

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:

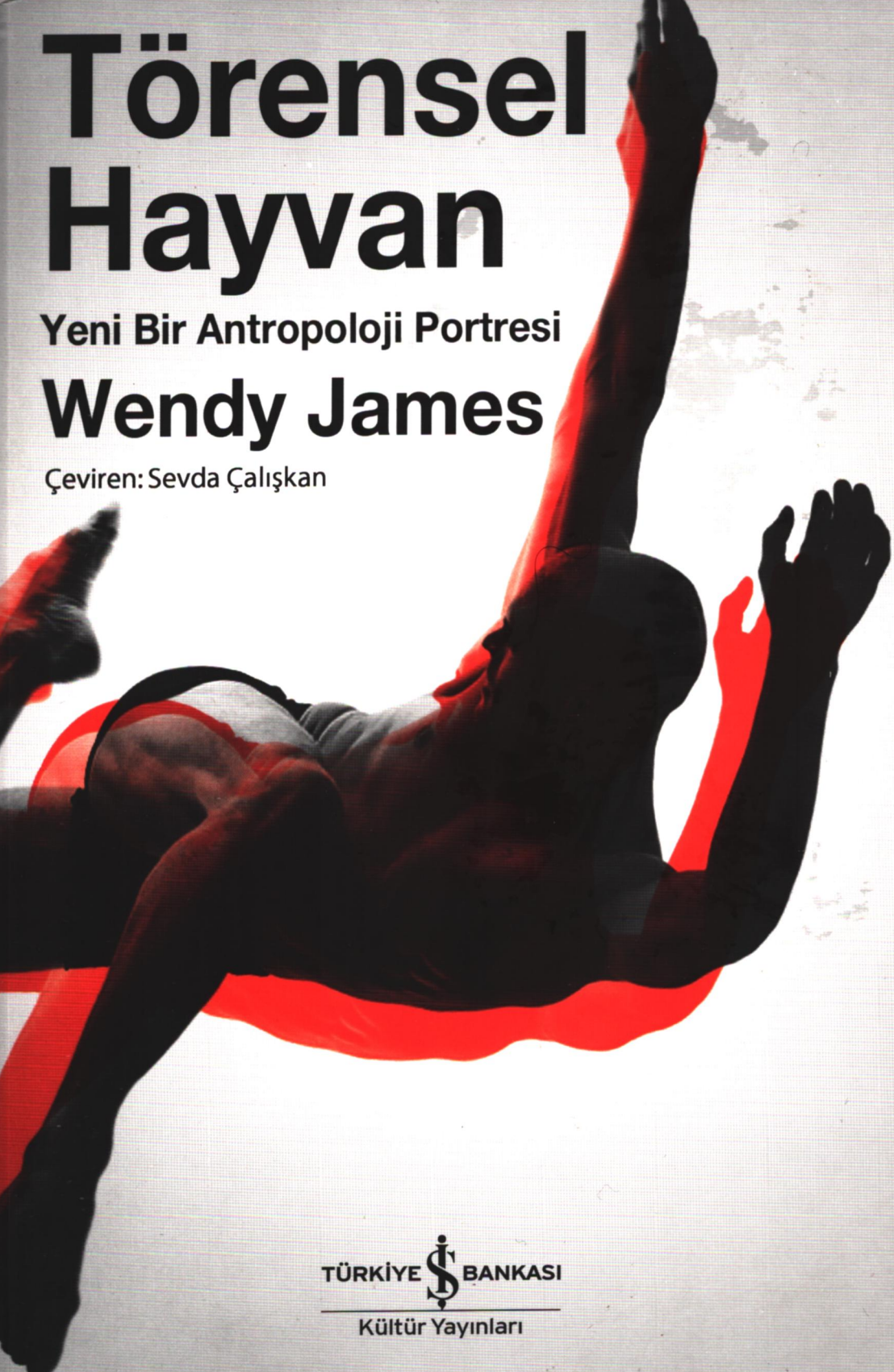
- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Törensel Hayvan

Yeni Bir Antropoloji Portresi

Wendy James

Çeviren: Sevda Çalışkan



TÜRKİYE  BANKASI
Kültür Yayınları

İNCELEME / ARAŞTIRMA

WENDY JAMES
TÖRENSEL HAYVAN
YENİ BİR ANTROPOLOJİ PORTRESİ

ÖZGÜN ADI
THE CEREMONIAL ANIMAL
A NEW PORTRAIT OF ANTHROPOLOGY

COPYRIGHT © WENDY JAMES 2003
BU ÇEVİRİ OXFORD UNIVERSITY PRESS'LE YAPILAN SÖZLEŞMEYLE YAYIMLANMIŞTIR

İNGİLİZCE ÖZGÜN METİNDEN ÇEVİREN
SEVDA ÇALIŞKAN

© TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI, 2013
Sertifika No: 11213

EDİTÖR
GAMZE VARIM

GÖRSEL YÖNETMEN
BİROL BAYRAM

SON OKUMA
HAZAL HALAVUT

DÜZELTİ VE DİZİN
MEHMET CELEP

GRAFİK TASARIM UYGULAMA
TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI

1. BASIM: AĞUSTOS 2013, İSTANBUL

ISBN 975-605-360-936-0

BASKI
YAYLACIK MATBAACILIK
LİTROS YOLU FATİH SANAYİ SİTESİ NO: 12/197-203
TOPKAPI İSTANBUL (0212) 612 58 60
Sertifika No: 11931

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, MEŞELİK SOKAK NO: 2/4 BEYOĞLU 34433 İSTANBUL
Tel. (0212) 252 39 91
Fax. (0212) 252 39 95
www.iskulttur.com.tr

Wendy James

Törensel Hayvan

yeni bir antropoloji portresi

Çeviren: Sevda Çalışkan

İÇİNDEKİLER

Resim ve Fotoğraf Listesi	VII
Giriş	XI
Teşekkür	XV
Önsöz / Michael Lambek	XVII

I. Kısım

Model Arayışı	1
1. Antropolojide Temel Sorular	3
2. Büyük Kuramlarla Diyaloglar	23
1. Doğanın Nedenlerini Arayış	25
2. Antropoloğun “Rasyonel Seçim Kuramı” ile Sorunları	43
3. Kültür, “Kültürler” ve Bir Sanat Olarak Etnografi	46
4. Sosyal Bilim Kavramı: Ve Antropolojideki Varyantları	52

II. Kısım

Toplumsal Formlarda Şekil ve Ritim	65
1. Türler, Mekân ve Zaman	67
2. Hareket Halindeki Yaşam: Dansın Kızları	95
1. Dans ve Toplumsal Form: Etnografi	96
2. Dans ve Toplumsal Form: Prototipler	107
3. Atmosferin Melodileri	118
4. “Görme Biçimlerinden” Sanat Üretimine	122
3. Ritüel, Bellek ve Din	129
1. Drama Olarak Toplumsal Form: Bellek, Umutlar ve Sözcüklerin Yetersiz Kalma Eğilimi	130
2. Din Antropolojisindeki Ana Temalar	152

III. Kısım

Dil ve Kişilerin Oluşumu	175
1. Konuşma ve Toplumsal Bağlılık	177
1. Dile Yaklaşımlar	180
2. Toplumsal Yaşam “Dansında” Dil: Barber ve <i>Oriki</i>	189

2. Toplumsal Cinsiyet ve Nesillerin Diyalektiği	199
I. “Dışarıdan Evlenme”: Yeniden Üretim Oyununun Dili ve Mantiğı	203
2. “İçeriden Evlenme”: Modern Aidiyet Biçimleri	213
3. Afrikalı Bir Bakış: Sömürgecilik Zamanından Sömürgecilik Sonrası Temalara	217
3. İnsan Bedenleri, Toplumsal Kişiler ve Bilinçli Benlikler	231
I. Mauss’un Üçgeni: Organik, Psikolojik ve Sosyal Olan	233
2. Kişilerin Başlangıçları ve Sonları	250
3. Özel Benliğin Toplumsal Olarak Şekillenmesi: Etnografik Örnekler	258
IV. Kısım	
Törenselsel Arenada Pratik, Üretim ve Politika	269
1. “Ev Yapımı” Geçim Kaynağı Modelleri	271
I. Yer, Ev ve <i>Habitus</i>	271
2. İş, Servet ve Mübadele	287
2. Geniş Ölçekli Modern Formlara Doğru	301
I. Yeni Alanlar: İletişim, Kentler ve Popüler Kültür	302
2. Modern Kişi ve “Pazar”	326
3. Yerelden Küresel Barışa ve Savaşa	339
I. Düzen ve Şiddet Sahneleri – Tarihe Duyulan İhtiyaç	339
2. Devletler, “Uluslar” ve Halkın Mücadeleleri	355
V. Kısım	
Sonuç Makalesi	371
Bir İnsan Bilimi Olarak Antropoloji: Tarih ve Dinle Konuşmalar	373
Notlar	385
Kaynakça	419
Dizin	427

RESİM VE FOTOĞRAF LİSTESİ

1. Paleolitik Çağ'a ait bir mağara resmi, Tanzanya
2. Acoma Pueblo, New Mexico
3. Stonehenge: Çok eski ve özel bir yer
4. Dansa hazırlık: Zande davulları
5. *Pas de deux*: Margot Fonteyn ile Rudolf Nureyev provada
6. Dansçı "dünyayı görür": Fonteyn
7. *SeZaR*: Afrikalı "Julius Caesar"
8. *R & J*: Minimal form
9. *Romeo ve Juliet*: Klasik tarz
10. *West Side Story*: George ve Rita
11. Baal dansçıları: Bahar Bayramı, Northumberland, 1910 civarı
12. Beklentinin biçimi: Baal ateşi yakılmaya hazır
13. *Zar* ruhu uyanıyor
14. Kutsal şehir Kerbela'ya yürüyen Şii Müslümanlar, Nisan 2003
15. İşaret Dili
16. Gelin ağıtı: Okuku, Nijerya
17. Sangowemi: *Oriki* uzmanı
18. Maskeli Fonteyn
19. Birlikte çalışma: Makonde oymacılığı örneği
20. Sanayileşmiş yaşamın ritmi (hafta içi): L. S. Lowry, *Coming from the Mill*
21. Sanayileşmiş yaşamın ritmi (hafta sonu): L. S. Lowry, *The Bandstand*
22. İmparatorlukta akşamüstü koreografisi: Sudan Kulübü, 1952
23. Somut milliyetçilik: Prag, 1935
24. II. Elizabeth ile Edinburgh Dükü Philip onuruna yapılan deve yarışları
25. Eski sokaklardaki yeni trafik: Bath, 2000
26. Fiesta geçit töreni, Santa Fe
27. Zozobra'nın yakılışı, Santa Fe
28. Her yeri dolduran simgeler: Seattle'da bir dükkân
29. Savaşın yüceliği: *Adowa Muharebesi* (The Battle of Adowa), 1896
30. Hâlâ umutlular: Sudanlı gerillalar, 1971

Godfrey ve Peter Lienhardt'in anısına

Giriş

Yıllar önce sosyal antropolojiye giriş niteliğinde bir kitap yazmamı ilk öneren Henry Hardy olmuştu. O zamanlar bu bilim dalı çok farklı yönlerle doğru yayılmaktaydı ve tek bir savın ucunu kaybetmeden antropolojinin kapsadığı bütün alanlara dair sorular sormak için mevcut metinlerdeki sınırların nasıl aşılacağını kestirmek o kadar kolay değildi. Ben, beni yetiştiren geleneğin içinde kalarak yazmak istiyordum, ama Kuzey Amerika’da “dört alan” yaklaşımı denilen; yani arkeolojiyi, dilbilimi, biyolojik ve kültürel antropolojiyi kapsayan yaklaşımın yararsız bir ansiklopedik özeti yapmak da istemiyordum. Kısmen her gün biyoloji bilimlerine ve arkeolojiye uzanan disiplinlerarası dersler alan lisans öğrencilerine öğrettiğim ve onlardan öğrendiğim şeyler ve sosyal antropoloji, maddi kültür, sanat ve müzecilik ile denizaşırı gelişmeler üzerine araştırmalar yapan lisansüstü öğrenciler sayesinde giderek bazı düşüncelerin nasıl bir araya getirilebileceğini görmeye başladım ve ortaya bu kitap çıktı. Metni, kökleri çok sağlam biçimde sosyal bilimler geleneğinde olan, ama dalları bütün bu komşu alanlara dokunmak üzere uzanan bu alanın bir sentezi olarak hazırladım. Bu geniş yelpazede önemli konular gündeme gelmekte; bunların bazıları bu kitapta ele alınmıştır.

Yıllar boyu kendileriyle antropolojiyi konuştuğum, kimi zaman da sınıfta veya özel ders ortamlarında kimi konularda tartıştığım bütün öğrencilerime; Sudan’daki, İskandinavya’daki, ama özellikle Oxford’daki öğrencilerime şükran borçluyum. Zaman içinde

meslektaşlarım ortak ilgi alanlarımızdaki bazı konular hakkındaki görüşlerini bana sabırla açıkladılar; bu anlamda özellikle Paul Dresch ve Nick Allen'la yaptığım sohbetlerden çok şey öğrendiğimin farkındayım. Hayatımın çok erken bir evresinde, henüz coğrafya okuyan bir lisans öğrencisiyken yazılarıyla dikkatimi çeken Profesör Sir Edward Evans-Pritchard'ın yetiştirdiği son doktora öğrencilerinden biriyim; ama antropolojik düşünce tekniklerinin çoğunu her ikisi de çok özlenen müteveffa Godfrey ve Peter Lienhardt'dan öğrendim.

Bu kitaptaki düşüncelerin gelişimine bilmeden katkıda bulunan birçok başka kişi daha var: Tim Allen, Dave Anderson, Shirley Ardener, Talal Asad, Marcus Banks, Karin Barber, Fredrik Barth, Gerd Baumann, Janice Boddy, David Boucher, Hilary Callan, Tony Cohen, Elisabeth Colson, Ian Gunnison, John Davis, Alex de Waal, Don Donham, Mark Duffield, Richard Fardon, Ruth Finnegan, Kirsten Hastrup, Elisabeth Hsu, Eisei Kurimoto, Michael Lambek, David Parkin, Terry Ranger, John Ryle, Philip Smallwood, Marilyn Strathern, David Turton ve David Zeitlyn. Müteveffa meslektaşlarım Edwin Ardener, Abner Cohen ve Maurice Freedman'a ve bana Batı'da sosyal bilimlerin kibrini fazla ciddiye almamayı ilk öğreten kişi olan müteveffa Okot p'Bitek'e de çok şey borçluyum. Bu metnin ilk taslaklarını okuyup yorum yapma nezaketini gösteren birçok kişi de oldu: Nick Allen, Hilary Callan, Philippe de Lara, Clare Harris, David Mills, Knut Myhre, Hélène Neveu-Kringelbach, Julia Powles, Jonathan Skinner, Richard Vokes ve Chris Wingfield. Yaptığım sürekli sorgulamaları ve muğlak düşüncelerimi ilk olarak üzerinde denediğim eşim Douglas H. Johnson, benim için sarsılmaz bir destek ve sağduyu timsali oldu. O ve çocuklarımız Fiona ile Roger, başlangıçtaki görüşlerim üzerine zekice yorumları yapmanın yanı sıra bu kitabı bitirebilmem için gerekli olan zamanı, özel alanı, maddi ve manevi desteği sağladılar. Bunun için kendilerine müteşekkirim.

Bu kitapta büyük oranda İngilizce yazılmış veya İngilizceye çevirisi yapılmış olan antropoloji eserlerini ele aldım. Umarım okurlar bize hâlâ bir şeyler öğretebilecek eski yapıtlar ile yeni araştırma soruları ve bulguları arasında makul bir denge görebilirler. Resim ve fotoğrafların hepsi geleneksel anlamda "antropolojik" görünmeyebilir, ama bunu bilerek yaptım. Bu kitabın hedef kitlesi, yalnızca antropolojinin farklı alt alanlarında eğitim gören öğrenciler

değil, aynı zamanda onların ne okuduğunu merak eden arkadaşları, temel bilimlerdeki veya insan bilimlerindeki komşu alanlarda çalışanlar ve aslında yaratıcı, kimi zaman vahşi olsa da, her zaman savunmasız olan türümüzün doğasını ve tarihçesini merak eden herkeştir.

W. J.

Sosyal ve Kültürel Antropoloji Enstitüsü
Oxford

Teşekkür

Gary Avey ile Keith Kintigh’a fotoğrafçı Adriel Heisey ile temasa geçmemi sağladıkları için (Resim 2); Oxford’daki Pitt Rivers Müzesi’nden Elizabeth Edwards ile Claire Freeman’a Evans-Pritchard’ın fotoğrafını kullanabilmemi sağladıkları için (Resim 4); Oxford Playhouse ile Leigh Colombick’e *SeZaR* fotoğrafçısı Ruphin Coudyzer ile temas kurmamı sağladıkları için (Resim 7); Larry Wild’a *Shakespeare’s R & J* resmini e-postayla gönderdiği için (Resim 8); Janice Boddy’ye resimlerinden birini verdiği için (Resim 13), Karin Barber ile Paulo Farias’a *oriki* resimleri için (Resim 16 ve 17); Santa Fe Hükümet Sarayı Fotoğraf Arşivi’nden Arthur L. Olivas’a gönderdiği *fiesta* fotoğrafları için (Resim 26 ve 27); Arkadiusz Bentowski’ye Kraliyet Antropoloji Enstitüsü’ndeki fotoğraf koleksiyonuna bakabilmemi ve bu koleksiyondan bir fotoğraf kullanabilmemi sağladığı için (Resim 28) ve kullandığım birçok farklı fotoğraf kütüphanesindeki son derece yardımsever çalışanlara sonsuz teşekkürlerimi sunuyorum. Ayrıntılı dökümler görsel malzemelerin altındaki açıklamalarda belirtilmiştir.

Kitaptaki bazı kısımlar daha önce yayımlanmış çalışmalarımın yararlanılarak yazılmıştır. Bunları da anmak istiyorum. I. Kısım 2. Bölüm’ün ikinci başlığı altında “*Illusions of Freedom: a comment on Barth’s individuals*” başlıklı makaleden alıntılar yapılmıştır

(Journal of the Anthropological Society of Oxford, 4 (1973), 155-67); aynı bölümün dördüncü alt başlığı altında Evans-Pritchard'ın yapıtlarından söz ederken “Evans-Pritchard, Sir Edward E. (1902-1973)” başlığıyla yazmış olduğum ansiklopedi maddesinden bazı alıntılar yaptım (*International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, Kidlington, Oxford: Elsevier Science Ltd., 4937-41); II. Kısım'daki II. Bölüm'ün birinci alt başlığı altında çember dansından söz edilirken “Reforming the circle: fragments of the social history of a vernacular African dance form” adlı makaleden alınan materyal kullanılmıştır (*Journal of African Cultural Studies* 13 (2000), 140-52); III. Kısım'daki III. Bölüm'ün ikinci alt başlığı altında gebe kalma, hamilelik, doğum ve kişiliğin oluşumu konuları ele alınırken kısmen “Placing the unborn: on the social recognition of new life” adlı makaleden yararlanılmıştır (*Anthropology and Medicine*, 7 (2000), 169-89).

Önsöz

Michael Lambek

Wendy James bu kitabı yazarak bir geleneği yeniden canlandırdı. 1960'larda David Pocock, John Beattie ve Godfrey Lienhardt gibi bir grup saygın İngiliz sosyal antropolog kendi bilim alanlarını tanıtan kitaplar yazmışlardı. Bunlar, Evans-Pritchard'ın Oxford'da yerleştirmiş olduğu yöntemi izleyerek o sıradaki gelişmeleri kendilerince yorumlayan yazarların antropolojinin kapsamını ve önemini anlattıkları yayınlardı. Bu kitaplar özellikle Kroeber'in klasik kitabının Kuzey Amerika'da yaygın olarak kullanılmasının ardından Birleşik Devletler'de ortaya çıkan antropolojiye giriş niteliğindeki ders kitaplarından çok farklıydı.¹ Okurlarında belli bir entelektüel olgunluk olduğunu ve zihinlerinin düşüncelerle meşgul olduğunu varsayıyorlardı ve üslup açısından ansiklopedi maddeleri gibi değil, deneme yazıları gibiydiler. Antropolojinin temelde toplum yaşamını ve insanlık durumunu anlamak konusunda sürüp giden bir dizi tartışmadan oluştuğunu örnekliyorlardı ve bunlarda bir ortak payda bulmaya çalışmak veya olguların bir envanterini çıkarmak yerine bazı temel varsayımları yeniden ele alan ve sınavan ciddi çabalardı. Oxford Üniversitesi'nde sosyal antropoloji profesörü olan Wendy James de özgün başlığıyla günümüz antropolojisinin daha geniş ufuklarını çok iyi yansıtan bu tarz bir kitap

çıkardı. Kendisinden öncekiler gibi bu “yeni antropoloji portresi” de konuyla ilgili her düzeyden okurun ilgisini çekecektir.

Wendy James çok saygın bir akademik gelenekten geliyor. Hocaları Edward Evans-Pritchard ile Godfrey Lienhardt’ın coğrafi izlerini takip ederek Kuzeydoğu Afrika’da, özellikle de Sudan-Etiyopya sınırının her iki yakasında yaşayan Uduk halkı ve diğer kültürel azınlık grupları arasında geniş saha çalışmaları yaptı. Hocaları gibi o da muhteşem ve özgün etnografi kitapları yazdı: *“Kwanim pa: The Making of the Uduk People: An Ethnographic Study of Survival in the Sudan-Ethiopian Borderlands* (1979) ve çığır açan bir yayın olan *The Listening Ebony: Moral Knowledge, Religion, and Power among the Uduk of Sudan* (1988). Başka şeylerin yanı sıra Kuzeydoğu Afrika üzerine yürüttüğü devamlı bir seminer ve (genel editörlüğünü meslektaş David Parkin’in yaptığı) Antropolojide Metodoloji ve Tarih üzerine çok zengin bir kitap dizisine yaptığı geniş katkılarla önemli bir iz bıraktığı Oxford’a dönmeden önce yıllarca Hartum Üniversitesi’nde ders de verdi. Aynı zamanda Sosyal Antropologlar Derneği’nin 1993’teki onuncu yıl toplantısındaki tartışmalarla antropolojiye giren çeşitli “fundamentalizm” türleri üzerine ilk ciddi araştırmalardan biri olan *The Pursuit of Certainty: Religious and Cultural Formulations* (1995) adlı kitabın editörlüğünü yaptı, hocalarından her birine armağan olarak çıkarılan derlemelerin ve Etiyopya üzerine üç kitabın yayıma hazırlanmasına katkıda bulundu. Kendi kuşağından birçok başka insan gibi Wendy James de yalnızca değişmekte olan akademik dünyayla değil, aynı zamanda siyaset ve tarih güçleriyle, bu güçlerin kendi araştırma konuları üzerindeki etkileriyle boğuşmak zorunda kaldı. Sudan’daki Uduk halkının iç savaşta ezilmesine ve sığınmacı kamplarına dağıtılmasına tanık oldu. Bu halkın başına gelen felaketleri ve var olma dirençlerini belgeledi, eşi tarihçi Douglas Johnson ile birlikte o bölgedeki büyük çatışmaya çözüm bulmak için uğraş verdi.

Wendy James’in bu son kitabı bir giriş kitabından çok daha öte bir çalışma. Çağdaş antropolojinin dikkate değer ölçüde kapsamlı, özgüvenli ve çok boyutlu bir anlatımı, çok geniş bir alanı kapsayan

ama merkezinde entelektüel bir çekirdek, bir yön duygusu olan bir *tour d'horizon* [genel araştırma].

James'in çizdiği portrenin bazı yönleri öne çıkıyor. Öncelikle, tuvali çok kalabalık. Kalın fırça darbeleriyle “büyük düşünürden” “büyük düşünüre” geçmiyor, daha çok puantilist bir üslup kullanarak kapsadığı ve değer verdiği olağanüstü sayıdaki ayrıntılı incelemenin toplamından bir imge oluşturuyor. Collingwood veya Evans-Pritchard diğer figürlere göre biraz daha büyük gibi görünse de, tablonun toplam etkisi çarpıcı bir biçimde eşitlikçi; James, yerleşik figürlerin yanında daha genç ve daha az tanınan araştırmacıların çalışmalarına da aynı ilgiyle eğiliyor. Antropolojinin bir zanaat olduğunu düşünüyor ve belli ki bu zanaattaki ustalığa değer veriyor.

İkincisi, tablodaki kalabalığa karşın, bu hâlâ tanıdık bir aile portresi. Bir zamanlar Birleşik Krallık'taki “sosyal” antropolojiyi Birleşik Devletler'deki “kültürel” antropolojiden ayıran çizgiyi kesinlikle aşmış olmasına karşın, James doğal olarak İngiliz araştırmacıların çalışmalarından çok daha fazla örnek kullanıyor. Okurlar dile getirilmemiş olsa da, alttan alta varlığını duyuran bir Durkheimciliği de sezecekler. Buradaki en önemli entelektüel figür amcadan çok yeğen, Marcel Mauss. Çekici özellikleri arasında toplumsal sınıflamalara, toplumsal bütünlüklere ve kişilere, *techniques du corps*'a [beden teknikleri] gösterilen özen gelmekte. Radcliffe-Brown göreceli yokluğuyla dikkat çekiyor. Dolayısıyla bu kitap Britanya Durkheimciliğinin ilk, pozitivist dalgasını değil; art arda yapılan Mauss (ve diğer *Année Sociologique* yazarları) okumalarının süzgecinden geçmiş; ne mutlu ki Fransız yapısalcılığı ve Marksizm, Amerikan kültürelciliği ve tabii ki İngilizlerin muhteşem ampirik etnografi geleneği dolayımıyla, daha nüanslı ve olgun bir dalgasını temsil ediyor.

Marx ile Foucault makul bir ölçüde kaynaştırılmış; ama kıta Avrupa'sı tarzında, büyük kuramları inşa edenlere başvurularak veya yapıbozumculara atıfta bulunularak simgesel bir sermayeden yararlanma çabasına girilmemiştir. Bunun bizi yanıltmaması çok önemli, çünkü önemli kişilerin adlarını anarak hava atmak ya da bu kişilerden bahsederek kendine paye çıkarmak asla bu kitaptaki

entelektüel ciddiyetin, dürüstlüğün ve temsil ettiği geleneğin yerini tutamaz. Bu çalışmada James, tam olarak çağdaş etnografinin amacı olarak tanımladığı şeyi, yani “psikolojik ve felsefi derinliği” amaçlıyor (s. 12-13)

Wendy James’in çarpıcı başlığı *Törensel Hayvan*, tabii ki Wittgenstein’den alınma. Tam alıntı şöyle: “Neredeyse insanın törensel bir hayvan olduğu söylenebilir. Kuşkusuz bu, kısmen yanlış ve kısmen saçma bir tanımlama, ama doğru olan bir yanı da var.”² James bize tam olarak bu tanımlamanın doğru olan yanını gösteriyor; antropolojinin insan yaşamında keşfettiği törensel biçimlerin ve kalıpların ayrıntılı bir resmini çizerken Wittgenstein’in aforizmalarının çok ötesine geçiyor, ama onun genellemeler yapma konusundaki çekimserliğini de özenle koruyor. Wittgenstein insan davranışlarının çoğunun hayal gücünün ifadesi olduğunu söyler, ama bunu psikolojiye indirgemek istemez. James “törensel hayvan” nitelemesinin, örneğin yapısalcıların sıklıkla yaptığı gibi insanlığı “kültürel hayvan” (veya hatta *homo sapiens*) olarak nitelemek kadar mentalist bir yaklaşım olmadığını kavlıyor. “Tören” kavramı “kültür” kavramında her zaman bulunmayan bir tür toplumsallığı içermektedir.

Bu yüzden James, yola tekil biyolojik veya psikolojik bireyden çıkmayı reddediyor. Durkheimvari bir yaklaşımla toplumsal ve ahlaki bir kategori olarak “kişi” kavramına ve kişilerin ana rahmine düşmelerinden, doğumlarından ve adlandırılmalarından itibaren kendilerine yöneltilen ilgi ve bir dizi ritüelle toplumsal olarak oluşma sürecine odaklanıyor. James’e göre birey kavramının kendisi ve çoğunlukla ona eşlik eden metodolojik bireycilik savunusu, bizzat toplumsal bir üründür ve spesifik tarihsel olumsuzlukların sonucudur. Bu yüzden o, hem yararcılığı hem de biyolojik özcülüğü reddediyor ve bence de doğru olan bir yaklaşımla, bunların eleştirisini antropolojinin hâlâ süren entelektüel görevlerinden biri olarak görüyor. Ama James’in yaklaşımı naif bir toplumsal inşâ da değil. Geertz’i yankılayan sözlerle “Kültür” diyor, hayatımıza “sonradan eklenmiş bir şey değildir ... Toplumsallaşma kapasitemizin ... ayrılmaz bir parçasıdır” (s. 6). Buna Wittgenstein da katılırdı.

Bütün bunlarda ortaya çıkan şey, indirgemecilikten net olarak kaçınma çabası ki bu antropolojinin en belirgin özelliğidir. Bu nedenle, James'in kullandığı biçimiyle "tören", ne bir gösterge veya belirti ne de daha somut bir şeyin yansıması veya daha derindeki bir şeyin etkisidir. Tören, tümüyle veya mutlaka başka bir amaca ulaşmak için de yapılmaz, amacı kendisidir veya belli bir amaçta zaten içkindir.³ Gerçi James konuyu oraya kadar taşımıyor, ama bu Aristoteles'in erdem açıklamasıyla da karşılaştırılabilir.

"Ritüel hayvan" demediğine de dikkat edilmeli. Bu doğru bir tavır, çünkü "ritüel" sözcüğünün hem antropolojinin dışında hem de kendi içinde istenmeyecek birçok farklı çağrışımları var. James özellikle bu sözcüğün çevresinde oluşmuş olan "tütsü havası"ndan, yani Batı Hıristiyanlığından kaynaklanan genel dinsellikten uzak durmak istiyor (s. 158). Aborijinlerin yaşadığı Avustralya bağlamında uygun olmuş olsa da, Durkheim'in "kutsal" ile "kutsal olmayan" alanları kesin olarak birbirinden ayırmasına da aynı nedenle prim verilmiyor. James aynı zamanda bazı Durkheimcilerin ritüeli işlevsel veya yansıtmacı terimler kullanarak yorumlamalarına da sıcak bakmıyor. James'e göre, tören "toplumu" yansıtamaz (veya temsil edemez), çünkü o toplum dediğimiz şeyde içkindir zaten. Bu yüzden "törenselsel" terimi "ritüel" teriminden daha özgürdür ve en azından bana göre, James'in de dans imgesini kullanarak yansıttığı bedensel bir zarafeti ifade eder. Aslında James'in kullandığı o güzel koreografi mecazı hareket halindeki biçim kavramını zekice yansıtmakta ve böylece "yapısalcı" kuramlar ile "bedenleşme" kuramları arasında köprü kurmaktadır. James cisimleşmiş eylem kalıplarının ve ritimlerinin en çok müzikte ve dansa ortaya çıktığını, ama bunların aynı zamanda bütün insan etkinliklerinde "insan yaşamındaki en önemli olgular" olarak görülebileceğini düşünmekte. (s. 118).

Öte yandan, James en büyük önemin insanın dil yeteneğine verilmesine de temkinli yaklaşıyor. Daha doğrusu, dilin soyut, bağlamından arındırılmış, koreografisi olmayan bir şey olarak görülmesinden kuşku duyuyor. "Felsefe zekâmızın dil aracılığıyla büyülenmesine karşı bir mücadeledir" diye yazan Wittgenstein

gibi James de, sözcüklerle yapılan “açıklamanın” ritüel performansların varlığını kavramanın daha üstün bir yolu olduğunu düşünmüyor.⁴ Bahtin ve diğer pragmatik dilbilimciler gibi o da dilin toplumsallığına, hangi durumda kullanıldığına bağlı olarak somutlaştığı gerçeğine odaklanıyor. Durkheim ve Mauss gibi, dilin ve toplumun temelini oluşturması gereken ve James’in dediği gibi, spesifik diller arasındaki farklılıkları ve “kültürel değişiklikleri kapsayan” mekân, zaman ve nedensellik anlayışlarıyla ilgileniyor (s. 68). Bu anlamda dil, bireylerin akıl yürütürken “özgürce” kullandıkları bir araç olmaktan çok, zaten ve çoktan toplumsal olarak konumlandırılmış bir olgu olarak görülüyor. Toplumsallığımız üzerine düşünürken elbette dili kullanabiliriz, ama dilin kendisine toplumsallığı aşan ve ondan bağımsız bir model olarak bakamayız.

Bu kitabın biraz sıra dışı ama hayranlık verici yanlarından biri de, James’in insandaki şiddet kapasitesiyle yüz yüze geldiği anlarda doğru bildiğinden şaşmaması. Ona göre saldırganlık, ele aldığı diğer uygulamaların hiçbirinden daha çok veya daha az insanca bir şey değil. Bu kesinlikle şiddeti doğallaştırma veya hoş görme çabası değil. Tıpkı vurgusunu törensel olandan siyasete, kente ve ekonomiye kadar yaydığı ve törenselliği muhtemelen akılcılıktan çok daha derin bir insanlık özelliği olarak gördüğü gibi, insanın barış durumundaki davranışlarında olduğu kadar savaş ve şiddet eylemlerinde de “derin bir törensellik” bulunduğunu düşünüyor. Bu hiç de rahatlatıcı bir tablo değil; ama aynı zamanda James bazı şiddet eylemlerinin, temsillerinin ve fantezilerinin ortaya çıktığı ve desteklendiği tarihsel bağlamları da –özellikle de modern devleti– belirlemeye özen gösteriyor.

Antropolojinin bu çağdaş portresi özellikle açık ve doğru sözlülüğü bakımından takdire değer. James, bilim dalımızın hâlâ varlığını sürdürüp sürdürmediği yolundaki ontolojik açıdan post-modern döneme özgü sıkıntılı süreçle, neyi bilebileceğimize dair epistemolojik sorgulamalarla ya da öğrenme, araştırma yapma ve yayımlama hakkımıza dair etik kaygılarla vakit kaybetmiyor. Antropolojinin sınırları, antropolojiyi sosyoloji ve tarih gibi komşu alanlardan ayıran şeyler konusuna da fazla takılmıyor. Aslında bu tarz örtüşmelerden mutlu oluyor.

Wendy James alanımızı savunmak yerine özgüvenli bir duruş sergiliyor olsa da, burada onun bu başarısının önemini daha iyi vurgulayabilmek için kısaca öteki, yani savunmacı tavrıdan söz edeceğim. Son yıllarda Kuzey Amerika’da kültürel antropoloji kendisini tanımlamakta zorlanmakta. Her biri özerk araştırma alanları olarak eşit tanınma ve temsil hakkı talep eden (tıbbi antropoloji gibi) alt disiplinlere ve türlü özel ilgi gruplarına bölünme olgusuyla karşı karşıya. Hem Mauss’un hem de Boas’ın bütüncüllük anlayışını bozan bu olgu, antropolojinin eleştirdiği moderniteyle birlikte gelen mantığa vurma, parçalanma ve rekabet eğilimlerini yansıtmaktadır. Antropoloji değişen bir dünyada geleneksel konularının ortadan birer birer yok olmasıyla da baş etmek zorunda kalmıştır. Bunun sebepleri arasında başka alanlara katılma, dönüşüm ve nesneleştirme sayılabileceği gibi; sömürgeciliğin, kapitalizmin, Hristiyanlığın ve metalaşmış tüketimin birleşik (toplu) hücumu ve bunların “modernite”nin çoklu yeni kırılmaları ekseninde yeniden yaratıcı şekillerde benimsenmesinin yol açtığı anlam, özerklik, değer ve amaç erozyonudur. Başlangıcından bu yana, ama en çok da son yıllarda artan oranda, antropoloji hep giderek artan yoksullaşma ve sömürüden, (devletler veya devletlerin çözülüşü dolayısıyla ortaya çıkan) şiddet ve işkenceye, süregiden “düşük yoğunluklu” savaşların veya sermayenin dalgalanmalarının yol açtığı derin güvensizliklere kadar her türlü büyük trajediye, adaletsizliğe ve dehşete tanık olmuştur. Bu konuların acilen anlaşılması ve anlatılması gerekse de, daha güçlü fon kaynakları, daha “esnek” ve görünüşte daha “sağlam” metodolojiler ve mevcut hegemonyaya daha uygun araştırma gündemleri olan alanlar akademik dünyada antropolojinin geçerliliğine meydan okumaktadır. Antropoloji varlıklı hayırseverlere çekici gelmemekte, şirketlerle ortaklıklardan ise kaçınmaktadır. James’in bu kitapta anlattığı gibi, yarırcı açıklamalara prim vermediğinden, hükümetlerin ve sanayinin hemen işine yarayacak bir alan değildir. Bu yüzden de ilgi çekmiyor. Oysa günümüzdeki siyasi ve ekonomik (“neoliberal”) iklimde akademik dünyada başarının koşulu bu. Hepsinden önemlisi, antropolojideki varsayımların ve keşiflerin çoğu, antropolojiyi yok etme paha-

sına geliştirmekte olan bilim alanlarının bazıları tarafından yeniden keşfedilmektedir (veya anakronik bir biçimde eleştirilmektedir). Özetle (ve biraz da abartarak söylersek), antropoloji özgüvenini, merkezini, kurumsal konumunu ve dengesini kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya kalmıştır.

İşte bu kitabın önemi de buradadır. Wendy James'in elinde antropoloji, hâlâ insanlık durumunu evrensel, varoluşsal safiyet ve tarihindeki bütün savrukluğu içinde kavramamıza yarayan çok temel (yani eleştirel) ve kendine özgü bir tartışma ve sorgulama geleneği olma konumunu koruyor. Antropoloji hem felsefeyi somutlaştırır hem de insanın gerçek mevcudiyetinin, yani çiftleşen, şefkat gösteren, dövüşen, akıl yürüten, yaratan, yargılara varan, geçimini sağlayan, siyasete, kutlamalara katılan somut kişilerin ve bütün bunların şaşırtıcı, türlü türlü biçimde iç içe geçmesinin felsefesini yapar. James'in Collingwood'un görüşünü açıklarken dediği gibi, "felsefe herhangi bir başlangıç noktasını aşan saf bir metafizik kurguya dayandırılmamalı, şimdiden geçmişe bakarak eleştirel bir biçimde insanlığın ürettiği bütün düşünce çeşitlilikleri üzerine kurulmalıdır" (s. 70). Çoğu felsefeye karşı olan bir tavırla "insanın doğasının bulunacağı yer olarak soyut bireyi ve onun aklını kullanma biçimini veya yaptığı seçimleri veya yaratıcı yeteneğini ele alan felsefeler ve sosyal bilimler, insan yaşamının tartışmasız olarak paylaşılan bir şey olduğu gerçeğini gözden kaçırmışlardır" diyor (s. 9-10). Bilincinde olunan bir zamanda ve yerde toplumsallık, ilintililik, varlık ve eylem esastır. Törenselliğimiz, sosyal topluluklar içinde yer alan cisimleşmiş zihinlerin veya zihni olan bedenlerin ortaya çıkışı, ne biyolojiye, ekonomiye veya psikolojiye ne de bu alanların hüküm süren çağdaş paradigmalarına indirgenebilir. Kaldı ki, antropolojinin bakış açısından bunlar daha geniş ve daha güçlü toplumsal güçlerin rasyonelleştirilmiş halleridir.

Herhangi bir konudaki iki portre asla birbirinin aynısı olmaz, başkaları gibi antropologlar da kendi portrelerine eleştirel bir gözle bakarlar. Ama okurlar bu kendine özgü ve canlı tuvalde beğenecekleri çok fazla şey bulacaklar. James'in çizdiği portre bana çok uygun geliyor, çünkü onun çok ciddi, düşündürücü, ay-

rıntılı, sağlam etnografik malzemeyle yoğrulmuş ve felsefi olarak uyumlu olduğunu düşünüyorum. Mauss'tan Evans-Pritchard'a, Geertz'den günümüze kadar gelen en iyi antropoloji örneklerinin özelliği olan şeyi, “nesnellikle göreliliğin ötesindeki” o zor yolda yürümeyi başarıyor.⁵ Denge merkezi çok sağlam bir biçimde antropoloji geleneğine ve çağdaş saha araştırmacılarının bilimsel etkinliklerine oturtulmuş. Bu kitapta antropoloji etkin, heyecan verici, son derece entelektüel ve evet törensel bir bilim dalı olarak sesini koruyor. Sizleri alanın bu muhteşem değerlendirmesini okumaya davet ediyorum.

3 Mart 2003

I. KISIM

MODEL ARAYIŞI

1. Bölüm

Antropolojide Temel Sorular

Geleceğin yanı sıra geçmişe ve şimdiye dair sorduğumuz sorular, çoğunlukla maddi dünyayı, olayları ve insan davranışlarını *belli bir kalıba* uydurma çabalarıdır. Bunun sebebi kısmen bunların hepsine, özellikle de sonuncusuna karşılık vermeye zorunlu olmamızdır. Görünürdeki şeylerin ardında anlamlı bir plan ve belli bir mantık olması gerektiği hissimizin kaynağı nedir? Kapıdan dışarı her adım atışımızda dünyaya ve diğer insanların yaptıkları şeylere dair yepyeni bir kuram mı üretiriz? Belki, bazen, evet. Ama çoğu zaman doğduğumuz andan itibaren başkalarıyla paylaştığımız dil, düşünceler ve hayat sayesinde öğrendiğimiz belli beklenti kalıpları çerçevesinde hareket ederiz. Entelektüel ve kişisel varlık anlayışımız bir boşlukta yer almaz – çalışırken, oyun oynar veya kavga ederken, büyürken, yaşlanırken ve ailelerimizi, dillerimizi, hatta siyasal ekonomimizin daha geniş biçimlerini yeniden üretirken, başkalarının düşünceleri ve eylemleriyle sürekli bir alışveriş içindeyizdir. Hayatlarımızı birlikte yaşamaya yönelik kalıpların yaratılması, korunması ve diğer insanlar tarafından paylaşılmasının sağlanması amacıyla çevremizde –bazen eve çok yakın– kur-

duğumuz çok özenli işbirliklerini açıklayacak evrensel psikoloji, sosyal gereksinim veya evrimsel avantaj kuralları bulmak kolay değildir. Bununla birlikte, antropologlar her zaman, hem bilimden hem de edebi imgelemden yararlanarak, bu biçimleri tanımlama ve yorumlama konusunda uzmanlaşmışlardır. Bu kitap bu çabaların bir dökümüdür. Bir yandan indirgemeci açıklamaların ve bu açıklamaları savunanların eksik yanlarına; diğer yandan, bunun tam tersine, antropolojik imgelemin insanların toplum hayatındaki yapıları yaratmak ve aktarmak için birlikte hareket etme yöntemlerini anlama, entelektüel olarak yeniden kurma ve karşılaştırmalı olarak çözümleme kapasitesine sürekli olarak değindiğinden, polemikçi bir kitap olduğu da söylenebilir.

Biyoloji dalında çalışan bir bilim insanı ve tanınmış bir yazar olan Matt Ridley, son dönemde eski bir soruyu yeniden sordu: “Toplum denilen şey, bir araya toplanmış bireylerden başka nedir?”¹ Bu sorunun görünürdeki kolaylığı yanıltıcı. Bir grup bireyi toplum haline getiren şeyin ne olduğu açık değildir; insanlar genellikle dile getirilmeyen anılar ve beklentiler aracılığıyla birbirleriyle ilişki kurduklarından, bir grubu toplum yapan, dile getirilmeyen ama sezilen bir şey olabilir. Başkalarıyla uygun (hatta açıkça uygunsuz) biçimlerde nasıl ilişki kurulacağına dair, zımni olsa da paylaşılan bu anlayışlar, sosyal hayatın *formlarında* bir derinlik olduğunu algılamamızı mümkün kılıyor. Bunları gözlemlemek ve karşılaştırmak kolay değildir. Yapmamız gereken önce bunların temel uyumlarını kavramsallaştırmak, sonra da maddi dünyayla ve oradaki işleyişle ilişkilerini çözümlemektir. Nepal’de ve Hindistan’da saha çalışmaları yapmış olan ve özellikle Hint-Avrupa dünyasında insanlık tarihinin uzun erimli yönleriyle ilgilenen bir antropolog olan Nick Allen, bu konuda yararlı bir formül ortaya atmıştır. Sosyal antropolojinin amacı, “taniyabileceğimiz bütün sosyokültürel formlarla entelektüel uzlaşıya varmaktır.” Bu amaca şu sözlerle biraz daha açıklık getirmiştir: “Ansiklopedik bilginin hiçbir şekilde küçümsenmemesi gerekse de, antropolojinin en büyük amacı, kendi sınırları içine giren bilinen olguların sayısını en yüksek düzeye çıkarmak olamaz, asıl işimiz bunlarla ne yapaca-

ğımızı bilmektir. ... Bazen olgulara dair ne türden sorular sorulduğunu ve soru sorma konusunda ne ölçüde başarılı olduğunu anlamak için olguları o kadar da iyi anlamak gerekmez.”²

Çevremizdeki toplumsal hayat hakkında genel yorumlar yapmak kolay, hatta her gün hepimizin yaptığı bir şey olsa da, ciddi anlamda bir tanımlama ve açıklama yapmanın (çünkü ikisi birbirine *bağlıdır*) –hatta yalnızca doğru soruları sorabilmenin bile– son derece zor olduğu görülmüştür. Bir an için farklı ziyaretçilere Londra’daki parlamentonun açılışını, Amerikalıların Şükran Günü’nü, bir savaş bölgesindeki barış ordusunun rolünü, herhangi bir yerde oynanan bir satranç oyununu, hatta bir baş sallama hareketini, bir tokalaşmayı, dostların birbirine göz kırpmasını nasıl tanımlayıp açıklayacağınızı düşünün. Bunlara, bazıları birbiriyle çelişen birçok açıklama getirilebilir; hayatta dilin yanı sıra sürüp giden o kadar çok başka şey vardır ki. Bu tarz olayları nasıl açıkladığınız, kısmen hangi soruları sorduğunuza, kiminle konuştuğunuza ve o kişilerin hangi saiklerle böyle konuştuğunu varsaydığınıza bağlı olacaktır. Çoğu açıklama yanlı olacak ve bu olayların bütünlüğünü, yani Marcel Mauss’tan ilham alarak söylersek, sosyal olgular olarak bu durumların *morfolojisi* diyebileceğimiz şeyi, gözden kaçıracaktır.³ Çünkü insan davranışları, gözlemek için kolayca masaya yatırıp kesip biçebileceğimiz veri kategorilerinden değildir. Edwin Ardener, tam da “davranış” nosyonunun kendisinin tarafsız bir gözlemcinin kullanacağı bir terim olarak ne kadar yanıltıcı olduğuna dikkat çekmiştir. “Davranmak” [İng. *behave*], bir zamanlar terbiyesini takınmak, ahlaki anlamda doğru veya yanlış davranmak anlamına gelirdi (insanlar kendi yaptıkları şeyleri bu anlamda “davranmak” olarak görüyor mu, diye sorabiliriz). Ardener toplumsal hayatın önemsiz ayrıntılarını, bunları kapsayan geniş bir sosyal bağlama atıf yapmadan belgeleme çabasının zaman kaybı olacağını da söylemiştir: Örneğin, bir zeminde bir hafta süresince gözlenen sandalye çiziklerinin işaret ettiği mikro hareketlere ilişkin gizemli veriler, “buranın bir yemek salonu olduğu ... ancak perşembe günleri dans salonu olarak kullanıldığı”nın anlaşılmasıyla ansızın açıklığa kavuşabilir.⁴ Buradaki tanınabilir

bütünlüğün haftanın tek bir günü değişen kapsamlı bir “koreografi”si vardır. Bu kitapta zaman zaman hareket halindeki toplumsal form fikrini, bunun son derece törensel karakterini, bunun içinde ve belki de buna karşı dilin ve duygunun yerini ve hepimizin içinde yaşadığı varlık, otorite ve iktidar yapılarının tarihindeki organik içerimlerini kavramanın kısa yolu olarak “koreografi” imgelerine döneceğiz. Çünkü “toplum” ve “kültür”ün halihazırdaki kullanımları fazla sabitlemiş görünüyor.

Ne kadar güç olursa olsun, şu ya da bu açıdan “açıklama yapma” arzusu, başlangıcından beri antropolojinin itici gücü olmuştur. Çağımızda sosyal bilimlerde genel açıklamalara, hatta sistematik karşılaştırmalara karşı yükselen kuşku dalgaları bizi antropoloji alanında bir ikileme karşı karşıya bırakmaktadır. Kimi zaman bizlerin kültürel çeşitliliği övmekten hoşlandığımız ve bazı tuhaflıkları yorumlamış olmak için yorumladığımız varsayılar, çünkü insanların cadılık, yamyamlık vb gibi garip davranışlarının en geniş yelpazesıyla ilgilenmekle ün salmışlardır. Kimi zaman öğrencilerimiz bile, antropolojinin kültürel farklılığı sırf kendisi için inceleyip sınıflandırdığını, bunun ender rastlanan ve spesifik biçimlerinden keyif aldığını, “açıklama yapmaya” kalkışma işinin ise genetiğin, ekonominin veya psikolojinin işi olduğunu düşünmektedir. Oysa antropolojinin daha saygın olan amacı, her zaman kültürel ifadelerdeki çeşitliliği fiziksel ve toplumsal hayatın temel maddi koşullarıyla ilişkilendirmek olmuştur; örneğin, cinsiyetlerin karşılaşması, çocuk bakımı, yiyecek ve barınak tedariki ve başka grupların yok olması pahasına olsa bile, demografik olarak uygun bir grubun hayatta kalma dürtüsü. Kültür, ne organik hayatımızın sürdürülmesi ve yeniden üretilmesi çabalarına, ne üretim faaliyetlerimize kattığımız emeğe, ne de siyasal anlamda büyüme kapasitemize sonradan eklenmiş bir şeydir. O, bu faaliyetlerin hepsinin ve toplumsallık kapasitemizin, yani “nahoş” bir şey olan kavgacılığımızla düşman

* “Choreography” sözcüğü İngilizcede, yalnızca dansla ilişkili bir terim değildir. “Düzenlemek”, “organize etmek”, “ayarlamak” gibi anlamlara da sahiptir. Yazar metin boyunca sözcüğü geniş anlamıyla, bu paragrafta açıkladığı bağlamda kullanmıştır. Bu nedenle, sözcüğün dans bağlamı dışındaki kullanımları söz konusu olduğunda da, yazarın “koreografi” tercihi korunmuştur. (Ed. n.)

edinme kapasitemiz de dahil olmak üzere, başkalarıyla karşılıklı olarak anlaşılabilir şekillerde ilişki kurma kapasitemizin ayrılmaz bir parçasıdır. Sahip olduğumuz özel dil yetisi, eylemlerimiz üzerinde entelektüel olarak derinlemesine düşünmemizi, hatta davranış biçimlerimizi başlı başına tarihsel olgular olarak algılamamızı sağlasa bile, bu faaliyetleri yürütürken kullandığımız derinlemesine kültüre dayalı yöntemin kendine ait ve düşünceden bağımsız bir sürükleyici gücü vardır.

Toplumsal eylem olgusunun ardındaki itici güçleri açıklama hedefini ya da hatta bu güçlere dair gelişen genel anlayışımızı nasıl koruyacağız? Hayatımızı yönlendiren şifreli kalıpların karakterine, dil ile ilişkilendirdiğimiz “akıl” ile ilişkilerine ve birbirleriyle tarih boyunca tekrarlanan birleşmelerine odaklanmak mümkün müdür? Düşüncenin ve aktarılabilir deneyimlerin yegâne *locus*’u olarak dilin açık seçik düzeylerine ilişkin memnuniyetsizliğiyle tanınan filozof Ludwig Wittgenstein, James Frazer’ın *The Golden Bough* (Altın Dal) adlı ünlü yapıtı üzerine yorum yaparken antropologlara da uygun düşecek bazı gözlemlerde bulunmuştur. Bu, 20. yüzyılın başlarında, dünyanın her yerinden toplanmış olağanüstü geniş bir mit ve ritüel malzemesini araştırarak dinin kökenleri üzerine yazılmış birkaç ciltten oluşan dev bir yapıttı. Wittgenstein, ateş gibi bazı fenomenlerin, deneyimlendikleri anda insan zihninde doğrudan bir etki bırakarak, hem yerlilerin hem de antropologların dilsel “açıklamalarını” nasıl gereksiz kıldığına dikkat çekiyordu. Genel olarak “ritüel” diye sınıflanan türden eylemleri daha “temel” sınıfına sokuyordu sanki. Örneğin, şu fikri öne sürüyordu: ‘Bir antropoloji kitabına şöyle başlanabilir: Dünyanın dört bir yanındaki insanların hayatı ve davranışları incelendiğinde, yeme vb vb gibi hayvansal faaliyetler denebilecek faaliyetlerin yanı sıra, insanlar sadece kendilerine özgü bir belirleyici özelliği olan bazı eylemlerde de bulunmaktadır ve bunlara ritüel niteliğinde eylemler denebilir.’⁵ Ancak biz gündelik faaliyetler ile “ritüel” eylemler arasında bu kadar keskin bir ayırım yapma konusunda biraz daha dikkatli olabiliriz. Bu, sahte bir kesinliği olan genel bir ayırımdır; çünkü başta yemek yemek olmak üzere, insanların biyolojik

gereklilikler nedeniyle yerine getirdiği tüm faaliyetler her zaman “diğer hayvanlar”ın faaliyetlerinden farklıdır. Hayatımızın bütün veçhelerine yön verilen şifreli davranış tarzına gözlerimizi açarsak, Wittgenstein’in insan türünü “törensel hayvan” olarak görebileceğimiz yolundaki yorumunu bütünüyle teyit edebilir, antropolojinin karşılaştırma ve açıklama amaçları bakımından da daha yararlı bir şekilde kullanabiliriz.⁶ Bu bağlamda Wittgenstein, çağdaş yorumcuların sonraki eserlerine bakarak, dilin ardındaki bir yaşanmış gerçekliğin varlığını kavrayan açıklayıcı bir ifade olarak gündeme getirdikleri “yaşam formları” ifadesini kullanmamaktadır. Bu fikir benim bu kitapta geliştirdiğim tezle, yani içinde günlerimizi geçirdiğimiz, içinde yaşadığımız törensel formları, oldukları gibi, elimizden geldiğince net olarak *görmemiz* gerektiği tezimle çok uyumludur. Rodney Needham’ın da ifade ettiği gibi, ritüel, “törensel hayvan” olan insanın tıpkı konuşmak veya dans etmek gibi doğal bir şekilde gerçekleştirdiği bir faaliyettir’.⁷

Ritüel, sembol ve tören, yaptığımız şeylerde açıkça bulunan ya da bulunmayan şeyler değildir; bunlar insanın eylemlerinin ayrılmaz parçalarıdır. İçinde bunları barındırmayan bir insan eylemi bulmak imkânsızdır, çünkü insanın bütün eylemleri, bir şekilde, başkalarıyla paylaştığımız kültürün belirlediği anlam alanlarıyla ilişkilidir. Teknik olan da ritüel olan da doğada ya da hayatta birbirinden ayrı sınıflar oluşturmaz. Farklı derecelerde birbirlerinin içinde yer alırlar. 1920’lerde ve 1930’larda Oxford’da felsefe profesörü olan; Wittgenstein ve dönemin birçok başka yazarı gibi *The Golden Bough* adlı kitabın hevesli okurları arasında bulunan R. G. Collingwood, burada yararlanabileceğimiz bir dizi öneride bulunmuştur. Collingwood yalnızca antik dönem uygarlığı ve felsefesi hocası değildi, aynı zamanda uzmanlık alanı Roma devri Britanya’sı olan ve ömür boyu kazılar yapmış olan bir arkeologdu. Felsefi eserlerinin çoğu, kendimizi soyut metafizik gerçeklerle değil, tarihle ve geçmişten bize kalan tarih kökenli anlayışlarla bağlantılı olarak, kendimizi nasıl kavradığımız konusuyla doğrudan ilişkiydi. Daha geniş bir alanda birbirine zıt şeyler olarak konumlandırma eğiliminde olduğumuz kavramların, özünde mutlaka birbi-

rini dışlaması gerekmediği fikrini öne sürdü. Bunlar, kategorilerin birbirine geçtiği bir dizi içinde yer alan, birbiriyle ilişkili terimler olarak görülebilirdi. Buhar, su ve buz dizisinde olduğu gibi, bunları da ayıran yönler olduğu kadar birleştiren yönler de olabilirdi. Bu “formlar ölçeği” modeli, her ne kadar iş ve oyun veya yarar ve ritüel diye kesin olarak ayrılrsa da, çeşitli insan etkinliklerinde her zaman gördüğümüz törensi tarafların nüanslarının saptanmasında çok etkili bir biçimde kullanılabilirdi.⁸ Çünkü birbirinin tam zıddı kutuplaşmalar gibi, “saf” biçimlerin olduğu varsayımı sadece akademik bir fikirdir. Eylemler, ne kadar basit olurlarsa olsunlar, içlerinde müphem bir şeyler barındırma, ima yoluyla başka eylemlere ve sahne dışındaki başka aktörlere göndermeler yapma ve böylece tekil bir anlama indirgenmeye direnme eğilimindedirler. Dil ile olduğu gibi eylem yoluyla da şeyleri temsil edebilir ve yeniden temsil edebiliriz, bir şeye başka bir şeyin adını verebilir, masumane veya kasıtlı olarak farklı yorumların üstünü örtebiliriz. Sanat, ironi, şaka üretebilir, resmi temsillerin otoritesine meydan okuyabiliriz. Bizimle birlikte eyleme katılanların veya seyircilerin duygularıyla oynayabilir, onlarda sevinç veya korku duyguları uyandırabiliriz. Sıradan davranışlarımız çoklu yorumlara açıktır. Bu yüzden tek bir gözlemcinin yaptığı basit tanımlamalar (veya “etnografi”) her zaman eksik, çoğu zaman da yanıltıcıdır. İşte bu yüzden bu kitapta insanlık durumunun bir imgesi olarak insan yaşamının “törensel” karakterini ana motif olarak kullandım. Buna karşılık, insan bilimlerinde kullanılan geniş çaplı ve bazen de fazlasıyla iddialı diğer açıklayıcı modeller değerlendirilebilir ve yetersiz bulunabilir.

Bilim insanı genellikle özgönderimsel bir alanda çalışır görünüyor. Sessiz okuma kuşkusuz bu duyguyu teşvik eder, felsefe okumak ise kesinlikle besler. Ama bizler tek başımıza var olmadığımız gibi, büyük olasılıkla dünyayı düşünürken, deneyimlerken ve hayal ederken de bağımsız değildiriz. İnsan doğasının bulunduğu yer olarak soyut bireyi, onun aklını kullanma biçimini veya yaptığı seçimleri ve yaratıcı yeteneğini ele alan felsefeler ve sosyal bilimler, insan yaşamının tartışmasız olarak paylaşılan bir şey olduğu yolundaki önemli noktayı gözden kaçırmışlardır. Çocuklar,

kadınlar, erkekler, hatta bilim insanları olarak hepimiz hayatımızı, bizi başka kişilerle ve kısmen farkında olduğumuz (başka türlü de mümkün olmayan) daha büyük tasarılarla birleştiren biçim verilmiş alanlarda yaşarız. Antropologlar işte bu ilişki modellerine ve insanın yerel olarak “biçimlendirilmiş” toplumsal bir alana şu veya bu düzeyde, az veya çok etkililik derecesinde katıldığına dair evrensel algısına odaklanırlar.

Sosyal ve kültürel antropolojide bireyin yaşamı ile bu yaşama anlam kazandıran daha geniş biçimlerin sürekliliği arasındaki ilişkiye dair eski bir tartışma geleneği vardır. Birçok indirgemeci tez öne sürülmüş, antropolojideki tartışmalarda bunlar tekrar tekrar rol oynamıştır, çoğu durumda da hâlâ varlıklarını sürdürmektedirler. Bir sonraki bölümde bu tezlerin karşısına çıkan sorunlara değiniyorum ve insan bilimlerinin, toplumsallığın tarihsel biçimlerine ve karmaşık bir kültürel öğrenme kapasitesine bireysel olarak bağımlı olduğumuzu ve bunun insanlık durumunun ayrılmaz bir parçası olduğunu kabul etmesi gerektiğini öne sürüyorum. Toplumsal hayatın biçimlendirilmesi ve yeniden biçimlendirilmesi konusunda konuşurken yepyeni bir dil geliştirmemiz gerekmektedir.

II. Kısım’da, zamanı ve mekânı ele alışımla doğayı anlamamızın biçimleri ve ritimlerinden başlayıp; ister çalışırken ister eğlenirken olsun, yaşamımızın her alanındaki eylemlerimizde ortaya çıkan dans benzeri özellik ile müziğin ve sanatın yaygınlığıyla devam ederek; oradan da belleğin oluşmasında dinsel ve ritüel biçimlerin gücüne geçerek, genel olarak koreografisi yapılmış sosyallik niteliği imgesine başvuruyor ve bu imgeyi geliştiriyorum. Daha sonra

III. Kısım’da ise, hayatın paylaşılan bir aracı olarak dilin deneyimin ve eylemliliğin bilinçli *locus*’u olarak tek tek kişilere değer kattığını; ancak aynı zamanda bu bilince sahip olan organik varlıklar olarak çoğalmamızın ancak akrabalık, evlilik ve aile hayatı gibi karmaşık –ve evet “törensel”– karşılıklılık yapılarıyla mümkün olduğunu söylüyorum. IV. Kısım, toplumsal formların kolektif koreografisinin; coğrafi yerleşimlerin, üretim ve mübadelenin, servetin ve iktidarın kalıplaşmış doğasının; geleneksel ve modern politik sürecin teatral yanlarının diğer veçhelerini ele almakta. Bu kısım-

da şehirler gösteri mekânları addedilir; küçük veya büyük ölçekli ekonomik faaliyetler ise, rasyonalitenin işleyiş biçimlerine olduğu kadar kültürel ve kişisel gösterilere de sahne olan arenalar olarak gösterilir; ayrıca, akıl algımızın yalnızca dili kullanarak, devletler arasındaki büyük çarpışmalar ile ulusların feryatları üzerinde herhangi bir etki yaratma konusunda ne kadar ileri gidebileceği konusu gündeme getirilmektedir.

Antropologların Günümüzde Yaptıkları

Eskiden antropoloji bir uzmanlık ve gizemli bir disiplin, az sayıda kişi için bir hobi, daha da az sayıda kişi için ise bir meslekti. Günümüzde ise, kendi içindeki çeşitlilik ve diğer bilim dallarıyla birleşmesi sayesinde, belki özellikle dünyanın İngilizce konuşulan ülkelerinde, ama aynı zamanda Kıta Avrupa'sında ve Doğu Avrupa'da, Asya'da, Afrika'da ve Latin Amerika'da da bir akademik dal olarak büyük bir yayılma göstermektedir. Antropoloji çeşitleri halkın düş gücüne de hitap etmiş ve çok sayıda popüler kitaba, fotoğrafa, filme ve medya programına esin kaynağı olmuştur. Günümüzde antropoloji alanında yapılan araştırmaların kapsamı ve diğer bilim dallarıyla etkileşimleri öylesine olağanüstüdür ki, bunun sadece küçük bir kısmı, antropoloğu, yerel bitki örtüsü ile hayvan çeşitliliğini araştıran bir doğa bilimcisi gibi, bilinmeyen kabileleri belgeleyen yalnız bir etnograf olarak betimleyen eski basmakalıp imgeye uygun düşmektedir. Örneğin yapılan şu çalışmaları bir düşünün: Georgina Born'un Paris'te dünya çapında bir müzik araştırma merkezi olan IRCAM veya BBC gibi güçlü ve modern kültür ve medya kurumlarının hepimizi etkileyen gelişmiş teknoloji akışını yöneten sembolik ve törensel olarak yoğun insan toplulukları olarak işlevlerini yerine getirme biçimlerini keşfi; Mukulika Banerjee'nin Afgan/Pakistan sınırındaki Müslümanlar arasındaki "pasifist" sömürge karşıtı hareketin tarihsel anıları konusundaki, bugün bu bölgeye özgü olduğu düşünülen toplumsal şiddet imgesiyle çelişen bu anıların değerini bilen çalışması; Sarah Franklin'ın tıpta, tarımda ve üremedeki bilimsel gelişmeler tarafından edilgen

olarak biçimlendirilmek yerine, bizim bu gelişmeleri ne ölçüde kültürel olarak biçimlendirdiğimize ilişkin çalışması.⁹

Artık antropologların yaptığı çalışmaların yalnızca çok küçük bir kısmı doğrudan “geleneksel” toplulukların yaşam biçimlerinin kayda geçirilmesiyle ilgilidir. Saygın antropologların makalelerini bir araya getiren yakın tarihli *Exotic No More: Anthropology on the Front Lines* adlı kitap, antropolojinin (şehir merkezindeki yoksul mahalleler, organ hırsızlığı söylentileri, açlık, sığınmacılar, yarıdım ve küresel güç politikası, sosyalizm, ırk ve toplumsal cinsiyet, çocuk hakları, medya, müzik, sanat ve turizm, dinsel bağnazlık ve daha birçok başka konuya ilişkin olarak) dünya işleriyle ne kadar ilgili olduğunu ustalıkla ortaya koymaktadır.¹⁰ Antropolojik etkinliklerin burada dikkat çekilen yaygınlığı önemli ve hayatidir ve bu kitap bu konuda ikna edilmek isteyenler için mükemmel bir kaynaktır; aynı zamanda, benim görüşüme göre, karşılaştırmalı kültür tarihine ve insan deneyimlerinin çeşitliliğine ilişkin daha eski sorular ve meraklar da hâlâ geçerliliğini korumaktadır. Bunlar hâlâ bizim alanımıza özel araştırma konularıdır ve büyük bir öncelikleri vardır. Bugün dünyada hâlâ kayda geçmemiş diller ve “bilinmeyen” topluluklar bulunmaktadır; bu konularda öncelikli, açık uçlu etnografi araştırmalarına bir disiplin olarak bağlılığımızı sürdürmekten çekinmememiz gerekir. Bu sadece olguların kayda geçirilmesi meselesi değil, disiplinin esasına dair anlayışımızın sınırlarını mümkün olduğunca genişletme arayışıdır. Günümüzde “kabile” toplulukları arasında yapılan etnografi araştırmaları da psikolojik ve felsefi derinliği amaçlamaktadır. Örneğin, Steven Feld ve Alfred Gell, Yeni Gine’deki Kaluli ve Umeda halkları arasında kültürel olarak örgütlenmiş ses algısına ilişkin çarpıcı araştırmalarının sonuçlarını yazmış, “işitsel” antropolojide yeni bir gündem yaratmışlardır (bu konu II. Kısım 2. Bölüm’de ve IV. Kısım 1. Bölüm’de daha ayrıntılı olarak ele alınmaktadır).¹¹ Akira Okazaki’nin Sudan’daki (eski adı Ingessana olan) Gamk halkı arasında toplumsal ve bireysel bir olgu olarak düş görme üzerine yaptığı araştırmalar hem asli etnografi çalışması olarak son derece okunmaya değerdir hem de düş görme hakkında Avrupa’da Freud öncesi var olan fikirlerle kurduğu paralellik yoluyla, modern dönemdeki kendini

anlama meselesini bir bağlama oturtmamıza yardımcı olmaktadır.¹² Laura Rival'ın, Ekvador'un alçak ormanlarında yaşayan Huaoorani halkı arasında yaptığı çalışmalar, toplumsal cinsiyet, cinsellik ve doğumla ilgili meselelerin özüne nüfuz ederken, ebeveynlik ve "birey" olmanın başlangıcına ilişkin geleneksel düşüncelerimizi ciddi olarak yeniden gözden geçirmemizi gerektiren bir bakış açısı sağlamaktadır (bu örnek III. Kısım 3. Bölüm'de ayrıntılı olarak ele alınmaktadır).¹³ Klasik üslupla çalışan bu etnograflar araştırma konularını en baştan kesin olarak belirlememişlerdir; uzun süreli ve dil yoğunluklu bir saha araştırması sırasında bir dizi spesifik ilgi odağı belirlemişlerdir. Sonuçların niteliği, antropolojinin geleneksel olarak bu yönetime verdiği önemi haklı çıkarmaktadır.

Son zamanlarda yapılan bu tür "egzotik" araştırmalar, "yakın çevremizde", özellikle de Batı Avrupa'daki ve Kuzey Amerika'daki topluluklara ilişkin araştırmalarda geliştirilen, toplumsal yaşam ve deneyime yönelik yeni yeni hassasiyet kazanan ve genellikle öznelerarası yaklaşımlardan yararlanmıştır. Bu noktada kişi, tarihselliği, özdeşimsel anlayışları, çoğulluğu ve bakış açılarının çeşitliliğini, farklı ve birbirine rakip anlam değışkelerini, bireysel eylemliliği, siyasal iktidarı ve bölgeler arasında birçok düzeyde gerçekleşen kültürel alışverişteki uzlaşmayı kabul etmek zorundadır. Bugün en ilginç antropoloji çalışmaları, egzotik bir toplumun (veya "kültür"ün) bir diğeriyle bütüncül bir karşılaştırmasının peşinden gitmek yerine, araştırmacının kendi toplumsal yaşam deneyimini ve kendi tarihsel koşullarını, deneyimleri muğlak olduğu ölçüde aşırı olmayan başkalarının arasında yaşama bağlamına aktarmaya çalışır. Eileen Barker sosyolojiye yönelmeden önce profesyonel bir oyuncuydu ve Moon tarikatı üyeleri arasında yaptığı katılımcı gözlemin bir oyunda rol almaya benzediğini fark etti; ona göre, oyuncu da, sosyal araştırmacı da, içinde bulundukları koşullara göre, kişiliklerinin farklı yönlerini ortaya çıkarabiliyorlardı. Son zamanlarda Kirsten Hastrup, özellikle Shakespeare'e özel bir göndermede bulunarak, genel anlamda bir toplumsal eylem örneği olarak oyunculuğu antropolojik açıdan inceledi.¹⁴ "Saha araştırmacısının" kendine yakın tanıdık ortamlarda gösterdiği bu atiklik,

eskiden “basit” veya “ilkel” olarak damgalanan toplumlara yaklaşıırken de çok daha bilinçli ve deneyimli olunmasını sağladı.

Antropoloji alanında halihazırda yürütülen çalışmaların genişlemesi ve çeşitliliğine; komşu alanlarda yapılan çalışmaların çoğuyla çakışma noktalarına bakılınca, bu bilim dalının hâlâ kendi içinde bir tutarlılığı ve kendisine özgü bir yaklaşımı kalıp kalmadığını sormak mantıklı olur. Bunların hâlâ tutunmamız gereken bir antropoloji geçmişiyle bağı var mı, yoksa (sömürgecilik döneminin sonundan itibaren çeşitli zamanlarda dile getirildiği gibi) biz de bu bilim dalının öldüğünü ve bir geleceği olmadığını bir kez daha ilan mı etmeliyiz? Bu alan artık bir yandan kültür araştırmalarına, diğer yandan genetik, iktisat, arkeoloji ve deneysel psikoloji gibi daha teknik insan bilimlerine mi terk edilmeli? Herhalde bu sorulara cevabımın hayır olduğunu, antropolojinin ayırt edici özelliğinin hâlâ geçerli olduğunu düşündüğümü tahmin etmişsinizdir; çünkü, bakışımız ne kadar parçalı olursa olsun, biz insanlığı inceleyen her zaman bütüncül ve karşılaştırmalı bir biçimde kavranma potansiyeli taşıyan “toplumsal” olgularla ilgileniriz.

Sanayi ve bilim alanlarında gelişmeler, emperyalist yönetimler ve Avrupa milliyetçiliği çağında kuruluşundan itibaren, 19. yüzyılın sonlarından 20. yüzyılın sonlarına kadar antropolojinin tarihi ve geçirdiği dönüşümler hakkında birçok aydınlatıcı çalışma yapılmıştır.¹⁵ Ben bu kitabı disiplinin tarihini anlatmak için değil, bu alanın 21. yüzyıla girdiğimiz şu dönemde var olan biçimine bir giriş olarak yazdım; ama kitap kaçınılmaz olarak günümüzü geçmişin ışığında değerlendirmektedir. Benim bakış açım, İngiltere’de yetişmiş, özgün çalışmaları coğrafya alanında olan ve saha araştırmalarını Afrika’da yapmış bir antropoloğun bakış açısıdır. Afrika üzerine yaptığı klasik çalışmalarla “İngiliz sosyal antropolojisinin” karakterini belirleyen Sir Edward Evans-Pritchard’ın kitaplarının yayımlanmasının üzerinden yarım yüzyılı aşkın bir zaman geçmişken, bir zamanlar onun öğrencisi olmuş biri olarak yazıyorum.¹⁶ Ancak, 1960’lardan bu yana, antropoloji bir başkalaşım geçirdi. “Sosyal” antropolojiyle “kültürel” antropoloji, daha doğrusu, toplumsal örgütlenmeyi inceleyen alan ile maddi kültürü,

edebiyatı ve sanatı inceleyen alan birleşti; tarih ve arkeolojiyle bir yakınlaşma oldu; biyoloji ve tıp alanlarıyla yeni bağlar kuruldu. Britanya'daki bu gelişmelerin çoğu, Kuzey Amerika'da yapılan antropoloji çalışmalarıyla giderek artan temaslar sayesinde ortaya çıktı. Orada antropolojide (dilbilim, arkeoloji, kültür ve insan biyolojisinden oluşan) “dört alan” yaklaşımı uzun zamandır antropolojinin kapsamını belirleyen kabul görmüş bir yaklaşımdır ve daha tutarlı bir kuram birliği oluşturmaya ve ortak araştırmaya yönelik yoğun çabalar söz konusudur. Kitabın bundan sonraki bölümlerinde, antropolojinin geçmişinde, sömürgecilikten sonra da varlığını sürdüren ve yeterince derin kökleri olan bazı düşünceler ve sorular ile disiplinin günümüzdeki başarısını biraz olsun açıklamaya yetecek ölçüde cazibesi olduğu tezini ileri sürmekteyim. İndirgemeci büyük kuramların iddialarına karşı, bu düşünceler ve sorular bireysel seslere ve bireysel deneyimlere belli bir saygı göstermekte; ister bu gerçeği kucaklayalım, ister ondan kaçmaya çalışalım, toplum hayatında, bize kalan “mirasın” bir parçası olan bazı modeller olduğunu kabul etmektedir.

Eski Sorular: “Dünya Halklarını” Hayal Etmek

Uzun süre nereden geldiğimize, insan türü olarak başlangıcımıza ilişkin sorular sorduk. Çok uzak geçmişte yaşayan bir kişinin hayatı nasıldı? Batıdaki bilimsel araştırmalar ve literatür tipik olarak o sırada algılandığı biçimiyle uygarlığın kaynaklarıyla ilgilendi; uygarlığın ilk biçimleri nasıldı ve onlara tarihsel momentum kazandıran şey neydi? Bu tarz sorular çok anlaşılabilir bir şekilde arkeolojiden, klasik çağ, Kutsal Kitap, filoloji ve Doğu uygarlıkları araştırmalarından türedi. 19. yüzyılda antropoloji, diğer organik yaşam biçimlerine daha yakın olan görece “doğal” bir varoluş biçimi olarak anlaşılan bir bağlamdan modern insan yaşamının evrimi paradigması içinde çalışarak, gelişmekte olan doğa ve biyoloji bilimlerinden esinlenerek yeni perspektifler sundu. Antropoloji, çok zayıf kanıtlara dayansa da, yaygın olarak daha az gelişmiş olduğu düşünülen biçimler üzerinde uzmanlaşmaya yöneldi.

Oysa artık dünyanın sömürgeleştirilmesi ve bunu izleyen tarihimizin muhteşem karmaşıklığı hakkında çok daha fazla bilgi sahibiyiz. Atalarımızın Afrika'dan peş peşe ayrılan gruplarla dünyaya yayıldığını, en son araştırmalara göre, bundan sadece yüz bin yıl kadar önce Afrika kıtasından önce Yakındoğu'ya, oradan da Avrupa'ya, Asya'ya, Avustralya'ya, en son olarak da Amerika kıtasına gittiklerini gösteren net bir öykü ortaya çıktı. Anatomik anlamda modern insan (*Homo sapiens sapiens* veya kısaca “Modern İnsan”) eski dünyanın farklı yerlerindeki İlk İnsanların, örneğin Avrupa'daki Neandertallerin yerini şaşırtıcı şekilde geç bir tarihte aldı.¹⁷ Artık Afrika'nın insanlığın biyolojik yuvası olduğu tartışmasız kabul edilmekte. Arkeologlar da, paleoantropologlar da, insanlığın doğum yeri olarak Afrika kıtasını görmekte, son zamanlarda yapılan araştırmalar da bu görüşü sağlamlaştırmaktadır.¹⁸ Ancak, sosyal ve kültürel antropoloji geleneklerine sadık kalan araştırmacılar, insanlığın ilk dönemlerinin izlerini daha çok (son zamanlara kadar) bozulmadan kalmış olan, teknik anlamda basit yaşam biçimlerini barındıran Avustralya'da, Pasifik'te ve Amerika kıtasında aradılar. İnsanlığın geçmişine şöyle bir göz atmaya dair en büyük umudu Avustralya sunuyordu, çünkü 18. yüzyılda orada “keşfedilen” Yerli halkların geçim kaynakları yalnızca avcılık ve toplayıcılıktı; sayıca çoktular, grupları ve dilleri farklıydı ve görünüşe göre, binlerce yıl diğer kıtalardan soyutlanmış olarak yaşamış ve gelişmişlerdi. Bu yüzden bu halklar, sosyal evrimin ilk evrelerinde insan yaşamının çok yaygın bir biçimi olduğu hayal edilen yaşam biçiminin en iyi temsilcileri olarak görüldüler. Dünyanın başka yerlerindeki avcı toplayıcıların aksine, bu halklar tarım ve hayvancılık yapan toplulukların rekabetiyle karşı karşıya kalmışlardı. Son 40.000 – 60.000 yıldır, modern zamanlara gelene dek bildiğimiz kadarıyla büyük bir bozulmaya uğramadan, maddi anlamda basit bir temel üzerine kurulu –özellikle girift akrabalık ilişkileri ve zengin bir kozmoloji anlamında– kendilerine özgü özel ve ayrıntılı bir kültürel bir uzmanlık geliştirdikleri inkâr edilemez.¹⁹

Kendisini Avustralya'nın çekiciliğine kaptıran araştırmacılar arasında bulunanlardan biri de, 20. yüzyılın başında sosyoloji yön-

temlerini geliştiren Fransız öncü Émile Durkheim'dı. Yazdıklarında düş gücü ve empati vardı, ham etnografi raporlarında gördüğü derinlik, dil, sembol, entelektüel düşünce ve din yaşantısı bakımından Avustralyalılarla “daha yüksek” uygarlıkların ilgi alanları arasında ilişkiler kurmasını sağladı. 1912’de yayımlanan klasik yapıtı *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*’ün [Din Hayatının İlkel Biçimleri; İng. çevirisi *The Elementary Forms of Religious Life*] yakın zamanlarda Karen Fields tarafından yapılan yeni İngilizce çevrisinin faydalı girişinde, Durkheim’ın kendi yaşantımızda gerçek olarak kabul ettiğimiz şeylerin kaynağına duyduğu ilgiye dikkat çekilmektedir. Avustralya etnografisine dair yaptığı keşifler sonucunda, Durkheim bize “tümüyle insana özgü bilme yöntemi”nin toplumsallıktan geçtiğini göstermektedir. “Toplum, doğanın insanlığı ürettiği biçimdir, din de aklın ilk limanı ... Avustralyalının diğer Avustralyalılar ve doğayla arasındaki ilişkileri hayal ederek kim olduğunu hayal edebilmesini sağlayan soyutlama süreçlerinde soyut düşüncenin başlangıcını görüyoruz.” Fields’in açıklamasına göre, Avustralyalılarla ilgili vaka incelemesi, Durkheim’ın “insanlığın belirleyici özellikleri olarak gördüğü akıl, kimlik ve topluluk konularındaki araştırmaları” için bir hareket noktası oldu; oysa bunlar bugün aynı başlık altında bile ele alınmayan ve her zaman “din” ile ilişkisi kurulmayan konulardır.²⁰ Fields’in çevirisi kolay okunan, metne duygudaşlıkla yaklaşan bir çeviri; bugünün öğrencisi bu çeviri sayesinde Durkheim üzerine yazılmış ağırlıklı ikincil yorumlar okumak zorunda kalmadan, doğrudan onun savlarının çoğuna çektiği ince ayarı takdir edebiliyor. Durkheim’a göre, Avustralyalılarla kendi okurlarının dünyası arasındaki fark özde değil; sadece dilin, dinsel temsilin ve törensel eylemin toplumsal hayatın günlük faaliyetlerini düzenleme biçimleriyle ilişkiliydi; böylece yerel malzeme bunların kişisel ve entelektüel tefekkür amacıyla kullanılmasını sağlıyordu. Bugün toplumsallık dediğimiz şeyin ana yönlerine ilişkin görüşleri nedeniyle antropolojinin Durkheim’a hâlâ çok şey borçlu olduğunu söyleyebiliriz.

Alışlagelmiş uygarlık incelemelerinde, yazı ve yazılı tanıklık uzun süre belli bir dönemin özfarkındalığının ana ölçütü ve ka-

nıtı sayılmıştır; yazıdan önce, tarihte gerçek anlamda bir kendini tanıma ve kendini ifade etmenin olmadığı, bu yüzden de modern anlamda bir ahlaki veya dinsel duyarlıktan söz edilemeyeceği sıklıkla dile getirilmiş bir düşüncedir. Durkheim'ın en büyük başarısı, kısmen, çeşitli Avustralya halklarının konuştuıkları dilde ve ritüel eylemlerinde etnografi raporlarında belirtilen öğeleri birbirleriyle bağlantılandırma ve bunları yaşantı, farkındalık, din ve akıl bakımından anlamlandırma yönündeki verimli çabalarıdır. Bu aynı zamanda, çok eski bir örgütlenme biçiminin temsilcisi olsalar da, bu halkları medeni halklarla aynı ahlaki kefeye koyma çabasıydı. Kısmen onun bu çözümlemesinin sağlamlığı ve 20. yüzyılın ilk yıllarında çalışma arkadaşlarının *l'Année Sociologique* adlı dergide yayımlanan ilgili yazıları sayesinde, insan toplumunun öğelerine ilişkin, Avustralya ve Pasifik, bir ölçüye kadar da Amerika örneğinden yola çıkarak oluşturulan bir vizyon ortaya çıktı ve bu vizyon o zamandan bu yana İngilizce konuşulan ülkelerde yapılan sosyal antropoloji çalışmalarını biçimlendirdi.²¹ Dilin ve davranışların “simgesel” yönlerini ciddiye almak ve toplumu canlı bir etkileşim arenası olarak görmek hâlâ antropolojinin başlıca çabasıdır ve bu çaba, antropolojiyi tartışılmaz bir bilgi deposu olarak yazılı metinlere duyulan güven üzerine kurulu klasik çağ, Kutsal Kitap, Doğu medeniyetleri ve tarih araştırmalarından ayırmaya dek varmıştır. İzleyen bölümlerde ileri sürdüğüm gibi, *kişiler arasında oluşan*, dil dahil, bütün iletişim davranışlarına gösterilen bu saygı, hâlâ bir “insan bilimi” olarak antropolojiyi diğerlerinden farklı kılan noktadır.

Neden Yeni Bir Gözden Geçirme Gerekli

Piyasada bir sürü antropoloji kitabı yok mu; yeni bir sentez çabasının amacı ne? Sorun şu ki, 20. yüzyılın sonunda bu bilim dalının kapsamı çok genişledi. Bu gelişmeye ayak uydurmak, tek tek ağaçlara bakarken ormanı görmek çok zorlaştı. Bu, öğrenci için de, öğretmen için de geçerli; ama en çok, yapacağı araştırmalar için izin ve burs almak, bunu yaparken de, giderek siyasallaşmakta

ve ticarileşmekte olan bir dünyada para fonlarının başında oturan ve uzak diyarlarda yapılacak ve ne işe yarayacağı belli olmayan araştırmalara pek hoş bakmayan yöneticilerin önceliklerini gözetmek zorunda olan araştırmacılar için geçerli.

“Kendi” geçmişimize ve uygarlık harikalarına ilişkin görünür kanıtlar ortaya çıkardığı için uzun zamandır çok popüler olan arkeolojinin aksine, yakın zamanlara kadar antropolojinin adı pek duyulmamıştı. Antropolojinin arkeoloji gibi açıkça “kendimizi” inceleyen bir bilim dalı olduğu pek kabul görmüyordu; onun daha çok dil bile kullanmadığı sanılan, hatta “insan” sayılmaları bile zor olan uzak atalarımızla veya Avrupa-Amerika İmparatorluğunun unutulmuş köşelerinde yaşayan ve kendimize asla “akraba” sayamayacağımız kadar uzak halklarla ilgilendiği düşünülüyordu. Kısmen imparatorlukların formel olarak sona ermesiyle bütün bunlar değişti. 1960’larda antropoloji görünüşte antikacı bir geçmişe duyduğu özlem ve “değişim” ile modernleşme karşısında heyecansız kalması nedeniyle büyük ölçüde eleştirildi. Özellikle bağımsızlığını yeni kazanan ülkeler açısından bakan bazı kişilere göre, bu bilim dalının sömürgeci çıkarlarla yakın ilişkileri vardı ve ilerlemeyle değil, sadece kabilelerle ve can çekişen âdetlerle ilgilendiğinden, yok olması kaçınılmazdı. Oysa, yarım yüzyıl sonranın perspektifinden bakılınca görülüyor ki, şaşırtıcı olsa da, bugün antropoloji eski yaygınlığına ve bütünlüklü vizyonuna yeniden kavuşmuş, hayatta kalmayı başarmıştır. Bu yaygınlık birçok faktörün sonucudur; örneğin, gelişmiş ülkelerde ortaya çıkan ekolojik hareketler sayesinde ormanların, “geleneksel toplulukların” ve yaban hayatın korunması kaygısı buna katkıda bulunmuştur. Bunun yanı sıra, hem bu ülkelerde hem de başka yerlerde, örneğin toplumsal cinsiyetle ve azınlık haklarıyla ilişkili olarak insan haklarına dair meseleleri gündeme getiren yeni siyasal bilinç türleri doğmuştur. Hayatlarını iyi bir amaca hizmet ederek geçirmeyi arzulayan yeni kuşak antropoloji öğrencileri de, gelişmemişliğin, açlığın ve savaşların adaletsizliği ile dünyanın çeşitli yerlerinde zorla yerlerinden edilmiş halkların acılarıyla büyük bir tutkuyla ve adanmışlıkla meşgul olmaktadır.

1960'lar İngiliz ve Amerikan antropolojisinde önemli bir dönüm noktası oldu. Bu bilim dalının kendi içinde siyasal bir özelleştiri başladı ve sömürgecilik döneminin muhafazakâr işlevselliği diye tanımlanan şeye başka seçenekler aranmaya başlandı. Bunların bazıları genel ve analitik kuramla yapılan deneyleri temsil ediyordu ve yeni bakış açılarına yol açtılar. Örneğin, her ikisi de Fransa kaynaklı olan Lévi Strauss'ın yapısalcılığındaki evrensel insan vizyonu ile yeniden canlanmış Marksist bir gelenek İngiltere'de hemen, itibarlı Amerikan antropolojisinde ise zamanla kucaklandı.²² Antropolojiyi güncel olaylarla ve pragmatik konularla ilişkilendirmeye çalışan çabalar da oldu. Birçok ülkenin bağımsızlık kazanmasından sonraki ilk yirmi otuz yılda antropoloji kendisini ekonomik gelişme ve toplumsal değişim sorunlarıyla ilişkilendirmekte bir ölçüde başarılı oldu. Birçok antropolog, büyük bir gayretle eski sömürgelerdeki ekonomik gelişme gibi "uygulamalı" konularda, Avrupa kırsalı araştırmaları, kentler ve kentleşme gibi alanlarda çalışmaya başladı. Eski sömürgelerdeki milliyetçilik Birleşik Devletler'deki sivil haklar hareketine yansıdı, bunu da antropolojinin ilgisini çeken bir başka konu olan kadın hakları hareketi izledi.

1970'lerin başından itibaren, diğer bütün insan bilimleri ve sosyal bilimler gibi (hatta bazı "daha müspet" bilimlerde de olduğu gibi) antropoloji de yükselmekte olan toplumsal cinsiyet bilincinden ve feminizmin yol açtığı siyasal ve kuramsal eleştiriden etkilenerek yön değiştirdi. Otomatik gelenek, topluluğun görüş birliği ve kurumsal otorite kavramları alaşağı edildi. Toplum bir yana, artık bir aile bile, herhangi bir toplumsal oluşumda sadece farklı çıkarların değil, aynı zamanda farklı bakış açılarının da sürekli olarak müzakere edildiğini öne süren görüşten kaçamıyordu. Bunun sonuçlarından biri de, eskiden antropolojik araştırmaların temel alanı olan ve ister "hukuki/yasal", isterse bilişsel olarak anlaşılan yapısal ilkelere dayalı olsun, akrabalık ve evliliğin konusundaki araştırmaların yeniden canlanması oldu. Sosyolojinin kendisi de ilgi alanlarını ve yöntemlerini gevşeterek, sosyal farklılaşma, öznel ve kültürel olarak biçimlenen görüşler gibi nitel kavramları yeni bir bakış açısıyla ele almaya başladı. Feminist araştırmalar

toplum içindeki diğer bakış açısı farklılıklarını ayırt edip çözümlemenin yepyeni yöntemlerinin yolunu açtı ve antropoloji “kültürler arası” gündemiyle bu gelişmede de önemli bir rol oynadı.²³

Benzer sebeplerle, toplumsal cinsiyet farklılığı, yerel “kültür” ve insan çeşitliliği, siyasetçiler, medya planlamacıları ve eğitimciler tarafından yaygın olarak benimsenmeye başladı ve bu da kuşkusuz antropolojinin bir akademik bilim dalı olarak popülerleşmesine katkıda bulundu. Kıta Avrupa’sındaki ve Amerika’daki antropolojide önemli bir yeri olan etnografi müzeleri ve diğer müzeler, kamusal bilinçte de önemli bir yer tutmaya başladı ve sergiledikleri parçaları bu yeni ilgileri tatmin edecek şekilde modernize ettiler. Britanya’da sosyal antropolojinin 1920’lerden 1960’lara kadar kendisini sosyoloji, siyasal bilimler ve ekonomi bilimleriyle ilişkilendirme çabaları onu geçici bir süre eski eserlerle dolu müzelerden uzaklaştırdı, ama yeniden insan bilimlerine kayması ve tarihi, dili, dini, maddi kültürü, sanatı ve müziği yeniden ve daha sıcak bir biçimde kucaklamasıyla, bu durum değişti. Müzeler artık İngiliz antropolojisinde eğitim ve araştırma açısından yeniden çok önemli bir rol kazanmakta; Kuzey Amerika’da ve başka yerlerde yapılan en iyi uygulamalara koştur olarak halkın gözündeki çekiciliklerini modernleştirmektedir.²⁴

Ancak, “kültür” konusunda popüler söylemin antropolojinin dilini çalmasının yarattığı bazı sorunlar vardır. “Medeniyetin” devasa anlamı kaybolmuş, onun yerini kendi bahçemizde yetişmiş “kültürler” ile her kentte ve mahallede farklı “kimliklere” ve “etnisitelere” sahip olduğunu ileri süren gruplar almıştır. “Kültür” ve “etnisite” çap olarak küçültülmüş, bazen bireylerin kişisel özelliklerine veya özlere kadar indirgenmiştir. Bilim dalımızın en önemli odağının *toplumsal form* olgusunu karşılaştırmalı olarak incelemek olduğunu yinelemenin zamanıdır, çünkü bu “tahakküm edici birey” görüşünün bizzat toplumsal formun bir yönü olduğunu ve onun da bir tarihi bulunduğunu kabul etmemiz gerekir.²⁵ Antropoloji, gruplar veya bireyler arasındaki kültür ve kimlik farklarını araştırmaktan fazlasını yapar; algılanan bu farkların kaynaklarını, sahip oldukları öneme nasıl ve neden sahip olduklarını, zaman

içinde nasıl aktarıldıklarını, yeniden üretildiklerini ve geçirdikleri dönüşümleri belirlemeye çalışır. İnsanlar arasındaki farklılıkların belirtilmesinin ve bunların önemli kılınmasının yolu, ayrımcı bir dil kullanımı da dahil olmak üzere, her zaman “törensel eylem”-den geçer; bu, geleneksel kabilelerde olduğu kadar sanayileşmiş, sınıf temelli ulusal ve uluslararası koşullarda da böyledir. Özellikle ev ortamında veya (askeri alan da dahil olmak üzere) daha üst düzeylerde, spesifik olarak iktidar araçlarının oluşumu, temsili ve kurnazca kullanılmasının da bulunduğu bu tarz süreçler ve bu stratejilerin çok anlaşılabilir bir şekilde harekete geçirdiği dirençler siyasaldır. Bu kitapta, hayatlarımızın kolektif olarak yapılandırılmış doğasını “yeniden kavrama” ihtiyacımızın ışığında bir dizi eski ve çağdaş antropoloji çalışması sunuyorum; insan bilimlerine yönelik sosyolojik bir yaklaşımın gerekçelendirilmesi bu ihtiyaca dayanmaktadır.

2. Bölüm

Büyük Kuramlarla Diyaloglar

Modern çağda (diyelim, 18. yüzyılın sonundan itibaren) insan yaşamının temellerine dair sistematik bilimsel araştırmalar yapma çabaları, ilk bakışta görünenlerin altında ve kişilerin kendi eylemlerinin nedeni olarak gösterdikleri şeylerin arkasında göreceli olarak basit ve açıklayıcı ilkelerin aranması amacına yönelik olmuştur. Antropologlar farklı dallarda bu çabaların gelişmesinde önemli bir rol oynamış, ama aynı zamanda, geniş bir etnografik bulgu arşivini genelleme yapan kuramcıları eleştirmek, vasıflandırmak ve onlara karşı çıkmak için de kullanmışlardır. Aslında bunu yapmak, yani dünyanın herhangi bir yerinde belli bir kurama uymayan bir insan topluluğu bulmak hiç de zor değildir.

Günümüzde sosyal bilimler çifte zorlukla karşı karşıyadır: Bir yanda, yeni biyoloji ve onun hem sosyal davranışın hem de bireyselliğin köklerinin genlerimizde bulunduğu iddiası vardır – ki bu, iktisatçıların gündemiyle de, sosyolojideki “rasyonel seçim” kuramlarıyla da uyumludur. Öte yanda, insan bilimleri kanadından gelen postmodern eleştiri sosyal bilimlere karşı daha karmaşık bir meydan okumaya girişmiş, gözlemci açısından öznel izlenim ve dü-

şünümsel kişisel empati en yüksek mevkiye yerleştirilmiş ve kişinin kendi dışında kalan dünya hakkında “etnografik” veya herhangi başka türde bir bilgi edinebilmesi ihtimaliyle ilgili kuşkular gündeme getirilmiştir. En iyi antropoloji, bu iki uç konum arasında bir orta yol bulmaya çalışır ve hangi konumla ilgilenirse ilgilenir, sadece saha çalışmalarını savunmaz, aynı zamanda (bir tarihçinin yapabileceği gibi) insan faaliyetlerinin yazılı, görsel ve insan elinden çıkmış kayıtlarını da savunur. Antropolojide saha araştırmaları yoluyla elde edilen kanıtlar geçmişte Batı’ya ait birçok “büyük kuram”ın eleştirisinde etkili biçimde kullanılmıştır, bu bilim dalı günümüzde de aynı rolü oynamayı sürdürmelidir.

Antropologların Batı kaynaklı kuramları eleştirdiği en bilinen örneklerden biri Bronislaw Malinowski örneğidir. Onun 20. yüzyılın başında Melanezya’daki Trobriand Adaları halkı üzerinde yaptığı inceleme, kısmen klasik iktisatçıların faydanın maksimizasyonunun bir dürtü olarak insan doğasına eklenmiş olduğu varsayımlarının eleştirisi olarak sunulmuştur. Malinowski, bu halkın hem kendi arasında hem de diğer adalardaki halklarla olan ilişkilerinde armağan vermenin ve karşılıklı işbirliğinin önemini vurgulamış; böylelikle, modern dönem öncesindeki iktisat hakkındaki çok önemli etnografi incelemelerinden birini ortaya koymuştur.¹ Trobriand Yerlileri hakkındaki ikinci çalışmasında ise, insan doğasındaki derin cinsel dürtülere ilişkin psikolojik, özellikle de Freudcu varsayımları eleştirmiştir. Kışkırtıcı bir biçimde demiştir ki, eğer, bu adalılar gibi, insanlığın soyunun ana tarafından izlendiği anayenli bir çizgide devam ettirildiğini düşünür, babayı ise hayırsever bir yabancı olarak görürseniz, Freud’un kuramında veya en azından bu kuramın popüler örneklerinde çokça nam salmış Oedipus kompleksini paylaşmanız pek mümkün olmaz.² E. E. Evans-Pritchard’ın 1937’de Orta Afrika’daki Azandeler arasında akıl yürütme üzerine yaptığı etnografik çözümleme, bu kez Batıda hem bilim insanları hem de halk arasında var olan, “ilkel” veya eğitilmemiş düşüncenin rasyonel olamayacağına dair varsayıma çok daha açık bir karşı çıkıştı.³ Daha sonra güney Sudan’daki Nuerler arasında sığır besiciliği yapan dağınık topluluklar üzerine yazdığı kitaplarda, bu

insanların devlet kurumları veya hükümdarlık sistemi olmadan da kendi aralarında düzgün ilişkiler kurabildiklerini göstererek mevcut siyaset felsefesini gözden düşürdü; aynı zamanda “pagan” Nuerlerin inançlarını ve âdetlerini tanımlarken kışkırtıcı bir biçimde kullandığı Eski Ahit diliyle, dindarların, kilise dışından yazarların ve ilahiyatçıların “din” denilen şeyi neyin oluşturduğuna ilişkin tartışmasız kabul ettikleri varsayımları sarstı (bu bölümün son kısmında bu çalışmaya daha ayrıntılı olarak değinilecektir).

Bundan sonraki alt başlıklarda, insan davranışlarını genelleyen bilimlerle girdiğimiz tartışmaların önemli yönlerini ele alacağım. İlk olarak biyolojiyle ve yeni evrim çalışmalarıyla bağlarımızı ve karşılıklı alışverişimizi anlatacağım. Daha sonra iktisatla süregiden bir tartışmayı irdelleyecek ve hâlâ klasik iktisattan getirilen “rasyonel seçim” kavramına göre yapılan modelleri ve bunların toplumsal yaşam çalışmalarına uygulanışını yaygınca tartışacağım. Üçüncü alt başlıkta, önce Amerika’da geliştirilen ve bugün hâlâ süren “kültürel” antropoloji geleneğini gözden geçireceğim; bunu antropolojideki fenomenolojik yaklaşımların çekiciliğine ve yeni romantiklerin karşı konulamaz çağrılarına ilişkin kısa bir özet izleyecek. Son olarak da bu bölümü antropolojide, özellikle de Fransa’da ve İngiltere’de geliştirilen “toplum merkezci” perspektifin savunusuyla bitireceğim.

I. Doğanın Nedenlerini Arayış

İnsanın sosyal davranışlarını, en azından büyük bir kısmını, diğer türlerin davranışlarını da biçimlendiren organik olarak intikal etmiş aynı türden eğilimlerle açıklama iddiasında bulunan muhtelif modern sosyobiyojoloji türleri vardır.⁴ İlk zamanlar davranışların evrimine ilişkin görüşler, hayatta kalma mücadelesi ile bütün hayvanlarda ve bütün gruplarda cinsel seçim yoluyla üreme fikri üzerinde dururken, günümüzde hayatta kalmak ve üremek için genleri harekete geçirdiği düşünülen bir iç mekanizma üzerinde daha çok durulmaktadır. Bu görüş, Richard Dawkins tarafından *The Selfish Gene* adlı kitapta çok etkili bir biçimde yaygınlaştırılmıştır. Buna göre,

diğer yaratıklar gibi bizler de, sadece “genler olarak bilinen bencil molekülleri korumak için gözü kapalı programlanmış” kullanılıp atılabilir araçlarıdır.⁵ Öncelikle çocuklarımıza, daha sonra yeğenlerimize ve en son olarak da tanımadığımız yetimlere bakarken sergilediğimiz sözde ahlaki davranışlarımız tümüyle taşıdığımız genlerin çıkarına olan ve bu genlerin gelecekte de hayatta kalma şansını en üst düzeye çıkarmaya yönelik davranışlardır. Hatta “diğerkâmlık” göstererek yardım ettiğimiz bir yabancı bile, gün gelir bizim hayatta kalmamızı sağlayabilir. Bu yolla insanın bütün eylemlerini açıklayabiliriz. Hatta bu mantıkla bazı intiharları bile yakın akrabaların yararına olan bir şey olarak inandırıcı bir biçimde açıklayabiliriz.

Bu tür açıklamalar, örneğin ana soyu devam ettiren toplumların varlığını açıklarken kullanılan eski basit düşünceleri yeniden canlandırmaktadır. Eskiden denilirdi ki, bir erkek, kız kardeşinin çocuklarına kendi çocuklarından daha iyi bakmaya eğilimlidir, çünkü onların gerçekten fiziksel akrabaları [kandaşları] olduğundan *emindir* (oysa kendi karısının çocuklarından emin olamaz). Günümüzdeki varsayım ise başkadır; buna göre erkeğin kendi düşüncelerinin konuyla hiç ilgisi yoktur, çünkü o *farkında olmaya-rak* genleri ve bu genlerin kendi ölümsüzlük kaygıları tarafından yönlendirilmektedir. Hatta doğumlara getirilen kısıtlamaların bile kişinin genlerinin üreme başarısını artıran bir evrim stratejisi olduğu, çünkü bu sayede küçük bir ailede yetiştirilen her çocuğa daha fazla ilgi gösterileceği ve zamanı geldiğinde bu çocukların da daha başarılı ebeveynler olacağı ileri sürülmüştür.⁶ İki kuşak sonrasını düşünen antropomorfik “akıllı” genler biraz fazla iyimser bir davranış sergilemektedirler. Ancak Dawkins bu konuda yazdığı bu ilk kitapta, bu iddianın düş gücüne seslenmek üzere tasarlandığını kabul etmekle birlikte, bilimkurgu değil, bilim olduğu konusunda ısrarcıdır.⁷

Bu yeni sosyobiyolojik araştırmalar eski tür bir “etoloji”nin, yani hayvan ve insan davranışlarını aralarında hiçbir fark gözetmeden deneysel yöntemlerle inceleyen bilim dalının mirasçısıdır. Ancak, dikkatli olunmazsa burada bazı tuzaklara düşülebilir. Hilary Callan’ın 1970 tarihli bir çalışması insan toplumsallığına iliş-

kin ifade tarzlarının hayvan davranışlarının görünüşe göre daha nesnel dünyasına uygulanması sırasında fazlasıyla kolaycı bir yaklaşım kullanıldığını gözler önüne sermiştir. Bu bağlamda büyük bir rahatlıkla kuşların ritüellerinden, kuğuların evliğinden veya arıların krallığından ve siyasal yapısından söz edebilmekteyiz. Yaptığımız bu ulama, primatlar arasındaki (kendisi de sıcak ve evcil bir mecaz olan) “yakın akrabalarımızı” gözlemleyip onlar hakkında konuştuğumuzda ise oldukça çekici bir hale gelmektedir.⁸ Günümüzde de bazen genlerin bir motivasyonu varmış gibi konuşuyoruz; Callan’ın eleştirisi “bencil gen” kuramlarından önceydi, ama yine de onun çalışmasından çıkarılacak derslerden yararlanabilir ve bu dersleri bu daha mikroskobik antropomorfılara da uygulayabiliriz. Sürülerden tek tek hayvan organizmalarına, genlere ve DNA “parmak izine” kadar her düzeyde, hayatta kalma olgusunun kendisini (çünkü hayatta kalmamış veya fosil bırakmamış şeyleri inceleyemeyiz) hayatta kalma *niyetinden* veya bu yöndeki *programlanmış bir güdüden* ayırabilmenin güçlüğü var karşımızda. Organik dünyada gerçekten de geleceğe dair böyle yönelimler var mıdır?

Yeni genetik bilimi kesinlikle insanın doğasına dair başlıca soruları gündeme getirmiştir. Disiplinlerarası antropoloji derslerinde öğrenciler bu konuları tartışırken her şeyin genlerin sonucunda ortaya çıktığını, onlarsız bizim de var olamayacağımızı ileri sürme eğilimindedirler. Oysa aynı şey zorunlu yaşam destekleri olan su ve oksijen için de söylenebilir, ama kimse kendi başlarına bunları yeterli bulmaz. Şu soruyu sordüğümüzde ise, insanın kabiliyetlerinin genetik “determinizm”e bağlı olduğunun kabulü iyice zorlaşmaktadır: Diğer hayvanlarla aramızdaki büyük fark nerede? Genlerimizin yüzde doksan sekizinden fazlasını şempanzelerle paylaşıyoruz, o halde neden onlarla aramızdaki bu derin “akrabalığı” kabullenmiyoruz? Bizi biz yapan özelliklerin, biyolojik ve öğrenilmiş bilgilere dayalı mirasımızın neler olduğu sorusu, bugün bilimde, edebiyatta ve hatta ilahiyatta, her zamanki kadar yeni bir sorudur. Bir zamanlar doğa ile yetiştiriliş karşıtlığı çerçevesinde oluşturulan ciddi tartışmalar, (bedende bulunan) genler

ile (“tamamen zihinde yer alan”) kültür karşıtlığına aktarılmıştır. Ancak bu tartışmanın her iki tarafı da zayıflamakta, bu tarz karşıtlıkları sorgulamadan kabul etmemek gerektiği giderek daha iyi anlaşılmaktadır. Genetik mirasımızın kolektifliği bizi yaratıcı olmaya, iletişim kurmaya ve tekrar tekrar dil ve kültür oluşturmaya yöneltiyor olabilir; ama aynı zamanda, genetik yapımızı ve bu yapının aktarılışını bilinçli olarak değiştirme kabiliyetimizin ortaya çıkmakta olduğu da açıktır. “Kültürel” davranışlarımız zaten uzun zamandır biyolojik üreme kalıplarımızı ve onunla ilişkili olan genetik geçmişimizi etkilemekteydi (doğum kontrolünü ve tıptaki bebek ölümlerini engelleyen gelişmeleri düşünün), ama canlı organizmaların genetik bileşimine ve üreme öğelerinin bileşimine ve tekrar bileşimine “müdahale etme” yollarını keşfetmemiz daha yakın zamanlara rastlıyor. Doğa/kültür gibi basit bir düalizm, hatta bunların arasındaki analogiler bile (örneğin, Richard Dawkins’in genler gibi kendilerini kopyalayan ve doğal seçim yoluyla hayatta kalmayı başaran kültür öğeleri olarak türettiği kavram olan “memler”)⁹ herhangi bir modern antropolojide başlangıç noktası olarak düşünülmesi uygun olmayan şeylerdir, bu kitapta da böyle bir yaklaşım bulunmamaktadır.

Aynı zamanda, hayvanlar dünyasının büyük bölümüyle organik atalarımızın ortak olduğunu kabul ederken, kendimizi insan olmayan akrabalarımızla kıyaslayıp, bizim yaşamımızın nitelik açısından ne kadar karmaşık olduğu gerçeğini göz ardı etmemeliyiz. Günümüzde biyoloji bilimleri bir köpeği veya bir hindiye temelde kendi başına hareket eden bir genler epifenomeni olarak görerek, örgütlü yaşam maddelerinin mümkün olan en basit düzeyine odaklanmanın cazibesine kendini kaptırırken, hayvanın örgütlü ve bilinçli bir bütün olarak bütünselliği kolay yapıbozuma direnir. Bütünsel hayvanın düzeyinin üzerinde de, onun başkalarıyla karşılıklı iletişim kurduğu daha girift bir örgütlenme vardır. İnsan söz konusu olduğunda, dilden, düş gücünden ve kültürden söz etmeye başladığımız düzey budur. Elbette hiç kimse bir felsefe semineri düzenleyebilmek için genlerinizin olması gerektiğini yadsıyamaz, ama bunun için tam olarak hangi genlerin gerekli oldu-

ğunu saptamak zordur. Klasik sosyoloji geleneğinden uyarlayarak söylersek, burada söz konusu olan şey bambaşka bir düzeyde yer alan gelişmiş düzenlemelerdir.

Saf Genler: Gafiller İçin Tuzak

Misia Landau'nun işaret ettiği gibi, insanın evrimine ve erken tarihine yönelik açıklamalar, en son keşfedilen fosili kahraman olarak kullanan cesur anlatılar içermeye eğilimindedir. Buradan en akli başında bilim yazarlarının bile türümüzün tarihini gözümüzde canlandırmak için yakıcı dram, hatta pembe dizi senaryoları yazmanın çekiciliğine kapılmalarını kolayca anlayabiliriz.¹⁰ Bunun popüler bir örneği, saf gen kanıtlarına bolca hayal gücü ekleyen Bryan Sykes'ın *The Seven Daughters of Eve* adlı kitabıdır. Kitapta, mitokondriyal DNA örneklerinin eşleştirilmesi yoluyla, halen yaşamakta olan bireylerle çok eski zamanlarda yaşamış olan bireylerin doğrudan bir fiziksel bağlantısı olduğunu ortaya koyan çarpıcı kanıtlar bulunmaktadır.¹¹ Bu DNA biçimi hücrenin çekirdeğinde değil, (yumurtalar da dahil olmak üzere) insan hücrelerinin dış kısmında bulunur. Döllenme sırasında terkibi değişmez, (nadir hallerde oluşabilecek bir mutasyona uğramadığı takdirde) dişinin yavrusuna bozulmadan aktarılır. Böylece fiziksel ana soyu izlenebilir, mutasyon sayıları karşılaştırılarak her bir dalın göreceği *time-depth*'i tahmin edilebilir. Sykes bu yolla Avrupa'daki yerel nüfusun yüzde doksan beşinin ortak bir ana soyuna dayalı yedi kategoriden birine girdiğinin kanıtlarını bulmuştur. Bu kategorilere "klan" adını vermekte, her birini bir ad verdiği belirli bir kadına kadar geriye dönük olarak izlemektedir. Bunların en eskisi, 45.000 yıl önceki çok soğuk çağlarda var olmuş ve mevsimlere göre dağlardaki mağaralarla Yunanistan sahillerinde yaşamış olan Ursula'dır.¹² Klanıyla birlikte bazı ürkek Neandertallerle ve vahşi hayvanlarla karşılaşan Ursula, (kendileri de farklı soyların ataları olan) iki kız evlat yetiştirmeyi başarmış, sonra da kışın kaldığı bir mağarada bir ayı tarafından yenmiştir. Sykes kitabında Ursula'ya ve "Havva'nın Yedi Kızı"nın diğerlerine birer bölüm ayırmış, yaşadıkları dönemin

koşulları hakkında bildiklerinden yola çıkarak her biri için hayal gücüne dayalı yaşam öyküleri anlatmıştır.

Prehistorya ile bu biçimde ilgilenmenin altında yatan temel sorun, “klan” kavramı kullanılarak saptanan aktarımlar dizisinin sadece biyolojik izlerden oluşması ve bunların süregelen bir sosyal grubun varlığının kanıtı sayılamayacağıdır. Bu yöntem Ursula’ya keyfi bir önem atfetmekte, onun grubunda, kız evlatlar aracılığıyla grubun hayatta kalmasına katkıda bulunmuş, ama genetik bir iz bırakmamış olan çok sayıda başka insanı göz ardı etmektedir (bu kişilerin soyu tükenmiş olabilir veya başka bir soya karışmış olabilirler). Sykes’in kendisi de bu noktaya değinmiş, daha sonraki bir bölümde, bir başka “Havva kızı” tarafından doğurulmuş olan bir tek yumurta ikizinin yabancı bir grup tarafından evlat edinilmesi motifini kitabına dahil etmiştir. Aynı zamanda, zaten çekirdeğin dışındaki mitokondriyal DNA ile davranışların ve kültürel kapasitenin hangi yönlerinin aktarıldığını bilmediğimizi de söyleyebiliriz. Ancak, yeni araştırmalar çekirdeğin her yeniden oluşmasında erkek soyundan aktarılan Y kromozomuna odaklanmakta ve bilim insanları bu araştırmalardan heyecan verici sonuçlar almaktadırlar.¹³ Sykes’in keşifleri olağanüstüdür ve kuşkusuz, eski çağlardaki insan göçleri konusunda çok önemli kanıtlar ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, bunların halkın gözündeki cazibesine kişiler, toplumsal hayat ve “klan” sürekliliğiyle ilgili edebi kurgular büyük ölçüde değer katar ve bu da halkın yeni genetik bilimlerin potansiyeli hakkındaki beklentilerini artırmaktadır.

Günümüz insanının eylemlerini bile saf genlerle açıklamak çok çekici bir hale geldi. Davranışların –özellikle de sorunlu kişilerin veya suçluların davranışlarının– spesifik yönlerinin evrimsel nedenlerini açıklayan birçok rakip görüş var. Bu kuramlar “medeniyetin” her bir “insan doğasının” özünün yattığı, eski ve zapt edilemeyen bir “vahşi” hayvaniliğin üzerini örten ince bir örtü oluşuna dair modern varsayımlardan alınmış imgeleri eski zamanlara yansıtmaktadır sanki. Böylece, erkek egemenliğinin, cinsel şiddetin, hatta ırkçılığın bile türümüze özgü “doğal” davranış biçimleri oldukları ileri sürülebilmekte ve bu davranışlar böylelikle gerekçe-

lendirilmektedir. Sosyobiyojoloji alanında yazılanların büyük bölümünün ardındaki esas mantığı toptan reddedenler olduğu kadar, bıkıp usanmadan bu düşüncenin kaçınılmaz olarak çarpıtmalara ve önyargılara varabileceği eleştirisinde bulunanlar da vardır.¹⁴ Ben burada “günümüzün entelektüel gündemini belirleyen” Darwinci fikirleri destekleyen mantıklı bir dogmatik evrim psikolojisi türünün bir örneği üzerinde kısa bir yorum yapacağım. Martin Daly ve Margo Wilson’a göre, Sinderella masalıyla ilgili “hakikat”, ebeveynlerin yalnızca kendi genetik çocuklarını sevdikleridir. Bu zavallı kız bir üvey evlat olduğu için doğal olarak kötü muamele görmektedir.¹⁵ Genetik ebeveynlerin birini veya ikisini birden kaybetmek yalnızca insan yavruları için değil, bütün hayvanlar için bir risk faktörüdür. Örneğin, çok iyi bilinen aslanlar örneği verilmektedir: Genç erkek aslanlar aynı ana soyundan gelen yaşlı aslanların oluşturduğu bir grubu ele geçirince, yeni yavrular yapmadan önce gruptaki eski yavruları öldürürler. Modern evrim kuramına göre, her türün dişileri ve erkekleri üremede rekabet içindedirler, “insan denilen hayvan da diğer hayvanlar gibi aynı Darwinci süreçler doğrultusunda evrimleştiğine göre, aynı ilkelerin neden onlara da uygulanmadığını gösteren belirgin bir kanıt yoktur.”¹⁶

Ancak, Sinderella masasında, sonuçta güçlüklerin üstesinden geldiği ve kızın prensle evlendiği bir yana bırakılsa bile, bazı sorunlar vardır. Sinderella’nın hem genetik babasını hem de kendisiyle “kan bağı olmayan” üvey annesini ilgilendiren temel sorun, kızlarının hepsine uygun evlilikler yaptırabilmektir. Bu Avrupa öyküsünün benzer kaygıların yaşandığı Hindistan’da da birçok benzeri vardır. Her iki bölgede de çok belirgin katmanlardan oluşan toplumsal sistemler vardır ve gelin evlenirken drahoma götürdüğünden, yoksul ailelerin kızları ortada kalmaktadır. Jane Austen’in *Pride and Prejudice* [Gurur ve Önyargı] adlı romanında, mal varlığı olmadığı halde beş kızını evlendirme sorunuyla karşı karşıya kalan Bayan Bennet’i düşünün. Kaynakların paylaşılma zorunda olduğu drahoma sisteminin geçerli olduğu yerlerde, ister öz ister üvey olsunlar, kız kardeşler arasında çok açık bir rekabet ortaya çıkar. Oysa başka yerlerde toplumsal koşullar farklı olabilir. Örne-

ğin, Afrika’da yaygın olarak görülen çokkarılı evliliklerde, başlık parası damadın ailesinden gelinin ailesine geçtiği için, aynı ailedeki kız kardeşler arasında böyle bir rekabet görülmez.¹⁷ Kız evlatlar bir yük değil, gelecekteki zenginliğin kaynağı olarak görülür. Üvey kızlar da Sinderella gibi statü sisteminin en alt basamaklarında bırakılıp sömürülmez. Demek ki üvey evladın durumu değişmez bir insanlık durumu değildir; toplumsal sistemden toplumsal sisteme farklılık gösterir ve (bazı durumlarda ortaya çıktığını yadsımıyor olsam da) gaddarlık ve zalimlik konusu ile rakip hayvanların birbirlerinin yavrularını yok etmeleri arasında doğrudan bir benzerlik kurulamaz. Daly ile Wilson’ın üvey anne babalar tarafından ürkütücü boyutlarda zulüm gören çocukları ele aldıkları Britanya’da ve Kuzey Amerika’da ise, bu konuyu çekirdek aile çerçevesinde düşünmemiz ve bu aile tipine ahlaki olarak belli ölçüde dayatılan yakınlık beklentileri ve ailelerin çocuklarına karşı geliştirdikleri ve modern iktisadın teşvik ettiği sözde-“sahiplik” bağlamında ele almamız gerekir (bu konunun daha ayrıntılı ele alınışı için bkz. IV. Kısım 2. Bölüm).

Kendimize ve başkalarıyla olan ilişkilerimize dair en gerçek şeyin genetik kimliğimiz olduğu düşüncesinin özelleştirildiği bir çağda yaşıyoruz, ama unutmamalıyız ki, geçmişte de biyolojik öz-cülüğün güvenilir biçimleri ortaya çıkmıştı, bu yüzden öne atılmaya hevesli bazı yeni Darwincilerin yeni ve şaşırtıcı iddialarına da ihtiyatla yaklaşmalıyız. Dahası, insanın özünde ne olduğu ve insanın başlangıcı konusu, özenli biyologların çalışmalarını arkeologlarla, psikologlarla, dilbilimcilerle ve sosyal antropologlarla birlikte yürüttükleri bir alandır. Bir yanda arada bir fark olduğunu reddedenlere, öte yanda kültürün varlığına ve yokluğuna dayandıran katı insan/hayvan ayrımı formülasyonlarına karşı, mevcut tartışmalar, bizi insan yapan ve hayvanlardan ayıran bazı şeyler olduğu kadar, bu sorunun ne kadar karmaşık ve çoğul hale geldiğini göstermek için, artık basit bir sınırdan söz edilemeyeceği görüşüne de bir yer açılmasını sağlamaya çalışmaktadır. Örneğin diğer gelişmiş primatlar üzerinde yapılan yeni araştırmalar öyle şeyler ortaya koymuştur ki bizi onların da “bizim” anladığımız anlamda

bir dil ve sembolik davranış kapasitesinin olup olmadığı yolundaki müthiş soruyu ciddi olarak yeniden düşünmek zorunda bırakmıştır. Yaban hayatta şempanzelerle çalışan Jane Goodall ve Vernon Reynolds gibi araştırmacılar, bu hayvanların doğal ortamlarında da tutsaklıkta olduğu gibi şaşırtıcı biçimde “zeki” olduklarını göstermiştir.¹⁸ Elbette bu alanda keşfettiğimiz şeyler büyük oranda “bizim” sembolik davranışı, niyeti, hafızayı, dili ve başka şeyleri nasıl tanımladığımıza bağlıdır. Bu felsefi sorunları insanın evrimi konusundaki yeni anlayışlar çerçevesine yerleştirmeye çalışan farklı bilim dallarından araştırmacıların yazdığı çok sayıda çok ilginç kitap yayımlanmaktadır – aşağıda bunların bir örneğini vereceğim. Kaçınılmaz olarak mitsel senaryolar sunmakla birlikte, bu araştırmaların hepsi, insan türünün tamamını kapsayan kahramanca bir yükseliş öyküsünden çok, birbirine rakip çeşitli primat ve hominid gruplar arasında becerinin kısmi, parçalı, bölgesel ve yerel olarak geliştiğini vurgulamaktadır.

Toplumsallık ve Kültür İçin Genetik Kapasiteler

Son dönemde genetik bilimindeki müthiş gelişmeler, bunların tıbbı uygulanması ve insan genomunun tamamının haritasının çıkarılmış olması, biyolojik yaklaşımın iddialarını güçlendirmiş, ama aynı zamanda genetik determinizm konusundaki daha katı görüşleri de değiştirmeye başlamıştır. Örneğin, çok ikna edici ve ilginç kitaplardan biri, Matthew Ridley’nin *Genome* adlı kitabıdır. Bu kitapta DNA’nın “dört harfi” veya *temelleri* için dil imgesini kullanmakta, bunların farklı biçimlerde birleşerek önce “sözcükler”, daha sonra da genleri oluşturan “paragraflar” meydana getirdiğini söylemektedir; bu komutlar (ilksel bir “haberci” veya katalizör olan RNA tarafından) yaşamı mümkün kılan ve denetleyen proteinlere dönüştürülmektedir. Genlerimiz davranışlarımızı, ruhsal durumumuzu ve eylemlerimizi etkileyen proteinlerin üretimini olağanüstü ayrıntılı bir biçimde denetlemektedir. Hayatın başladığı en eski evrim çağlarından bu yana, bedenlerimizde katalizör olan RNA’dan küçük parçacıklar kalmıştır. Bir bütün ola-

rak insan genomu bir kitaba, bir anı deposuna benzer; bu imaja dayanarak Ridley, eskiden yapılan determinizme karşı özgür irade tartışmaları ile kendisi arasına bir mesafe koymuştur. Onun kitabı, genlerin ve DNA'nın kimliği garantileyen küçük temel kişilik özellikleri paketleri olduğu yolundaki popüler ve yaygınlaşmakta olan anlayışı kesinlikle düzeltici niteliktedir. O, daha incelikli bir biçimde, yetiştirilme ortamının, sosyal çevrenin ve öğrenmenin genetik temelli potansiyelin ortaya çıkışı üzerindeki müthiş etkisine odaklanmaktadır.¹⁹ Bu da çok açık bir biçimde, özellikle insanlık tarihi söz konusu olduğunda, zaman içinde farklılıkların oluşabileceği bir alan açmaktadır.

Salt fiziksel anlamda bile, insanların çeşitli özellikleri bir zamanlar düşünüldüğü kadar sistematik bir biçimde gelişmemiştir. Robert Foley'nin açıkladığı gibi, iki ayak üzerinde yürüme, büyük beyinler, alet kullanma, uzun süren bebeklik dönemi, eşey ayrılığı ve daha başka özellikler, evrim modelleri yoluyla farklı yerlerde ve farklı zamanlarda, yerel faktörlerin nasıl bir araya geldiğine bağlı olarak farklı biçimlerde geliştirilmiştir. Hominid soydan gelenlerle eşsiz bir türün ortaya çıkışı arasında ayırıcı bir çizgi olmamış, tarihte Modern İnsanların bütün görkemleriyle ansızın belirdiği tek bir an saptanamamıştır.²⁰ (Teleolojik olarak geleceğe doğru izlemek yerine) insanlık mirasımızın geçmişine baktığımızda, hominid beyninin bundan yaklaşık 300.000 yıl önce 1000 gram ağırlığa ulaşmış olduğunu, bu gelişmenin de İlk İnsanlar arasında, bizimkine benzer çocuk bakımı yöntemlerini de içeren bir yaşam-tarihi stratejisini gerektirdiğini söyleyebiliriz. Bu sırada aynı zamanda daha çeşitli teknolojik etkinlikler de başlamıştır. Henüz bir dil gelişmemiş olsa da, başkalarının niyetlerini ve eylemlerini tahmin etmeyi içeren dil öncesi bir iletişim etkinliğinde de artış olmuş olması muhtemeldir. İnsan beyninin bedene oranı, ortalama bir primatta olduğundan altı kat daha fazladır, evrim psikologları da bunu çok önemli bir araştırma problemi olarak değerlendirmektedirler. Eskiden atalarımızın beyin boyutlarındaki bu büyük artışın nedenine ilişkin kuramlar, av aletleri ve becerileri geliştirme ihtiyacı gibi faydacı ihtiyaçlara ve uyaranlara odaklanılırdı; ancak çok ilginç bir

dizi yeni kuram, zekânın uyarılması (ve *seçilimi*) konusunda bizzat giderek genişleyen bir ölçekte grup halinde yaşamının ve bunun getirdiği karmaşıklığın ne kadar etkili olduğunu vurgulamaktadır. Artık diğer primatlarda bile, “Makyavelci” zekâ denilen ve başkalarının motivasyonlarını tahmin ederek ustaca yönlendirme konusunda olağanüstü beceriler olduğuna ilişkin kanıtlar bulunmuştur. İlk İnsan topluluklarında da hızla hareket eden, değişen bir grupta giderek keskinleşen bir ben ve diğerleri algısı geliştiğinden; karmaşık iletişim düzeyi kapasitesinin bireylere sağladığı avantajın, dilin gelişmesinde –Robin Dunbar’ın ifade ettiği biçimde “birbirlerinin tüylerini taramaktan dedikoduya” geçilmesinde– çok önemli bir uyarıcı olduğundan kuşku duyulamaz. “Sosyal beyin” hipotezinin, sosyal ve kültürel antropolojinin hayal gücü açısından son derece çekici olduğu açıktır, ancak Dunbar gibi fosil kanıtları arayan titiz araştırmacıların da yoğun ilgisini çekmektedir. Onun ana tezi, bireysel zekânın organik kanıtlarından yola çıkarak, ortak yaşamın sosyal olarak müzakere edilmiş doğası ve bireyler açısından bizzat en etkili zihinsel uyarıcı olabilecek topluluk içi sürekli etkileşimler hakkında dikkatle yürütülen tahminlere uzanmaktadır.²¹ Bu noktada arkeologların ve felsefi yaklaşımı kullanan psikologların da büyük katkıları olmuş, ortaya çıkan sentezler zenginleşmiştir – W. G. Runciman’ın *The Social Animal* adlı kitabı buna bir örnektir.²² Foley’ye göre, büyük beyin de dahil olmak üzere, Modern İnsanın anatomisinin en az 100.000 yıllık bir geçmişi vardır, ancak insanın tarihinin üzerinde derin derin düşünülmesini hak eden bu erken dönemine ve tarihçilerin geçmişe her daim uyguladıkları o özenli, yaratıcı yeniden canlandırmaya kadar pek çok şey olmuştur.

Daha önceki hominid grupların başka yerlere dağılmış olmasına karşın, görünüşe göre o sırada hâlâ Afrika’da yerleşik küçük bir grup olan “bizler” bu noktada hangi gelişim evresindeydik? Genetik geçmişimizden farklı olarak sosyokültürel geçmişimizde bu anı kesin bir sınır yapan bir şey var mıydı, varsa o şey neydi ve sonra ne oldu? İnsanın geçmişi hakkında bir hikâyeye anlatma yönünde dur durak bilmeyen bir çabaya vereceğim ilk örnek arke-

olog Stephen Mithen'a aittir ve bu örnek modern türümüzün başlangıcından çok eskilere uzanır. Mithen, zihnin iç özellikleri, niyet, beceri vb şeyler için kanıt aramakta ve bu kanıtları bu özelliklerin uzun dönemler içinde nasıl değiştiğini anlamak için değerlendirmeye çalışmaktadır. O da dramatik senaryolardan yararlanmakta, türümüzün tarihini bir sahnede çok uzun bir sürede oynanmakta olan bir tiyatro oyunu gibi görmektedir. Mithen'a göre, İlk İnsanların beyin yapısı bir süre bölmeli olarak kalmış, her bir bölmede kendi bağlamları içinde çok iyi işlev gören spesifik zekâ türlerini barındırmıştır. Örneğin doğa tarihi, teknik ve sosyal zekâ alanları, evrim sürecinde farklı alanlara ait bu becerilerin sağladığı avantaj nedeniyle birbirinden bağımsız olarak gelişmiştir. Bu kurgusal beyin mimarisinin merkezinde özelleşmemiş bir "genel zekâ" bulunmaktaydı, ama bu çok etkili değildi. Beynin farklı alanları arasında çok fazla bir iletişim de yoktu. Beyin bir izci çakısına benziyor, içinde belli işler için kullanılan özel araçlar barındırıyordu.²³

Mithen'ın tezine göre, kendilerine el becerileri ve dile benzer işaretleşme davranışları öğretilmeye çalışılan şempanzeler genel zekâlarını kullanmakta, ancak onlarda dilsel zekâyı ayrılmış bir beyin bölümü veya "gerçek" bir dilin gelişebilmesi için gerekli olan "bilişsel esneklik" bulunmamaktadır. Teknik zekâ, Neandertaller de dahil olmak üzere, İlk İnsanların oldukça etkileyici alet yapma becerileri geliştirmelerini sağlamış, ancak bunlar hiçbir yeniliğe yol açmamıştır. Doğal tarih zekâsı, uzman avcı toplayıcılar olmalarını sağlamıştır. Sosyal zekâları da vardı; başka deyişle, yanıltıcı davranışlar yoluyla olsa bile, başkalarının davranışlarına ve niyetlerine karşılık verebilme ve kendilerini başkalarına ifade edebilme yetisine sahiptiler. Mithen, çevresel, bedensel ve demografik değişmelerin yanı sıra beynin büyümesinin, daha iyi beslenme ve çocuklara daha uzun süre bakma ihtiyacının bu tarz "belli bir beceriye ayrılmış" sosyal zekânın gelişmesinde önemli bir yükselişi tetiklemiş olabileceğini ileri sürmektedir. Muhtemelen dil de bu koşullarda (ve beynin bu alanında) gelişmeye başladı. Sonunda beynin mimarisinde bir atılım gerçekleşti ve genetik olarak sonraki kuşaklara aktarıldı. Beynin bölmelerini birbirinden ayıran engeller aşıldı, ge-

nel zekânın yardımıyla, farklı işlere adanmış olan zekâlar arasında ilk kez esnek ilişkiler kurulabildi. Dilde ansızın yeni referans düzeyleri oluştu; bu sayede daha önce sadece insanlar hakkında düşündüğümüz biçimlerde hayvanlar ve çevre hakkında da düşünebilmeye başladık. Artık insanlar birbirlerini hayvanlar, hatta nesneler ve aletler gibi ustaca idare edilebilir ve yönlendirilebilir şeyler olarak görmeye başladılar; aynı zamanda sanata ve dine dair fikirler oluşturmaya başlayabildiler.²⁴

Kültür kapasitemizin köklerini aynı şekilde geniş bir evrimsel çerçeveye yerleştirmeye çalışan ikinci büyük araştırma örneğim, psikolog Merlin Donald'ın çalışmalarıdır. O da Mithen gibi, kendisini bir tür filozofa dönüştürmüştür. Zihinsel hayat ve kişisel deneyimle ilgilenirken, bunların çevremizdeki şeyleri tanımamızı sağlayan ve davranışlarımızı yönlendiren ortak sembolik kodların dış kaynaklarına bağlı olduğunu kuvvetle vurgular. Onun *Origins of the Modern Mind* ve özellikle de *A Mind So Rare* adlı kitaplarında kültürü iletişimsel ve dolayısıyla da *kolektif* yapısı olan bir şey olarak görmesi, benim bu kitaptaki tezimin antropolojik temalarıyla tam olarak örtüşmektedir.²⁵ İkinci kitapta türümüzün ayırıcı özelliği olarak insanın bilinçliliği üzerinde durmaktadır. Temelde başkalarının arasında var olduğunun farkında olan bilinçli beyin, bebeklikten başlayarak aktif olarak kendisine toplumsal iletişim ağları aracılığıyla ulaşan bilgileri özümsemeye ve işlemeye yönelir. “İnsan bilincinin kapsamını geliştirmeye duyulan ihtiyaçtan” diller, sembolik kültür ve örgütlü dini de kapsayan birçok toplumsal kurum doğmuştur. Donald, insanın kendisinin farkındalığındaki karmaşıklığı ve bu farkındalığın o sırada sürmekte olan toplumsal yaşama dayandığını örneklemek için psikolojideki araştırmaların yanında edebiyatı ve sanatı da kullanır.²⁶ İnsan bilinci sadece duysal farkındalıktan daha öte bir şeydir; “gerçekliğin zihinsel modellerinin oluşturulması ve sürdürülmesi”yle ilgilidir; “sembolik zihnin motoru... dilden çok daha büyük ve çok daha güçlüdür, zaten dil bu zihnin (genellikle yetersiz kalan) bir icadıdır. ... Söz konusu motor ise, bilişin aktif ve nedensel bir ögesi, davranışın ise düzenleyicisi ve yargılayıcısıdır.”²⁷

Donald bugün toplumsal hayatımızda var olan üç farklı bilinç düzeyinden söz eder ve bunları evrim aşamaları olarak görür. Bunların en eskisi ve en derinde olanı, olayları ve deneyimleri bütün bir senaryo veya tutarlı bir bütünlüğü olan “epizotlar” biçiminde hatırlayışımızdır; bu, bir köpeğin belli bir yerde belli bir hasmıyla nasıl kavga ettiğini hatırladığı gibi, birçok hayvanda da olması gereken bir şeydir. Bilginin epizotlar biçiminde oluşması için, belleğin sürekli olarak parçalı duyumları sınıflandırması ve biçimlendirmesi gerekir. Örneğin şempanzelerde bellek, egemenlik ve hiyerarşi, birbirinin bakımını yapma ve benzeri gibi toplumsal ilişkilere dair, sürekli güncellenmesi gereken birçok ayrıntı içerir.²⁸ İşte kültürün “bilişsel kalbi” buradadır ve burası bilincin “dildeki tasavvur edilemez güzelliği ve karmaşıklığı” meydana getirdiği sihirli kazandır. Donald’a göre, dil soyutlanmış bir olgu değildir, “kültür içgüdülerinin” oluşturduğu daha geniş bir ağda yer alır. Donald, dil ortaya çıkmadan önce, bilincimizin gelişiminde (muhtemelen ilk hominidlerde de bulunan) ikinci bir bilinç düzeyi daha saptar; bu da modern yaşamımızdaki bir düzeye karşılık gelir ve “mimetik” aşama olarak tanımlanır. Burada “eylem mecazının”, taklidin, pantomimin ve dolaylı “gramatik” jestler dediği şeylerin var olduğunu ve bunun daha sonra anlatı biçiminde ortaya çıkan mitik çerçevelerin ve dilin oluşmasına olanak sağladığını ileri sürer.²⁹ “İnsanın evrimindeki o büyük kopuş noktası dil değil, ondan önce bilişsel toplulukların oluşmuş olmasıdır. ... İnsanın ataları birbirleriyle daha önceden zaten basit zihinsel topluluklar olarak temas kurmuş olmasalar, dil geliştirme yetisine sahip olamazlardı... Beynimizin kültürel alışkanlıklarını doyurmaksızın en gizli düşüncelerimizi oluşturmaya başlamamız bile mümkün değildir.”³⁰ Aile, ne yaptıklarını sözel olarak anlatabilme yetisinin gelişmesinden çok önce, çocukların kolayca belli rolleri oynadıkları, babayı, anneyi, hatta köpeği veya ailenin arabasını canlandırdıkları küçük bir arena sahnesi gibidir. Artık bebeklerin dil edinmeye başlamalarının kendilerine gösterilen genel ilgi ve toplumsal etkileşime katılmaları sonucunda oluştuğu düşünülmektedir; hayatın ilk döneminde bundan mahrum kalan bireyler asla bir iletişim kapasitesi geliştire-

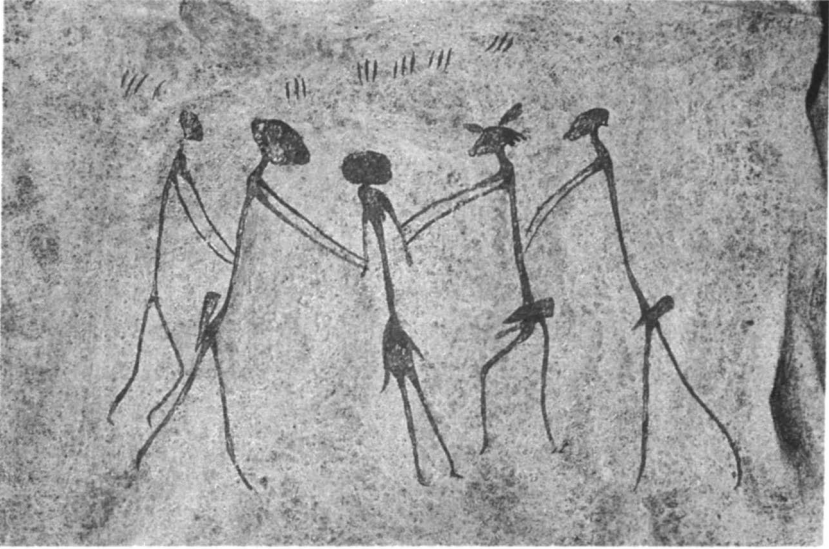
rememekte, oysa bir iki yıl normal bir hayat yaşadktan sonra kör ve sağır olma talihsizliğine uğrayanların bazen dile benzer bir şeyi öğrenme ve bilinçli olarak ifade etme sürecine yeniden girebildikleri görülmektedir. Donald aynı zamanda yetişkinlerin hayatındaki sözel olmayan mimetik yönün önemine de dikkat çeker. Örneğin NASA bile, “toplumsal hayat dediğimiz bu kolektif tiyatro oyununun” bir parçası olarak mimetik bir görüş birliği olmadan işlerini yürütemez.³¹ Taklit bir zamanlar dile gereksinimi olmayan, kendi başına yeterli kültürel bir uyum biçimi olarak vardı, “bunun izleri bugün hâlâ bütün kültürlerin dile getirilmeyen temeli olarak varlığını sürdürmektedir.”³² Sanal gerçekliklerin yaratılmasında en belirgin rolü anlatılan öykülerin aldığı “mitik-sözel” evrede dilin ortaya çıkmasının ardından (ki bu özelliğin modern karşılığı olarak operayı düşünebiliriz), Donald’ın tezine göre, son yüz bin yıl veya biraz daha fazla zaman içinde Modern İnsanlar tarafından tamamlanan üçüncü geçiş dönemine gelinir. Bu dönemde kuramsal ve kurumsal kültür kurulmuş, sanat biçimleri ve son olarak da yazı gibi simgesel teknolojiler aracılığıyla kültürel belleği koruyan dış kayıtlar oluşmuştur. Modern kültür çok katmanlıdır, modern bilincin birçok kolu vardır ve sürekli olarak kendisine aktarılan bilgi kalıplarını “birleştirir.”

Ne Dunbar, ne Mithen ve Donald, ne de ilk insanların gelişmesini “toplumsal” bir şey olarak gören diğer öncü araştırmacılardan herhangi biri, akrabalık konusunu cinselliği ve grup içinde ve gruplar arasında çocuk yetiştirmeyi örgütleyen simgesellik yüklü, törensel yapısı olan ve dilsel olarak etkilenen bir şey olarak görmüştür. Akrabalık ilişkilerinin çözümlenmesi, modern insan grupları üzerinde çalışan biyologların ve evrimci psikologların çalışmalarında bir yer tutar, ama bunlar kültürel ilkedden çok çocuk doğurmanın pragmatik sonuçlarıyla ilgilenir.³³ Bu, insan bilimlerinin çeşitli dallarının birleşme alanıdır ve gelecekte ortaya çıkacak çok canlı tartışmalara gebe. Ancak, evrim öyküsünü anlatanlardan vereceğim üçüncü örnekte, cinsellik ve akrabalık, derin yapısal ve “simgesel” özellikler gösteren bir şey olarak ele alınmaktadır. Chris Knight, ilk insanlığın tarihinde toplumsal ilişkileri düzen-

leyen kültürel kuralların bilinçli olarak yaratılmış olabileceğine dair canlı bir model sunmuştur. Öncelikle cinsler arasında temel bir gerilim olduğu varsayımından yola çıkar, dişilerin aylık âdet dönemleri aracılığıyla kendi cinselliklerini kontrol etmeye ve bunu erkeklerin (o da aynı şekilde ayın dönemlerine bağlı olan) avdan eve et getirme başarısı konusunda bir pazarlık malzemesi olarak kullanmaya başladıklarından söz eder. Bu basit bir herkesin herkese karşı olması durumu değildir. Daha çok, akraba olmayan erkeklerin yeni cinsellik ve doğurganlık umudu taşıyanlara gösterdikleri ilgiye karşı, genç kızların çevresinde kadınlardan ve yakın erkek akrabalarından oluşan bir savunma koalisyonudur. Modern etnografinin farklı yönlerini kılavuz olarak kullanan Knight, bu tarz koalisyonların simgeselliği bol gösterilerinde ritüelin, özellikle de topluluğa kabul edilme (inisiyasyon) ritüellerinin başlangıcını arar. Bu koalisyonların zengin bir simgeselliği olan gösterilerinde, aralarındaki dayanışmayı göz önüne sermek, kimin âdet gördüğünü, dolayısıyla da doğurgan olduğunu saklamak ve gönül eğlendirmeyi amaçlayan potansiyel eşlere “Hayır!” demek için bedenler simgesel olarak meydan okuyucu bir renk olan kırmızıya boyanmakta ve hayvan, bazen de erkek kılıfına girilmektedir. Bu ritüeller veya en azından onların modern benzerleri, “sanatta” ve “dinde” gördüğümüz cinsten, örneğin yağmurla bereketi özdeşleştiren temel metaforik çağrışımlar içermekte, mevsimlere ve ayın dönemlerine yoğun anlamlar yükleyerek toplumsal zamanı inşa etmektedir. Dönemsel olarak karşı gerçekliğin canlandırıldığı bu senaryoda Knight, simgesel kültürün ve ritüelin siyasal gücünün başlangıcını görür. Bu, Knight’ın ritüellerle belirlenen koalisyonlarda sıkı kurallara bağlı olmadan gelişmiş olabileceğini öne sürdüğü, bireyler arası önemsiz konuşmalardan oldukça farklıdır. Bu temel model özellikle Afrika’nın güneyinde yapılan karşılaştırmalı mitoloji araştırmaları temelinde başkaları tarafından da benimsenip geliştirilmiştir. Bu bölgede de kırmızı toprak boyasının çok eski zamanlardan beri kullanıldığı arkeolojik kanıtlarla ortaya çıkarılmış, bu boyanın uzun zamandır simgesel amaçlarla kullanılmış olabileceğine dair mantıklı tezler öne sürülmüştür.³⁴ Knight’ın

yaklaşımı temelde, hayvan toplumundan insan toplumuna geçişi doğrudan Darwinci bir bakış açısıyla açıklamaya çalışmasından kaynaklanan ve herkesin kabul edemeyeceği cüretkâr bir tahmin-dir. Öyle olsa da, o ve birlikte çalıştığı kişiler, örgütlenmiş toplum biçiminden ne anladığımızı tanımlama sorunuyla ciddi olarak ilgilenmişlerdir ve bunu sanatın, ritüelin, dilin başlangıcına; akrabalık ve toplumsal cinsiyet mantığını da kapsayan insan ilişkilerinin bilinçli olarak yönlendirilmesine bağlamışlardır.

Bu evrim senaryolarında kabul edebileceğimiz bir şey varsa, o da fiziksel olarak ilkönce Afrika'da ortaya çıkan ve oradan dünyanın diğer yerlerine dağılıp egemen olan Modern İnsanların toplumsal çevresinde sizin veya benim gibi kişilerin ilkesel olarak kendilerini oldukça "rahat" hissedebilecekleridir. Onlar insan toplulukları içinde Avustralya'ya ve Amerika'ya ilk gidenlerdi ve sonunda Avrupa, Asya ve Afrika'da kendilerinden önce var olan İlk İnsan topluluklarını başka yerlere gönderdiler, muhtemelen onlarla karıştılar veya bir şekilde onların izlerini yok ettiler. Wittgenstein'in ritüele dayalı faaliyetlerin yaygınlığına ilişkin gözlemlerinin bazı yönlerinin, örneğin aralarında Avrupa'da bundan 30.000 yıl önceye kadar varlıklarını sürdüren Neandertallerin de bulunduğu İlk İnsanların yaşamlarının bazı yönleri için geçerli olabileceğini yadsıyamayız. Ancak bu görüşün 60.000 yıl kadar önce, belki de daha önce, sanatın gelişmesinden bu yana Modern İnsanların tarihine uygulanabileceğine kuşku yoktur. Bundan 40.000 ila 30.000 yıl önce, dünyanın uzak köşelerinde insanların benzer şekillerde kendilerini resmettikleri çizimler görüyoruz. Bu resimlerde dans ettikleri, muhtemelen şarkı söyledikleri görülüyor; muhtemelen boncuklar ve maskeler takarak, dramatik canlandırmalar yaparken kendilerinin resimlerini yapıyorlar ve kendilerini hayvan olarak temsil ediyorlar (Örneğin bkz. Resim 1). Foley'nin dediği gibi, dil "bütün kuralları değiştirir"³⁵, ancak, konuşma olarak dil, temel saymamız gereken anlamlı ve yapı kazandırılmış sosyalliğin birçok başka şifreli biçimiyle iç içe geçmiştir (bazen de bu biçimler üzerine işlenmiştir). Her ne zaman olmuş olursa olsun, bu geçişin en önemli yönü şudur: Bir zoologun, maymun türlerinin çoğu gibi "ana



Resim 1. Tanzanya'da Sandavelerin bölgesinde Paleolitik Çağ'a ait bir mağara resmi. Önceleri kız kaçırma olarak yorumlanmış, yakın zamanlarda ise bir şaman trans dansı olarak. Muhtemelen her ikisi de Romeo ve Juliet öyküsünün Taş Devri versiyonuyla uyumlu. Tanzanya Ulusal Müzesi, Dar es-Salaam. Werner Forman Arşivi.

soylu” gruplar halinde yaşarlarken ya da şempanzelerde olduğu gibi “erkekler arasında dostluk” belirtileri geliştirirken işbirliği yapan ve üreyen hayvanlar arasında gözlemlenen bir dizi eğilimi özetleyebildiği bir dünyadan olmuştur; bu tür temsillere ritüel, sanat ya da dilde, kendi ahlaki yükümlülüğü olan sanal ya da ideal bir şema oluşturan katılımcılar tarafından büyük önem verilen bir dünyadan.

Eskiden, insanın atalarının gelişiminin ardındaki itici güce dair iki ana mit vardı: Birincisi gelişmiş beyin kapasitesi sayesinde dil yetkinliği olan ve bireysel hayal gücüne sahip Konuşan İnsan; ikincisi, teknik, akılcı, üretken Alet Yapan İnsan. Arkeoloji, genetik, hayvan davranışları ve psikoloji gibi değişik alanlardan gelen araştırmacılar son zamanlarda biraz farklı bir kavramda buluşmaktadırlar: İnsanların dil öncesi evredeki sosyal ve kültürel kapasiteleri ve ortak “simgesel” bilincin derin kökleri. İşte bu buluşma bağlamında belki de insan türünün özünde “törensel hayvan” olduğu görüşünde bir fikir birliği sağlayabiliriz. Dahası,

bu kavramın bizler için de hâlâ geçerli olduğunu, mevcut insan eylemlerindeki simgesel karmaşıklığı sadece bireysel akılcılık modellerine indirgemenin veya kültür ve dil öğelerinin sosyal yapılarla ilişkileri dışında incelenmesinin eksik olacağını ileri sürebiliriz.

2. Antropoloğun “Rasyonel Seçim Kuramı” ile Sorunları

Sosyobiologların bireylerin sözde kendi kendilerini yönlendiren genlerinin altında yattığını düşündükleri “açıklayıcı mekanizmaları” gözden geçirdik. Mikro düzeyde bu görüş, sosyal bilimlerde bütün etkileşimlerin akılcı ve çıkarıcı bir doğası olduğunu varsayan açıklama modellerine karşılık gelir. Bunlara göre, toplum denilen şey tam olarak bu etkileşimlerin toplamından oluşur. Bu motif üzerine kurulu olan en güçlü kuramlar, büyük üretim ve ticaret sistemlerinin her düzeydeki akılcı öz çıkarların sonucu olduğunu ileri süren klasik iktisat kuramlarıdır. Üstelik, bu ilkenin işleyişi kuramsal olarak genel yarar doğurur: Bireyin yararına olan bir şey toplumun da yararınadır. En fazla kişi için en iyi olanı en üst noktaya getirme politikalarının dayandırılabilceği bu denklem sosyal bilimlerin ve “yararlı” felsefenin temelinde yatan “yararlılık ilkesi”dir.³⁶ Son yıllarda sosyolojide “rasyonel seçim kuramı” adıyla bu genel yaklaşım yeniden canlandırılmış, bu gelenek antropolojide egemen olmadıysa da, benzer tezler ve modeller düzenli olarak ileri sürülmüştür.

Modern antropolojide bu rasyonel çözümleme tarzının en yetkin ve en ikna edici savunucularından biri, saha çalışmalarını Ortaadoğu’ndan Yeni Gine’ye kadar yayılan geniş bir coğrafyada yapan ve pastoral üretim biçimlerinden siyasete, etnisiteye, kalkınma etütlerine, ritüele ve bilme yetisine kadar uzanan farklı antropoloji konularında çalışan Fredrik Barth’dır.³⁷ Onun analitik tavrı, toplumu rasyonel bireysel davranışların toplamı olarak gören geleceğin bir parçası olmakla birlikte, kesinlikle somut ve karmaşık koşullarda yaşayan çiftçilerin, çobanların ve ritüel düzenleyicilerin hayatlarının etnografik ayrıntılarına da ustaca uygulanmaktadır.

Barth, normlar, kurumlar, ana yapılar, gelenekler ya da din gibi holistik kavramların analitik bir değeri olduğunu reddeder. Bu tarz şeylerin kendi kendilerini açıklamadıklarını; sadece insanlar onları oluşturdukları ve kendilerine ait çok iyi sebeplerle idame ettirdikleri için var olduklarını; aynı insanların herhangi bir zamanda kendi çıkarları doğrultusunda kararlarını değiştirebileceklerine dikkat çeker. Resmi örgütlenmenin ve kültürel değerlerin nereden geldiğini anlamak için öncelikle siyasetteki ve toplumsal süreçlerdeki gelgitlere bakılmalıdır. Barth, kuzey Pakistan'daki Swat vadisi halkı Patanlar arasındaki siyasal rekabet ve ittifak kalıplarına iktisatçıların “oyun kuramını” uygulamıştır. Bu halkın akrabalık ilişkilerini devre dışı bırakan stratejik koalisyonlar kurma biçimini Evans-Pritchard'ın Nuerler arasında gördüğü ve soydaşlığa dayandırdığı ahlaki dayanışma modelinin karşısına koymuştur.³⁸ Birey bir özgür fail olarak temsil edilmekte, eylemlerini ve ittifaklarını kendi seçmekte, fırsat yakaladığında bir girişimci gibi yenilikler yapmaktadır (bu bireyin “erkek” olarak düşünüldüğü açıktır). Swat Patanlarının durumunda, Barth'ın bakışına göre hiç kimse basit olarak toplumsal bir konumun içine doğmaz; “kişiler siyasal düzendeki yerlerini bir dizi seçim yaparak bulurlar”; grubun bireye koruma sağlaması gibi bazı durumlarda öz çıkarla grup çıkarları örtüşse de, bunlar birbirleriyle çatışma halinde de olabilir, birey kişisel avantaj ve kişisel siyasal kariyer peşinde koşabilir. Barth'ın kendisi de böyle bir durumda “Swat'taki siyasal yaşamın Batılı toplumlardakine benzediğini” söyler.³⁹

Bu analizde “iktidara” çok az bir yer verilmiştir; toplumsal sınıfın yapısal değerlendirmesi ve toplumsal formların tarihsel durağanlığı ise hiç ele alınmamıştır. Dil ve yerleşik yaşam kalıpları, hatta sosyal ilişkiler konusunda tarihsel olarak edinilmiş entelektüel ve ahlaki düşünceler anlamındaki kültür, bireylerin sahip oldukları değişken “değerlere” indirgenmiştir. Antropologlar bu değerlerin neler olduğunu belirleyebilirse, garip davranışlar bile anlaşılır kılınabilir, çünkü bu değerlerin ışığında onlar da akılcı davranışlar olarak görülebilirler. Büyümekte olan bir çocuğun bu değerleri nasıl öğrendiğini de inceleyebiliriz. Nitekim Barth bu temayı Yeni

Gine'deki Baktaman halkının çocukluktan yetişkinliğe geçiş ritüelleri bağlamında izlemiştir. Ancak, bireylerin o anki anlayışlarının dışında yatan “simgesel bir yapı” bulunmaz. İlginç bir biçimde, Barth en önemli yapıtlarından birinde şu itirafta da bulunmuştur: “Herhangi bir kişinin davranışı önceden kesin olarak tahmin edilemez – çünkü dikkatsizlik, aptallık veya terslik gibi insanlık durumları, antropologların önceden tahmin edemeyecekleri şekilde dağılmıştır”; bu, iktisatçıların pazarın işleyişindeki insani kusurlar görüşüyle tamamen uyumlu bir görüştür.⁴⁰ Bu görüşün altında tam bir rasyonelliğin, dikkatin ve zekânın “önceden tahmin edilebilir” davranışlara götüreceği varsayımı yatar, bu da “rasyonel seçim” modelinde kurulmuş bir toplumsal dünyada bireyin ne tür bir “özgürlüğü” olabileceği sorusunu akla getirmektedir.⁴¹ Bu alandaki toplumsal kuramlar gerçek hayatta insanların birbirlerine bağımlı ve birbirleriyle ilişkili oldukları gerçeğini nadiren göz önünde bulundurur. Bir kere, özçıkâr peşinde koşulurken, diğer şeyler gibi yaş ve cinsiyet farklılıkları da kaynak olarak kullanılır.

Klasik yararçı düşünce birkaç net varsayım üzerine kuruludur: İnsanlar zevk arayışı ile acıdan kaçış fikri tarafından yönetilirler; bu yüzden etik sistemimiz zevk veren eylemleri onaylamalı, ıstırap verenleri kınamalı, siyasetimiz ise genel bir mutluluğun gelişebileceği uygun koşulları yaratmayı amaçlamalıdır. Dolayısıyla toplumsal görev ile özçıkâr örtüşür. John Stuart Mill, kendisinin de ifadesini bulmasına katkıda bulunduğu bu tezlerin 19. yüzyıldaki daha muhafazakâr konumlara göre kışkırtıcılığını fark etmiştir; ona ait olan “Her çağda felsefe ekollerinden bir tanesi yararçı olmuştur” yorumu bugün için de doğrudur.⁴² Bu durum sosyal bilimler için de geçerlidir; çünkü etikte nasıl bireysel mutluluk toplumun iyiliğiyle eşit anlama geliyorsa, sosyoloji de “insanın doğasını” toplumsal yapılarla eşitler. Genel bir yararlılık şemasında kişisel özgürlüğün ve ahlakın yerinin tam olarak ne olabileceği konusunun yarattığı açmaz Mill'i çok uğraştırmıştır, biz de bugün aynı soruyu davranış kuramındaki “rasyonel seçim” konusunda sorabiliriz. Bu konu çok karmaşık bazı araştırmalarda, örneğin Mafya gibi örgütlerde “güven”in nasıl işlediğini araştıran Diego Gambetta'nın çalışmasında gündeme geti-

rilmiştir.⁴³ Günümüzde belki de Stuart Mill'e en yakın figür, bugün yapı ve faillik dediğimiz terimleri kavramsal olarak uyuşturmaya çalışan ve Britanya'nın "Yeni İşçi" partisine yaptığı siyasal danışmanlığı sırasındaki uygulamalarıyla tanınan Anthony Giddens'dır.⁴⁴ Antropologlar özellikle kalkınma alanındaki sosyal reformların planlanmasında genel anlamda yararcı bakış açısının faydasını görmüş, Barth'ın modellerini de kılavuz olarak kullanmışlardır. Varılan sonuçlar ise başka bir konudur (bkz. IV. Kısım 3. Bölüm). Akademik tartışmalar sürmektedir; bu bağlamda Mary Douglas'ın, Steven Luke'un yararcılıkla ilgili görüşünü antropolojinin "eski düşmanı" olarak nitelendirmiş olduğunu da kaydedebiliriz.⁴⁵

Bu bölüme son verirken, genetik sosyobiyoloji ile sosyolojideki rasyonel seçim arasında doğrudan bir bağlantı kurulmasını ve bu ikisinin tam bir insan bilimi paketi haline getirilmesini açıkça öneren yazarlar olduğunu da dikkatten kaçırmamalıyız. Böyle bir paketin kapsamı muhtemelen bilince, kültüre ve bireyler arasındaki işbirliğine sınırlı bir yer verecektir. Ancak, gerçek yaşamda bunların üzerimizdeki bağlayıcı etkilerini yansıtmayacaktır: Örneğin, ömür boyu başkalarına veya soyut projelere adanmışlığımızı; kişisel bilinci ve bu bilincin bellekteki veya beklentilerdeki ortak uzantılarını; düşlerin anlamını veya sanat için sanatı veyahut da kralların ve rahiplerin korkusuyla yapılan sanatı açıklayamayacak; dolayısıyla, böyle bir paket, içinde yaşadığımız toplumsal dünyaların tarihsel karakterini görmekten uzak olacaktır.

3. Kültür, "Kültürler" ve Bir Sanat Olarak Etnografi

Benzer biçimde hem sosyobiyolojinin hem de "rasyonel seçim" kuramının "kültür"ün ağırlığını azalttığını –bir epifenomen– kabul edersek, o zaman bu görüşümüzü düzeltmek için (esas olarak Amerika'da) "kültürel antropoloji" olarak bilinen disiplinin belli başlı fikirlerine dönebilir miyiz?

19. yüzyılda ve 20. yüzyılın başlarında yazarlar "kültür" kavramını insan etkinliklerinin ve yaratıcı ifadenin maddi kayıtlarında

gözlenebilecek, çok somut bir şey olarak değerlendiriyorlardı. Bu, başka yerlerden olduğu kadar arkeologlardan türetilmiş bir kültür kavramıydı; Kuzey Amerika’da bu kavram büyük ölçüde yaşayan Amerikan Yerlilerinin sanatlarına ve uygulamalarına dayanarak geliştirilmişti. Britanya’da (Oxford’daki Pitt Rivers Müzesi’nin küratörü olan) E. B. Taylor, tarihsel gelişmeyi ele alırken sanatta ve imalatla ortaya çıkan somut ifadelerden çok, bunların ardındaki düşüncelerin ve hayal gücünün işleyişini anlamaya yönelik bir yaklaşım geliştirdi. Bu yaklaşımların ortak noktası, icat edilmiş, yayılmış, paylaşılmış, birbirine karışmış olan kültürel özelliklerin, dünyanın bir bölgesinden başka bir bölgesine gidildiğinde değişik biçimlerde bir araya getirilmiş olduğunu fark eden bir tarih anlayıştı. M. J. Herskovits, arkeologların kullandığı ve belli bir bölgenin veya belli bir dönemin tipik kültürel özelliklerini taşıyan kültür “kompleksleri” kavramını geliştirip, bunu Afrika’daki etnografik sahneye uyguladı. Doğu ve Güney Afrika platolarındaki “büyükbaş hayvan komplekslerini” saptarken, o bölgelerde hayvan yetiştiriciliğine ilişkin olarak gelişen kültür pratikleri ve simgesel değerlere dair öğelerin belli bir biçimde bir araya toplanışına dikkat çekti. Sonradan öyle yaptığı ileri sürülse de, aslında o büyükbaş hayvanlara dair bireysel bir ruhsal takıntı veya bölgesel bir “psikolojik kompleks” bulunduğunu ortaya çıkarmayı amaçlamıyordu. Dahası, onun kültür kavramı kapalı bir sisteme tekabül etmiyordu. Onun belirlediği kültür alanlarının keskin sınırları yoktu, o sadece uygulamaların ve tarzların birbirleri arasındaki ve kendi içlerindeki süreklilikleri ve bağlantıları vurguladı.⁴⁶

19. yüzyılın sonlarından itibaren çoğunlukla kuzey enlemlerinde çalışan Franz Boas, Amerikan antropolojisinde ayrıntılı ve yoğun saha araştırmacılığını yerleştirmişti. 1920’lerde ve 1930’larda, onun öğrencileri olan Ruth Benedict ile Margaret Mead’in çalışmaları kültürel antropolojiyi heyecan verici yeni yönlerle taşıyacaktı. Her ikisi de bilinçli olarak karşılaştırılan kültürel bağlamlarda özelliğin doğasını araştırmıştı. Benedict’in *Patterns of Culture* adlı kitabı, kültürün “bütüncül” doğasını ve bireysel kişilikle karakterin bu yapı içinde nasıl bilendiğini sistematik olarak kavramsallaş-

tıran bir formül geliştirdi. Kültür “tiplerini” yeşerttikleri ayırt edici psikolojik tavırlar temelinde karşılaştırdı. En ünlü karşılaştırmasını, Nietzsche’nin Yunan tragedyasındaki üslupları ayırt etmesi esinlemişti. Sabırlı çiftçiliklerine ve ağır ağır yapılan yağmur ritüellerine bakarak, Amerika’nın güneybatısında yaşayan Zuñilerin (eski yazılışı) belirleyici özelliklerini kültür-ve-kişilik tarzları içinde “Apolloncu” veya barışçıl ve işbirliğine yatkın olarak tanımladı. Devingen, avcılığa dayalı hayatları ve bireysel vizyon arayışına dayalı tinsellikleriyle Ova Yerlilerinin daha saldırgan ve tartışmacı üsluplarını ise “Dionysos üslubu” ile ilişkilendiriliyordu.⁴⁷ Bu analizin temelinde, tipik bireysel özelliğin ve özlerinde yatan amacın bu belirleyici özellikleri besleyen kültürel çevreyle özdeşleştirilmesi yatıyordu. Mead, Polinezyalı Samoa halkını hem modern Amerikan toplumuyla hem de Yeni Gine’li Manus halkının daha Püriten dünyasıyla karşılaştırdı. Özellikle bu farklı koşullarda yetişen genç kızların yaşantısına dikkat çekerek, cinsiyetin ve cinselliğin (bugün bunlara “toplumsal cinsiyeti” de ekleyebiliriz) kültürel olarak biçimlendiğini ileri sürdü.⁴⁸ Mead ve Benedict hakkında kesin olarak söyleyebileceğimiz bir şey varsa, o da antropolojide kadınların hayatlarına ve deneyimlerine karşı yeni bir duyarlılık getirdikleridir. Bu konular Amerikan antropolojisinde 1970’lerden itibaren kadın hareketinin ve feminizmin tam atağa geçmesinden çok önce fark edilmeye başlanmıştı. Ancak bugün onların çalışmalarında “toplumsal cinsiyete” yaklaşımın çok tutucu olduğunu, aile ve evlilik kalıpları içinde “kadınların konumu” meselesinde kültüre fazlasıyla belirleyici bir rol vermiş olduklarını söyleyebiliriz.

Psikolojinin de ayrılmaz bir parçası haline geldiği bu yeni kültür kavramının, halklar arasındaki holistik farklılık imgelerini vurgulayarak, yeni bir tür göreliliği de mümkün kıldığı söylenebilir. Kültür kavramı, dilin, dinin, tekniğin ve sanatın spesifik yörüngelerine, ayrıca bunların bir parçası olduğu ekolojik, politik ya da tarihsel süreçlere kıyasla, “kendinde şey” olarak somutlaştırıldı. Kültürün genelleştirilmesi entelektüel yorumun, diyalog, görüş ayrılığı veya yapısal zıtlık fikirleriyle bir araya gelmesinin zor olduğu anlamına gelir. Amerikan kültürel antropolojisindeki gelişmeler bu

öncülerin çalışmalarından çok daha karmaşıktır. Clifford Geertz haklı olarak bu alanda bir önder kabul edilir; onun çalışmaları dünyanın dört bir yanında antropolojinin yeniden biçimlenmesine önemli katkılarda bulunmuştur. O, yaptığı etnografi çalışmalarında her zaman bireyleri tanımaya ve kültürel anlamın karmaşıklığını onların bakış açısından anlamaya çalışmıştır. Ancak bir “değerler ağı” olarak dağınık kültür vizyonunu analiz ederek kavramak veya uyumlu “bir kültür sistemi olarak din” kavramını dünya dinlerinin genellikle katı politikalarıyla ve olaylı tarihiyle bağdaştırmak o kadar kolay değildir.⁴⁹ Geertz, Fas’tan Endonezya’ya kadar uzanan geniş bir coğrafyada birbirinden oldukça uzak ve hepsi de Müslümanların çoğunlukta olduğu ülkelerde yaşamayan topluluklar üzerinde çalışmıştır. Barth gibi Geertz de, her zaman kolektif olana dair aşırı homojenleştirilmiş kavramları reddetmiş, “gerçek durumlardaki gerçek insanların” zengin ayrıntılarla dolu etnografilerine önem vermiştir; ancak, Barth hep davranışların nedenlerini ararken, Geertz’in çizdiği portrelerde yaratıcı bir empati, bir duygu ortaklığı bulunmaktadır. Her ikisi de Kasım 2002’de New Orleans’daki Amerikan Antropoloji Derneği’nin yüzüncü yıl toplantılarında yaşam boyu yaptıkları çalışmaları anlatan unutulmaz, mükemmel ve kolayca nüfuz edilen konuşmalar yapmışlardır.

Gerçekte nelerden oluştuğunu saptamak için belli imgeler ve benzetmeler aranmasına neden olan “kendinde şey” olarak kültür kavramı konusunda kısmen Geertz tarafından da önerilen en önemli düşünce, kültürü “bir metin” olarak düşünmemiz gerektiğidir. James Clifford ile George Marcus’un editörlüğünü yaptığı *Writing Culture* adlı kitap bu düşüncenin en ünlü eleştirisi olmuştur.⁵⁰ Bu muğlak “kültürel ifade” anlayışına göre, antropoloji alanında yazılanların kendileri de sadece birer “metin” midir? Antropologlar dünya ve dünyada yaşayanlar hakkında geçerli bilgiler elde etme projeleri konusunda kendilerini kandırmakta mıdır? Yaptıkları etnografi çalışmalarının geleneksel seyyah öykülerinin bir diğer varyantından veya Doğu toplumlarının veya kabile toplumlarının biraz daha klişeleştirilmesinden öte bir faydası var mıdır? Bilimsel etnografi eserlerinin genellikle yaratıcı yazıyla,

hatta salt kurmacayla büyük bir benzerliği olduğu ya da bunlarla örtüştüğü varsayılır. Öyleyse ikisini birbirinden nasıl ayıracağız? 1980’lerde saha çalışmaları sürecinin inkâr edilemez özneliliği ve Batılıların hayali “ötekiler” hakkında klişeleşmiş kavramlarla yazma yönündeki kültürel alışkanlıkları yeni bir dikkatli incelemeye tabi tutuldu. Kültürün temsil edilmesi konusundaki bu yeni öz-bilinçli kuşkuyu, Edward Said’in Batı “Oryantalizmi”ne yönelik ateşli eleştirisinin kazandığı büyük çaptaki takdir ve buna bağlı olarak herhangi birinin bir başkasına “ait olan” görüşleri veya kültürü temsil etme hakkına dair siyasal kuşkular güçlendirdi.⁵¹ “Temsil krizi” konusundaki bu tartışmaya, bir yandan her biri Batılı akademik gelenekle farklı tarihsel ilişkileri bulunan ve dünyanın farklı yerleri hakkında yazılmış antropoloji eserlerinin tarihinde sorunların karmaşıklığına işaret eden birçok ses, öte yandan bir sosyal bilim olarak antropolojinin genellemeci ve karşılaştırmacı tavrını savunanlar da katıldı.⁵² Bu tartışmanın eskiden çok farklı olduğu düşünülen İngiliz sosyal antropoloji geleneği ile Amerikan kültürel antropoloji geleneği arasında verimli bir fikir alışverişine katkısı oldu. Bugün İngiliz sosyal antropolojisi “kültür”ü tam da toplumsal olana dair kavrayışın ayrılmaz bir parçası olarak görmeye daha çok temayül gösterirken, Amerikan kültürel antropolojisi kültürel olguları ve olayları daha “siyasal” bir bakış açısından ve tarihsel derinlik içinde değerlendirme eğilimindedir (örneğin bkz. editörlüğünü George Marcus’un yaptığı *Critical Anthropology Now* adlı kitap).⁵³

Araştırmaların yazılı metinlerin dışında da bir hayatı, çoğu zaman çok katmanlı hayatları vardır ve her zaman “garip bilmem neler hakkındaki deneyimlerim”in çok ötesine geçer. Antropologlar diğer türlerde de yazabilirler; bazıları “sahayı” ele alan veya sahada geçen ironik kurgusal anlatılar yazmışlardır. Bunun ilk örneklerinden biri Laura Bohannan’ın, Elenore Bowen takma adıyla yazmış olduğu *Return to Laughter* adlı kitaptır. Nigel Barley, *The Innocent Anthropologist* ile başlayarak, son dönemde araştırmacının sahadaki durumuyla alay eden bir sürü yarı kurgusal anlatı yazmıştır. Biraz daha ciddi olan, ama yine de geniş bir okuyucu

kitlesinin ilgisini çeken Amitav Ghosh da, Mısır'da antropoloji doktorası için yaptığı araştırmalardan sonra yazdığı *In An Antique Land* ile başlayarak bir dizi roman yazmıştır.⁵⁴ Görünen o ki, antropologlar, inceledikleri halklar da dahil olmak üzere, başka insanların absürdlük anlayışına hitap etmektedirler. Bu anlayış bu kitabın iç kapağında bulunan ve Zuni sanatçı Phil Hughte tarafından yapılan karikatürde görülebilir. Burada Zuniler klasik etnograf Frank Cushing'in garip hallerini hatırlamaktadırlar. Antropologlar kendi arkadaşları veya tanıdıkları tarafından sahte ama kesinlikle kimliklerini ele veren adlarla yazılan romanlarda genellikle tuhaf kişiler olarak resmedilirler. Sömürgecilik döneminde Uluslararası Afrika Enstitüsü Sekreteri olarak görev yapmış olan Barbara Pym, antropologların zayıflıklarını iyi gözlemlemiş ve romanlarındaki kişileri oluştururken bunlardan yararlanmıştır. Antropologların inceledikleri tuhaf şeyler –özellikle İngilizlerin kişilik özellikleri üzerine yazılan– hicivler için çok uygun bir malzemedir. Bunun çok eğlenceli bir örneği, Frank Parkin'in *Krippendorf's Tribe* adlı kitabıdır. Çok sosyal bir akademik yayıncı olarak, “kurgusal etnografi” içinde kendi zamanında Oxford'lu antropologlar arasında geçenleri yakalayabilecek bir konumda olan Dan Davin'in daha incelikli hicvi *Brides of Price* da bir diğer örnektir.⁵⁵

Antropoloji, akademik veya başka türde olsun, yazma ve yayımlama kültüründen ayrı düşünülemez. Ancak, sadece yazılı eser üretmenin de ötesinde bir şeydir: Sırf akademik bir geleneğin aktarılması için bile okulda veya okul dışında yüz yüze öğretim yapmak gerekir; ayrıca antropolojinin görsel medya, kalkınma ajansları, tıp, iş ve finans dünyası, siyaset gibi alanlarda, en kötüsü de istihbarat ve hatta orduyla karmaşık ilişkileri vardır.⁵⁶ Bireyler olarak antropologlar dünyadaki her tür projede yer alırlar ve gerek bu projelerin, gerekse hedeflerindeki toplulukların çıkarlarını koruyabilir veya engelleyebilirler. Antropologların yaptıkları işler ve yaşam biçimleri, yazdıkları şeyler kadar önemli veya bunlarla tümüyle ilgisiz olabilir. Ama her durumda, eserleri yayıncıların “gerçek dünya”sına, kitaplarını satın alan okur kitlesine, verecekleri derslere, iş dünyasına ve olası araştırma fonlarına yönelik ol-

malıdır. Bu konuda, antropologların “kültür”ün nasıl yazıldığından çok, toplumun işleyişi konusunda bir kavrayışa sahip olmaları kendileri için büyük bir avantajdır.

4. Sosyal Bilim Kavramı: Ve Antropolojideki Varyantları

Bu kısmın başlığını Peter Winch’in 1958’te yayımladığı kısa ama etkili bir kitaptan aldım.⁵⁷ Onun tezi, özetle, henüz emekleme aşamasında olan sosyal bilimlerin doğa bilimlerini taklit etmeye kalkmak yerine, insanlarla ilgilendiği için, felsefeye yakınlığını kabul etmesi gerektiği yolundaydı. Winch’in formülasyonu sosyal bilimlerin tüm alanlarını kapsıyordu ve Wittgenstein’in birçok fikrinden etkilenmişti. Tezi, ortak bir gerçeklik anlayışını paylaştığımız “bir yaşam formu” olarak dil kavramına dayanıyordu. Ama aynı zamanda bu görüşe biçim veren şey de antropolojik ve tarihseldi, Collingwood’a bolca atıfta bulunuyordu. Winch sosyal bilimlerde bir şeyin anlaşılır kılınmasının doğa bilimlerindekinden farklı olduğunu, çünkü sosyal bilimlerde bizzat insanın anlaşılır kılınması, yani insanlarla iletişim kurulması gerektiğini vurguluyordu. Genel olarak sosyal ilişkilerin belirleyici özelliği olduğu üzere, böyle bir anlayışın bir “içsellik”i vardı. Tarihsel açıklama genel kuramların özel durumlara uygulanması değildir (burada Collingwood’u izlemektedir); “içsel ilişkilerin izlenmesidir. Bu, bir saatin nasıl çalıştığını anlamak için kişinin mekanik yasaları bilgisini kullanmasından çok, bir konuşmayı anlamak için kişinin o dil bilgisini kullanması gibi bir şeydir.” Winch’in kitabı daha genç antropologlar tarafından coşkuyla karşılanmıştır ve kimi zaman “görelî” olarak yorumlanmış olsa da, günümüze kadar etkili olmuş ikna edici bir tez ortaya koymuştur.⁵⁸

Winch’in formülasyonunun ötesine geçip sosyal bilimler hakkında daha genel bir şey söylemek istersek, insan yaşamı olgusu söz konusu olduğunda, bir düzeyde “bütünün”, kendisini oluşturan öğeler arasındaki bağlayıcı ilişkilerden oluştuğu ilkesini vurgulayabiliriz. Buna göre, örneğin ekonomik, siyasal, kültürel ve dinsel

olguları üst üste koymak yeterli olmaz; bunlar birbirleriyle ilişkileri bağlamında oluşmuşlardır ve asıl zorluk bu karşılıklı ilişkilerin anlaşılmasıdır. Aynı şekilde toplumsal hayatı da tek tek bireylerin birbirleriyle etkileşimlerinin, amaçlarının ve deneyimlerinin, hatta birbirleriyle yapmış olabilecekleri anlaşmaların toplamı olarak görmek de yeterli değildir: Yine burada da bireysel hayatın belirli koşullarının, hatta bir ölçüye kadar kişisel iradenin, amacın ve deneyimin ardında, bunların hepsini kapsayan toplumsal formlar biçimindeki örüntü ve yapının farkına varmamız gereken anlamlar vardır. Winch'in sözünü ettiği "içsellikler" ayrı ayrı bireylerin bilinçleri değildir; bunlar karşılıklı anlayışın paylaşılan şifreleridir. Bu şifreler sabit veya kapalı değil, açık uçludur ve yeni katılımcıların kullanımına açıktır. Bu örüntülerde "nesnellik" arayışı onların esnekliğini ve açıklığını yok saymaz.

Winch'in "sosyal bilim kavramı" bugün modern antropolojiyi bir bütün olarak hâlâ biçimlendirmekte olan ve 20. yüzyıl ortalarında "İngiliz sosyal antropolojisi" olarak anılmaya başlayan bir geleneğin ayırt edici bir özelliğini saptamamıza yardımcı olur. Bu başlığın devamında Winch'in kavramı ışığında bu geleneğin bir nevi soykütüğünü çıkarmaya çalışacak, Durkheim ekolüne olan borcumuzdan başlayarak günümüzün sömürge sonrası dünyasında bile hâlâ önemini korumakta olan Evans-Pritchard'ın çalışmalarına yöneleceğim.

Fransız Ekolü ve "İngiliz Sosyal Antropolojisi"nin Oluşumu

Durkheim, çoğunlukla katı bulunduğu için eleştirilen formülasyonunda "toplumsal olgular"dan ve "nesnel" varlıklarından söz etmiştir. Biz Fransızca "*fait social*" kavramına biraz daha sıcak yaklaşabilir ve onu "toplumsal olgu" olarak çevirebilir, yani daha sonra Winch'in belirlediği anlamda *indirgenemez biçimde toplumsal olan* insan yaşamı olgusu olarak anlayabiliriz. 19. yüzyılda ve 20. yüzyılın başlarında sosyoloji, ekonomi ve siyaset üzerine yazan onca kişinin arasından Durkheim'in kuramsal antropolojinin kurucusu sayılmasının özel bir sebebi vardır. Bu sebep, 1898'den

itibaren *l'Année Sociologique* dergisine yazılar yazan Durkheim ile onu izleyenlerin, dünyanın az bilinen yerlerinden toplanan etnografi raporlarını ciddi sosyolojik bilgiler olarak değerlendirmiş olmalarıdır. Aslında Durkheim ekolünde antropolojiyle sosyoloji arasında bir ayırım yoktu; bunların ikisi de tek bir alandı ve ücra bölgelerden gelen etnografik metin veya sanat parçaları, klasik dönem veya Avrupa uygarlıklarına ait ayrıntılara gösterilen aynı bilimsel dikkatle inceleniyordu. Oysa Marx ile Weber kabile toplumlarına sadece şöyle bir değinmiş, bunu da Asya'nın tarihsel olarak bilinen bölgelerine dayanarak modern zaman öncesi ve modern toplum biçimlerindeki örgütsel farklılıkları göstermek için yapmışlardır.⁵⁹ Yararcı gelenekteki John Stuart Mill gibi sosyal bilimlerinin diğer kurucuları Batılı olmayan geleneklerin önemini pek kabul etmemişlerdir. Durkheim ile onu izleyenlerin etnografi kayıtlarını dikkatle inceleyerek mümkün olan en geniş toplumsal yapı yelpazesini ayrıntılı olarak kavrama ve analiz etme tutkusuna başka kimsede yoktur. Birinci Dünya Savaşı'nın çıkması, saha çalışması yapma planlarına sekte vurduysa da, onların çalışmaları sosyal antropolojideki kuramsal ve analitik kavramların çok daha sonra gelişmesi için önemli bir temel oluşturmuştur. Son yıllarda antropolojinin ufkunun "kabile çevresinden" ana dünya uygarlıklarına ve küresel süreçlere genişlemesiyle, diğer önemli toplum kuramcılarından da üretken bir biçimde yararlanılmaya başlanmıştır.

Britanya'daki sosyal antropolojinin temellerinin iki dünya savaşı arasındaki yıllarda üretken olan iki antropolog tarafından atıldığı genel kabul görmektedir. Bunlar Bronislaw Malinowski ile A. R. Radcliffe-Brown'dır. Bu antropologların yapmaya çalıştıkları şeyin, antropolojiyi etnografi müzeleri bağlamından çıkarmak ve antropolojinin arkeolojiyle ve eskiçağ tarihiyle ilişkilendirilmesine son vermek olduğunu unutmayalım. Folklor araştırmalarının ve müzeciliğin cansız antikacı anlayışını canlandırmak için, ikisi de antropolojide doğru yöntem olarak ampirik saha çalışmasının önemini ve antropoloji araştırmalarının sömürge yönetimlerindeki (özellikle Yerlilerin refahına ilişkin) günlük sorunlarla ilişkisini vurgulamışlardır. Daha sonraları karşılaştırmalı sosyoloji olarak

tanımlanacak olan bu projenin kuram kısmında rehber olarak Durkheim ekolünden esinlenmişlerdir. Malinowski'de bu esinlenme oldukça muğlak ve açık uçluydu; eserlerinde ve derslerinde âdetlerin, inançların ve uygulamaların bağlamlarına oturtulması, bunların her bakımdan bireyin ihtiyaçlarını karşılayan bir kültürel bütünün tamamlayıcıları olarak görülmesi gereğinden söz etti. Onun pek de açıklayıcı olmayan bu yaklaşımı “işlevselcilik” olarak bilinir.⁶⁰ Malinowski çok sonraları öznenin ayırıcı özelliği haline gelecek olan bir şeyi savunmasıyla ün kazandı: Bu, araştırmacının yerel bir topluluğun içine aylar, hatta yıllar boyunca dalması, o topluluğun dilini ve orada olan her şeyi öğrenmesi için geçirdiği süreydi. Britanya'da uzun süreli saha çalışmasını gerçek anlamda kurumsallaştıran kişi oydu (ABD'de bu kurumsallaşma zaten Franz Boas tarafından gerçekleştirilmişti). Malinowski'nin yakın çağdaşı Radcliffe-Brown antropolojiye daha sistematik ve daha karşılaştırmacı bir merakla yaklaştı ve otoritenin işleyişini, grupların oluşmasını ve doğal kaynakların sahiplenilmesini sağlayan kuralların ve yasaklamaların yerel “hukuki” veya geleneksel yasal çerçevesini araştırdı. “Yapı” kavramını rahatça kullandı, ama Durkheim'da, Mauss'da ve daha sonra geliştirdiği biçimiyle Lévi-Strauss'da bulunan ve her şeyin altında yatan bir temel ilke olarak yapı imgesinin aksine, Radcliffe-Brown kapalı uçlu, mekanik veya biyolojik analogilere işaret etti. Ona göre toplumun yapısı, bir evin içindeki direklere veya bir saate veya bir organizmaya veya deniz kenarında bulup evinizdeki koleksiyonunuza kattığınız desenli bir deniz kabuğuna benziyordu. Sosyal antropoloji de, toplumda varlığını sürdüren gruplarla bireyler arasındaki ilişkilerin tamamına odaklı bir karşılaştırmalı sosyolojydi ve kendisine doğa bilimlerini örnek alma konusunda daha sıkı çalışmalıydı.⁶¹ Onun çözümleme tarzına da “yapısal işlevselcilik” adı verildi; bu tarzın eksikliği de tıpkı Malinowski'ninki gibi tarihsel bağlantıları dikkate almamasıydı.

Ancak, 20. yüzyılın başlarında Fransızca yazılan antropoloji eserlerinin ardında toplumsal işlevden çok daha fazla şeyler yatıyordu. Bunlardaki kalıp, hatta yapı kavramları bireyler arasındaki ilişkilerin “toplama”na ilişkin herhangi bir kavrayıştan daha zen-

gindi. Dahası, Fransızca yazarlar dinsel, sembolik ve ritüel yaşamın, hatta bizzat düşünce sistemlerinin ilkelerini saptamaya çalışıyorlardı. Durkheim grubundan sayılmasa da, Belçikalı antropolog Arnold van Gennep 1909'da bunu çok iyi örnekleyen ve modern antropoloji üzerinde derin bir etki bırakmış olan *Les Rites de Passage* [İng. *The Rites of Passage*] adlı incelemesini yayımladı.⁶² Van Gennep kişilerin hayatın belli aşamalarından geçişlerini belirleyen, doğum, vaftiz veya ad verme, yetişkinliğe geçiş, düğün, cenaze ve anma törenleri gibi törenlerde dünyanın her yerinde bütün kültürlerde bulunan benzerlikleri fark etti; yaptığı karşılaştırmalara coğrafi bölgeler arasındaki geçişleri ve zamanın mevsimlere göre geçişini gösteren törenleri kattı. İktidarın kralların hükümdarlıkları arasında el değiştirmesine eşlik eden çok dramatik törenleri de ele aldı. Bu tarz törenlerde önce bir aşamanın geride bırakılışı, daha sonra bir tür “eşik” veya araftan geçişi ve daha sonra yeni aşamaya dahil oluşu gösteren sistematik bir model geliştirdi. Burada genel anlamda bireysel ve toplumsal yaşamın her yönünü kapsayan ve (günümüzde “yerel kültür” denen şeyden bağımsız olarak) törensel ayrıntıları bakımından dünyanın her yerinde benzer biçimlerde karşımıza çıkan “yapısal” bir örüntü görebilmekteyiz. Bugün bu törenlerin açıklanmasında daha tarihsel ve siyasal dinamikler bulmak istesek de, Van Gennep'in çözümlemesi halen etkisini korumaktadır ve o günden bu yana antropologlar tarafından geliştirilmiş ve derinleştirilmiştir (bu konuda Victor Turner önemli bir isimdir). İzleyen bölümlerde bunların örnekleri verilecektir.

Felsefi bir eğilimi olan ve esasen *toplumsal* olguların genel karşılaştırmasıyla ilgilenen bir başka önemli antropolog, van Gennep gibi Durkheim grubundan bağımsız olarak çalışan Fransız yazar Lucien Lévy-Bruhl'dür. İki dünya savaşı arasındaki yıllarda “ilkel zihniyet” ve ruh kavramları gibi konularda Fransızca olarak çok sayıda yayın yapmış, etnografik verileri tarayarak bunlardan daha sonra modern bilimsel rasyonelliğin ve modern din düşüncesinin gelişmesini sağlayan nüveleri saptamıştır. Yaptığı çalışmalar “biz ve onlar”, yani ilkel ve modern dünya gibi genel bir ayrıma dayalı olduğundan, İngiliz antropolojisindeki çoğu kişi onun çalışmaları-

nı gerici bularak reddetmiştir. Yalnızca birkaç kişi Lévy-Bruhl'ün ele aldığı insan yaşamının duygusal, şiirsel ve sezgisel yönlerinin derin anlamını araştırmış, onun kendisinin bile bilimsel rasyonellik karşısında halen var olduğunu söylediği ve modern dünyanın parçası olarak gördüğü bu yönleri incelemiştir. Lévy-Bruhl'ün fikirlerini ciddiye alan ve antropolojinin duygu sosyolojisi, bilişsel sosyoloji ve şiirsel çağrışım sosyolojisinin meselelerine açık olmasının sağlanmasına katkıda bulunan kişiler arasında Evans-Pritchard ile Rodney Needham bulunmaktaydı.⁶³

Durkheim geleneğinin içinden çıkan ve “kolektif temsiller” biçimi ile bunların gerçek anlamda örgütlenmiş ve canlandırılmış olarak toplumsal yaşamın morfolojisiyle yakın ilişkilerini analiz eden bir dizi makalenin önemini de vurgulamamız gerekir. İlk dönemlerden kalan bu makalelerden bazıları antropolojinin hâlâ süren gündemini oluşturmuşlardır: Bunlar Durkheim ile Mauss'un *Primitive Classification*'ı, Robert Hertz'in her ikisi de genel sosyal olgular olarak ele alınan ölüm ritüelleri ve sağ elin üstünlüğü konusundaki iki makalesi; o kadar bilinmemekle birlikte İngiliz antropolojisi için benzer önemde olan Mauss ile Beuchat'nın Kuzey Kutbu avcılarının yaz ve kış mevsimlerinde yerleşme örüntülerinin karşılaştırmalı morfolojisi (daha önce söz edilmişti) ve Hubert ile Mauss'un kurban etmenin ritüel “temeli” konusundaki analizleridir. Mauss'un son dönemde yazmış olduğu ve para öncesi toplumlarda nesnelerin “armağan” veya “bağış” olarak el değiştirdiği sistemin özelliği konusundaki makalesi ise çok önemli bir metin haline gelmiştir.⁶⁴

Anaakım sosyal bilim kavramının özünde iletişim teması da vardır: Kodlarla, dille, ortak işaretlerin değiş tokuşuyla, hatta kodlarla dillerin birbirine çevrilebilme olasılığıyla oluşan bir iletişim. Toplumun nasıl bir şey olduğuna ilişkin bu genel görüş Durkheim ekolünün temelini oluşturuyordu ve Mauss'un öğrencisi olmuş olan Claude Lévi-Strauss'ın “yapısal analiz”inde yepyeni bir şekilde ortaya kondu.⁶⁵ Lévi-Strauss, (III. Kısım 2. Bölüm'de ayrıntılı olarak ele alınacak olan) sosyal ilişkilerin evlilik yoluyla mübadelenin gerçekleşmesiyle kuruluş ve yeniden kuruluş biçimlerinin ardında yeni ilkeler belirledi ve yapısal dilbilimi örnek alarak, mitlerin ana tema-

larında nasıl derin bir düzen ve sentaks olduğunu gösterdi. Binlerce kilometre uzaklıktaki bölgelere binlerce yılda yayılan mitler elbette yüzeysel ayrıntılarında farklılaşıyordu, ama farklı düzeylerdeki karşıtlıklardan oluşan temel yapı bir dizi ayna görüntüsü, analogi, iç içe geçmiş tematik örüntüler şeklinde ortaya konabiliyordu. Bütün bunlar yalnızca insan zihninin her yerde birbirine çevrilebilen işleyişlerini değil, standart edebi ya da tarihsel karşılaştırmanın ortaya koyabileceğinden daha yoğun temas ve dolaşımın söz konusu olduğu çok daha geniş bir topluluğu gösteriyordu (bu konu daha geniş olarak II. Kısım 3. Bölüm’de ele alınacaktır).

Lévi-Strauss’ın çalışmaları o günden sonra antropologların akrabalığa ve evliliğe, sözlü anlatılara ve özellikle mitlere, aynı zamanda görsel sanatlarda üslubun ve yapının aktarılmasına bakışını derinden etkileyip değiştirdi. Kendisi de genel olarak kültürde sezdiği, belli bir örneğe göre biçimlenme; başka deyişle, görünürdeki şeylerin altında yatan, uzun süreli ve uzun erimli bir aktarımın aracı ve birçok değişkenin üretimi olandan daha derindeki bir düzenin belli bir örneğe göre biçimlenmesi için müzik motifini mecaz olarak kullanmıştır. İngiliz antropolojisinde Lévi-Strauss’ın fikirlerini aktaran en önemli kişilerden biri olan Edmund Leach, 1950’lerin standart “yapısal işlevselciliğini” eleştirmek için onun iletişim motiflerini, kodları ve sistematik varyasyonu kullandı. Leach’in ünlü tanımlamasına göre, toplumsal yapıların bütün olarak karşılaştırılması kelebek koleksiyonu yapıp, kelebekleri renklerine göre sınıflandırmaya benziyordu. O sadece mavi kelebekleri tanımak istemiyor, vücutlarının uçmalarını sağlayacak şekilde nasıl çalıştığını anlamak istiyordu. Bunun için toplum yaşamının *ilişkisel* niteliklerini ve toplumsal ilişkilerin zaman içinde değişebileceğini yeniden kavramak gerekiyordu.⁶⁶

Toplumsal Süreçle, Tarihle ve İnsan Bilimleriyle İlişkili Bir Antropoloji Kavramı

1946’da Radcliffe-Brown’ın ardılı olarak Oxford’da sosyal antropoloji bölüm başkanlığına getirilen Edward Evans-Pritchard,

savaş öncesi dönemin İngiliz ve Fransız geleneklerinin bazı öğelerini etkili bir şekilde birleştirdi. Bunlar arasında yerel toplumla iç içe yaşayarak yapılan saha çalışması yöntemi, Radcliffe-Brown'ın yerel hukuki ve siyasal sistemlere uygulanmış kavrayışları ve Durkheim ile Mauss'un toplumsal hayattaki temel iletişim ve ortak anlam örüntülerine ilişkin daha eski ve daha derin anlayışları bulunmaktaydı. Lévi-Strauss gibi o da dille çok ilgilendi ama onun ilgisi dilin “gramatik” veya analitik yanından çok “edebi” yanına yönelmişti. Evans-Pritchard'ın antropoloji için beslediği entelektüel tutkular, sosyal ilişkilerin oluşmasında konuşmada ortaya çıkan anlayış birliğinin rolüne, tarihin kapsamının kitaplarda yer almayan kişileri de kapsayacak şekilde genişlemesine ve etnografi alanında yazılanların komşu alanlarda çalışan meslektaşlarının ilgisini çekecek kadar iyi olmasının güçlüğüne duyulan ilgiden kaynaklanıyordu. Öğrencilerine 1930'ların başlarında kendisinin de Roma Britanya'sı konusundaki kitaplarını hayranlıkla okuduğu R. G. Collingwood'u tanıttı.⁶⁷

Evans-Pritchard'ın Orta Afrika halkı Azandelerin dünyasında cadılığın, kehanetin ve büyü'nün yeri konulu 1937 tarihli incelemesi hemen ilgi uyandırdı.⁶⁸ Bu kitap bilgi olarak anlaşılabilir şeylerin toplumsal ve tarihsel temellerine dair felsefede başlamakta olan tartışmada çok etkili oldu (örneğin yukarıda adı geçen Winch buna atıfta bulunmuştur). Aynı zamanda tarihçilerin Avrupa'nın ve Amerika'nın geçmişindeki “cadılık” olgusunun sosyal koşullarına karşı benimsemeye başladıkları daha esnek yaklaşımlarda da karşılık buldu. Konuyu iyi düzenlenmiş bir öykü çerçevesinde çok iyi anlatan bu kitap, kolayca eğitim kurumlarındaki okuma listelerinde kendine bir yer buldu ve öğrenciler tarafından hep çok sevildi. Azandeler ve onların (hâlâ çoğu okura şaşırtıcı gelen) kehanetlerinin işleyişini azimle “rasyonel” bir biçimde ve zekice denetleme ve gerekçelendirme yöntemleri modern antropolojinin ne olduğunun tanımlanmasına yardımcı oldu. Son yarım yüzyıldır yayımlanan ders kitaplarının çoğuna kesinlikle girdiler. Ancak, ironik olan, Azandelerin bu çekiciliğinin yakın geçmişte yeni ve kolaycı kültürel görelilik biçimleriyle karışmış ve öğrencileri, “Eğer

işlerine öyle geliyorsa, Azandeler niye cadılığa *inanmasınlar*? Ben kim oluyorum ki onları eleştireyim?” gibi sorular sormaya yöneltmiş olmasıdır. Bu hiç Evans-Pritchard tarzı bir yaklaşım değildir; aksine, o sıradan Azandelerin cadılığın varlığından duydukları rahatsızlığı gösterir. Cadılığı acının ve ölümün kaynağı olarak görüp, suçlamalarını görece çaresiz olanlara yöneltenler güç ve ayrıcalık sahibi olanlardır. Kehanetler de sonuçta (bazen zalim olan) krallar ve prensler tarafından kontrol edilmektedir. Hane halkı arasında bile, kehanete erişimi olanlar sadece yaşlı erkeklerdir, kadınların payına düşen ise çoğunlukla suçlanan kişiler olmaktadır. Evans-Pritchard’ın çözümlemesi bu olguyu siyasal ve tarihsel bir bağlama oturtmakta ve ona basit göreliliğe göre daha nüanslı bir yorum getirmektedir. Bu metnin kalıcılığını sağlayan şeyin bu farklı derinlik olduğunu söyleyebiliriz.

Güney Sudan’da yaşayan Nuer halkı ve Evans-Pritchard’ın onlar hakkındaki ilk kitabı *The Nuer* akademik antropolojinin hayatına ve diline 1940’ta girdi.⁶⁹ Evans-Pritchard, Mauss ile Beuchat’nın Kuzey Kutbu halklarının “toplumsal morfolojisinde” mevsime bağlı değişikliklerle ilgili makalesinden yararlandığını söylemiş olsa da, bir saha çalışmasında “ekoloji” ilk kez analiz konusu yapılıyordu.⁷⁰ Bu aynı zamanda görünüşte birbirleriyle bir ilişkisi olmayan gezgin çoban toplulukları arasında düzenli olarak ortaya çıkan düşmanlık ve ittifak örüntülerinin ardındaki siyasal ilkeleri inceleyen ilk analitik saha çalışmasıydı ve burada baba soyunun durumlara dayanan retorikleriyle yürürlüğe konan güçlü bir ahlaki yükümlülük ifadesiyle ortaya konuyordu. Grupların birbirlerini tanımlama ve bir gözlemcinin “yorumlamayı” öğreneceği, karşılıklı olarak eylemin ve karşı-eylemin söz konusu olduğu siyasal oyunlara girme biçimlerinin ardında yapılandırılmış zaman ve mekân ilişkileri kavrayışlarının yattığı gösteriliyordu. Kitap Radcliffe-Brown’ın ampirizminden oldukça farklı bir “toplumsal yapı” vizyonu sunuyordu. Bu kitabın o zamandan beri, özellikle Lévi-Strauss ile özdeşleştirilen soyut “yapısalcılığa” eşdeğer, hatta onun öncüsü bir eser olarak değerlendirilmesi önemlidir. Louis Dumont İngilizce konuşan antropologların bu kitabı gereği gibi

değerlendirmediklerini bile öne sürdü.⁷¹ Yine de *The Nuer*, hem Afrika'daki hem de başka yerlerdeki "parçalı" siyasal sistemler konusunda yapılan birçok farklı saha çalışması için bir model ve esin kaynağı oldu. Kitap, aynı yıl yayımlanan ve Evans-Pritchard'ın editörlüğünü Meyer Fortes ile birlikte yaptığı *African Political Systems* ile birlikte saha çalışmalarına dayalı siyasal antropolojinin bir alt disiplininin ortaya çıkmasını ve gelişmekte olan siyasetbilimi ile yeni bir diyalog başlatmasını sağladı. Daha sonra gelen *Kinship and Marriage among the Nuer* adlı kitapla birlikte büyük oranda yeniden analizlere, eleştirilere ve yorumlara yol açtı.⁷²

Evans-Pritchard'ın üçlemesindeki son cilt de bir alt disiplinin, bu defa saha çalışmalarına dayalı din antropolojisinin doğmasına yardımcı oldu ve bir komşu disiplinle ilişkilerin kurulmasının temelini oluşturdu. *Nuer Religion*, akademik ilahiyata meydan okuyan kışkırtıcı bir dille yazılmış, ilahiyat uzmanlarının yanı sıra daha geniş bir okur kitlesini din araştırmalarında kabile toplumlarının inanç ve ibadet sistemlerini ciddiye almaya zorlamıştı. Evans-Pritchard'ın ortaya koyduğu biçimiyle Nuerlerin *kwoth* dedikleri yukarıdaki Ruha duydukları güven, şematik bir inanış özelliğine sahip olsa da, aynı zamanda yaşanan ve paylaşılan bir gerçekliktir. Neredeyse Kutsal Kitap üslubunu kullanarak Tanrı ile İnsan arasındaki temel karşılaşmayı resmeder. Bunu yaparken, bir yandan tarihsel dinler ve onların kutsal metinleriyle, diğer yandan bu metinlerde genellikle yanlış içindeki bir putperestlik ve körü körüne uygulanan âdetler olarak kara çalınan dünyalar arasındaki uçurumda bir karşılıklı kabul talep eder. Kitap bir toplumsal analiz olarak sunulur ve Pritchard'ın ilk kitabında ortaya koyduğu bir görüş olan algıdaki ve temsillerdeki farklılıkların Nuer toplumundaki bakış açılarının göreliliğini yansıttığı vurgulanmaktadır, ancak açık bir biçimde dinsel deneyimin öznelliğine girmekten kaçınılır. Oysa daha yakın tarihli antropoloji çalışmalarında tam da bu öznelliğe bir dönüş vardır (bu konuyu II. Kısım 3. Bölüm'de ele alacağım).

Evans-Pritchard, ömrü boyunca tarihçilerin bakış açısına duyduğu yakınlığı ve sosyal antropolojiyi "bir tür tarihyazımı", toplumsal hayat biçimlerini basit ampirik veriler olarak karika-

türleştirmeden, ahlaki yapılarını ve gözlemcinin kendisiyle aynı tarihsel dünyaya katılımlarını kabul ederek, karşılaştırmalı olarak inceleyen bir bilim dalı olarak tesis etme tutkusunu açıkça ortaya koymuştur. Evans-Pritchard tarzı antropolojinin “kültür çevirisi” olarak cilalanabileceği öne sürülmüş, 1970’te emekli oluşu onuruna çıkarılan ve çeşitli makalelerden oluşan en önemli kitaplardan birine de bu başlık konmuştur. Ancak, onun antropolojiyi yeniden konumlandırma çabalarını cilalamak adına bu ifadenin kullanılması pek doğru değildir, çünkü bu ifade Evans-Pritchard’ın uğruna çaba harcadığı disiplinin çatısı altında toplumsal yapıların karşılaştırılmasından çok 20. yüzyılın sonlarında “kültür” farklılığına ilişkin fikirlerden kaynaklanır. Onun Nuerler ve Sirenaik Bedevileri arasındaki benzer siyasal ilkeleri saptaması “kültür çevirisi”nin ötesinde bir şeydir.⁷³ Evans-Pritchard çeviri işiyle kesinlikle ilgileniyordu, ama bunu dilin incelikleriyle uğraşan bir zanaatkar gibi yapıyordu. Buna örnek olarak Azandelerin çift anlamlı konuşmalarında atasözlerini kullanma biçimleri olan *sanza* üzerine yazdığı güzel makalesi veya şiir veya sözlü edebiyatı ele alışı gösterilebilir. 1960’larda meslektaşlarıyla birlikte başlattığı Oxford Afrika Edebiyatı Kütüphanesi dizisi, sonraki yirmi yılda çok gelişti ve antropolojinin sanata, gösteriye, anlatıya ve genel olarak metinsel malzemelerin kullanılmasına açık olmasını sağlamada çok etkili oldu.

Evans-Pritchard’ın çağından çok sonra dünyaya gelen antropologlar kuşağı 20. yüzyılın hızla değişen dünyasında doğal olarak konuyu yeniden biçimlendirip yenilemeye çalıştılar ve Pritchard’ın çalışmalarına çeşitli eleştiriler yöneltildi. Çağdaşlarıyla birlikte o da, antropolojiye ayrıcalıklı bir konum sağlayan sömürgecilik durumuyla kendisi arasına daha büyük bir entelektüel mesafe koymadığı için eleştirildi. Pritchard’a yöneltilen eleştiriler arasında çizdiği etnografik portrelerin kişisel izlenimlerine dayalı olması, üstünlük taslayan bir üslup kullanması ve kişilik stereotiplerini yerleştirme- si; din konusunda ise, Nuer halkını çok dindar olarak, inançlarını ise fazlasıyla Kutsal Kitap tarzında yansıtmaları bulunuyordu. Ayrıca “erkeklerle özgü bir önyargı”ya sahip olma suçlamalarından da nasibini aldı. Oysa, 21. yüzyılın başında geriye dönüp baktığımız-

da, Evans-Pritchard'ın çalışmalarının hâlâ esin kaynağı olduğunu görebilmekteyiz. O, günümüzde hâlâ öğrencileri düşündüren çoklu aidiyet veya çoklu “konumlanma” [*positionality*] durumunun yarattığı paradoksları çok canlı bir biçimde ortaya koymuş; segmenter soy kuramını günümüzün diline çevirerek söylersek, kişisel kimlik ile grup kimliklerinin oluşumunda “ben ile öteki”nin göreliliği üzerinde bugün hâlâ işimize yarayan bir biçimde durmuştur. Hem Azandelerin kendi aralarındaki hem de kendisiyle görüşme yaptığı Azandeler arasındaki “diyalogu”, bu halkın içinde yaşarken topladığı bilgi ve inançların analizinin merkezine yerleştirdi. Aynı zamanda kendi çalışmaları aracılığıyla dünyalarının başka yönleri herkese açık hale gelen Nuerlerin mahremiyetine ve dinsel bilinçlerine saygı göstermiştir. Yaptığı analizlerde Evans-Pritchard'ın birçok bakımdan “sömürgeciliği” göz ardı ettiği açıktır, ama yine geriye dönüp baktığımızda onun antropolojiye disiplini tarihe daha çok yaklaştıran yeni bir yön kazandıran en önemli kişilerden olduğunu söyleyebiliriz.

Sömürgecilik döneminde mesleki becerilerini Yerli halkların kaderini iyileştirmek amacıyla kullanmaya çabalayan birçok iyi niyetli insan vardı. 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Kuzey Amerika'daki araştırmacıların ve misyonerlerin arasında olduğu gibi, İngiliz sömürgeciliği döneminde antropolojide de kesinlikle liberal, hatta radikal bir damar bulunmaktaydı. *Toplumsal sürecin gerçeklerini* açıklamak isteyenler arasında Max Gluckman başı çekiyordu ve Marx ile Weber gibi sosyoloji alanında eserler veren anaakım yazarların çalışmalarında bu amaçla kullanabileceği yararlı araçlar bulmuştu. Toplumsal eylemin ardında, küçük ölçekte, belli bir yerde zaman içinde meydana gelen olayları anlam bakımından birbirine bağlayan zincirleri yaratan, büyük ölçekte ise bunları tarihin parçası yapan dinamikler neydi? Gluckman'ın Manchester'da “genişletilmiş vaka yöntemi”ni formüleştirmesi, Orta Afrika'da bir dizi saha çalışmasına yol açtı ve bu çalışmalar toplulukların siyasal eylemleri ile hak arayışına getirdikleri kavrayışla günümüzde yeniden ilgi görmeye başladı.⁷⁴ Özellikle sömürgecilik döneminin sona ermesinden sonra bu tarz araştırma-

lar yeni kuşak antropologları imparatorluk yönetimlerindeki güç dengesizliklerini eleştirmeye yöneltti; bunu yaparken de Marx'tan yaratıcı biçimlerde yararlandılar. Dünyadaki adaletsizlikleri ortaya çıkarma ve siyasal eylemlere uygun bir temel bulma arzuları toplumsal süreçleri zaman içinde anlama çabasıyla ve yepyeni bir tarih bilinciyle birleşti.

Bugün, dünyanın dört bir yanındaki öğrenciler kalkınma alanında, uluslararası kuruluşlarda veya olanakları kısıtlı olanlar için çalışan hayır kurumlarında veya sosyal yardım örgütlerinde kariyer yapmak amacıyla antropoloji okuyorlar. “Sosyal bilim kavramı” sadece anlama çabalarına değil, aynı zamanda elde edilen anlayışın haksızlıkların giderilmesinde kullanılması arayışına da defalarca dahil edildi. İktidarın entrikalarını, hem toplumsal cinsiyet ve aile ilişkileri düzeyinde hem de ulusal ve uluslararası siyasi yönetim düzeyinde idrak etme vaadi, bugünün antropolojisinin itici gücüdür ve bunun kuramsal potansiyeli hâlâ gelişme aşamasındadır. Bana göre, antropolojinin her zaman bir toplumsal eleştiri, hatta yıkma kapasitesi olmuştur.⁷⁵ Günümüz antropologları “küreselleşme” ile insan haklarını tartışırken (bkz. IV. Kısım 3. Bölüm) gerçek dünyada olanlara ilişkin “kullanılabilir” bir kavrayış edinmek için kendi disiplinlerinden yararlanma çabalarında öncüllerinin izinden gitmektedirler. Antropolojinin büyük kuramlarla diyalogu da, ahlaki motivasyonu da sürecektir.

II. KISIM

TOPLUMSAL FORMLARDA ŞEKİL VE RİTİM

1. Bölüm

Türler, Mekân ve Zaman

Antropologlar sıklıkla kavramsal örgütlenme ya da anlamının temel kategorilerinden söz ederler. Bunu yaparken, mekân ya da zaman veya maddi ve maddi olmayana dair fikirler, insan ve insan olmayan türler, benlik ve öteki gibi alanlarda temel kategorik düşünce veçheleri arayışında bazen filozofların yolundan giderler. Filozoflar bu asli düşünce koşullarının biçimsel olarak belirlenmesi ve dünyaya olduğu gibi erişimi kolaylaştırma biçimlerine odaklanırken, antropologlar kültürel geleneğin tutarlılığına ve gerçeklikle keyfi ilişkisine odaklanarak, bu asli düşünce koşullarının içeriği ve tarihsel çeşitlemeleri üzerinde durma eğilimindedirler. “Kategori” sözcüğü sırasıyla biçimi ve içeriği vurgulayan her iki bağlamda da kullanılır, ama bu kullanımlar sıklıkla karışır ve anlaşılması güç bir alan yaratır. Dünya çapında yapılan karşılaştırmalara ve dünya tarihine duyduğu ilgiden daha önce de söz ettiğimiz Nick Allen, bu sorunların çoğunu açıklığa kavuşturmuştur.¹ Aristoteles’in ve hatta Kant’ın kullandığı anlamda “kategori” kavramı, insanın kavrayışında, kavramsal ve deneysel bilgiyi ifade etmemizi mümkün

kılan ortak bir boyuta atıfta bulunur. Aristoteles böyle on kategori sıralamıştır: Töz, nicelik, nitelik, ilişki, yer, zaman, konum, durum, etki ve edilgi. Bu kategorilerin çoğu, eski Yunan dilinde dünyaya dair sorulabilecek türden sorularla yakından ilişkilidir ve ilk bakışta bile böyle bir listenin Zuñi dilinde veya Çince'de çok farklı olacağını görebiliriz (gerçi her iki örnekte de bunun nasıl ve neden böyle olduğunu anlamak için kendimizi eğitmemiz gerekecektir). Durkheim'ı derinden etkilemiş olan 19. yüzyıl düşünürü Renouvier gibi modern yazarlar bu listeyi oynamışlardır. Renouvier'nin önerdiği listede şu kategoriler vardır: İlişki (diğerlerine de nüfuz eden bir kategori), sayı, konum, ardışıklık, nitelik; daha sonra da oluş, nedensellik, kesinlik, kişisellik. Allen, Durkheim ekolünün esas olarak bu temel kavrayış kategorilerinin bağlamsal ve tarihsel ifadelerinin izini sürdüğünü ve özellikle Mauss'un "mücadele" üzerine araştırmasında "ilişki" kavramından yapılabilecek temel çıkarımları çözmekte olduğunu öne sürmüştür. Yunanca "Neye doğru veya neye karşı?" sorusunun ifade ettiği gibi, "ilişki", içinde *hareket* fikrini de barındırır. Bu, şeyler arasındaki bağlantıları kuramsallaştırmayı sağlar ve (her ne kadar bu nokta bu kadar açık seçik ifade edilmemiş olsa da) Allen'ın tartışmasının açıkça ortaya koyduğu gibi, sosyologlar için güzel bir araç haline gelir; çünkü "toplum"un sürekli bir değişim ve akış halinde olduğu, insanların da faal olarak bu akışa katıldıkları yadsınamaz bir gerçektir.

Çok temel bir zaman, mekân, madde ve hareket vb anlayışının sadece insanlara özgü bir şey olmadığı, hayvan organizması dünyada yaşamını sürdürürken hayvan bilincinin ve bireysel öğrenmenin de parçası olduğu ileri sürülebilir. Ancak, özellikle şematik olarak bağlantılı bir ilişkiler dizisi anlamındaki *ilişki* kavramı, dünyayı sadece simgesel dil-ve-eylemin mümkün kıldığı biçimde anlamının bir yoludur ve (bildiğimiz kadarıyla) genel olarak hayvan dünyasında bulunmaz. Üstelik, dünyanın ve dünyanın kapsadıklarının, antropologları cezp edecek türden şeylerin iç içe geçmiş "sınıflandırmaları" yalnızca *ilişki* kavramı temeli üzerine inşa edilebilir. Renklerin veya hayvan türlerinin ya da hatta insan uğraşlarının sınıflandırılma biçimlerinden veya çeşitli düzlemlerdeki bu benzerlik

ve farklılık kategorilerinin kültürel olarak nasıl oluşturulduğundan bu düzeyde söz ederiz. Filozofun temel anlama biçimleri konusundaki sorularını genişleten etnografik kanıtlar da buradadır. Bilim insanları olarak bizler bu sınıflandırmaları birbirine çevirebiliriz. Bu tıpkı gerçek veya mecazi anlamda “birden fazla dil bilen” sıradan insanların seyahat ederken her zaman yaptıkları şeye benzer. Her ne kadar eğreti veya kısmi olursa olsun, böyle tercümelerin yapılabilmesi, insan olarak bizlerin spesifik dil farklılıklarının yanı sıra kültürel çeşitlenmeleri de kapsayan bazı temel kategorik anlayışlarla iş görmekte olduğumuz anlamına gelir.

Felsefe açısından zor olan, ama gündelik yaşantımızda bulunan bu durum, bizi antropolojinin merkezindeki bir soruyla karşı karşıya bırakmaktadır. Bu soru insan anlayışına ilişkin olarak ilk bakışta birbiriyle çelişiyor gibi görünen iki fikre aynı anda sahip olmamızın zorluğundan kaynaklanıyor. Çoğumuz, bilim insanlarının herkeste bulunan aklı özel biçimlerde kullanarak her gün biraz daha iyi anlamakta olduğu bir gerçekliğin varlığına inanmaktayız; ama aynı zamanda henüz adını koymadığımız veya kendi öznel kapasitemiz doğrultusunda kavramsal olarak önceden tasarlamadığımız bir gerçekliği belirlememizin zorluğunun da farkındayız. Üstelik, zaman ve mekân gibi felsefedeki en soyut kategorilerin bile tarih boyunca kavramsal devrimler geçirdiğini biliyoruz; günümüzün bilim insanları için en temel kategoriler bile değişmez değildir. Modern fizikteki zaman/mekân göreliliğinin keşfi ile “madde”nin katı olmadığının anlaşılması, daha önceki anlayışları tersyüz etmiştir. Sıradan insanlar da, gündelik yaşamlarında bilim insanları da, hâlâ eski somut ve çerçevesi belirli anlayışlar temelinde iş görmekteyseler de, şiirsel ve tümüyle hayali bir dünya olarak algılansa bile, son bilimsel bulguların çizdiği dünyaya karşı büyük bir popüler ilgi uyanmıştır.² Günümüzde farklı bilgi türleriyle birlikte yaşayabiliyoruz, bunların geçirdiği değişimlerin bilincindeyiz, hatta belki de bu yeteneğimiz tarih boyunca hep vardı.

Primitive Classification adlı denemelerinde Durkheim ile Mauss’un yaptığı gibi arkaik veya “ilkel” uygarlıkların temel anlayış kategorilerini araştırırken, antropologlar mutlaka geçmiş şim-

diden veya bir kültürel sistemi bir başkasından ayırmaya çalışmazlar.³ Öncelikle yaptıkları şey, bunların aralarındaki bağlantıların izini sürmek ve belli anlayış dizilerinin başka anlayış dizilerine nasıl vardığını veya onların yerini nasıl aldığını anlamaya çalışmaktır. Eğer Mauss'un veya genel olarak *Anneé Sociologique* yazarlarının temel amacı klasik felsefe kategorilerinin *tarihini* araştırmak idiyse, bu proje R. G. Collingwood'un görüşüne çok yakındı. Collingwood, filozofun asıl işinin (ister açıkça bilimsel icatlar, isterse bir dönemin, bir uygarlığın temelini oluşturan örtük yönelimler biçiminde olsun) tarihsel olgular olarak *gerçekten var olmuş olan* düşünce ve eylem sistemlerinin altında yatan varsayımları, son kertede ise mutlak varsayımları ortaya çıkarmak olduğunu düşünüyordu.⁴ Yani, felsefe herhangi bir başlangıç noktasının ötesinde saf bir metafizik kurgu üzerine kurulmamalı, şimdiden geçmişe bakarak, insanlığın ürettiği bütün düşünce çeşitliliklerinden yola çıkarak eleştirel bir biçimde iş görmeliydi.

Böylece, örneğin, “doğanın” sağduyulu bir ampirik temel oluşturduğu ve farklı bilim insanlarının veya felsefecilerin bu konuda söylediklerinin birbiriyle doğrudan karşılaştırılabileceği sanılabilir. Ancak, “doğa” kavramının kendisi çok farklı biçimlere girmiş ve bu kavramın insanların kendilerini ölçmek ve değerlendirmek için kullandıkları bir kıstas olarak eski Yunanlılardan bu yana geçirdiği değişimler Collingwood tarafından izlenmiştir.⁵ Belki de zaman ve mekân gibi doğa kavramını da ciddi olarak terk etmemiz mümkün değildir ve bu anlamda o da insan anlayışının genel esaslarından biri olarak karşımızda durmaktadır. Ancak, onunla veya onun içinde ne yaptığımız sadece keyfi bir farklılık meselesi değildir; bu daha çok bir kavram ve uygulama dizisinin bir başka kavram ve uygulama dizisinin yerini almasıyla oluşan insanlık tarihiyle ilgili bir şeydir. Doğayı ve doğadaki yerimizi daha iyi anlayabilmek için hem kendimizin hem de başkalarının doğa imgelerini ve bunların tarih boyunca nasıl biçimlendirildiğini eleştirel olarak anlamamız gerekir. Bu kültürel görelilikle aynı şey değildir. Karışıklığa yol açmamak için bundan sonra “kategori” terimini yalnızca klasik filozofların “dünyayı anlama ve onun hakkında dilsel ifadeler kul-

lanma yöntemi' veya bölgesel felsefelerde buna karşılık gelen şey anlamında kullanacağım. "Sınıf" ve "sınıflandırma" terimlerini ise, bu kavrayış tarzı veya hatta birbiriyle örtüşen farklı kavrayış tarzları içinde, başka deyişle, yaşandığı biçimde, insan hayatı bağlamında, ayırt edilmiş ve birbirlerine göre konumlandırılmış alanlar ve türler için koruyacağım. Bu türden bir analitik ayrımı korumak yararlıdır, çünkü ritüelle din, sanatla bilim hakkındaki gerçekten dikkat çekici şeyler, insanın hayal gücü, alanları ve sınırları aşarak bir şeyleri bir araya getirdiğinde ve eşleştirdiğinde, hatta bunlar arasında aktif dönüşümler yaptırdığında ortaya çıkar.

Doğal Türler

Bu noktayı sosyal antropolojide hâlâ yapısal ve tarihsel yaklaşımlar olarak adlandırabileceğimiz şeyle bilişsel ilgiyi birleştiren Maurice Bloch'un en son çalışmalarına atıfta bulunarak açıklayayım. Onun çoğunlukla Madagaskar'da yaptığı araştırmalara dayandırdığı tezleri, Durkheim geleneğinden gelen antropologların kategoriler ve sınıflar konusunda yazarken ilgilendikleri temaları yeni bir gözle görmemizi sağlayacaktır. Bloch, "kültür" ile biliş arasındaki ayrımda ısrar eder; aynı zamanda etnografların dile getirildiği için karşılaşabilecekleri türden açık bilgilerin özel temsilleriyle, filozofların yüzyıllar boyu ilgilendikleri örtük "anlayış kategorileri" arasında da ayrım yapar. Bunların ikincisini Durkheim'ın "kolektif temsiller", yani "tam da bütün bilginin temeli" dediği şeyle özdeşleştirir. Antropolojinin söze dökülmüş ya da ritüelleştirilmiş kültürel ifadenin garip ya da yancı içeriğini vurgulama eğiliminin yanı sıra, "eyleme karışmış" örtük gündelik bilgiyi görmezden gelmesini eleştirir.⁶ İnsan anlayışını karşılaştırmak için tutarlı bir temel arıyorsak, bakmamız gereken yer burasıdır. Bu düzeyde, analitik dil yoluyla değil de, uygulama ve alışkanlık ile örüntüleri ve bütünlüğü kavrayabilme yeteneği aracılığıyla, karmaşık öğeler grubu olarak öğrenilen ve aktarılan "sınıflandırma" kavramları vardır. Bunlar bilişsel psikologların "senaryolar" veya "şemalar" dedikleri şeylerdir. Bunlar, insanların (özellikle de kü-

çük çocukların), örneğin “ev” denildiğinde, çatı, duvarlar vs gibi şeylerden söz edilmeden kavramı bir bütün olarak algılamalarını veya “kahvaltı hazırlamak” denildiğinde bunun içerdiği bütün eylemleri toplu olarak anlamalarını sağlayan prototipler, örnekler veya “bir araya getirilmiş” anlayışların oluşturduğu ağlardır. Böyle kavramlar bütün olarak dil dışı veya dil öncesi gelişmiş olabilirler, ama açık ve ardışık bir söylem olarak dile döküldüklerinde belirli bir dönüşüme uğrarlar. Bu görüş, dile bağlı olmayan, katılım ve “çıraklık” yoluyla öğrenmenin yalnızca dokuma ve yemek pişirme becerileri edinmeyle sınırlı olmadığını, çok daha geniş alanlara yayıldığını görmemizi sağlamaktadır.⁷ Aynı zamanda bellek ile dilsel ve dil dışı alanlar arasındaki geçişlerde veya “bilgilerin dile dökülmesi” sırasında ortaya çıkan dönüşümler konusuna da farklı bir biçimde bakmamıza yardımcı olmaktadır. Alanlar arasındaki geçişlerde iki şey arasında benzerlik kurarak ve bir şeyi başka bir şeyin yerine koyarak oluşturulan bu dönüşümler potansiyel yenilik ve yaratıcılık kaynaklarıdır. Sözlü olarak anlatılan bir bilgiyi yazıya dökerken etnografi de bizzat bu tür dönüşümler yapmaktadır. Etnograflar da kültürün veya bilginin kanıtı olarak sadece insanların söyledikleri şeylere bel bağlamaktan kaçınmalıdırlar. İşte “katılımcı” olarak gözlemde bulunarak öğrenmenin değeri tam da burada ortaya çıkmaktadır. Bir başka deyişle, sınıflandırmalar yalnızca dilsel veya entelektüel kavramlar değil, “deneyime dayanan” dünya modelleridir.⁸

Bloch’un çok aydınlatıcı bulduğu bir başka bilişsel araştırma türü de, dünyada insanlık için ortak spesifik alanları anlamanın farklı yolları bulunduğu fikriyle ilgilidir. Bunlardan bir tanesi “canlı türleri”, özellikle de hareket eden hayvanlar alanı ile, bu alanın insan yapımı nesneler alanından farkıyla ilgilidir (bunu Mithen’in bir önceki bölümde ele alınan zihinsel süreçlerin evrimine ilişkin düşünceleriyle karşılaştıran). Spesifik alan farklarının teşhis edilmesinin, örneğin, çocukların doğuştan her türlü dili öğrenme ya da yüzleri tanıma yetisiyle karşılaştırılabileceği ileri sürülmüştür. Kürkünün üzerindeki şeritleri ve hatta üç bacağı kaybetmiş bir kaplan, bir çocuk için bile ve hatta içi doldurulmuş

“metaforik” bir oyuncak formunda bile olsa, hâlâ bir kaplandır. Bazı “canlı türleri” de insanlar tarafından nesnelere dönüştürülmektedir; bunun en açık örneği yiyecekler ve inşaatta kullanılan kerestedir. Domates, “canlılar” alanında hiçbir muğlaklığa mahal vermeden meyve olarak sınıflanırken, mutfağa girdiğinde ve “sebze” olarak kullanıldığında kafaları karıştırır. Ancak bu ayrımı yapan botanikçi değil, kendilerine ait bir sınıflandırmaya ve yapıya sahip olan malzemeleri yemeğe dönüştüren aşçıdır. Bu tarz alan birleştirmeleri antropologlar açısından çok önemlidir, çünkü zengin simgesel etkilerin ve derin dinsel anlamların çoğu, nesneler bir alandan başka alana kaydırıldığında –ki buna tercüme etmek de diyebiliriz– ortaya çıkar. Bloch böyle dönüşümlere örnek olarak Nuerler arasındaki hayvan kurban etme uygulamasını vermektedir. Kurban edilen öküz ile uğruna kurban kesilen kişi arasında başlangıçta mecazi bir paralellik vardır; önce öküz, o kişinin yerine geçer, daha sonra öldürülerek “insan eliyle yapılmış bir şeye”, ete dönüşür. Böyle alanlar arasında, az çok paradoksal biçimlerde temsil edilen diyalektik değişimlerin ya da dönüşümlerin, bütün dünyadaki dinsel simgeciliğin merkezinde görülebileceği ileri sürülmüştür.⁹

Şimdi araştırma dünyasında biraz gerilere gidip Durkheim ekolünün kategoriler ve sınıflandırmalar konusundaki temel çalışmalarına ve onların İngilizce konuşulan ülkelerdeki bazı ardıllarına bir göz atalım. Bu noktada arkaik olduğu varsayılan, ama çoktan içgönderme, dönüşüm, yerine konulabilirlik ve bağlantısallık fikrine dayandırılan belirleyici doğal, kozmolojik ve toplumsal gerçeklik çerçeveleri ele alınmıştır. Nick Allen, Durkheim ile Mauss’un *Primitive Classification* adlı kitabını değerlendirirken, bir yandan tek bir cümlede aynı anda yer alan öğelerle; öte yandan, zıtlık veya çağrışım gibi bu öğeleri tümcede yer almayan başka öğelere bağlayan ilişkileri inceleyen yapısalci dilbilimcilerin kullandıkları karşılaştırma yöntemlerinden yararlanır.¹⁰ Böylece ortaçağda bilime egemen olan ve hava, ateş, su ve topraktan oluşan dörtlü fiziksel madde listesi bir tümceye benzetilir: Bu öğelerin her biri gök cisimleriyle (Jüpiter, Mars, Ay ve Satürn), insan karakterleriyle (neşeli,

sinirli, ağırkanlı, melankolik), hatta bazen renklerle ilişkilendirilmiştir. Bugün popüler astrolojide hâlâ görüldüğü üzere, bu alanların her biriyle bağlantılı bu öğeler arasındaki ilişkiler ve birbirleri üzerindeki etkileri çok güçlüdür. *Primitive Classification*'da böyle kapsayıcı üç yapı türü incelenmiş ve tarihsel bir ardışıklık içinde gösterilmiştir.¹¹ Seçilen Avustralya Yerlileri örnekleminde, nesnelerin bu şekilde sınıflanmasının insanlar arasındaki sınıflandırmayı yansıttığı öne sürülmüştür. Buna göre, dünyadaki şeyleri farklı gruplara dağıtan sınıflandırmaların ana modeli, kabilenin kendi içindeki bölümlerin, klanların ve kısmen bunları belirlemekte kullanılan akrabalık ve evlilik ilişkilerinin karşılıklılığıdır. Mecazi anlamda veya yer değiştirme yoluyla, belli bir düzeyde yer alan bir insan sınıfıyla o düzeyde yer alan hayvanlar ve nesneler arasında güçlü çağrışımlar yaratılmaktadır. Bunlar bir biçimde, karşılıklı olarak birbirleri için hayati önem taşıdıkları bir ilişki içinde ve aralarında kabileler arası örgütlü evlilik örüntülerinin söz konusu olduğu sınıflandırmalarda diğer gruplarla da hayat veren bir ilişki içinde temsil edilebilirler. Unutulmamalıdır ki, bu sınıflandırmaların pragmatik bağlamını insan hareketliliği, yaşam biçimi olarak yiyecek arama ve avcılık, mevsimsel göçler ile hem hatırlanan hem de beklenen karşılaşmalar oluşturmaktadır. Allen bu tarz holistik sınıflandırmaların hepsinin “alışkanlık haline gelmiş” şeyler olduğunu ve uzman bilim insanları ile filozofların kurgusal inşaları ile tam olarak karşılaştıramayacağını bize hatırlatır.

Durkheim ile Mauss'un çalışmasında, bundan sonra ikinci bir “ilkel sınıflandırma” veya gerçekliğin soyut anlamda örgütleniş tarzından söz edilir. Bu tarz, akrabalık kategorileri ve evlilik mübadelesi yoluyla oluşan resmi toplum örgütlenmesinden çok, mekânın göreliliği ve yönelim kavramlarına dayanır. New Mexico'daki Zuñi Pueblo Yerlilerinin dünyası buna örnek olarak verilmiştir. Tipik olarak ekili tarlalarla çevrili tepelerin üstünde veya bu tepelerin yamaçlarındaki kayalıklara oyulmuş, bir araya toplanmış köylerine atfen İspanyollar tarafından bir “tip” olarak sınıflanmış Amerika'nın güneybatısındaki diğer “Pueblo” halkları gibi Zuñiler de çok önemli olan “merkez” kavramına göre konumlanmışlardır.



Resim 2. Acoma Pueblo, New Mexico. Gökyüzü Şehri olarak bilinen bu yerleşim alanı, kıtada en uzun zamandan beri aralıksız olarak yaşanan bir alan olma özelliği taşımaktadır. 111 metre yükseklikteki bir *mesa* üzerine kurulmuş olan bu yerde yıl boyu yaşayan 12 aile buranın törensel olaylar için bakımını yapmaktadır. Tepenin merkezindeki kerpiç San Estoban Rey misyon binası 17. yüzyılda yapılmıştır. Fotoğraf: Adriel Heisey (NM18-487-02)

Buna göre, evrenin öğeleri ve bizzat insanlar kavramsal olarak bu merkezle kurdukları ilişkiye göre dağıtılmışlardır. Ancak bu, her zaman merkezden bakılıyormuş gibi öznel bir şekilde değil, aynı zamanda kavramsal olarak “nesnel” bir şekilde de yapılmaktadır (merkezin kendisi de bu sınıflandırmada yer alan bir bölümdür). Bu bakımdan, mekânsal olarak ayrılan yedi bölge bulunur; bunlar dört anayön, en üst nokta, en alt nokta ve merkezdir. Mevsimler ve doğal olaylar bunların ilk dört tanesine; türler, toplumsal işlevler ve renkler yedisine, rahipler ise ilk altısına göre sınıflanır. Üç klan ilk altı yönün her birine dağıtılmış, bir tanesi ise merkeze yerleştirilmiştir. Bu harita başka birçok alana da uygulanmıştır ve bugün bile Zuñi el sanatlarında görülen kültürel canlılığının temelini oluşturmaktadır. Ben oradayken Zuñi’deki eski katedral yerel sanatçılar tarafından Milenyum kutlamaları için süsleniyordu. Binanın duvarlarını boydan boya çevreleyen bir frizin üzeri-

ne mevsimlerin yönüne ve ritmine uygun olarak efsanelerden bazı sahneler resmedilmişti. Diğer Pueblo yerleşimleri gibi Zuñi de yüksek bir tepede kurulmuştur. Bunların bazıları, örneğin Acoma, dik yamaçlı harikulade kayalık *mesa*'larda bulunmaktadır. Bu yüzden her yerleşimin ayırt edici bir "görünümü", topografyanın kendisi tarafından çok canlı bir biçimde işaret edilen yönlerin görüldüğü bir merkezi vardır. Bunlar bize "kozmojinin" araziden ve bu arazinin üzerindeki yaşama biçiminden bağımsız olmadığını hatırlatmaktadır; fiziksel çevreyle insan imgeleminin yarattığı alanlar arasında doğalcı bir uyum olduğunu safça varsaymadan, bu ikisinin bağlantılı olduğunu ve kısmen birbirlerine göre biçimlendiklerini kabul etmemiz gerekir. Avustralya sistemleri gibi, Zuñi'ler de, sözü geçen diğer Amerika Yerlileri de, insanların sınıflandırılmalarını ve aralarındaki yapılandırılmış düzenli ilişkileri "varoluşsal" gerçeklik kategorilerinin kendileriyle birleştirirler. Durkheim ile Mauss, bazı etnografik sınıflandırma sistemi örneklerinin tarihsel bir gelişime işaret ettiği konusunda ısrarlıdır. Örneğin, Zuñi örneğinde, her ne kadar merkez kavramı ön plandaysa da, mitolojide büyük ölçüde, örneğin yaratılış efsanesindeki iki çift yumurtanın gösterdiği gibi, aslında dörtlü bir yapıdan söz edilmektedir. Durkheim ile Mauss bunu önceki bir formun olası kanıtı olarak görürler. Günümüzde, kültür tarihinin ne kadar geçmişe uzandığına ve karmaşıklığına ilişkin olarak elimizde çok daha fazla kanıt var, bu yüzden basit evrim şemalarına fazla ağırlık vermemiz gerekmiyor. Bugün, ne kadar arkaik olursa olsun, bütün sınıflandırmalarda bir çeşitlilik olabileceğini düşünüyoruz.

Durkheim ile Mauss'un çalışmasında, örnek olarak Çin kozmolojisinin verildiği üçüncü ana sınıflandırma tarzında kozmik şema toplumsal ilişkileri kapsamaz (veya tarihsel olarak bu ilişkilerden ayrılmıştır). Bununla birlikte, bilindiği gibi, coğrafi bölgeleri, zaman dilimlerini, hayvanları, renkleri, güçleri ve dünyanın barındırdığı diğer şeyleri kapsayan güçlü bir çağrışım sistemi, büyük dünya uygarlıklarından biri olan bu uygarlığın bilimini, felsefesini, tıbbını ve diğer uygulamalarını bin yıllık bir dönem boyunca etkilemiştir. Yazarlarımız, Çin'de ve benzeri uygarlıklarda "modern bilimin"

ve diğer sistemli düşüncelerin kaynağını araştırırken kullanılacak ana anahtarın burada olduğunu öne sürmektedirler. Ancak, tümüyle düşünsel mantık biçimlerinin, daha önce insanların duygusal bağılıklarına egemen olmuş ve bazen de işbölümüne veya sistematik evliliklere dayanan bir sistem içinde hayatlarını yönetmiş mantık biçimlerinden ayrışmalarının tarihi, basit bir tarih değildir. Allen'ın görüşüne göre, uzun vadede Durkheim ile Mauss'un "ilkel sınıflandırma" örnekleri olarak ayırt ettikleri insan dünyalarının birliği yavaş yavaş "çözülmüş" veya ortadan kalkmış, birlikte kapsadıkları alanlar ayrışmış ve bu belli alanlarda çok daha fazla sınırlı ve spesifik sınıflandırma türleri ortaya çıkmıştır. Allen bu tezini kapsayıcı bir biçimde Hint-Avrupa ideolojisinin temellerine uygulamış, bunun temelinde dünyanın kökenini açıklayan dörtlü, hatta muhtemelen beşli bir sistemin ifadesini bulmuştur.¹² Eski sistemlerin merkezinde, (farklı alanlardaki öğeleri çağrışım yoluyla tek bir sınıfta birleştiren) mecazın çok güçlü olduğunu ve gerçeklik gibi algılandığını tahmin edebiliriz; bizler artık gerçekliği çok parçalı bir biçimde görüyoruz, ama bunun doğrudan sonucu, her türden "yeni" mecazların bilinçli bir biçimde kullanılabilmesi için önümüzde ufuklar açmış olmasıdır.

Bu görüş, sağ elin üstünlüğü konusunda bugün hâlâ heyecan verici ve yararlı bir çalışma olan 1907 tarihli çalışmasında Robert Hertz tarafından da paylaşılmaktadır.¹³ İnsanlar arasında sağ el kullanımı hangi organik temele veya doğal eğilime dayanırsa dayansın, bu durum birçok kültür geleneğinin sağa saf, iyi, doğru ve bazen de erkek olarak; sola ise zayıf, hatta kötü, ikincil ve bazen de dişi olarak yüklediği muazzam önemi açıklamamaktadır. Bu dengeli bütünlüğü zıtlık imgesi, dünyayı ikiye veya "yarılara" ayrılmış gibi gösteren bütüncül bir dünya modelidir. Lévi-Strauss, örneğin Güney Amerika'daki toplumsal örgütlenmelerde izlerini gördüğü ve hâlâ çok büyük bir özenle sanatta ve efsanelerde işlenen bu "düalizm" kavramının çok eski olduğunu düşünüyordu.¹⁴ Sağ/sol karşıtlıkları Hindu Hindistan'daki kast sistemi gibi hiyerarşik örgütlenmesi olan toplumlardaki asimetrik ve dengesiz ilişkilerin de belirleyici özelliğidir.¹⁵ Ancak, bu sağ/sol sembolizminin bütün

sonuçlarını görebilmek için kendimizi ille de her şeyin bunlardan birine veya ötekine yerleştirildiği basit bir dünyada hayal etmemiz gerekmez. Granet, Çin'deki görgü kurallarını açıklarken bunu çok açık bir biçimde ortaya koymuştur. Örneğin –ki bu, konunun inanılmaz karmaşıklığının sadece küçücük bir göstergesidir– yemek yerken sağ eli kullanmak uygunsa da, onur ve statünün ait olduğu el sol eldir. Selamlaşmada, erkek çocuklara sağ ellerini sol elleriyle kapatarak eğilmeleri ve sonra da sol ellerini uzatmaları öğretilir; oysa kızların sol ellerini kapatıp sağ ellerini uzatmaları gerekir. Ancak, yas dönemlerinde erkekler kadınlar gibi selamlaşır, sol ellerini saklayıp sağ ellerini uzatırlar. Selamlaşma kuralları törensel dönemlerin evreleriyle de ilişkilendirilmiştir. Bu yüzden Çin'de durum şöyledir: “Sol elini kullanan biri sağ elini kullanan biri kadar değerlidir. Daha doğrusu, bazı kültürel dönemlerde ve Evren'deki fizyolojik evrelerde sol eli, diğerlerinde ise sağ eli kullanmak uygun sayılır.”¹⁶

Modern antropolojide, toplumsal yaşamımızın ve kültürel kavramlarımızın altında sadece kısmen farkında olduğumuz güçlü sınıflandırma şemalarının bulunduğu düşüncesi çok önemli bir yer tutmaya devam etmektedir. Özellikle iki yazar toplumsal düşünce ve eylemin altında yatan temel ilkeler diyebileceğimiz şey hakkında son derece verimli kuramlar ortaya atmışlardır. Mary Douglas'ın *Purity and Danger* adlı kitabı bu alanda önemli bir çalışmaydı ve yayımlandığı günden beri antropoloji dışındaki alanlarda da çok fazla okunmaktadır. Franz Steiner'in *Taboo* adlı kitabının açtığı yolu izleyen Douglas, modern durumlarda bile sembolik sınıflandırma sistemlerinin ahlaki ve dinsel içerimleri olan sınırlar ve ayrımlar inşa ederek, insanların sosyal olarak nasıl örgütlendikleri konusunda taşıdığı muazzam içerimleri araştırmaktadır.¹⁷ Dahası, son derece özgün bir biçimde mevcut sınıflandırmaların maddi dünyaya uygulandıklarında ne kadar eksik ve geçici olduklarına odaklanmaktadır. Daha önceki sınıflandırma tartışmaları kendi içinde tamamlanmışlığı ve kendi kendine yeterliliği varsayılmaktaydı. Douglas herhangi bir sınıflandırmanın her zaman bu sınıflandırmaya uymayan, onun belirlediği iç ve dış

sınırları, dolayısıyla sistemin temelini zorlayan ve tehdit eden şeylerle karşılaştığına işaret eder. Bu tarz tehditler kavramsal olarak kirlenme ve tehlike kaynaklarıdır ve sınıflandırmanın kendi ahlaki mantığı açısından bunlara özel olarak dikkat gösterilmesi, yani bunların sistemin bir parçası haline getirilmesi ya da arındırılması, temizlenmesi gerekir. Kongo havzasındaki Lele halkı üzerine kendi yaptığı araştırmalardan verdiği ünlü örnek, balık gibi pullu bir karıncayıyan olan pangolin adlı yaratıktır. Ağaca tırmanan, yumurtlayan, ama uçmayan veya tüyleri olmayan bu yaratık, Lele halkının kendi hayvan sınıflandırmalarına uymamaktadır. Bu yüzden kirlidir ve kirletir, ama kısmen bu yüzden “kutsal” bir şeye dönüştürülmeye de elverişlidir. Bu yaratık özel bir dinsel bereket kültürünün tam merkezine yerleştirilmiştir; ormanda bulunduğu zaman yakalanıp eve getirilir ve bu kültürün gereği olarak törenle öldürülür.¹⁸ Mary Douglas kendi analizlerini ciddi bir biçimde Kutsal Kitap’taki kanıtlara, Yahudilik tarihine, Hristiyanlığa ve modern Batı’ya uygulayan ilk antropologlardan biriydi. Onun en çok tartışma yaratan tezlerinden biri, Ortadoğu’da yaygın olarak görülen domuz eti yeme yasağının, domuzun Tekvin’de bulunan hayvan sınıflarından hiçbirine girmemesinden kaynaklandığı tezidir. Bu hayvan özgün yaratılış şemasına aykırıdır, çünkü çatal tırnaklıdır ama geviş getirmez; bu yüzden de Kutsal Kitap’ın Levililer bölümünde şart koşulan benzer başka anomaliler gibi yasaklı yiyecekler arasına konmuştur.¹⁹

Aslında Afrika’da çalışan, ama kuramlarını dünyanın başka yerlerine de uygulayan bir başka antropolog olan Victor Turner da temel sınıflandırmalar fikrine yaklaşımında bedensel büyüme bağlamındaki ritüel uygulamalara ve ritüel ile tiyatronun siyaset ve kamusal yaşam sahnesindeki önemli yerine odaklanmıştır.²⁰ Turner’ın geçiş ritüelleri ve tiyatro olarak siyaset konusundaki çalışmaları daha sonra ele alınacaktır; burada yalnızca onun dünyayı görme biçimlerimizin altında yatan temel sınıflandırmalar kavramının “düşünsel” bir inşadan çok deneysel bir inşa olduğuna, bunun köklerinin kendi bedenlerimize ilişkin bilgimizde; sindirim, çürüme ve cinsellik süreçlerinde; can verme ile kan dökmede yat-

tığına işaret etmek istiyorum. Turner'ın en önemli analizleri orta Afrikalı bir halk olan Ndembu halkı hakkında bildiklerine ve bu halkın geçiş ve sağaltma ritlerini çeşitli birleşimler ve değişimler şeklinde etkileyen ve farklı biçimlerde bedensel deneyimlere, tinsel ilişkilere ve sanatsal üretime atıfta bulunan üçlü bir şemaya, siyah/beyaz/kırmızı şemasına dayanır. Turner, adeta geleneklerini bilfiil yaşayan bir halk olarak Ndembu halkının simgesel mantığıyla duygusal tepkilerinin iç bağlantılarına emsal niteliğinde bir kavrayış sunmakla kalmamış, etnografisine Ndembu halkından görüştüğü kişilerle yaptığı bir dizi sohbeti de dahil etmişti. Görüşme yaptığı Yerlilerden bazıları bu gelenekle ilgili incelikli ve düşünümsel bir tarzda yorumlar yapmış, bunu yaparken de kendi metaforlarını oluşturmuştu.²¹

“Sınıflandırma”, örneğin belli bir halkın zooloji ve botanik alanlarındaki²² veya renk konusundaki bilgilerinin analizinde olduğu gibi, spesifik alanlara ilişkin olarak ele alınmıştır. Ancak, bu türden bir fenomenler alanının sistematik ve karşılaştırmalı inceleme yapmak için soyutlanmasının ayrılmaz bir parçası olan güçlükler vardır. Örneğin, renklere ilişkin olarak şu ilginç ve önemli soru sorulmaktadır: Belli bir dilde var olan sözcüklere ve bu sözcüklerin renk yelpazesini nasıl böldüğüne bağlı olarak, renk algımızın ne ölçüde bütün insanlarda ortak veya ne kadar kültüre bağlı bir keyfiyet içinde olduğunu söyleyebiliriz? Buradan başka sorular da doğmaktadır. Tarihte uzun vadede renklerin algılanması ve adlandırılması açısından gelişimsel bir eğilim olmuş mudur; bazı renkler diğerlerine göre daha temel midir, başka deyişle, insanlık tarihinde daha eskilere giden ve günümüzde bütün dillerde ve kültür geleneklerinde ortak olan renkler midir? Berlin ile Kay'ın iyi bilinen bir çalışmasında bu sorulara olumlu yanıtlar verilmiştir: Bütün insan topluluklarında tanınan bazı temel renkler vardır ve zaman geçtikçe daha ince ayrımlara gidilmesi şeklinde tezahür eden bir gelişim eğilimi görülmektedir.²³ Ancak, (çoğunluğu standart psikolojik renk testi kartları kullanan) sosyal ve kültürel antropologlar, bu tarz araştırmalardaki iki temel güçlüğe dikkat çekmişlerdir. Birincisi, “renk” denilen alanın kendisinin dünyanın her yerinde

nesnelerin tekil ve “sabit” bir özelliği olarak görülmemesidir. Boya kutularında veya spektroskop altında öyle gibi görünebilir, ama sanatçı öyle olmadığını bilir. Diller, laboratuvarındaki bir bilim insanı gibi, renk yelpazesini ardışık bir biçimde dilimlemenin yanı sıra, görsel izlenimlerle her türlü yaratıcı şeyi yaparlar. “Renk”-ten söz ediş biçimimizi etkileyen sayısız özellik vardır: Örneğin, parlak ya da donuk; ışıltılı ya da mat; koyu ya da açık; düz ya da damarlı. Renklere birçok başka özellik de keyfi olarak atfedilmiştir; örneğin gökyüzünün yarı saydamlığına her dilde mavi denmez. Collingwood, eski Yunanlılar ile Romalıların renkleri renk yelpazesine göre değil, çok farklı bir özelliğe atıfta bulunarak “göz kamaştırıcılıkla, ışıltılılıkla, parıltı saçmakla veya bunların tersiyle” ilişkilendirerek sınıflandırdıklarına işaret etmiştir. Bu yüzden bir Yunanlının denizden söz ederken “şarap görünümlü” demesi, bir Romalının ise bir kuğudan “kızıl” diye (veya bizim parlak beyaz yerine kızıl olarak çevirdiğimiz sözcüğü kullanarak) söz etmesi çok doğal bir şey olabilir.²⁴ Etnograflar görsel izlenimlerin ayırt edilmesinde kullanılan “modellerin” toprak ve orman çeşitleri, yabani hayvanlar, hatta büyükbaş hayvanlar olduğunu görmüşlerdir. Psikologların renk kartlarını kullanarak Mursi halkının renklere verdiği tepkileri ölçen David Turton’ın görüştüğü kişilerden biri, kendisine gösterilen bir renk için “Böyle bir hayvan yok” demiştir.²⁵ Jean Buxton, çimenlerle hayvanlar veya aralarında çok az ayırıcı işaretler bulunan hayvanların yan yana gelmeleri halinde Mandari halkının “renk farklarını” nasıl önemli gördüklerini göstermiştir.²⁶ Renkleri bir karşılaştırma bağlamında “görmek”; başka deyişle, zihnimizde zaten var olan bir sınıflandırma modeline göre adlandırmak, tüm insanların ortak özelliğidir. Dahası, belli başlı sınıflandırmalardan kaynaklanan “metaforlar” renkler hakkında konuşma ve onları sunma biçimimizle iç içe geçmiştir ve renklerin nazari olarak nasıl “algılandığını” veya insanların deneysel bir ortamda kendilerine gösterilen renkler arasında “hangi farkları gördüklerini” bu etkileri aşarak anlamak imkânsızdır.

Sudan-Etiyopya sınırındaki Uduk dili konuşan topluluklar arasında yaptığım ilk saha çalışmamda ben de gelişigüzel renk

algısı deneyleri yapmıştım. Yanımda test kartları olmadığı için referans olarak sıradan nesneler kullanmıştım. Hemen fark ettim ki, köyün çevresindeki nesneler deneyde kullanılmaya uygun yalın renkler yerine, kahverengimsi yeşil, mavimsi gri gibi net olmayan renklere sahip nesnelerdi; bu yüzden kitap kapakları, Kodak kutuları, temiz giysiler ve plastik bardaklar gibi kendime ait eşyaları kullandım. O zaman fark ettim ki, Uduk dilinde “Bu ne renk?” veya “Uduk dilinde bu rengin adı ne?” gibi sorular sorulamıyordu, çünkü bu dilde “renk” diye bir sözcük yoktu. “Bunun görünüşü nasıl?” diye sorabiliyor, “kırmızı” veya “siyah” kadar sıklıkla “benekli” cevabı alabiliyordum. Bu iki “renk”le ilişkili olarak bile niteliksel bir ayrım keşfettim. Tek tip bir renk yelpazesinde aynı türden farkları değil, iki ana zıtlığın farklı uç noktalarını ifade ediyorlardı. Kırmızı çeşitli kahverengilere, sarılara, daha sonra da yeşilin tonlarına dönüşüyordu. Siyah ise, beyazın zıddıydı; ama “katıksız” beyaz olarak görülen şeyler çok enderdi; bu yüzden kullanılan sözcükleri koyu ve açık diye çevirmek daha doğru olur. Çoğu mavi, koyu terimiyle ifade edilen sınıfa giriyordu, aralarında açık mavi de bulunan soluk renklerin çoğu ise açık diye niteleniyordu. Tek başına sarı veya mavi diye sözcükler yoktu, ama (İngilizcede böyle adlandırılan) bu alanlarda birincisinin “yeşil” ve “kırmızı” tonları, ikincisinin ise “koyu” ve “açık” tonları özenle ayrıştırılmıştı. Oldukça yaygın ve muhtemelen çok eski bir şemayı yansıtan bu iki ana zıtlık boyutunun ötesinde “görünüşü” niteleyen ve İngilizcedeki portakalrengi gibi kaynağını ağaçlardan, kuşlardan ve ormandaki hayvanlardan alan çok zengin bir “mecazi” terimler dizisi vardı. Test sorularıma yanıt olarak bazen desenli kumaşlar için “kelebek”, ciltli kitap kapakları için de “kertenkele” tanımlamaları kullanılıyordu. Bazı terimlerin kaynağı ticaret malları, özellikle de aralarında çok özel bir mavi boncuk bulunan boncuklardı ve bu terimler eşyalarımın birkaçını çok net bir biçimde betimlemek için kullanılmıştı. Bu deneyim bende algının karşılaştırmalı testlerin ortaya çıkarabileceğinden çok daha aktif ve yaratıcı bir yetenek gerektirdiği düşüncesini uyandırmıştı.²⁷

Mekâna Şekil Vermek

Antropologlar çoğunlukla “kozmolojik” mekânla ilgilenmişlerdir. Coğrafyacıların aksine, onlar gözlerini yeryüzünden yukarıya kaldırmışlar ve bütünü düzenleyen temel mekânsal şemaları ve formülleri anlamaya çalışmışlardır. Arkeologlar da her zaman yerleşim birimlerinin ve binaların, özellikle de dini binaların inşasındaki “örgütlü” yönelimin veçhelerine dikkat etmiş ve bu dış kültürel tortuyu temel alarak eski halkların düşünceleri hakkında tahminlerde bulunmuşlardır. Uzun zamandır hem profesyoneller hem de sıradan insanlar açısından en üretken spekülasyon konularından biri, Britanya’daki ve kuzeybatı Avrupa’daki “taş daireler”in ve yuvarlak setlerin anlamı olmuştur.²⁸ Bunların mekânsal olarak birbirleriyle içsel ve dışsal ilişkiler kurularak düzenlenmiş oldukları açıktır. Stonehenge ve Avebury gibi bilinen örnekler neolitik çağda veya Bronz Çağı’nda yaşayan insanların hayatları hakkında her türlü kuramın geliştirilmesine neden olmuştur. Bunlar ve diğer önemli örnekler savunma bölgeleri miydi? Buralar ölülerin gömüldüğü yerler veya dinsel abideler miydi? Çok açık bir şekilde görülen özenli biçimleri, tasarımları ve farklı mevsimlerde Güneş’e ve Ay’a göre konumları, buraların astronomi gözlemevleri olduğu yolunda gelişmiş kuramlar üretilmesine yol açmıştır. Bu tarz alanların sayıca çokluğu hayranlık vericidir; örneğin Cumbria’da elli den fazla böyle alan bulunmaktadır. Bunların bazıları anıtlarla ve mezarlarla veya insan yapımı nesnelerle ilişkilendirilmiş, bazıları ise ilişkilendirilememiştir. Hepsinin dairesel yapısının yönelimine ve taşların dizilişinin yılın belli mevsimlerinde güneşin doğuşuyla ilişkisine, zaman zaman da başka astronomik özelliklerine dikkat çekilmiştir. Taş dairelerden oluşan bu alanların daha geniş çapta birbirleriyle olan ilişkilerine de önem atfedilmiştir. İnsanın aklına, acaba modern ölçüm teknikleri sayesinde elde edilen matematiksel kesinlik bu tarz yerleşimlerin gelişmişliğini ve yerel halklar için taşıdığı “anlamı” abartmamıza yol açıyor olamaz mı, sorusu geliyor. Kesin olarak söylenebilecek tek şey, bu dairelerin çok büyük bir dikkatle planlanmış olduğu; belli bir coğrafyadaki tören alanla-



Resim 3. Stonehenge: Çok eski ve özel bir yer (Camden'in Britannia (1637) adlı kitabın-
dan bakır gravür). Fotoğraf: Adrian Arbib.

rından oluşan bir dizi, hatta bir hiyerarşi oluşturduğu ve özellikle ahşap yerine taştan yapılmış olmaları nedeniyle, uzun ömürlü olduğudur. Çok uzun süre ayakta kalmış olmaları, buraların zaman içinde kuşkusuz bazı göreneklerde kullanıldığının ve bazı “anlamlar” kazandığının göstergesidir. Bunu aynı coğrafyada inşa edilmiş katedrallerin, kiliselerin ya da şapellerin oluşturduğu modele benzetirsek, buraların nasıl çok amaçlı ve değişen anlamlar taşıyan merkezler olduğunu daha iyi anlayabiliriz. Ortaçağ katedralleri çok büyük bir dikkatle dört anayöne göre inşa edilmiştir; yükseklikleri göksel boyutu yankılar; alttaki toprakta ise önemli kimseler gömülüdür. Birbiri ardına gelen kuşakların yaratıcı sanatını kapsarlar, yerel siyasal ekonomide çok önemli kurumlar olmuşlardır ve pazarların gelişmesi için uygun ortamlar sağlamışlardır. Bu bakımdan büyük taş daireleri astronomi gözlemevlerinden çok katedrallere, küçük olanları da şapellere ve türbelere benzetmek daha doğru olur.

Kutsal bir yer olarak egemen bir kozmik merkez kavramı mutlaka “evrensel” bir şey değildir, çünkü hemen hatırlıyoruz ki, toplu yaşamları tek bir yerden çok mekânsal hareketlilik ağlarına bağlı olan gezgin avcılar, göçebe çobanlar, balıkçılar ya da tüccarlar da vardır. Bununla birlikte, fiziksel mekânlarla ilgili deneyimlerin ve bu mekânlar arasındaki yolculukların, insanların belirleyici özelliği olan, çocukluklarından ve hatırlayabildikleri ilk anılarından itibaren “biçimlendirilmiş” bir sosyal mekânda yaşama duygusunun en yaygın temellerinden biri olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu tema IV. Kısım 1. ve 2. Bölümlerde tekrar ele alınacaktır.

Zamana Şekil Vermek

“Zaman”ı tanımlamak herkesin bildiği gibi zordur; dile dökmeye veya zihinsel olarak içerimlerini kavramaya çalıştığımız anda elimizden kayıp gider. Ama zamanı pratik bir şey olarak çok kolay kullanırız – zaman dilin kendisinin ve bütün somut sosyal yaşam düzenlemelerimizin işleyişinin ayrılmaz bir parçasıdır. Uygulamada, ister mevsimlerle ister saatlerle veya dinsel takvimle belirlen-

miş olsun, aktivitelerimizin zamanlaması konusunda paylaşılan bir uzlaşma olmadan toplum yaşamı diye bir şey olamaz. “Geçmiş” ve “gelecek” ile nasıl bir ilişki kurduğumuz konusunda ortak anlayışların oluşturduğu bir çerçeve dışında da normal yaşamımızı sürdüremeyiz. Soyut anlamda “zaman”, mekân kadar somut bir kavram gibi görünmese de, her zaman karşılaştırmalı bir biçimde zamandan söz eder ve zaman geçirir, fiziksel uzunluk, sınır, bölge vb gibi metaforlar kullanırız. Coğrafi mekânın kendisi, son derece pragmatik bir biçimde zamanda noktaları sabitleme yolu olarak kullanılabilir. Örneğin, Etiyopya’nın eski Ortodoks Hristiyan bölgelerinin çoğunda, etraftaki dağınık yerleşim yerlerinden gelen insanları buluşturan düzenli olarak kurulan pazarlar vardır. Daha büyük köylerde haftalık planlara bağlı olarak pazarlar kurulur. Böylece köyler bizzat, Amharic gibi başlıca illerde hafta içi günleri tanımlayan standart adlar kullanılarak “Çarşamba pazarı” veya “Cuma pazarı” gibi adlar edinirler. Bu tarz yer adları haritanın her yerine yayılmıştır. Ancak, Hristiyan haftasının günlerine karşılık gelen sözcükleri barındırmayan yerel dillerin daha egemen olduğu uzak ve ulaşılması güç bölgelerde, bu aktarımlar ters işler. Pazarın kurulduğu ve daha önceden var olan köyün adı, yerel kullanımda haftalık takvimde yer alır ve haftanın o gününü tanımlamak için kullanılır. Bu kullanım o kadar yerelleşir ki, birçok köyün adı, diyelim “Çarşamba” anlamına gelmeye başlar. Ülkenin en güneyinde bulunan Konso bölgesinde, okullarda kullanılan Konso dilini standart bir hale getirmeye çalışan eğitim komisyonları durumun böyle olduğunu saptamışlardır. Yeni oluşturulan sözlükte Çarşamba veya Cuma gününün karşılığı olarak hangi köyün adının kullanılacağı sorun olmuştur, çünkü ortada birçok aday vardır.²⁹

Toplumsal zamanın bu şekilde yönetilmesi çok “görünür” olabilir ve etnografin anlattığı şeylerin çok bariz bir bölümünü oluşturabilir. Pratik yaşamda zamanlamanın başka açık özellikleri de vardır – bir kere, zaman bedensel olarak algılanan somut bir şeydir ve tarlada çalışan biri (tıpkı uçakla seyahat eden biri gibi) yemek ve uyku zamanlarındaki alışkanlıkların, durumların ritminin değiştiğini hemen fark eder. Bu bakımdan zaman “ışık” gibi diğer

soyut kavramlara benzer. Bunlar, kavramsallaştırılması zor olan soyutlamalardır, ama aynı zamanda gündelik yaşamda içinde yaşadığımızı hissettiğimiz araçların bir parçasıdır. “Zaman” alanının sınırlarını çizen bu eylem ve konuşma tarzları, “mekânsal” ya da “görünür” olanı belirleyen tarzlar gibi, hep birlikte toplumsal yaşamlarımızın esas potansiyelinin bir parçasıdır.

Mekân deneyimimizdeki yerel farklılıklara karşın, hepimizin tek bir mekânda yaşadığını hemen kabul edebilmemiz önemlidir. “Zaman” kavramı bir tarihsel dönemden diğerine, bir cinsiyetin veya yaş grubunun bakış açısından diğerine, bir bilimsel veya felsefi sistemden diğerine farklılık gösterdiği için, insanlığın aynı “zaman-dünya”sını paylaştığı fikrini kabul etmek o kadar kolay olmasa da aynı derecede önemlidir. Johannes Fabian, bazı popüler tarihsel tavırlarla birlikte, bizzat antropolojinin de eski imparatorlukların uzak köşelerinde yaşayan halkları başka bir zamana, sıkıştırılmış bir zamana aitlermiş gibi görme eğiliminde olduğunu ve antropologların görüşme yaptıkları kişilerle aynı çağda yaşadıklarını idrak edemediklerini göstermiştir.³⁰ Antropologlar “zaman sorununa” iki farklı yoldan yaklaşmışlardır. Birinci grupta, modern Batı tarihindekiler de dahil olmak üzere, zamanın gösterilmesinde, ona dair söylemlerde, zamanın eylemleri etkileme biçiminde ve değerlendirilmesinde ortaya çıkan spesifik, niceliksel ve kültüre sinmiş yönleri araştırmış ve vurgulamış olanlar vardır. İkinci grupta ise, yalnızca sağduyu kullanarak veya bunu akılcı felsefi argümanlarla birleştirerek “görecilik”ten kaçınmaya çalışanlar bulunur.

Durkheim’ın toplantılar ve festivaller şeklinde düzenli sosyal deneyimlerden kaynaklanan bir şey olarak zaman vizyonunun izleri geriye dönük olarak 20. yüzyıl başlarına; diğer şeylerin yanı sıra Henri Hubert’in Mauss ile birlikte hazırladığı bir denemeye ve Robert Hertz’in *Death and the Right Hand* adlı kitapta bulunan ölüm üzerine yazdığı çok daha ünlü bir denemesine dayanır.³¹ Toplumsal zamanın yinelenen kalıplarındaki nitel ritmi vurgulayan bu çalışmaların, Arnold van Gennep’in kişilerin ve grupların yaşamındaki evrelerin belirlenmesine ve mevsimlerin veya krallıkların ve

ülkelerin yaşamında değişen evrelerin kutlanmasına ilişkin klasik modeliyle çok ortak noktası vardır (bu konuya bir önceki bölümde değinilmiştir).

Mevsimsel ve ekolojik anlamda toplumsal olarak belirlenen döngüler kavramı antropolojide Evans-Pritchard'ın Nuerler arasında bu olguyu ele aldığı örnek çalışmasından bu yana da etkili olmuştur. Evans-Pritchard, zamanın retorik çağrışım yoluyla kolektif temsilinin kameri aylar ya da başka dış belirleyiciler arasındaki ilişkinin soyut şemasını değil, bizzat mevsimlerin geçişini ve bu mevsimlerde yapılan işleri takip ettiğini göstermiştir. Örneğin, filanca mevsim geldiği için ekin zamanı gelmemiştir; o mevsimin geldiği, ekin zamanının gelmiş olmasından anlaşılır. Ancak, “ekolojik” zaman, ilk bakışta görüldüğünden biraz daha karmaşık bir şeydir. Köylülerin tarımla ilgili bir sonraki işe geçtiklerini ve mevsimi de buna göre adlandırdıklarını düşünebiliriz. Oysa uygulamada, bilinçli bir bireysel ve toplumsal çabayla, beklentilerle gerçek durumlar ve zamanı belirleyen cetveller arasında her zaman ayarlamaların yapılması gerekmektedir. Batıda işi dengede tutmak için artık yıllarda yıla bir gün daha ekliyoruz; Güneybatı Etiyopya’da hayvancılık yapan Mursiler de bundan çok farklı bir şey yapmıyor. David Turton’a göre, Mursiler yıla *bergu* adını veriyorlar ve yapmaları gereken bazı işler ve sürülerin hareketleriyle belirlenen, ayın evrelerine bağlı fasılalardan oluştuğunu düşünüyorlar. Bir de fazladan bir “ay”, *gamwe*, var. O ayda Omo ırmağı taşıyor ve döngü yeniden başlıyor. Yeniayın her doğuşunda başlayan fasılayı *bergu* 1, *bergu* 2 diye on ikiye kadar numaralıyorlar, ama yılın tamamını belirleyen bir sözcük yok. Güneşin ufuktaki konumuna bakarak kabaca yılın hangi noktasında olduklarını anlayabiliyorlar, ama sabit bir takvimleri yok. Mursilerin herhangi bir zamanda o sırada hangi *bergu*’da olduklarına dair sık sık anlaşmazlığa düşmeleri anlaşılır bir şey; kimisi 6, kimisi 7 der, topluca özel bilgilere sahip olduğu düşünülen bilgelere başvurulur, ama sonunda sorunlar kendiliğinden çözülür. Irmak taşıdığına, *gamwe* olduğu kesindir, o zaman döngü yeniden başlar. Bazen bir “ay” atlanır, bazen de bir yılda 13 bölüm vardır.³²

Toplumsal zamanın altında yatan ritimlere ilişkin görüşlerle birçok antropolog ilgilenmiştir. *Rethinking Anthropology* adlı kitabında Edmund Leach, kutsal zaman ile gündelik yaşamdaki zaman zıtlığındaki biçimsel mantığı araştırmış, toplumsal hayatta festivallerin zamanını belirleyen şeyi döngü imgesi yerine zikzak imgesiyle açıklayan ilginç bir tez ortaya atmıştır. Rodney Needham, geçiş törenlerinin biçimsel olarak “zamanın geçişi”ne işaret etmesinin tipik olarak –belki de evrensel olarak– çanlar, gonklu saatler, toplar, davullar, ziller gibi vurmali sesleri de içerdiğini göstermiştir.³³ Ses kaçınılmaz olarak “anlık” bir olgu, yaşanan şimdi, içinde bulunulan anın burada olduğunu ve hemen geçtiğini göstermeye özellikle uygun bir şeydir. Aynı zamanda zaman kalıplarını belirlemeye, hatta konuşmanın ve müziğin ritimlerine uzanarak, *zamanı* eşit olarak bölmeye de çok uygundur. Toplumsal zamanın ritmik bir geçiş olarak görüldüğü temel model günümüze kadar gelmiştir. Bloch ve Parry’nin *Death and the Regeneration of Life* ile yakında çıkacak olan ve bu ritimlerin geçmişle olduğu kadar gelecekle de ilgili olduklarını ve kolektif bir beklentiyle tarihsel olayları doğrudan etkilediğini gösteren *The Qualities of Time* adlı kitapları bunun en iyi örnekleridir.³⁴

Yerel ve nitel olarak zengin fikirleri vurgulayanların kültürel göreliliğe kaydığını düşünen kuşkucular, insanlığın zaman anlayışını daha genel bir çerçeveye oturtmaya çalışmışlardır. Bunun önemli örneklerinden biri, Alfred Gell’in *The Anthropology of Time* adlı kitabıdır.³⁵ Gell, insanların zamanı tuhaf biçimlerde deneyimledikleri, zamanın durduğu, kendi kuyruğunu kovaladığı, bir sarkaç gibi sallandığı bir masal dünyasının var olmadığı konusunda ısrarlıdır. O, farklı etnografik açıklamaları genel açıklayıcı kategoriler altında özümseyebilmek için “zamanı olduğu gibi” ele alabileceği minimalist bir yaklaşım arayışı içindedir.³⁶ Bu yaklaşımın başlangıç noktası, bireyin zorunlu olarak içinde yaşadığı ortak anlayışlar ve etkinlikler çerçevesinden ziyade, deneyimleyen bir aktör olarak görüldüğü bakış açısidir. Gell, toplumsal uygulamaların bireysel deneyimleri biçimlendiren etkisiyle başlamak yerine, Kant’ın temiz, berrak, “kültürden bağımsız” metafizik kategorile-

rini ve “davranışsal” referans sistemini kullanır. Zamanın asimetrik bir kategori olduğunu ve pratik yaşamlarımızda zamanı hepimizin aynı şekilde karşıladığımızı söyler. En azından başlangıçta, etnografların “zaman kavramlarını” araştırmak yerine, insanların sabah kalktıklarında karşılarındaki “fırsat maliyetlerinin” ışığında o günü veya izleyen birkaç günü nasıl değerlendireceklerine dair ne gibi planlar yaptıklarını anlatmalarını ister. Ancak buna şöyle bir cevap verebiliriz: Bu kavramın kendisi, fiyatların manipüle edildiği veya en azından hayatta kalma hedeflerinin gözetildiği üretim ekonomilerinde insanların pragmatik öncelikleri hakkında bize çok şey söyleyen bir modern “Protestan etiği” motifidir. Sahlins’in zamana karşı asla Püriten bir tutum takınmadıkları için “gerçek refah toplumu” adını verdiği³⁷ avcılar ve toplayıcılar konusunda bize yardımcı olmak bir yana, bu koşullarda bile insanlar arasındaki farklı “zaman kavramlarını” doğru açıklayacağı kuşkuludur. Dahası, modern koşullarda bile, bizlere sosyal olarak dayatılan yapılandırılmış zamanlamanın çok farklı yönleri vardır; Noel’den, Ramazan’dan, okul tatillerinden, sınav takvimlerinden veya önemli olayların yıldönümlerinden kaçınmak çok zordur. En azından Avrupa ve Amerika’da çocuklar küçük yaşta doğum günlerini öğrenirler ve bu günün diğer arkadaşlarının doğum günlerine göre zaman ölçeğinde tam olarak nerede yer aldığını ve nasıl tanımlandığını bilirler. Özellikle eğitim yoluyla, zamana karşı başka tutumları da içselleştirirler. Bu durum, halkların takvimlerinin dışında kalarak, kültürden bağımsız ortak bir araç yoluyla soyut karşılaşmalar yapmaya çalışan etnografin karşı karşıya bulunduğu güçlüğü açıkça göstermektedir. Batı Afrika’da öncü çalışmalar yapan psikologlar bu sorunla karşılaşmışlardır. Liberyalı çocuklar “zekâ testine” saate karşı yarışmak, rekabetçi olmak ve başkalarına danışmamak gibi güdülerle yetiştirilen Amerikalı çocukların verdiği tepkilerin hiçbirini vermemiştir.³⁸ Dürtü ve amaç yüklü, kişilerin birbirlerinin eylemlerini sorgulayıp eleştirdiği bu gibi durumlarda toplumsal zamanlama *ahlaki bir kavram* haline gelir.

Gell’in kitabında “tarihsel zaman” ele alınmamıştır, ama benim önemli olayların yıldönümlerinden ve çocukların doğum günlerin-

den verdiğim örnekleri düşündüğümüzde bile, “olgusal” şimdideki toplumsal zamanlamanın tarih algısından nasıl ayrılabileceğini görmek zordur. Gell, insanların her yerde (en azından?) iki zaman perspektifini birleştirerek yaşamak zorunda olduklarını kabul eder. Bunların birincisi, filozofların A-serisi zaman hesaplaması adını verdikleri bir perspektif; adeta geleceğe doğru ilerleyen şimdiki anın doğrudan bilincidir. İkincisi ise, tarih saptama sistemi veya adlandırılmış mevsimler gibi standart ve birbirini izleyen aralardan oluşan bir şemanın uygulanmasından kaynaklanır; bu tür zaman hesaplamasına da filozoflar B-serisi adını verirler. Pratikte, sürekli olarak bu ikisini birbiriyle ilişkilendirmeye çalışırız. İşte Gell’in tek tek faillerine kültürel iletişimin toplumsal ve tarihsel matrisini ekleyebileceğimiz yer burasıdır. Tek bir kişinin zamanı diye bir şey olmayacağı gibi, toplumsal yaşamda toplumsal belleği ve beklentileri dışlayan bir zaman anlayışı da yoktur; yani, kendimizi ve mevcut olayları, geçmişte olanları ve gelecekte olması gereken veya olabilecek şeyleri anlamamızı sağlayan kalıplar içine yerleştiririz.³⁹ Zamanlama konusundaki fikirleri yeniden tarihsel bağlamına yerleştirmek çok önemli bir şeyi anlamamızı sağlar: Hiçbir toplum tek bir robotik şemayla işleyişini sürdüremez. Her koşulda, en “geleneksel” toplumlarda bile insanlar birçok farklı zaman ölçeğini bir arada kullanır. Bunlar mevsimler, ayın evreleri, birbiri ardına gelen kuşaklar ve hükümdarlar olabilir. Bunların mutlaka uyum içinde olmaları da gerekmez; nüfusta ve çevrede oluşan düzensizlikler, hesaplamaları ve zamanlamaları şaşırtır; farklı yerlerdeki mikro politikalar farklı beklentilerden kaynaklanan birçok soruna yol açabilir. Hepimiz farklı, ama eşzamanlı zamanlama ilkeleriyle yaşadığımızın ve bunun yarattığı çelişkilerin farkındayız. Zamanın düşünsel olarak kavranış biçimleri de bizzat tekerlerin aynı hizada olmadığını ve onları birbirine uydurmak için çaba göstermemiz gerektiğinin anlaşılmasına dayanır. Zamanın toplumsal olarak deneyimlenmesi, çoğu zaman mevsim dışı olaylar baş gösterdiğinde ritimleri ayarlama ve beklentileri uyumlu hale getirme çabalarından oluşur.

Zamanın ölçülmesinin “soyut” karakterinin kısmen teknolojinin getirdiği yapay bir şey olduğunu ve bunun kendisinin de çok

derin simgesel ve dinsel zorunluluklardan kaynaklandığını çok kolay unutuyoruz. En eski zaman teknolojisi gün ışığının değişmesine bağlıydı ve gece işe yaramıyordu. Ortaçağ manastırlarında dua zamanlarında çanlar çalınır, gece ve sabahın erken saatlerinde bu görevi yerine getirmek için uyanık kalan keşişler görevlendirilirdi. Çanları bu vakitlerde otomatik olarak çalan, dişli çark mandalı ve bir ağırlıkla çalışan mekanik saatin icadı büyük bir gelişme oldu. Bu saatler 17. yüzyılda Avrupa’da çabucak yayıldı ve erken modern dönemde iş dünyasında iş etigini geliştirdiği gibi, kuşkusuz zamanın doğası hakkındaki felsefi spekülasyonlara ve zamana yüklediğimiz ahlaki anlama da katkıda bulundu. Saatler, takvimler, metronomlar, daha yakın zamanlarda ise radyo ve yolculuk tarifeleri durumumuzu bunlara göre saptamamızı ve eylemlerimizi uyarlamamızı gerektiren ve her zaman birbiriyle uyumlu olmayan bir dizi iç içe geçmiş çerçeve oluşturdu (günümüzde kaç kişi kol saati takmadan yaşayabiliyor?) Zaman homojen değil, farklı ölçeklerde belirlenmiş işaretlerle dolu – çanlar, alarmlar, radyo saatleri, törensel top atışları, hava durumundaki değişiklikler, borsanın çıkışı ve inişi. Bunların hiçbiri mutlaka diğerleriyle uyum içinde olmak zorunda değil.

Zaman alanı uzman fizikçiler ve felsefecilerce bile tek bir şey ya da saha değil.⁴⁰ Bu alanların dışında kalan bizler de görünüşe göre en temel zaman hesaplama yöntemlerimizin bile keyfi olduğunun ve dünyaya tam olarak uymadığının farkındayız. Einstein’ın görelilik kuramından bu yana, zamanın tek tip ve her yerde aynı olan bir şey olarak düşünülmemesi gerektiğini kabul etmeye başladık. Popüler bilim tartışmalarından anladığımıza göre, mekân gibi zaman da bir eğri *şeklinde*, bu yüzden başlangıçların ve sonların kişilere göre değişebilirliğini düşünmek de son derece kabul edilebilir bir şeydir. Demek istediğim şeyi tekrar basitçe ifade etmek gerekirse, zaman bir tartışma, spekülasyon ve karşılaştırma konusu olarak yalnızca kendi dillerimizde veya diğer “kültürel” kodlarımızda bu amaçla yaratmış olduğumuz deyimlerin etkileşiminde “var olur”. Bunlar sadece görsel kodlar değil, aynı zamanda müzik gibi ses kodlarıdır ve farklı biçimlerde kendilerine kaynak olarak

yılın mevsimlerinde, hayvanlar âleminde ve hayvanların iletişim sistemlerinde her zaman gördüğümüz ritim, süre ve yaşlanma modellerini alırlar. Zaman sadece *işaretlenmez*. Onu biz *yaratırız*. Nasıl yarattığımız ise başlı başına tarihsel bir olgudur. Mary Warnock'un *Imagination and Time*⁴¹ adlı kitabından esinlenerek güvenle şu soruyu sorabiliriz: Bizzat Kant'ın evrensel zaman kategorisi ne ölçüde tarihsel olarak konumlanır? Bilimdeki ve evren anlayışımızdaki son gelişmeler bu noktada bize açık bir görüş sağlamaktadır. Modern, modernizasyon ve modernite kavramları – bu kavramlar sözde evrensel olan kategorinin yanında ortaya çıkmıştır. “Modern” zaman kesinlikle asimetriktir; ölçülebilir evrelerle daima ileri doğru gider, bazı şeyleri geride bırakıp yeni şeyler icat eder. Ancak, gelecekte olağandışı beklentileri de vardır; aslında bin yıldır olduğu gibi garip bir biçimde geleceği “yaklaştırıyor” gibi görünür. Modernite, Kant ve Gell gibi entelektüellerin odaklandığı bireysel bilinçten öte bir şeydir; onun kendine ait toplumsal ritimleri vardır – bunu en iyi fark ettiğimiz zaman, bu ritimlerin beklentileri karşılamadığı veya birbiriyle çarpıştığı zamanlardır.

2. Bölüm

Hareket Halindeki Yaşam: Dansın Kızları

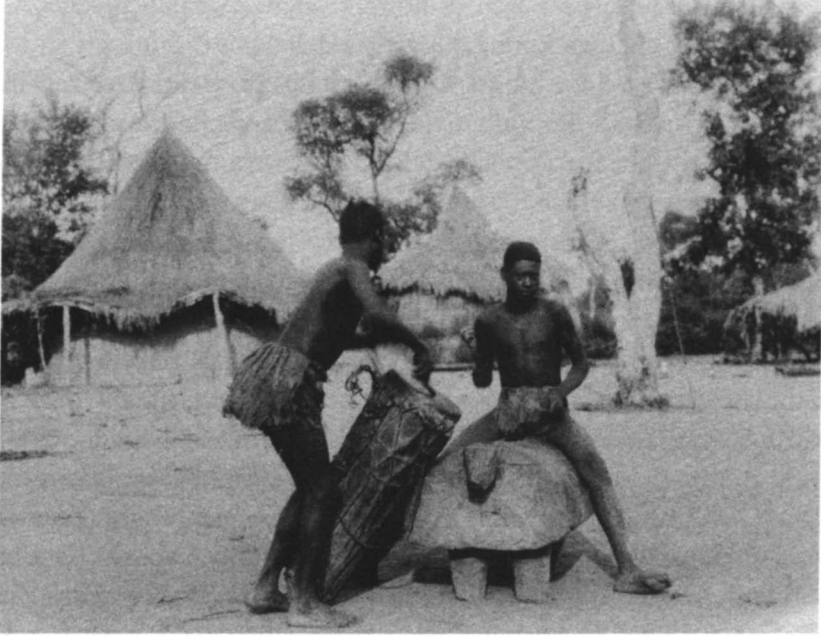
Son zamanlarda görselliğin, sanatın ve estetiğin; “performans” ve beden dilinin; işitselliğin –sesin, müzik ve şarkı icrasının– duyuşsal ifade biçimleri olarak antropolojik açıdan ele alındığı incelemelerde büyük bir artış oldu. Özünde dans olgusu demek olan ritmik ses ve hareket kalıplarına dair örneklerin tarih boyunca izlerinin sürülebileceği açıkça ortaya çıkıyor. Hatta muhtemelen buna benzeyen bir şeyin diğer primatların dünyalarında da bulunduğı söyleniyor. Örneğin, Vernon Reynolds “şempanze karnavalları” diye bir şeyden söz ediyor.¹

Dansı dans olarak incelemenin teknik ve metodolojik zorlukları nedeniyle bu konu genellikle ciddi bir araştırma yapabilecek uzman araştırmacılara bırakılmıştır. Tıpkı müzik ile dilin her zaman etnomüzikologlara ve dilbilimcilerle dil uzmanlarına bırakılmış olması gibi. Dansın iç yapısını, tekniklerini ve yapılışını inceleyen son derece düşündürücü uzman araştırmaları vardır. Örneğin Drid Williams dansın “derin yapıları” hakkında yazmaktadır, Judith Hanna ise etkili bir sözsüz iletişim yöntemi olan dansın “semantik şeması” kuramını geliştirmiştir. Her ikisi de dilin veya müzik nota-

larının yazılı biçimleri gibi dansı etkili bir biçimde kayda geçirme yöntemi geliştirmenin güçlüklerini tartışmışlardır.² Ancak, dil ile dans veya müzik, özellikle de görsel ve plastik sanatlar arasında kurulan benzerlik, tam olarak doyurucu bir benzerlik değildir. Yakın zamanlarda bu konudaki en yetkin kişiler (özellikle de aşağıda ele alınacak olan Alfred Gell), bu benzetmeden tamamen uzaklaşmışlardır. Dansı genel antropoloji açısından önemli kılan şey tasarımındaki iç karmaşıklık değil, onu çevreleyen geniş toplumsal dünyanın diğer yönlerinde yarattığı etkilerdir.

I. Dans ve Toplumsal Form: Etnografi

Bu bağlamda “dans kavramı” ya da ona özel bir hava vermek için büyük harfle Dans, anaakım antropologlardan gerekli ilgiyi görmüş müdür diye sorabiliriz. Dans da en azından sanat ve müzik kadar, hatta onları da anlamlı bir biçimde kapsadığından, onlardan daha fazla ilgiyi hak etmiyor mu? Bu bölümün sonraki kısımlarında görsel ve işitsel olanın antropolojisi konusunda yapılan çağdaş araştırmalara döneceğim, ama şimdi bu alanları öncelikle her şeyi kapsayan, ikonik bir Dans imgesinin içinde değerlendirmek istiyorum. Bir sonraki bölümde dili de Dans’tan doğan bir şey olarak ele alacağım. Ancak dil potansiyel olarak sanatın ve müziğin kapasitesinin çok ötesinde bir düşünsel analiz ve toplum eleştirisi kaynağıdır. Benim yaklaşımım simge, şarkı ve dans arasındaki ilişkileri inceleyen Maurice Bloch’unkinden biraz farklı. O, şarkıyı gündelik dilin özgürlüklerine dayatılan son derece stilize edilmiş bir biçim olarak görürken, ben farklı bir geleneği izlemeyi ve gündelik dili şarkının ve formel hareketlerin belli bir amaç için *damıtılmış* hali olarak görmeyi tercih ediyorum. Yine de, bir yanda şarkı, dans, ritüel ve din ile öte yanda, otorite biçimleri arasında derin bir yakınlık olduğu; bu kolektif ifade türleriyle gündelik dil arasında bir uçurum bulunduğu konusunda ona katılıyorum. Bloch bunu şöyle özetliyor: Akıl yürütme ve tartışma gündelik dille bağlantılıdır, oysa, nasıl ki bir ibadeti dünyayı “açıklama” yolu olarak değerlendiremezsiniz, “*bir şarkıyla da fikir tartışması yapamazsınız*” (italikler ona ait).³



Resim 4. Dansa hazırlık: Zande davulları. Fotoğraf: E. E. Evans-Pritchard, yaklaşık 1927. Pitt Rivers Müzesi, Fotoğraf Arşivi (EPA 408).

Birçok etnografi örneğinde dans, “kültürü” veya “toplumu” sorunsuz bir biçimde yansıtan bir şey olarak gösterilmektedir. Örneğin, savaşçı bir toplumda savaş dansı ya da 18. yüzyılda Paris’teki bir balo salonunda ise menuetto dansı görmeyi beklersiniz. Ruth Benedict belli bir topluluktaki kültürel değerler sistemine, hatta kişilik özelliklerine genel bir karakter kazandıran yaygın temaları araştırırken dans hareketlerini ve koreografiyi de incelemiştir. Örneğin Zuñilerin danslarındaki sakin, işbirliğine dayanan hareketlerle (I. Kısım 2. Bölüm’de değinilen) Ova Yerlilerinin dansındaki kavgacı enerjiler arasında çok keskin bir zıtlık görmüştür. Öte yandan, kültürden çok toplumsal yapıyla ilgilendiği bilinen Radcliffe-Brown, *The Andaman Islanders* adlı kitabındaki tezlerinin bir kısmını genel olarak ortak ritmik bir performans içinde bir toplumsal dayanışma türü tesis eden genel bir toplumsal olgu olarak dansa ayırmıştır.⁴ Bu yorum bizzat, Durkheim’in klanların paylaşılan bir toplumsal bütün kavramsallaştırması adına toplu

olarak bir araya gelmesinin prototipik önemine dair içgörülerinden yararlanmak için kararlı bir girişimdir.

Radcliffe-Brown'ın dansı toplumsal birliği yaratan ve temsil eden bir şey olarak düz anlamıyla ele alışı, Zande dansları hakkındaki ilk yayınlarında Evans-Pritchard tarafından alaya alınmıştır. O, çok daha duyarlı bir portre çizerek dansın dayanışma kadar çatışma da yarattığına dikkat çekmiştir.⁵ En azından Azandeler için dans, başlı başına insanların kendilerini ifade ettikleri zengin bir toplumsal hayat arenasıdır ve daha geniş bir bağlamla karmaşık biçimlerde ilişki kurar. Dansın belli bir yapısı, önceden belirlenmiş bir yapılaş biçimi ve yöntemi, liderliği ve girift bir düzeni vardır.⁶ Azandelerin çok zengin dans çeşitleri vardır. Bunlar eski, yeni, bölgesel, çeşitli müzik aletleri veya yalnızca insan sesi eşliğinde, çalışma grupları halinde veya sünnet ve cenaze gibi törensel vesilelerle yapılan danslardır. Bunların bazılarını sadece reislerin oğulları, bazılarını gizli dernekler yapabilir; bazıları ise sadece kadınlara özgüdür. Yaygın bir dans olan bira dansı ayrıntılı olarak incelenmiştir. Müzik bir ağaç gövdesinden Afrika mandası şeklinde yapılmış büyük tamtamlar ve deri kaplı uzun ahşap davullarla yapılır. Danstaki “işbölümünün” bir parçası olarak bunların ikisinin de çalınması gerekir. Bunlara eşlik eden şarkılar yapı bakımından antifonaldır. Bu karşılıklı atışma tarzı en azından bir solist ve birbiriyle örtüşen iki koro gerektirir. Şarkı sözleri kalıcı olmayan, gündelik dedikodulardan üretilmiş şeylerdir, ancak, Evans-Pritchard “şarkı genellikle bir tür iktidar silahıdır” demiştir.⁷ Önemli günlerde yüzlerce kişiyi bulan dansçılar müzisyenlerin etrafında iç içe geçen halkalar oluştururlar. İç halkada erkekler, dış halkada kadınlar yer alır, bazen bu düzen birkaç çember olarak tekrarlanır. Bireysel hareketler serbesttir, yani adımlar bazen uyumlu, bazen uyumsuz olabilir ve insanlar bir ölçüde kendi tarzlarını geliştirebilirler. Dansta fazlasıyla cinsellik imaları vardır; olayda büyük bir disiplin olmasına karşın, dans gizli ilişkilere de yol açabilir. Özellikle genç erkekler arasında rekabetçi bir gösteriş ve solo yapmak veya davul çalmak gibi ayrıcalıkları elde etmek için rekabet vardır. Bazı erkekler koro başı olarak özel bir statü elde eder-

ler, bunların çırakları da kolluk kuvvetlerinde çavuşluk rütbesine ve er ile onbaşı arasında bir başka rütbeye sahip olurlar. Zande bira dansının bu kısa tanımı tek başına onu diğer yerel danslarla karşılaştırmamız, hatta bir parçası olduğu ve Evans-Pritchard'ın "törenler manzumesi" adını verdiği (büyük oranda yas ve cenaze yemeklerinden oluşan) şeyle ilişkilendirmemiz için yeterli olmaz. Dahası, bu dans giderek misafir devlet görevlilerine gösteri olarak yapılmaya başlandı – bu tarz dansların gösteri olarak sunulması dünyanın geri kalanında da görülmekte, bu da bize dansın daha geniş tarihsel süreçler içinde yer alabileceği gerçeğini hatırlatmaktadır.⁸

Bu tarz çalışmaların en ünlülerinden biri, Clyde Mitchell'in sömürgecilik döneminde Zambia'nın Copperbelt ilinde görülen *ka-lela* dansı üzerine yazdığı kitaptır. Mitchell bu dansı, farklı kırsal kesimlerden gelen bireylerin veya grupların kent ortamında kendi farklılıklarını ortaya koymak için bir araya geldikleri yaratıcı bir kentsel olgu olarak görmüştür. Kostüm, şarkı ve koreografi aracılığıyla, kent hayatının yarattığı yeni toplumsal kimlikler ve davranışlar performans arenasına getirilerek eğlenceli bir gösteriyle hicvedilir.⁹ İlginç bir karşılaştırma olarak Terence Ranger'ın sömürge döneminde Doğu Afrika'da popüler bir dans olarak yayılan ve üstü kapalı şarkı sözleri ve hareketler kullanarak otoriteyle dalga geçen Beni-Ngoma adlı müzikli askeri yürüyüş hakkındaki incelemesine bakılabilir.¹⁰ Bu dansın etkisi özellikle askerlerin ciddi geçit törenlerinin ironik bir taklidi olmasından kaynaklanmaktadır. Aslında sömürgeci devletlerin gücü de tam olarak bunlara dayanmaktadır. Bu halkların kendi insanları da Britanya, Almanya ve Belçika gibi devletlerin sömürge ordularında asker olarak ya da bu ordulara direnerek somut roller oynamışlardır. Tarihi eksen alan bu tarz incelemeler "dans-olguları"nın sadece bir gelenek olmadığını, aynı zamanda tarihin aktif bir parçası olduğunu hatırlatıyor bize. Bir tiyatro oyunu veya bir sanat eseri gibi, onlar da kendi içlerinde bir dünya yaratabilirler, ama aynı zamanda kendilerini çevreleyen dünyada, yakınlarında olup biten etkinliklere açıkça, çoğunlukla da ironik bir biçimde yönelirler.

Paul Spencer'ın *Society and the Dance* başlığını taşıyan makale derlemesi bu noktaları farklı açılardan açıklamaktadır. Örneğin kendisi, yaşlılar için sürekli bir siyasal tehdit kaynağı olan genç Samburu savaşçıların danslarındaki yıkıcı öğelerden söz eder. Bu derlemedeki birçok çalışma dansa odaklanır ve dansın bir başka şeye indirgenemezliğini hatırlatırken, aynı zamanda dansın üretici çalışma dünyasıyla olduğu kadar diğer ritüel icra türleriyle, şarkıyla, müzikle, kostümle ve diğer geleneksel kişilik sergileme tarzlarıyla olan girift ilişkisini de gözler önüne serer. Bu kitabın bir bütün olarak yarattığı etki, toplumsal pratiklerdeki sanat formlarıyla sanatsal olmayan formlar arasında geleneksel olarak yarattığımız karışıklığın çok katı bir karışıklık olup olmadığını haklı olarak sorgulamamızı sağlamaktır. Acaba sosyal bilimler ekonomik ve siyasal yaşamın görünürdeki sağduyusuna çok fazla önem verip “sanat”ın ortak toplumsal varlığımızdaki baskın varlığını gözden mi kaçırmıştır? Kişisel karşılaşmalardaki görgü kuralları da dahil olmak üzere, tarlada olsun, fabrikada olsun, borsada olsun, bir ölçüde çalışmanın tarz ve ritminin çoksesliliğine dair ortak bir anlayışla biçimlenmemiş herhangi bir “sıradan” bedensel etkinlik alanı var mıdır?¹¹

Alfred Gell'in bu derlemedeki incelemesi bu noktayı açık seçik önümüze koymaktadır. Papua Yeni Gine'deki Umeda halkının dans hareketlerinin sadece sıradan hareketlerden farklı olmadığına dikkat çeker. Bunlar aynı hareketlerin, yani kadınlar, erkekler ve savaşçılar çalışırken ortaya çıkan “normal” yürüyüşlerinin stilize edilmiş halleridir. Ancak, bu “normal” kalıplar bile insan organizmasının doğal hareketleri değildir. Onlar da kültürün biçimlendirdiği yerel yürüyüş tarzlarıdır ve Vahşi Batı'da veya Paris sokaklarında görülebilecek yürüyüş tarzlarından farklıdır. Gell'in incelemesi doğal ve stilize hareketler arasındaki zıtlığa değil, birbiriyle ilgili tarzların zıtlık yaratacak biçimde bir arada bulunmasına dayanır. Bu kavrayışı geliştirebilir ve dansın her yerde dans olmayan şeylerle diyalektik bir ilişki içinde olduğunu söyleyebiliriz. Bunun sebebi dansın çerçevelenmiş ve ifade gücü taşıyan, sanatsal ve duygusal bir şey olarak salt yararcı olan diğer şeylerden ayrılmış

olmasından çok, dans olmayan şeylerin dünyasının da büyük oranda bedensel bir dünya olmasıdır: Bu, kas gücüyle yapılan işlerin, cinselliğin, savaştaki fiziksel çabaların, zamanlamanın dayattığı disipline uyma mücadelesinin ve uzamsal hareketlerin dünyasıdır. Beni-Ngoma örneğinde olduğu gibi, ritüel, yürüme ve dans gibi belli bir örneğe dayanan hareketlerin çeşitli formel türlerinin icrasına ve uygulanmasına ait yönlerin, “sıradan” bir *habitus*’tan taşan şeyler olmadıklarını, güçlerini kısmen bu temele karşı çıkmaktan ve onu ironik olarak yankılamaktan aldıklarını ileri sürebiliriz. Çeşitli dans türleri ve dansa benzeyen figürler içeren bedensel icralar birbirleriyle de ilişki kurarlar; birbirlerini hatta “siyasal” olan için bir araç haline bile gelebilecek bir dizi tarzda yineleyip taklit ederken ve dönüştürürken kendi mesafelerini ve zıtlıklarını korurlar.¹²

“Dans,” onsuz da var olduğu hayal edilebilecek yalın bir “toplum” kavramıyla karşılaştırılamaz. Dans, örtüşerek ve etkileşim içinde toplumu ya da o kadar da “sabit” olmayan bir kavram kulanacak olursak toplumsal yapıyı ve toplumsallık dünyasını oluşturan bir dizi pratiğin içinde yer alır. Son zamanlarda antropoloji çalışmalarında “cisimleşme” yoluyla öznel katılımı vurgulamak için ön plana çıkarıldığını gördüğümüz yaşayan, hissedilen ve icra edilen durumların açık bir örneğidir. Dans ortamlarını toplumsal cinsiyet, kuşaklar arası ilişkiler ve topluluk ilişkileri gibi konulardaki fikirlerin canlı bir biçimde ifade edildiği ve tartışıldığı en önemli arena olarak ele alan çalışmalara güzel bir örnek, Jane Cowan’ın *Dance and the Body Politic in Northern Greece* adlı kitabıdır. Cowan, “sosyal anlamda değilse de, koreografik olarak” Yunan dansını öğrendiğinde, dansın “kurallı bir kösnüllük biçimi” olduğunu fark etmiştir; dans, eylemin ve yaşantının cisimleşmiş halidir. “Bu aynı zamanda hem iyi bir etnografin hem de dansçının deneyiminin belirleyici özelliği olan, paradoksal biçimde hem bir kapılıp gitme haliyle hem de düşünümsellikle ilk karşılaşmaydı.”¹³ Bu sayede “çoğu insanın dans ettiği bir toplumda dansın dans adımlarını öğrenmekten çok daha öte bir şey, hem toplumsal bilgi hem de toplumsal güç ile ilişkili olduğunu” öğrenmiştir.¹⁴ Bu kitap, “sıradan olmayan” dans ortamları alanında

toplumsal cinsiyetin inşasıyla ilgilenir; bu ortamlar, haz, kösnülük ve toplumsallığın, toplumsal cinsiyetle birlikte diğer toplumsal eşitsizliklerin ve hiyerarşilerin inşasının ve kutlanışının bir parçası olduğu bir yer inşa eder. Dans, bir dizi yer değiştirme ve karşıtlık aracılığıyla zengin imgeler sunar; gündelik konuşmada da “bizzat topluluğu tanımlayan çok uygun bir mecaz” olarak kullanılabilir.¹⁵ Cowan, Mauss’un “beden teknikleri”yle ilgili fikirlerinden ve Bourdieu’nun *habitus*’un parçası olarak spesifik sosyal çevrelerde geliştirilen kalıcı eğilimler ve bedensel pratikleri detaylandırmasından yararlanır. Cowan, Ohio’nun küçük bir kasabasında yetişen ve dans edemeyen kendi teyzesinin “metodist ayaklarından” nasıl esfle söz ettiğine de değinir.¹⁶ Anlaşılan Yunanistan’da böyle ayaklar yoktur: herkesin çok spesifik durumlarda, oldukça spesifik biçimlerde, dans etmesi beklenir. Sohos kasabası çok belirgin olarak toplumsal cinsiyete göre düzenlenmiştir; kızların ve evli kadınların eve kapanmış olduğu, sokak ve kahvelerin kamusal alanının ise erkeklere ait olduğu eski toplum modelini yansıtır. Günümüzde burada daha cüretkâr ve gelişmiş gençlerin bulunduğu İtalyan tipi kafeler bulunmaktadır ve bu durum görgü kurallarıyla modernliğin uyuşmazlığı konusunda çokça tartışma yaratmaktadır. Ama yine de kahvehaneler sadece erkeklere mahsustur; damat tarafından *delikanlıların* önderliğinde ilerleyen düğün alayı, sokaklarda dans ederek duyguları ve bireysellikleri özgürce ifade eder, ama damat tarafındaki *genç kızların* dansları ve davranışları yine de nispeten ağırbaşlıdır. Bütün tören boyunca, damat tarafından delikanlılar erkeklik gösterisinde bulunur, gelini evinden alırken ve nikâhtan sonra kilise bahçesindeki kalabalığın ortasına çıkarırken onun etrafında “dans ederler”.

Düğün dansları çok gelenekseldir, ama diğer danslar yerel sosyal ve siyasal yaşamda değişen modellerle yakından ilişkilidir. Cowan, aralarında iş dernekleri ve siyasal partiler de bulunan yerel birliklerin akşam danslarını anlatır. Bunların Avrupa’nın modern çağdaşlığına öykünenlerinde tango, vals, fokstrot gibi salon dansları da yapılır, ama genelde bu tip Sohos akşamlarında *kalamatianos* (halay) ve *karsilamas* (yüz yüze) gibi Yunan dansları vardır.¹⁷ Ge-

cenin sonunda, bir muhafazakâr ataerkillik abidesi olan en vakur küçük burjuva aile reisi ve “hanımı” da dahil olmak üzere, herkes dansa katılır. Ancak burada yaşlılara, özellikle de eski moda uzun siyah giysiler içindeki kadınlara yer yoktur. Çoğu kimse erkekler tarafından yapılan bir solo virtüözlük gösterisi olan *zeibekiko* (zeybek) dansına da yer olmadığını düşünür. Bu dans, daha çok *rebetika* müziğinin gezgin ve marjinal dünyasıyla, liman şehirleriyle, yeraltı siyaset eleştirileriyle, acı ve hüznle ilişkilidir. Bu, Sohos’da 1940’lardan beri bilinen ve çok popüler olan bir tarzdır. Bu dans kendisine uygun ortamı Karnaval gibi yıllık halk festivallerinde ve özel partilerde bulur, ama Cowan’ın gösterdiği gibi, içinde taşıdığı duygusal fırtınaları ve yanlış anlamaları yaratma, tetikleme ve kıskırtma kapasitesi hiç de az değildir. Ancak bu dans, (özellikle de o kasabada yaşayan) genç kadınların yaşamlarını etkileyen toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin yaşandığı, toplu varsayımlar tarafından yaratılmış “hegemonya” düzeninin bir parçasıdır.

Hiciv ve eleştiri yüklü şarkılarla birlikte dolaylı bir direniş yolu olarak kullanılmasının dışında, dans ne kadar “siyasi” olabilir? Katrina Hazzard-Gordon, Afrikalı Amerikalıların Yeni Dünya’daki kölelik koşullarında yarattıkları dini olmayan bir dans türünün ilginç tarihini anlatır.¹⁸ Amerika’nın güneyindeki bölgelerde, özellikle de 19. yüzyılın başlarında pamuk ticaretinin sona ermesinden sonra, “pamuk kültürünün” ürünü olan ortak çalışma modellerinin yayıldığını söyler. Mısır soyma gibi tarım işleri genellikle dans eşliğinde yapılmaktadır. Birbiriyle yarışan gruplar ve Afrika müziğindeki davet ve cevap ritmini andıracak şekilde “beyler sağa” gibi talimatlar veren bir dans yöneticisi vardır. Mısır soyma eylemi farklı çiftliklerden insanları bir araya getiriyordu ve “direnişin izlerini taşıyordu ... Danslar da şarkılar da çoğunlukla hicve dönüşüyordu.”¹⁹ Dans, şarkıdan daha güvenli bir kendini ifade biçimiydi.

Dini olmayan danslar aynı zamanda hem asimilasyon hem de siyasal ifade araçları oldu. “Afrikalılar için dans hem isyankâr eylemler hem de diğer direnişçi davranışlar için bir kamuflajdı; köle sahipleri için ise, kölelerinin isyan arzusunu yatıştırmanın bir yolu.”²⁰ Hazzard-Gordon aynı zamanda Protestanlık bağlamında

kutsal ve seküler danslar arasındaki karşıtlığın nasıl geliştiğini de inceler. Afrika kökenli pagan tapınma biçimleri sayılan şeyler yasaklanmış, sadece çember danslarında ve “seslenmelerde” izleri kalmıştır. Grup olarak tek bir çizgide aynı koreografinin yapıldığı danslar, izin verilen başlıca seküler dans türü olmuştur. Böylece kölelik rejiminde birçok farklı amaca hizmet eden bir dans kültürü oluşmuştur. Afrika tarzı enstrümanlar genellikle eldeki malzemelerden doğaçlama yollarla uydurularak yapıliyordu. Eski bir köle anlatıyor: “Banjo yapmak için öncelikle kuzeyde dağıtılan denilen hayvanı yakalardık. Derisini tabakladıktan sonra oyularak peynir kutusu biçimi verilmiş bir ağaç parçasının üzerine gererdik. Bu aletle dükkândan alınan bir banjonun sesi arasında hiç fark olmazdı.”²¹ Köle sahipleri kendi dinsel inançlarına uymasa da, kölelere dans etme fırsatı verirlerdi; ama “kölelerin tatillerinde ortaya çıkan isyancı eylemlerin sayısından anlaşıldığına göre ... dansın rolü ... sadece katı gerçeklerden bir kaçış sağlamakla sınırlı değildi.”²² Davulların yasaklanmasının sebebi buydu, bazı aletlerin yerine de el konulamayacak ve isyana teşvik etmekte veya isyan işaretini vermekte kullanılamayacak başka aletlerin kullanılması zorunluydu. Köle sahipleri açısından çiftlikler arası danslar özellikle kaygı vericiydi; “bu durumların çok çarpıcı biçimde savaşı danslarına veya ana temanın savaşa hazırlanmak olduğu danslara çarpıcı benzerliği göz önünde bulundurulduğunda”, bu gibi danslarda isyan planları yapıldığına dair çok sayıda kanıt vardır.²³ Kasabaların dışında büyük halk dansları yapıları. Köle sahipleri kölelerinin buralara gitmelerini sınırlamaya çalışsalar da, Afrika-lı-Amerikalı dansların coşkuyla yapılabildiği yerler bu kamusal alanlardı. Buralarda toplanan kalabalıkları kontrol etmek çok zordu; Hazzard-Gordon kitabında 18. yüzyılda Güney Carolina eyaletinden çok canlı tanıklıklar alınıyor. 1817 yılına gelindiğinde, New Orleans’ta dans sadece pazar günleri güneş batana kadar tek bir yerde, Kongo Meydanı’nda, yapılabilecek bir şey olarak sınırlandı.

Amerikan dans tarihinin öyküsü sadece tümünden yasaklamalardan oluşmuyor. Aynı zamanda üç yüzyıl boyunca dansın gücünü

sınırlama, yeniden biçimlendirme, etkisiz hale getirme, çalışmanın üretici ritimlerine katma ve ona köle topluluklarının sosyal yaşamında (çoğu zaman) huzuru sağlayan şeylerden biri olarak izin verme çabaları var. Bir kölelik tarihinin, zorunlu askerliğin, göçmen işgücünün, zorunlu göçün, zorunlu yerleştirmenin ve diğer dayatmacı toplumsal kontrol biçimlerinin modern örneklerinin damgasını vurduğu başka yerlerde de bu öykünün ironik yankıları vardır. İnsanlar geleneksel anlamda bir güce ve nüfuza sahip olmadıkları yerlerde, bunlara bağlı olmayan dünyaları geliştirmekle doyum sağlayabilirler; kendi aralarında yarattıkları müzik ve dans, yapmak, bozmak, hatta tanımları değiştirip kontrol etmek için onlarıdır. Gerd Baumann, Nil Vadisi'nde yapılan köle ticaretinin yanlış ucunda bulundukları için uzun bir tarihe sahip olan ve klasik bir işgücü kaynağı olarak kullanılan Sudan'daki Nuba Dağları'nda yaşayan Cebel Miri halkının 1970'lerde nasıl derin bir bölünmüşlük duygusuyla yaşadıklarını göstermiştir.²⁴ Kitabında bu insanların hem yerel bir halk hem de Sudan vatandaşları olarak nasıl yaşayabildiklerini anlatmıştır; ama bu karmaşık “kimlik”, formel siyasal veya günlük bağlardan öte bir anlam taşımaktadır. Bu kimlik kısmen hem yerel hem de ulusal müzik, şarkı ve dans türlerinin icrasıyla ve bunlardan duyulan hazla oluşmuştur. Ama bu ikisi özenle birbirinden ayrı tutulmuştur. Erkeklerin çoğu şehirlerde göçmen işçi olarak çalışmaktadır, bunların çoğu Müslümandır, iyi Arapça konuşur ve kuzey Sudan müziğini ve danslarını bilir. Hatta memleketleri Miri'de de, anadilleri ve bu dildeki şarkıları çok canlı olmasına karşın, çoğu kadın Arapça bilmekte, genç kızlar pazarda veya radyoda duydukları aşk şarkılarını (*daluka*) söyleyip oynamaktadırlar. Ama bu genç kızlar evlendiklerinde bir sınır çizilir: Arapça romantik şarkılardan vazgeçip, onların yerine Miri halkının çalışmasına eşlik eden şarkıları ve diğer yerli havaları ve dansları koymaları beklenir. 1970'lerin sonunda Baumann bu araştırmayı yaptığında, birbirine zıt olan ve birbirini dışlayan dans ve müzik tarzları Miri halkının yerel ve ulusal aidiyeti arasında belli bir dengeyi yansıtıyordu, ama yine de gerginlikler vardı. Zaten daha sonra Miri iç savaşa yok oldu. Belki de bütün “denge”

durumları aslında kırılğan bir yanılısamaydı. Bu yüzden birbirine rakip olan ve zaman zaman yükselen ve gerileyen, birbirleriyle örtüşen veya ayrılan dans ve müzik türlerinin ve pratiklerinin oluşturduğu daha gerçekçi resme bakmak, daha çok işimize yarayabilir. Güneydoğu Sudan'ın Etiyopya ile sınır bölgelerinde durumun böyle olduğu kesin.

Sudan-Etiyopya sınır bölgelerinde yaşayan yerlerinden edilmiş topluluklar ve sığınmacılar arasında, 1960'larda aralarında saha çalışması yaptığım Uduk dili konuşan Sudanlı topluluklardan hayatta kalanlar bulunabilir. O zamanlar bölgedeki birçok müzik türü ve dans tarzının ortak özelliği olarak saptadığım en kalıcı koreografik biçimlerden biri, herkesi kapsayan bir çember dansıydı. Çemberin ortasındaki müzisyenler flüt çalıyor, etraflarında kadınlar, erkekler ve çocukların oluşturduğu dans halkası, saat yönünün tersine dönüyordu. Bu, herkesi içine alan ve dansçıların birbirleriyle ilişkilerinden oluşan uzamsal bir biçimdir. Dışarıdaki izleyiciler için yapılmaz. "Dış" kodamanlar bölgedeki bu dansı genellikle değiştirmeye çalışmış; krallar, reisler ve askeri yetkililer danstan kadınları ve çocukları çıkarmış; dansı bir geçit törenine veya kurallı bir saray gösterisine dönüştürmüşlerdir. Birçok gezgin bu dansı çok erotik bulmuş, misyonerler ise tümüyle yasaklamaya çalışmışlardır. Ancak, Birleşik Devletler'deki köle plantasyonlarında da görüldüğü gibi, kendi içsel referans alanını belirleyerek her türlü dış tanımlamayı ve kontrolü zora sokan çember dansından kurtulmak o kadar kolay değildir. Bu müziği ilk olarak Uduk halkının arasındaki saha çalışmamın başlamasından 30 yıl sonra duydum ve ana çember danslarından biri olan *barangu*'yu ilk kez o zaman gördüm. Özellikle dünyanın başlangıcına dair mitler bağlamında bu danstan söz edildiğini duymuştum. O zamanlarda herkes bu büyük dansa katılmış. Zürafalar *haşır huşur* yürüyerek, filler langur lungur ilerleyerek vs. Şu olmuş, bu olmuş, insanlar taraf tutmuş, demir ve ateş bulunmuş, insanlar hayvanları avlamaya başlamış, ebedi ölüm daha önceki yaşam döngüsünün yerini almış, vs. 1960'larda insanlar hâlâ bu ezeli dansın yapıldığı zamanları hatırlayıp ona dair yüküler

anlatıp şarkılar söylüyorlardı, ama *barangu* dansının kendisinin yok olduğu söyleniyordu. Otuz yıl sonra, Etiyopya sınırındaki savaş sığınmacılarının arasında genel olarak çember dansının, ama daha da ilginç, bizzat “en eski” *barangu* dansının birden yeniden ortaya çıkmış olduğunu görmek çok şaşırtıcıydı.²⁵ Burada “söylenmek istenen” bir şey mi vardı? Eğer öyleyse, neyin “siyasal” olduğuna dair tanımlarımızı genişletmemiz ve yerinden edilmiş insanların geçici koşullarına getirilen bu biçimin ve ritmin uzun erimli bir siyasal öykünün parçası olarak yorumlanabileceğini kabul etmemiz gerekir.

Bu tarihsel örnekler, dansın toplumsal hayatın diğer alanlarından hem ne kadar farklı hem de onlarla ne kadar derin ilişkileri olan bir şey olduğunu göstermektedir; bunlar aynı zamanda dansın ima ettiği şeylerin çok katmanlılığını ve hiçbir dansın görüldüğü kadar basit ve masum olmadığını da göstermektedir.

2. Dans ve Toplumsal Form: Prototipler

Bourdieu “pratiklerin mantığı” ardındaki ilkeleri araştırırken, açıkça mantık sözcüğünün ya da matematiğin mantığına alternatif, daha çok beden dilini kucaklayan bir “mantık” formülasyonu arayışındaydı. Başkaları cebire atıfta bulunurken, o birçok kez bir toplumsal pratik imgesi olarak dans kavramından veya jimnastik egzersizlerinden söz etti. Bourdieu, etnologlar da dahil olmak üzere akademisyenlerin entelektüalizminin onları kendi gündelik pratiklerini aynı biçimde görmekten alıkoyduğunu düşünüyordu.²⁶

Nick Allen da bu iddiaya büyük ölçüde sempati besleyen bir ilk toplumsal form vizyonu önermiştir. Allen bizi formel bir dansın, akrabalar arasında bir dansın yapılmakta olduğu ormandaki bir açıklığa davet eder.²⁷ Kendi bölümlerini temsil eden, her biri bir kız ve bir erkek kardeşten oluşan ve diğer çiftlerle çeşitli kombinasyonlar kuran dört çift, bir çember oluşturur. Bölümlerin her birini bir dans ekibi olarak düşünür ve onlara belki de temel zıtlıklar olarak görülen açık/koyu veya kırmızı/yeşil gibi ayırıcı renkler verirsek (bkz. bir önceki bölümdeki tartışma), bu sahneyi belki de

gözümüzde canlandırabiliriz (burada Allen'ın ötesine geçiyorum). Bu kişilerden biri, diyelim Koyu bölgesindeki delikanlı (veya kız kardeşi de olabilir) antropologlardan oluşan hayali bir izleyici grubuna seslenir ve herhangi bir coğrafyaya veya tarihsel zamana bağlı olmadan (gerçi etnografi kayıtlarında çok fazla duruma bağlı kanıt vardır) bu modeli açıklar. Kendisiyle kız kardeşinin nasıl birbirlerinin çevrelerinde döndüklerini ve sonra daha geniş çemberde birlikte hareket edip diğer üç çift ile farklı biçimlerde nasıl yüz yüze geldiklerini anlatır. Tam karşılıklarına gelen Açıklar gerçek veya potansiyel cinsel partnerler, yani delikanlının ve kız kardeşinin nişanlılarıdır ve bunlarla erotik ilişkiler kurulabilir. Meydandaki diğer iki çift ana babalar kuşağındandır, dolayısıyla onlarla daha resmi ilişkiler kurulur. Diyelim bize bu bilgileri veren gencin babası ile onun kız kardeşi Kırmızılar olsun ve sağda yer alsınlar; gencin annesiyle onun erkek kardeşinin ekibi olan Yeşiller de solda. Bizim gençle Açık nişanlısının çocukları büyüyünce Kırmızı ekibe katılırlar; gencin kız kardeşiyle onun nişanlısının çocukları da büyüdüklerinde Yeşil ekibe alınacaklardır. Kırmızı ve Yeşil ekiplere alınan bu yeni elemanların oluşturduğu bir sonraki kuşakta yeni birlikler ortaya çıktığında, bunların çocukları ise büyükbabalarının ve büyükannelerinin Koyu ve Açık ekiplerine katılacaklardır. Bize bilgi veren genç, bu dansın kendi toplumunun bir modeli olduğunu, iki parçalı iki kuşağın oluşturduğu bu dört bölümlü sistemi kendilerinin zaten çok iyi bildiklerini, ama sırf izleyicileri aydınlatmak için dansın bunu nasıl dramatize ettiğini açıkladığını söyler. Buradaki ilke şudur: İki parçalı her kuşak, o kuşağı oluşturan iki bölümün üyeleriyle çiftleşmek yoluyla, anne ve babalarının ait olduğu bölümlere göre bunun tam karşısında olan ve diğer iki parçalı bölümü oluşturan ekiplere katılacak çocuklar dünyaya getirirler. Bunu başka bir şekilde ifade edersek, bölümlerdeki üyelerin sayısı, bölümler arasında eş ve çocuk alışverişi yapılarak sürekli ikmal edilmektedir. Allen periyodik olarak yapılan bu formel çocuk alışverişini, (Durkheim'ın "coşku" kavramına veya Mauss'un arkaik vergi sistemleri için düşündüğü türden "bütünlüğe" benzettiği) törenlerin ve dansların damgasını vurduğu uygun bölümlere bir giriş

olarak düşünmektedir. Karşılaştırmalı akrabalık araştırmaları için bu hayali senaryonun konumuzla ilişkisine III. Kısım 2. Bölüm'de tekrar döneceğim.

Toplumsal form üzerine düşünmenin bir yöntemi olarak Dansı veya dans benzeri toplanmaları anımsatan birkaç antropolog ve başka yazarlar vardır. Durkheim danstan, hatta müzikten ve şarkıdan bile çok az söz etmiş, ama bunları ritüel toplantıların bir parçası olarak görmüştü. Doğrusu, Avustralya'daki *corroboree* olgusundaki dans ögesini oldukça kabataslak bir biçimde ele almış ve burada anlamın ve özdenetimin olmadığı gibi yanlış bir varsayımda bulunmuştur: "Bir araya toplanmanın kendisi çok güçlü bir uyarandır ... dört bir yanda sadece çılgınca hareketler, bağırımlar, aleni çılgınlıklar ve kulağı sağır eden sesler vardır ... bu hareketler ve bağırımlar bir ritme ve düzenliliğe sahip olma, oradan da şarkılara ve danslara dönüşme eğilimi gösterirler ... Bu coşku o kadar yoğundur ki, genellikle insanı tuhaf davranışlara yöneltir ... Erkekler ve kadınlar kuralları çiğneyerek bir araya gelirler."²⁸

Marcel Mauss duygu yüklü davranışların değiş tokuşu ve dolaşımı konusunda bütünüyle farklı ve derin düşünmekte, bunlarda bir anlam disiplini görmektedir. "Bağırımlar ve sözcükler, örneğin görgü kurallarına ve ahlaka ilişkin olan jestler ve ritler, aslında işaretler ve simgelerdir... Sözcükler, selamlaşmalar, ağırbaşlı bir tavırla değiş tokuş edilen, alınan ve savaş tehdidi altında zorunlu olarak iade edilen hediyeler; bunlar simgeden başka ne olabilir? ... Çünkü elimizde ... imgenin sonsuz biçimde çoğaldığını gösteren ... vakalar var. Çünkü hem toplumsal yaşamın hem de tek tek kişilerin bilincinin hayatının temel noktalarından biri budur: Simgenin –çağrılan bir cinin– kendine ait bir yaşamı vardır; bu simge eyler ve sonsuza dek kendini yeniden üretir." Mauss daha sonra ritmi, yani ritmin kolektif veya sosyal doğasını ele alır. Ritmin ifade edilişi hem fizyolojik hem psikolojik hem de sosyolojiktir. Ritmin, özellikle bulaşıcı özelliğinin ve yinelenen imgelerle ilişkisinin incelenmesi, tek bir bireyde yarattığı etkinin ötesine geçilmesini olası kılar. Mauss dans konusunda şöyle yazıyor: "İnsan dansı yüzeysel olarak bile olsa, sosyolojik açıdan incelediğinde şu gerçek açıkça ortaya çıkmıyor

mu? Dans bir yandan bütün bireylerde özdeş olan, hatta çoğunlukla izleyiciler tarafından da paylaşılan soluk alıp verme, kalp ve kas hareketlerine karşılık gelir, aynı anda birbirini izleyen bir dizi imgeyi varsayar ve izler; bu hareket dizisi bizzat dansın simgesinin hem icracılarda hem de izleyicilerde uyandırdığı şeydir.”²⁹

Bir grup başka yazar da, 1930’lar ve 1950’ler arasındaki dönemde, insan yaşamındaki bir “bütünlük” modeli arayışı farklı alanlara saptığında, çağrışımsal ve bereketli dans kavramına işaret ettiler. Örneğin *The Principles of Art* adlı kitabında R. G. Collingwood, sosyal hayatta sözsüz iletişim modellerinin bulunduğu, konuşmanın iletişim modellerinden yalnızca biri olduğuna dikkat çekti.³⁰ Fransızca ile Almanca arasındaki ses farklılıklarının biyolojik miras temelli olmadığını belirttikten sonra, İtalyan köylüleri arasında geçen bir tartışmayı hatırlatır. “İtalyanların parmakları Kuzey Avrupalılarınkilerden daha duyarlı değildir. Ama onlarda çok eski bir oyun olan *micare digitis* oyununa kadar uzanan bir kontrollü parmak hareketleri geleneği vardır. Bu yüzden sözlü dil, olası birçok dil veya dil sistemi içinde yalnızca bir tanesidir. Bunların herhangi biri, belli bir uygarlık tarafından çok iyi düzenlenmiş bir duygusal ifade biçimine dönüştürülebilir.”³¹ İnsan konuşan birini duyduğunda dilin temelde bir ses sistemi olduğunu düşünür; oysa Collingwood öyle olmadığını ileri sürer. Ona göre dil, insanın akciğerleri, gırtlak, ağız ve burun boşluğuyla ürettiği hareketlerden oluşan bir sistemdir. İnsanın yazdığı veya okuduğu şeyleri bile sessiz olarak “konuşması” gerekir. “Yazılı veya basılı bir kitap, tıpkı Bizans müziğinin nota işaretleri gibi belirsiz bir dizi ipucundan oluşur. Okurun bunlardan konuşma hareketlerini çıkarması gerekir. İfade gücü olan şey yalnızca bu hareketlerdir.” Daha sonra Collingwood, farklı dillerle bedensel hareketlerin ilişkisine dair çizdiği bu portreyi genelleştirir. Resim sanatı da çizim sırasında elin hareketlerinin ifade gücüyle çok yakından ilişkilidir, ressamın yeteneklerini takdir eden bir kişinin zihninde de bu hareketler “dokunma duyusuna ait değerler” olarak yankılanır. “Enstrümantal müziğin de sessiz gırtlak hareketleriyle, çalanın el hareketleriyle ve dansın izleyicideki gerçek veya hayali tekrarıyla ilişkisi vardır.”

Collingwood şu sonuca varır: “Bu şekilde bütün dil türleri belli bir amaç için üretilen bedensel hareketlerdir ve bu anlamda dansın bütün dillerin anası olduğu söylenebilir.”³² Bütün dil sistemleri “önceleri tümüyle bedensel hareketlerden oluşan bir köken dilden” türemiştir. Bu dilde tıpkı konuşurken ses organlarının hareketinde olduğu gibi, her bir hareketin bir anlamı vardır ve bu dili konuşan insan, bütün bedeniyle konuşur. “Buna ‘köken’ dil derken, (Tanrı saklasın) elimde arkeolojik veriler olmadan insanın uzak geçmişini yeniden inşa etmeye kalkan *a priori* bir arkeolojiye teslim oluyorum. Bu olguyu uzak geçmişte konumlandırmıyorum. Bugünde konumlandırıyorum.”³³ Her zaman bütün bedenimizle konuşuruz. “Bütün bedenin hareketlerinden oluşan bu ‘köken’ dil, tek ve gerçek olan yegâne dildir; kendisini bir biçimde ifade eden herkes sürekli olarak onu kullanmaktadır. Konuşma dediğimiz şey ve diğer dil türleri sadece onun belli amaçlara yönelik olarak gelişmiş olan kısımlarıdır.” Bu dil “hayali deneyimlerimizin tamamının” motor kısmı, kendi benliklerimizi “kişilerden oluşan bir dünya’nın parçası olarak kabul etmemizi sağlayan şeydir.”³⁴

1915-1941 yılları arasında Leiden’de tarih profesörü olan Hint-Avrupa dilleri ve Ortadoğu uzmanı Johan Huizinga, meslek hayatının sonuna doğru yayımladığı, “oyun olarak kültür” kavramını ele aldığı çok önemli ve yenilikçi bir kitap olan *Homo Ludens* adlı kitabında, “Bilge” ve “Yaratıcı” olarak nitelenen Homo Sapiens ve Homo Faber’in karşısına “Oyuncu İnsan”ı koydu.³⁵ Onun bu geniş tuvalinde dansın ayrıcalıklı bir yeri vardır. Dans, “ikiz kardeşi müzikten” bile daha “saf ve en mükemmel bir oyun biçimidir.” Yunanlıların zamanından, Kral Davut’un Kutsal Ahit Sandığı’nın önündeki dansından veya genel olarak eski zamanlardaki şenlik ve figür danslarından bu yana, vals ve polkadaki dönüşlerde (ve kendi çağdaşlarının yaptığı diğer sürünme ve kayma hareketlerinin) *a deux* (ikili) olarak yapılan hareketlere doğru görülen kültürel bir yozlaşmaya üzülmeyle birlikte, günümüzdeki solo dansların bile aynı şekilde bir icra, bir sergileme ve bir ritmik hareketler gösterisi olduğunu vurgular. Aynı zamanda oyunun hayvanlar âleminde de görüldüğüne ve dilden önce de var olduğu-

na dikkat çeker. Bu kitabın daha sonra yapılan İngilizce çevirisini okurlara tanıtan George Steiner'in bazı eleştirileri vardır, ama yine de kitabın okunmaya değer olduğunu düşünür. Huizinga'nın "sanatın nihai olarak geçerliliğine duyduğu bu inanç, acı veren günümüzde çok ihtiyaç duyulan bir şey"dir ve "kültürel oyun" kuramının konuyla ilişkisi, çocuk oyunları hakkındaki dikkate değer araştırmaların da gösterdiği gibi, hâlâ işe yaramaktadır. "İnsan 'oyuna katıldığı' zaman en yaratıcı ve karşılıklı düşmanlığın veya kaba ihtiyacın determinizminden en uzak halindedir. Kural tanımayan, kazanma konusunda hep ısrarlı olan tek şey ölümdür."³⁶ Steiner, Huizinga'nın şemasında, teknolojik ilerleme ve yararcılık dışında, neyin oyun *olmadığını* kestirmenin güçlüğüne de dikkat çeker. Elbette ben bu kitapta hayatın bu en sade, en saf alanlarında bile oyuncu bir yan, "törensel" bir dinamik olduğunu ileri sürüyorum.

Suzanne Langer'ın sembolizm, sanat ve dans üzerine yazdıkları da antropoloji açısından çok aydınlatıcıdır. İlk önemli kitabı olan *Philosophy in a New Key*'de³⁷(Collingwood'dan bağımsız olarak, çünkü o zaman onun çalışmalarından haberdar değildi) dansın, şarkının ve ritüel jestlerin dilden önce geldiğini ileri sürmüştür. Ona göre, dilin doğası bireysel rasyonel amaç ve yararın başlangıcında değil, onun bu icracı ve simgesel alanla ilişkilerinde aranmalıdır. O zamanlar var olan bilimsel literatüre dayanarak, hayvanlar (özellikle de şempanzeler) arasındaki dansa benzer düzenli hareketlerle ve şarkıyla iletişimden insan diline geçiş konusunda gerçekten tahmine dayalı fikirler öne sürer. Kullandığı bazı kaynaklar, hatta 1890'larda yazılmış olanlar bile, şaşırtıcı biçimde bu alandaki son çalışmaları öngörmüştür. Daha sonraki bir kitabında Langer farklı sanat türlerini ve bunların farklı hayali araçlarla nasıl benzer biçimlerde şekillendiklerini ele alır; resim "sanal" uzay, müzik "sanal" zaman, dans ise "sanal" jestler yaratır.³⁸ Dans yalnızca duyguları ifade etmez veya esas olarak kendisine eşlik eden müziğin ifadesi değildir. Hareketli bir resim veya pantomim/drama da değildir. "Danstaki yanılsamayı yaratan ve düzenleyen temel soyutlama *jestlerdir*. ... bunlar çok önemli hareketler olarak görü-

lür ve anlaşılır. Gerçek hayatta jestler arzularımızın, niyetlerimizin, beklentilerimizin, taleplerimizin ve duygularımızın işaretleri ya da emareleri olarak işlev görür. Bunlar bilinçli olarak denetlenebileceğinden, çıkardığımız sesler gibi geliştirilip anlamlı ve birbirleriyle ilişkilendirilebilir bir simgeler sistemine, yani gerçek anlamda analitik çözümleme yapılabilen bir dile dönüştürülebilir.”³⁹ Dansın özellikle iktidar alanını hatırlatan kapsayıcı, kolektif bir şekli vardır: “Dansın şuraya gittiği, buraya çekildiği görülür ... ve bütün bu hareketler dansçıların ötesindeki güçlerden kaynaklanıyor gibidir. *Pas de deux* yapan iki dansçı birbirlerinin çekim alanına girmiş gibidirler; aralarındaki ilişki sadece mekânsal bir ilişkiden öte bir ilişkidir, bu güçlerin ilişkisidir; ama gösterdikleri güçler ... dansın güçleri, sanal güçlerdir.”⁴⁰ “Salt görünüşteki bu enerjilerin prototipi fizikteki ‘güç alanları’ değil, istenç ve özgür eylemlilik deneyimi ile yabancı ve zorlayıcı iradelere direnç deneyimidir. ... Dansı yöneten, gerçek duygusal durumlar değil, *hayali duygulardır*. ... Danstaki jestler gerçek değil sanaldır.”⁴¹ Dansçının sanatının motifleri ve örnekleri olarak, hayvanların hareketlerinden veya spor gibi başka alanlardan unsurlar alınabilir.

Langer’a göre, “görünür hale gelen bir güç oyununun” jestlerle anlatılması olarak Dans kavramı, onun müzikle, resimle, komediyle, karnavalla ve ciddi tiyatroyla kuramsal ilişkilerinden arındırılıp, aşikâr temel karakterinin ortaya konulmasını sağlar.⁴² Bireysel dansçı, eğer varsa, izleyicileriyle bir yanılısamayı paylaşır. Dansçının kendisi performansın bütününün yarattığı izlenimi asla hissedemese de,⁴³ tek başına dans eden biri bile “dansı hayal gücünün bir bütün olarak kavramasına yetecek kadar *görebilir* ve bedeniyle dansın iç içe geçmiş temel öğeleri olan jest biçimlerini kavrar... İçinde bedeninin dans ettiği dünyayı görür, yaptığı işin yarattığı en önemli yanılısama budur; bu kapalı dünyada kendi fikirlerini geliştirir.”⁴⁴

Langer dansın yarattığı en önemli yanılısamanın kendine has zengin bir deneyim olduğunu ve müzik veya plastik sanatlarda olduğu gibi hemen yaşandığını, ancak daha karmaşık olduğunu yazar. “Dansta hem uzam hem zaman ima yoluyla yaratılır. İçinden bir ip gibi geçen bir öyküsü vardır, ama bu onu edebiyatla ilişkilene-



Resim 5. Pas de deux. Margot Fonteyn ile Rudolf Nureyev 1963 yılında Atina Festivali için provada. Keystone koleksiyonu, Hulton Arşivi HT1438/Getty Images.

dirmez; temel soyutlamasında, sanal jestlerinde kişi ve eylem taklidi sistematik olarak bulunur, ancak danstaki pantomim drama sayılmaz; tematik jestleri yapan maskeler ve kostümler, dansçıları insani anlamda ilginç kılmak yerine kişilikten arındırır. Taş Devri'nin sanatı, tam anlamıyla ilkel yaşamın sanatı olan dansın, diğer bütün sanat malzemeleri üzerinde dikkate değer bir hegemonyası vardır."⁴⁵

Mauss, Collingwood, Huizinga ve Langer'ın, hem gerçek anlamda bir pratik hem de toplumsal yaşam sürecinin ikonik bir imgesi olarak, dansın radikal toplumsal doğası üzerine spekülasyonları bu nedenle karmaşıktır ve antropoloji açısından çağrışımlar yaratır. Bu yazarların ortak amacı, insan iletişiminin hâkim ve belirleyici modeli olarak dili tahtından indirmek, onun yerine bedenleşen eylemlerin, görsel işaretlerin, müziğin ve sanatın estetiği-



Resim 6. Dansçı, içinde bedeninin hareket ettiği “dünyayı görür”: Fonteyn, çoklu pozlama, yaklaşık 1949. Hulton Arşivi HE6719/Getty Images.

ne odaklanmış yeni bir toplumsal yaşam kavramını yerleştirmektir. Dansı veya oyunu insan yaşamına ilişkin kavrayışlarının kapsayıcı bir imgesi olarak belirlediklerinde, “dilin” de bu itibarla bu kapsam içinde görülmesini öneriyorlardı. Sanat, duygu ve bedenleşme konusunda, 1930’larla 1950’ler arasında geliştirilmiş olan ve bugün bize “amatör” gelen bu fikirler, “sosyal bilimleri” inşa eden sistematik modernleştiriciler tarafından rağbet görmedi, ama antropoloji zaten uzun bir süre modernleşmeyi içine sindirememiştir ve şimdilerde insanlık konusundaki bu eski ve “daha yumuşak” görüşler ona çok çekici görünmeye başlamıştır.

Dansı ciddi anlamda sosyal bilimlerin kapsamına almak güçtür, çünkü üretken ve sözlü olmadığından, garip modernist bakış açısından “anlamı yoktur”. Elbette dansa bazı sözler bulunabilir, hatta şarkıyla iç içe bir şekilde de yapılabilir, ama tek boyutlu bir

metin olarak okunamadığı doğrudur; dans kendisini “açıklamaz”. Logosantrik bir antropoloji dansın tam anlamını kolayca belirleyemez. Dansta öyle şeyler olur ki, bunlar üzerine yalnızca izleyiciler değil, icracıların kendileri tarafından da uzun açıklamalar ve yorumlar yapılır. Dans bir şeyleri açığa çıkarırken, bazı şeyleri de saklar. Kişiler üzgün olduğu halde, belli bir durumda bir şenlik dansı yapılması gerekebilir; veya mutlu bir zafer kutlaması, kuşkusuz Langer’ın “görünür hale gelen iktidar oyunu” dediği şeyi yüceltirken, aynı zamanda kralların zulmünün ve savaşın acılarının vardığı uç noktaları da gözden ırak tutabilir. Dans analogları olarak görülen törenlerde de böyle bir örtbas etme olabilir: Yüksek sosyetenin yapmacıklı selamlaşmaları düşmanlığı gizliyor, yeni hükümdarın taç giyme töreni meclisteki muhalefetin üzerini örtüyor veya onu bastırıyor; hatta ileri demokrasi ritüelleri olan başkanlık seçimleri bile, kimilerine göre adaletsiz sayılan bir biçimde, görüş ayrılıklarından oluşan arı kovanlarını gözden saklıyor olabilir. Kapitalizmin o çok övülen adilliği ve hesap verebilirliği “çürük elmaları” ve çökmekte olan kurumları gözden saklar, paranın kendisi ise temelde kumar fişinden başka bir şey değildir.

Dans ve yaşanmış etkinliklerin altında yatan katmanlı “koreografi” benzetmesi bütün bir toplumsal olgular dizisini kapsayacak yaratıcı bir tarzda genişletilebilir. Örnekler açık bir biçimde dinsel toplantıların ve kamusal törenlerin ötesine geçip gündelik işlerdeki, aile yemeklerindeki, ulusal politikalarındaki kalıpları veya hapishanelerdeki ve sığınmacı kamplarındaki rutin hayatı da kapsayabilir. Bu kalıpların kendileri taş a veya betona şekil verilerek çevremize yerleştirilmiş olabilir, böylece gelecek kuşaklar tarihsel olarak sabitlenmiş bir çerçevede kendi ağlarını örebilirler. Bizler bunu trafikte yapıyor, arabamızla her sabah şehir merkezine gidip, her akşam evimize dönerken, hep soldan (veya ülkesine göre sağdan) gider, trafik ışıklarından kaçır ve kavşakları atlatırken kaza yapmamak için diğer sürücülerin niyetlerini (*hemen* her zaman doğru) tahmin ederken, hareketlerimizle birbirimize “Sen geç, geçmeyecek misin, evet lütfen geç” derken bu kalıplara uygun davranıyoruz; bazen şehir trafiği *Alice Harikalar Diyarında*’ki *caucus*

yarışının motorize versiyonu gibi görünür; planlamacılar çalışsa da aslında denetleyen biri yoktur. Toplumsal yaşamın büyük kısmı da böyledir; başkalarıyla kurulan ilişkilere sözsüz kibarlıklar veya söylenmeler eşlik eder. Ara sıra açık küfürlere dönüşen bu tavırlar şikâyet dilekçelerine çok ender olarak bu netlikte yansır.

Sonunda galiba kaçınılmaz olarak dile ve dil törensel eylemin parçası olacak şekilde bir resmiyet kazanmadıkça, onu *etkili* kılmanın güçlüğüne dönmemiz gerekiyor. Dilin kendisi, temelinde yatan gramerin tarihselliği veya Wittgenstein’in dilde “anlaşma biçimleri” olarak tarif ettiği şey hakkında yazma ve konuşma konusunda tekrarlanan incelikli yöntemlerimiz vardır. Ama dil insan yaşamının tamamı değildir. Dil kullanarak söylenebilecek şeyler, hayattaki her şeyi tam olarak karşılamaz. Bu kitaptaki temalardan biri de “törensel gramer” diyebileceğimiz şeyin veçhelerinin keşfidir. Bu, sözcükleri kullanarak birbirimizle nasıl konuşacağımızı belirleyen “gramer”deki anlaşma biçimlerinden değil, birlikte nasıl “dans edeceğimizi”, yani törensel katılımımızı belirleyen anlaşma biçimlerinden oluşur. “Yerliler”in kendi törenlerini ve ritüellerini açıklamakta ne kadar yetersiz kaldıkları herkesçe malumdur; peki, herhangi bir eğitimsiz kişi, Diana’nın cenazesinde halkın Londra sokaklarına niye döküldüğü bir yana, sıradan bir kilise ayinini veya diskoyu açıklayabilir mi? Törenleri dil ile açıklamaya çalışmak ileri derecede uzmanlaşmış akademisyenlerin işidir, ama bu, töreni bizzat dilin soluk bir yansımasına indirgememiz gerektiği anlamına gelmez.

Bu bölümde değinilen etnografi çalışmalarının bazılarında, büyük ölçüde sanat ve dansla ilgili daha eski tarihli genel eserlerin yankılarının bulunduğunu düşünüyorum. Bu eserler Alfred Gell’in görsel sanatların, müziğin ve dansın en iyi biçimde dil olarak veya dil gibi anlaşılmayacağı, bunların oldukça farklı oldukları görüşünün de öncüleridir. Collingwood’un “bütün dillerin anası” olarak Dans imgesi, böylece bizi ondan türeyen müziği, sanatları ve diğer şeyleri “dansın kızları” olarak görmeye teşvik ediyor. Dil de Dans’ın kızlarından biri midir? Dilin özel statüsü bir sonraki bölümde ele alınacaktır, ancak bu bölümü önce (dansa çok ya-

kın olan) müzik hakkında, daha sonra da görsel iletişim ve sanat hakkında yakın zamanlarda yapılmış bazı çalışmalara göz atarak bitireceğim. Bu çalışmalar, bu konuları kendi açılarından; dilin çeşitlemeleri olarak değil de, insan hayatının ana olgusu olarak ilk ilkeler açısından sunmayı amaçlayan antropologlar tarafından yapılmıştır.

3. Atmosferin Melodileri

Biz her zaman farkında olmasak da, dört bir yanımızda müzik vardı. Müzik dünyasının parçası olmak için bir enstrüman çalmamız gerekmez. Kariamu Welsh Asante'nin bir kitapta topladığı makaleleri, Afrika dans müziğinin dansçıların hareketlerine karşılık oluşturacak şekilde çalındığını, dansçıların ayaklarıyla ve vücutlarıyla vurguladıkları temponun, hatta ana temponun bile mutlaka davullar tarafından çalınmasının gerekmediğini göstermiştir.⁴⁶ "Sessiz" katılım, hatta sakın bir biçimde dinleme sırasında bile, hayalimizde ritim tutabiliriz. Bir müzik icrasında resmi dinleyici olarak bulunabileceğimiz gibi, daha da sıklıkla kulak misafiri oluruz. Günümüzde radyo, kasetler ve televizyon sayesinde bu çok sıradan bir şeydir. Gündelik yaşamımızda sosyal bilimcilerin farkında olduğundan çok daha fazla müzik vardır. Geleneksel olarak antropologlar müziğin araştırılmasını (Batıda) müzikologlara veya (dünyanın kalan yerlerinde) etnomüzikologlara bırakmışlardır. Ancak, 20. yüzyılın ortalarında, John Blacking genel antropolojinin müziği de (ve dansı) kapsaması gerektiğini ileri sürmüştür, onun bu yaklaşımı artık meyvelerini vermektedir.⁴⁷ Peter Lienhardt, kendi zamanında öncü bir çalışma olan araştırmasında, Doğu Afrika sahilinde yaşayan Swahili toplumuna, rakip futbol takımları arasındaki "tek çizgili soy gruplarına bölünmüş iki akraba grubu [yarımlar] tarzında" rekabetin ve taraftar kulüplerinde –orkestralar ve her türden müziğin yapılması da dahil olmak üzere– olup biten her şeyin nüfuz ettiğini göstermiştir.⁴⁸ Saha çalışması yapan herkesin, uzmanlık alanı ne olursa olsun, önceden kendini eğitmek ve yanında gerekli donanımı hazır bulundurabilmek için müzik ve dansa ne ölçüde

yer vereceğine ve bu konuda ne kadar sistematik çalışacağına karar vermesi gerekir. Çünkü anlamaya çalıştığı “toplumun” içine işle-miş olan müzik onu her yandan kuşatacaktır. O da analizlerinde bunu ne ölçüde işe katacağına karar vermek zorunda kalacaktır. A. Seeger, Amazon bölgesinde yaptığı “müzikli antropoloji” çalış-masında, en azından Suyu halkı için, müziğin “toplumda” ortaya çıkmasından çok, toplumun kendisinin müzik ve dans icrasıyla bi-çimlendiği yolundaki görüşe yer vermiştir. Böylelikle parçalılıklar gibi başlıca örgütlenme özellikleri fark edilir olmakta, toplumsal zaman ritüel yolla ifade edilmekte ve kozmoloji kavranmaktadır.⁴⁹

Son yıllarda yayımlanmış olan üç ayrı derleme, dilin ve metin yönelimli yöntemlerin egemenliğinde geçen uzun bir dönemin ar-dından, antropoloji çalışmalarına müzik unsurunun eklenmesinin ne kadar verimli olduğunu göstermektedir. Artık antropologlar giderek daha büyük ölçüde müzik deneyimlerinin ve belleğin yal-nızca bireysel kimlikle değil, toplumsal gruplarla ve yerlerle ilişki-lendirilebileceğini fark etmeye başlamışlardır. Martin Stokes, bu çizgide yapılmış öncü çalışmaların derlemesi olan bir kitabın edi-törlüğünü yapmıştır ve kitaba yazdığı giriş bu konuda çok faydalı bir rehber niteliğindedir.⁵⁰ Kitaptaki çalışmaların her biri, anaakım sosyal bilimler açısından oldukça kışkırtıcı çalışmalardır; örneğin (Chopin ve Polonya milliyetçiliği bağlamında olduğu gibi) milli-yetçilik ve klasik müzik, Hélène La Rue’nün edebi incelemesinde müzik, statü ve sınıf arasındaki çağrışımsal ilişkilerin kanıtları, (Malcolm Chapman tarafından Keltler arasında, Peter Parkes ta-rafından Hindukuş bölgesindeki Kalasha halkı arasında yapılan farklı çalışmalarda ortaya çıkan) yerel etnisiteyi tanımlayan müzik tarzları, Sara Cohen’in araştırmasında izlediği “Liverpool sound”-unun tam olarak zamanının, yerinin ve tarzının belirlenmesi gibi konularda yeni düşünceler önermektedirler. Stokes’un kendisi de bu derlemeye Türkiye’den Karadenizli müzisyenlerin Batı İr-landa’ya yaptıkları ziyaret sırasında yaşanan sosyal ve müzikli mübadele türleri konusundaki makalesiyle katkıda bulunmuştur. Stokes’un çalışmaları başka açılardan her zaman melez yapıla-ra, yerinden edilmiş yapılara, müzik türleri arasındaki farklı re-

ferans düzeylerine ve müziğin dünyada yayılma biçimine duyarlı olmuştur.⁵¹ IV. Kısım 3. Bölüm’de onun Türkiye-Suriye sınırındaki milliyetçilik ve etnisite sosyolojisinin bir parçası olarak ele aldığı müzikli gerilimlere döneceğim. Stokes’un Kuzey İrlanda örneğinde gösterdiği gibi, müzik icrası elbette siyasal öfkeleri artırabilir, hatta kendi başına siyasal öfkeye neden olabilir.⁵²

Gregory Barz ile Timothy Cooley de hazırladıkları makale derlemesinde, kutup bölgesinden Ekvator’a kadar birçok bölge için, hem araştırmacılar hem de araştırılanlar açısından müziğin değerlendirilmesi, çalınması ve öğretilmesi yoluyla hayata geçirilebilecek bir araştırma yöntemi olarak “katılımcı gözlem”i vurgulamışlardır.⁵³ Bir halkın müziğine katılan bir ziyaretçi o halkı, ellerinde dosyalarla bürokratik araştırmalar yapan kişilerin tanıyabileceğinden çok daha iyi “tanır”. Müziğin duygusal anlamda bir çekiciliği vardır ve kendimizi iyi hissetmemizi sağlar. Burada söz etmek istediğim üçüncü derleme de, müziğin şifacılıktaki potansiyel pratikleriyle ilgili. Bu derlemede Penelope Gouk bu tema üzerine yazan antropologları, tıp dünyasındaki uzmanları ve müzik uzmanlarını bir araya getiriyor. Bu makalelerin arasında en ilginç olanı, Lyn Schumaker’ın (yukarıda söz edildiği gibi, Clyde Mitchell’in ün kazandırdığı) orta Afrika’daki *kalela* dansını ve bu dansın icrasının temizlik ve hijyenle ilişkisi dolayısıyla neredeyse kendi başına bir koruyucu sağlık önlemi gibi işlev gördüğünü ele alan yazısıdır. Daha bilindik şeyler arasında zihne ve ruha iyi gelen müzik türleri bulunmaktadır; örneğin, Cheryce Kramer’ın makalesi soul müziğin Alman psikiyatrisindeki yeri üzerinedir.⁵⁴

Bunlardan oldukça farklı bir inceleme, çok “modern” bir yerde müziğin beklenmedik şekilde merkezi bir konum edindiğini ortaya çıkarmaktadır. Ruth Finnegan, 1950’lerde “yeni şehir”lerden biri olarak kurulmuş Milton Keynes üzerine muhteşem bir kitap yazmıştır. Bu şehir, iş için Londra’ya gidip gelenlerin kullandığı yolun en ücra kısmında, hiçbir özelliği olmayan, insanların asla yüksek kültürle özdeşleştiremeyeceği, hatta otantik halk şarkıları ve dansları bile görmeyi beklemeyeceği bir bölgede yer almaktadır.⁵⁵ Ama aslında, Milton Keynes’deki anonim nüfusun bile müzik yapma

işiyle yoğun olarak uğraştığı ortaya çıkmıştır. Dinleyici olanlar bir yana, olağanüstü sayıda kişi koro gruplarında, kilise korolarında, rock orkestralarında, yaylı çalgılar kuartetlerinde, okul konserlerinde ve buna benzer yerlerde görev almaktadır. Finnegan bu işlere ne büyük “emek” harcandığına değinir – provalar, insanların bir yerden başka bir yere taşınması, müzik aletlerinin alınması ve bakımı gibi birçok iş yapılmaktadır. Bütün bu işler mesai sonrası ücretsiz olarak, hatta cepten para harcanarak yapılmakta ve kazanılan paralar çoğunlukla yerel hayır kurumlarına gitmekte ve milli ekonomi istatistiklerinde görünmemektedir.

Bu gibi araştırmalar müziğin alt gruplarla, sınıfla, yerle ve etnik, ulusal ya da kişisel kimlikle ilişkisini hiçbir kuşkuya yer bırakmayacak bir açıklıkla göstermektedir. Ama bunlar ilişki kurmanın ötesine de geçerler. Bu araştırmaların tümünde de, hayata sonradan eklenmiş bir şey olarak değil, hayatın merkezinde müzik yapma ve müziğe tepki verme kapasitesi bulunan bir insanlık durumu tablosu ortaya çıkmaktadır. Müzik içimizde dilden daha “içgüdüsel” olan bir düzeye dokunur ve değişik müzik tarzları her türlü dil engelini aşar. Lévi-Strauss müziği mitlerin ve dolayısıyla farklı biçimlerde ortaya çıkan kültürün altında yatan yapısal ilkelere verdiğimiz tepkilerin bir örneği olarak görmüştür.⁵⁶ Bir caz orkestrası imgesi biçim ile yaratıcı doğaçlamayı çok güzel bir şekilde harmanlar. Bir caz icrası her zaman benzersizdir, tekrarlanamaz, ama aynı zamanda yazılı notalara bağlı olan bir klasik müzik icrası kadar da bir geleneğin parçasıdır. Stokes, müziğin nasıl yeni sınırlar yaratabileceğini ve “başka toplumsal gerçekler tarafından nasıl konumlandırıldığınıza bağlı olarak” bizleri ya dar bir şovenizme veya cinsiyetçiliğe tutsak edebilecek ya da tersine “sınırları aşmamızı, beklenmedik ve yepyeni olasılıkları ortaya çıkarmamızı” sağlayabilecek bir şey olduğunu irdeler. Ona göre, “büyük açıklayıcı şemaların” yarattığı yaygın düş kırıklığı ve antropologların “gündelik hayattaki ayrıntılı ve becerikli yaratıcılıklara” yeniden ilgi duymaya başlamaları, müziği çok önemli bir sosyal yaratıcılık biçimi olarak değerlendirmelerine olanak sağlamıştır.

4. “Görme Biçimlerinden” Sanat Üretimine

Görme duyusu bizler için önemlidir. Görme mecazları da bunu yansıtır; diğer birçok dilde de olduğu gibi, İngilizcede “görme” [“seeing”] anlamayı ve bilmeyi de içerir. Bilim insanları veya etnograflar olarak, bu sözcüğün anlamı çok esnek olsa da, “gözlem” yaparız; bir tezin anlamını kavradığımızda zihnimizde bir “ışık yanar”, yabancı bir dildeki gramer kurallarını “fark ederiz”, hatırladığımız şeyler “gözümüzde canlanır” vs. Çağdaş eleştiriler arasında antropolojinin yöntemleri ve analizleri bakımından fazlasıyla logosantrik olduğunu ileri süren güçlü bir damar varsa da, yaptığımız işin el altından, kimi zaman biz farkında bile olmadan kullandığımız dile yansıyan görsel mecazlara dayalı olduğunu söyleyenler de vardır. Bunların birinden ötekine çok kolay mı savruluyoruz? (Nuba halkının bedenlerine çizdikleri desenlerin altında yatan “grameri” çözmeye çalışan Jim Faris’in yaptığı gibi) görsel olan şeyleri dilsel olanlara çevirmek veya bunun tersi, mümkün müdür, yoksa bu ikisi, deneyimlerimizin, bilgi ve yaratıcılığımızın birbirinden tümüyle farklı olan boyutları mıdır?⁵⁷

Antropolojinin daha eski dönemlerinde, kabile halklarının sanatı, bir kültürel üslup, teknik, muhtemel dinsel anlam ve hatta soyut anlamda güzellik meselesi olarak, olduğu gibi kabul edilirdi.⁵⁸ 20. yüzyılın başında Afrika ve Okyanusya’dan gelen sanat eserleri Londra’da sergilendi ve Batı’nın modern sanatında gelişmelere vesile oldu ki bu özellikle Picasso’nun eserlerinde açıkça ortadadır. Yakın zamanlara kadar antropologlar egzotik yerlerden gelen bu nesnelerin biçiminin ve stiline hiç ayırım yapılmadan benimsenmesine kuşkuyla yaklaşarak, bunun onların “gerçek” anlamını, yerel kültürde ifade ettikleri şeyi, çağrışımlarını ve bu sanatların değerlendirilmesinde geçerli olan yerel estetik ilkeleri göz ardı etmek olabileceğini söylediler. Tabii ki, diyorlardı, bir Kongo maskesi Batılı bir sanatçıya veya galeri ziyaretçisine onu yapan halka “göründüğü gibi” görünmez. Antropoloğun rolü kesinlikle, sosyal-dinsel yönler ve estetik ölçütler de dahil olmak üzere, yerel

kültürel değerlendirmeleri araştırmak ve bu değerleri küresel estetiğin veya ticari çıkarların karşısına koymak olmalıdır. Bu gibi kaygılardan, evrensel estetik standartları nereye kadar gider veya var mıdır tartışması doğdu ve tahmin edebileceğimiz gibi, bu soruya verilen cevaplar “estetik derken neyin kast edildiğine” bağlı olarak değişti. Jeremy Coote, Dinkalar ve Nuerler gibi hayvancılık yapan gezici halkların pek az sanat eseri yapmakla birlikte, hayvanların renklerini ve biçimlerini değerlendirdiklerinde ve temsili dans gibi bedensel hareketler yaptıklarında ortaya çıkan ve bizlerin de pekâlâ anlayabileceği derin bir görsel estetik duygusuna sahip olduklarını ileri sürdü.⁵⁹

Dünyanın çeşitli yerlerinde halkların yaşam biçimlerinin kayda alınması şeklindeki görsel yöntemin giderek daha çok kullanılması, önemli bir alt disiplin olan “görsel antropolojinin” gelişmesine katkı sağlayarak bu konuyu ön plana çıkardı. Fotoğraf ve film hepimizi temsilin, dolayısıyla bilginin özellikle görsel yanına daha duyarlı kıldı. İyi ya da kötü, herhangi bir film kesinlikle bir kipten farklı olduğundan, dile indirgenemeyecek görsel deneyimler yaratan sinemacıların rafineliliği, meslekten antropologları “görme biçimlerinin” kültürel ve tarihsel olarak spesifik koşullardan kaynaklanabileceği konusunda duyarlı olmaya yöneltti. Jim Faris, Amerika’nın kendi ülkesinde uyguladığı sömürgeciliğin sömürücü ve aşağılayıcı rolünün ve değişen estetik üslubunun New Mexico ve Arizona’daki Navajo halkının fotoğraf kayıtlarından okunabileceğini ileri sürmüştür.⁶⁰ Herhangi bir zamanda Navajo Yerlileri, fotoğrafı çekenin kendisi de Navajo olsa bile, fotoğraf makinesi aracılığıyla *belli bir şekilde* temsil edilmiştir. İdeolojik egemenliğin bu kadar açık olmadığı koşullarda, belki de fotoğrafçının gözü fotoğrafı çekilenin gözüyle bir ilişkiye girebilir. Anna Grimshaw, Jean Rouch’un öncü Batı Afrika filmlerinde, kameranın Afrika’lı ulusların sömürge boyunduruğunu fırlatıp attıkları o karma karışık ama coşkulu anı nasıl yakaladığını, Melissa Llewellyn’in feminist hareketin gelişmekte olduğu yirmi yıl boyunca izlediği Masai halkının görsel kayıtlarında giderek bu halkın kadınlarına nasıl daha duyarlı ve ilgili bir yaklaşım benimsediğini göstermiştir.

Grimshaw'un tezleri kesinlikle filmi çekenlerin bakışıyla, (değişen kamera teknolojisiyle birlikte) "etnografik göz"le ilgilidir, ama aynı zamanda "Yerlinin gözü" konusunu da gündeme getirmiştir.⁶¹ Dünyanın birçok yerinde "Yerli sanatı" geliştiği ve Batı dünyasındaki "etnik" zevkleri tetiklediği için bu konu çok dramatik bir biçimde merkeze oturmuştur. Clare Harris, değişen coğrafi ve tarihsel bağlamlarda, özellikle de 1959'dan bu yana sürgünde yaşayan Tibetli sanatçılar tarafından yapılan "Tibet'e özgü" şeylerin temsillerinde görülen birbirinden çok farklı üslupları araştırmıştır. Hâlâ Tibetli gözü diye bir şeyden söz edebilir miyiz, yoksa Tibet imgesi bize öyle farklı merceklerden kırılarak yansıdı ki, artık onun özünü mü kaybettik?⁶² Dünyada yurdundan edilmiş halklar arasındaki sanatçıların resim yapımları bir zamanlar kendi vatanlarında yaptıkları ressamlıkla aynı şey mi? Bu etkinliğin kendisi, ürettikleri temsilden daha mı önemli hale geldi? Acaba "görme biçimleri" resim kompozisyonlarından daha geniş bir anlamda, elinde fırçayı veya kamerayı tutma ayrıcalığına sahip olanların bile farkında olmayabileceği kadar hayatımızın derinliklerine işlemiş olan bir şey mi?

Yakın geçmişte editörlüğünü yaptıkları bir derlemede Marcus Banks ile Howard Morphy böyle olduğunu düşünmekte. Bu derleme "görsel antropolojiyi" fotoğraf ve filmin ötesine taşımak ve David MacDougall'ın bu derlemedeki makalesinde güçlü bir şekilde savunduğu gibi, görsel boyutu ana akım antropolojiyle yeniden bütünleştirmek amacını gütmektedir. Kitaptaki makaleler bunu öncelikle "modern" sektörde, diyelim bilgisayar kullanırken, örneğin Bali'de ve Japonya'da televizyon programları yapar veya izlerken ya da günümüzde etnografik film çekenlerin yaptığı gibi bilinçli bir biçimde "gözlemci gerçekçilikten" kaçınmaya çalışırken kullanılan geniş bir görsel kodlar ve teknikler yelpazesi hakkındaki farkındalığımızı artırarak yapmaktadırlar. İkinci olarak, bu derlemede Hindistan'dan, Melanezya'dan ve Okyanusya'dan bir dizi örnekle, yerel sanatların görsel anlamını belirleyen ölçütler, algı kuramları, ritüel anlamda görünürlük ve görünmezlik ile "sanat nesnelerinin" bir yerden başka bir yere götürüldüklerinde

bağlamlarında oluşan dönüşümler sorunsallaştırılarak, sanat antropolojisinin eski konularından bazıları cesaretle yeniden ele alınmaktadır.⁶³

Daha da radikal olan bir çalışma, Alfred Gell'in *Art and Agency* adlı kitabıdır.⁶⁴ Gell, sanat antropolojisinin bir "görme biçimleri" meselesi, kültürel üslupların anlamını ayırt etmemizi sağlayan dil benzeri çeşitli kodların ortaya çıkarılması olmadığında ısrarlıdır. Ona göre bu, Batı'daki akademik sanat tarihinin yaklaşımıdır. Görselliğe fazlasıyla dayalı olan bu gelenek, "sanat eserinin" kendisine aşırı bir değer yükleyip, bu nesnenin üretiminde ve dolaşımında önemli rol oynayan toplumsal süreci göz ardı ederek yalnızca temsili değerini vurgular. Gell, diğer antropoloji kuramları gibi, insan ilişkilerinin ve insanların yaptığı, birbirleriyle değiş tokuş ettikleri maddi şeylerin derinliklerine inen bir sanat antropolojisi kuramı öne sürer. Ona göre antropoloji, söylenen ve temsil edilen şeylerle değil, *yapılan şeylerle* ilgilidir ve analizlerinin odağında biyografik zaman, yani insanların yaşadıkları gerçek zaman ve birbirleriyle olan ilişkileri vardır. Sanatın yapımını, toplumda karşılığını ve dalga dalga yayılan etkisini bu çerçeveye yerleştirdiğinde, "sanat yapıtını" "temsili bir şey" değil, Peirce'in terimini kullanarak bir *belirti* (*index*) olarak görür. Buradan yapıtın hamisi, sanatçının kendisi, "belirtilen" şey (bu bir manzara, tanrı veya bir kişi olabilir), alıcı veya dinleyici vb arasında dallanıp budaklanarak gelişen ve karmaşık bir ağ oluşturan farklı ilişkiler çıkarılabilir. Belirtiden yola çıkarak, bu ağın ötesindeki bu ilişkiler bağlamıyla ilgili tahminler yürütür, hipotezler geliştirir ya da bağlamı "yakalarız." Burada çok daha karmaşık ilişkiler söz konusudur: Belirtinin sanatçıda veya yapıtı ismarlayanda veya resmi çizilen kişide geri tepme biçiminde bir etkisi olabilir; belirti ("sanat yapıtı") bu eyleyenlerin herhangi birini içermekle kalmaz, kendisi de bir eyleyen haline dönüşebilir; belirtilerin kendi aralarında bir ilişki ağı gelişebilir, yani sanatçılar başka sanatçıların yapıtlarını taklit edebilir, kendi yapıtlarına ön hazırlık yapabilir veya onları özetleyebilirler ve böylece ilk eyleyen olan sanatçının veya onunla herhangi bir etkileşim içine girmiş olan diğer sanatçıların eyleme öğelerini "dağıtabilirler".

Gell, John Layard'ın Yeni Hebridler'deki Malekula halkının grafik sanat üslubuyla yerel dans koreografisi arasındaki yakınlığa gösterdiği ilgiye dikkatimizi çeker. Bu ilgi, 1930'larda "onun çağdaşı olan diğer antropologların düşünce yapısına çok yabancıydı" (gerçi, aynı dönemde Collingwood'un da Keltlerin sanatındaki dans örgelerine ilgi göstermiş olması ilginçtir⁶⁵). Bir performans olarak kumun üzerine karmaşık bir labirenti andıran bir şekil çizilmiştir. Burada ölümler diyarına giderken kötü bir ruhu atlatan bir hayaletin engellerle dolu yolculuğu gösterilmektedir. Bu şekil, erkeklerin kültüne kabul edilme törenlerinde de yankılanır. Burada da "tek bir dansçı, kalabalık bir dans grubunun arasından, tıpkı bir labirentte ilerler gibi, kendisine yol açmak zorundadır." Gell çizme eylemini "dansa yakın" bir şey, şeklin kendisini de bu el balesinden geriye kalan tortu olarak görmenin çok yararlı olduğunu düşünmektedir. Belli ki bu benzerlik, Matisse'in elinin ve fırçasının hareketlerini ağır çekimde izledikten sonra Merleau-Ponty'nin de aklına gelmiş, der (ben de yukarıda Collingwood'un ressamın el hareketlerine ilişkin olarak benzer bir gözlemini aktarmıştım). Bu gibi kavrayışlar, "görsel sanatların görme, müziğin işitme, dansın kinetik duyu gibi farklı duyulara seslendiği düşünüldüğünden", bu sanat formlarının ve ifade biçimlerinin her biriyle ayrı olarak ilgilenen geleneksel estetiği şaşkına çevirmektedir.⁶⁶ Ayrıca, şekillerin ve desenlerin kendi başlarına bir etki yaratma güçleri vardır; Gell, girift, şaşırtıcı, net olmayan çizgilerin, sarmalların ve yolların gözü nasıl büyülediğini gösterir. Bu süsleme tarzı tek bir kültüre ait olmayıp, çok geneldir ve yaygın olarak düşmanlarla kötü ruhların kafasını karıştırmak için kullanılır. Bunlarda neredeyse büyü bir güç vardır. Bunlara "takılır", büyüleniriz. Markiz Adaları halkının bedenlerine ve çeşitli nesnelere işledikleri ve 19. yüzyılda kaydedilmiş olan enfes geometrik desenler bugün hâlâ, tortularını bıraktıkları tek yer olan müze koleksiyonlarının ve kitapların filtresinden geçtikten sonra bile, üzerimizde büyüleyici bir etki bırakmaktadır. Bunların birbirleriyle nasıl "konuştuklarını" da izleyebiliriz. Bu desenlerin öğeleri arasında her zaman belli belirsiz değişiklikler yapılmaktadır, ancak bu ince değişiklikler önemli farklılıklar yarat-

mıştır. Ancak bu desenler sadece sanat yapmak için üretilmemiştir; şecerelerin siyasal olarak uydurulmuş şeyler olduğu bir ortamdaki yaşam süreçlerinde kişisel ve toplumsal kimliği yok olmaktan korumak için verilen mücadelede ortaya çıkmış çabalaradır.

Gell'in verdiği diğer çarpıcı örnekler şunlardır: Melanezya'da adalar arasında *kula* adı verilen ünlü törensel alışverişleri yapanların kendi adlarını ve etkinliklerini dolaşımdaki deniz kabuğu hazineleriyle ilişkilendirerek ün kazanma çabaları; 19. yüzyılın sonunda ve 20. yüzyılın başında Maoriler arasında, o sıralarda toplum olarak etkenlik iddiasını "belirten" (yani *kolektif olarak bu iddianın belirtisi* olan) birbiriyle yarışacak güzellikte süslenmiş toplantı evlerinin yaygınlaşması. (Bu iddianın dünya çapında çok önemli sonuçları olduğunu, özellikle de dünyanın hemen her yerindeki yerli halkları çok etkilediğini söyleyebiliriz.) Bu evlerde mükemmelliğe ulaşılmamıştır; toplantı evlerinin her biri "gelecekte inşa edilecek toplantı evleri için bir proje, henüz inşa edilmemiş olan bir dizi bina için bir 'taslak' idi." Temelini bellekten almak, ama geleceğe bakmak; diğer sanat alanları gibi, bu olgu da bütünüyle zaman içinde oluşan ilişkiler ağında yer alıyordu ve büyük bir Batılı sanatçının külliyatı gibi düşünülebilirdi. Ancak evler yalnızca seyredilmek için yapılmaz, onların içinde yaşanır. Maori toplantı evi (kolektifliği içinde) "bir düşünce hareketi, geçmişe uzanan bir bellek ve bir özlem hareketi" olarak izini sürebileceğimiz bir nesnedir. Bu tarz yapıtları inceleyerek, "zihni" kamusal eylemlerin "bireysel *cogito*'yu ve belirli bir şimdiye ve buraya ait olan koordinatları aşan" dış göstergeleri olarak görebiliriz.⁶⁷

3. Bölüm

Ritüel, Bellek ve Din

Antropologlar olayları mümkün olduğu kadar yerel dilde ve katılımcının gözünden değerlendirmek için büyük çaba göstermişlerdir. Yerli dilindeki ifadelere ve bunların tercümesine gösterilen duyarlık, özellikle dinsel olguların etnografik olarak aktarılmasında büyük bir gelişme yarattıysa da, “inançlar ve ritüeller” sözcükleri aşan konulardır. Dil ile simgesel eylemlerin kolektif morfolojisi arasındaki etkileşimi daha açık seçik biçimde keşfedebilmek için, bu ikisini birbirinden ayırmak gerekir. Gündelik hayattaki şekillendirilmiş törensel davranışların çoğunda yarı-dinsel bir yön vardır; her nasıl tanımlanırsa tanımlansın, genel bir kategori olarak kullanabileceğimiz dinsel olguların da, dünyevi hayatın törensel nitelikleriyle paylaştığı çok şey olmalıdır. Öncelikle dindışı görülen ve din araştırmalarından kesinlikle ayrı tutulan bazı konuları ele alacak, daha sonra antropologların dinin yarattığı güçlkle nasıl baş ettiklerine değinecek ve kuşkucu okurları bu ikisi arasında ayırım yapmak yerine bir süreklilik arayışı içinde olmamız gerektiğine ikna etmeye çalışacağım. Bana göre, Durkheim’ın insanın işlerinde kutsal ile kutsal olmayan şeyler arasında gördüğü ikilik, toplumsal

eylemin yer aldığı bütün alanlarda yaygın olarak görülen törensellüğün izlerini gizlemektedir.

I. Drama Olarak Toplumsal Form: Bellek, Umutlar ve Sözcüklerin Yetersiz Kalma Eğilimi

Bellek, geçmiş hakkında sahip olduğumuz entelektüel bilgilerden daha fazla bir şeydir. O, çevremizde sürekli olarak devam etmekte olan şimdinin kısmi gözden geçirilmesiyle, geleceğe dair değişen beklentilerimiz için de canlı bir çerçevedir. Dahası, bireysel anılar da paylaşılan bir ağın ayrılmaz parçalarıdır.¹ Hem gündelik yaşamda hem de akademik dünyada öyküler ya da birbirini izleyen olaylardan oluşan kişisel bir anlatı içindeki “tarih”i anlatarak belleği yakalamak için çok zaman harcıyoruz; ancak ortak bellek ve beklentilerin üçboyutlu zenginliğine erişme konusunda dil kendi başına nadiren yeterli görünür.

Dolaşımdaki sözcüklerin beklentileri nasıl ateşleyebildiğine, ama sözlük anlamlarıyla anlaşıldığında nasıl yanlış anlamalara yol açabileceğine güzel bir örnek, Peter Lienhardt’ın söylenti üzerine yaptığı çalışmadır.² Söylentiler, aralarında oldukça çelişik ifadeler de barındıran bir sürü bölük pörçük dil parçasından oluşur. Örneğin 1950’lerde Bahreyn’de, Britanya hükümetinin Bahreyn Şeyhini Müslümanlara alkol satılmasını yasallaştırmaya zorladığına dair bir söylenti vardı. Bu söylenti iki farklı insan grubu açısından da önemliydi: Bunlar alkole karşı olan muhafazakârlar ve o sırada içki içmeyi seven ama sömürgeciliğe karşı olan modern insanlardı. Her iki grup da bunu İngilizlerin yaptığı bir saygısızlık olarak gördü ve bu durum oldukça muğlak, birbiriyle uyumsuz, hatta birbirine tam olarak zıt sebeplerle birleşmeleri için bir fırsat yarattı. Söylentiler “düşünsel düzeyde daha açık bir biçimde ifade edilemeyen toplu duyguların karmaşıklığını” temsil edebilir, “insanların düşünmeden ya da en azından eleştirel olmayan bir tarzda sağladıkları bir görüş birliği içinde duygudaşıklarına katılırlar.” Söylenti rasyonel bir dil olmayabilir, ama kendiliğinden gelişen sokak gösterilerine yol açabilir: Lienhardt söylentiye “güruhun bir araya gelmeden

önceki sesi” demiştir.³ Söylentilerde kendi başlarına ele alındığında anlamı çok açık olan sözler, kendilerini doğuran toplumsal hareketlerdeki duygulara ve ortak amaçlara doğrudan değinmez.

Robert Borofsky’nin yaptığı bir araştırmada, Polinezya’daki minik Puka Puka adalarında toplumsal belleği dillendirirken eylem ile anlatının iç içe geçmesi sözcüklerin “marjinalliğini” çok güzel örneklemektedir.⁴ Bu araştırma antropologla görüşülen kişi arasındaki sözlü konuşmaların ve bir dizi etnograf tarafından sağlanan yazılı araştırmaların bile ne kadar eksik olduğunu göstermektedir. Bu yöntemler, toplumsal hafızanın çok geniş alanlarına ve gelecekte uygulanacak, ama zaman içinde bu kadar çok söze dökülmeden aktarılacak olan *muhtemel koreografilere* dokunmadan geçebilir. Borofsky’nin bu çözümlemesi toplumsal belleğin sözsüz arşivinin ne kadar derinlere gidebildiğini göstermektedir.

1977-1981 yılları arasında yaptığı saha araştırmalarının başlangıcında Borofsky, Akatawa adı verilen bir ikici yarım [tek çizgili soy gruplarına bölünmüş toplumlar] örgütlenme tipiyle karşılaşmıştı. Bu şaşırtıcı bir şeydi, çünkü Puka Puka iki coğrafi topluluktan değil, mercan kayalıklarına kurulu üç ayrı köyden oluşuyordu. “Akatawa”nın sözlük anlamı “taraf tutmaktır.” Bu sistem uygulandığında doğal kaynaklar ve toplumsal ittifaklar iki karşı yarıya bölünmüştü; bunların her birinde birer köyün nüfusunun tamamı ve üçüncü köyün nüfusunun bir kısmı bulunmaktaydı. Burada yaşayanlar bu sistemin efsanelerde söz edilen eski bir gelenek olduğunu söylemişlerdir. Borofsky onların bu sisteminin kriket maçlarının, kamusal kutlamaların ve ada meclisindeki tartışmaların örgütlenmesinde kullanıldığını saptamıştır. Ayrıca bu ikici sistemin her zaman moda olmadığını, aslında 1976’da “yeniden canlandırıldığını” öğrenince de şaşırmıştır. Görünüşe bakılırsa geleneksel olan bu törensel kurgudan Puka Puka etnografisi üzerine 1930’lardan bu yana yayımlanmış olan beş farklı çalışmada neden hiç söz edilmemiştir? Adalılar daha önce gelen antropologların bu konuda hiç soru sormadıklarını söylemişlerdir. Devlet arşivlerinde de bu konuya ilişkin herhangi bir şey yoktur; aksine, belgelerde adadaki idari ve ekonomik örgütlenmenin üç köy yapısı üzerine

kurulu olduğunu düşündüren şeyler vardır. Borofsky adaların kurgusal öykülerine bile başvurmuş, ancak bunlarda da üç köyden söz edilirken, rakip Akatawa “tarafllarına” hiç atıf yapılmadığını görmüştür.⁵ Bilmeceyi daha da çetrefilleştiren şey, Akatawa’nın 1980’de terk edilmesi ve onun yerine pratik amaçlarla yine üç köyden oluşan sistemin konmuş olmasıdır.

“Antropolojideki bilme biçimleri” konusunu keşfetmek üzere araştırmasını derinleştiren Borofsky, Puka Puka adalarındaki toplumsal hayatın örgütlenişini anlatır. Burada üç köy modeline uymayan bazı sınırlı düşünceler vardır. Bunların arasında çeşitli uygulama alanları bulan ve benmerkezci olan, anayanlı soy çizgisine göre “akrabalar” kavramı vardır; halkın söylemi ve memur sınıfına ilişkin olarak babayanlı soy çizgisini enine keser.⁶ Puka Puka’da “ikili soy” değişmez bir toplumsal yapı değildir; işleri ana soyu doğrultusunda örgütlemek Puka Puka’daki kültürel olasılıklar arşivinin bir parçası (bu sözler Borofsky’ye değil bana ait), evrim niteliğindeki bir durumda genellikle oldukça değişken bir dizi fikirden biridir.

Adanın Yerlileri için Akatawa’nın geçici olarak benimsenmiş olması, yabancılara görüldüğü kadar devrimci değildir. Borofsky’nin kitabındaki temalardan biri, sözlü açıklamaların geçmişe dair sadece sınırlı bir perspektif sunduğu; ister üretim işlerinde ister toplu törenlerde olsun, öğrenilen ve hatırlanan uygulama biçimlerine ilişkin bu açıklamaların kendi içlerindeki belirsizliklerde ve çelişkilerde araştırılacak çok şey bulunduğudur. Borofsky bu insanların öğrenme ve bilgi edinme konusundaki pragmatik yaklaşımlarını vurgular ve bu yaklaşımın zanaatların gözlem ve bedensel pratik yapma yoluyla öğrenilmesine yansıdığını söyler. Bu bağlamda ana soydan gelen iki akraba grubuna [yarım] dayanan bir yapı olan Akatawa’nın yeniden canlandırılmış olması, diğer bir sürü şey gibi, deneysel bir çaba olarak değerlendirilebilir. Akatawa 1974’te ilk olarak spor karşılaştırmalarında geçici olarak kullanılmış, ancak 1976’da Önemli Kişiler Konseyi tarafından “gençlere gelenekleri öğretmek” amacıyla “oluşturulmuştur.” Büyük bir başarı kazanmış ve herkes onun hakkında konuştuğça “bir tür sahiçilik”

kazanmıştır. Bu Konsey 1980'deki toplantısında Akatawa'nın terk edilmesine karar verirken Borofsky de oradadır; kendisinin orada bulunuşunun ve sorduğu soruların Akatawa hakkında ortak bir görüşün oluşmasına, daha önce hiçbir etnografin raporlarında yer almamış olan “geleneklerin” yaratılmasına ve sözlü ifadeye kavuşturulmasına katkıda bulunduğunu görmüştür.⁷

Toplumsal Bellek ve Yapılandırılmış Olay Örgüleri

Romanlar zaman, mekân ve toplumsal tarihe yerleştirilmiş geniş çaplı senaryolara başvurabilir. Ancak bir kişinin yazdığı bir romanın sayfaları başka bir kişi tarafından çevrilip sessizce okunurken, yaratılan bu dünya bireysel düş gücüyle sınırlı kalır. Bu tarz olayları “gerçek” bir mekânda gerçek insanlarla asıl *canlandırılan* şey tiyatro oyunlarıdır (Kirsten Hastrup sahnedeki oyunculuğu genel olarak özdüşünümsel sosyal eylemin bir türü olarak ele aldığı çalışmasında bunun içerimlerini irdelemiştir).⁸ Romanın okuyucularıyla kurduğu bire bir ilişkinin aksine, bir tiyatro oyunu kolektif bir izleyici kitlesine sunulan kolektif bir üründür. Operada olduğu gibi, sahnelenen karşılaşmalar yalnızca kişiler arasında değil; kaderi, aşkı veya tanrıları temsil eden ahlaki güçler arasında da olabilir. Dahası, Shakespeare'in oyunları gibi oyunlar sözün ötesine geçer ve oyun içinde oyunların yanı sıra müzikle, dansla, şiddet eylemleriyle büyük bir canlılık kazanır. Shakespeare'den sonra gelen bütün sanatlar, kendisinin de daha eski kaynakları kullandığı gibi, onun olay örgülerinden ve dilinden yararlanmışlardır (bilindiği kadarıyla herhangi bir şekilde Shakespeare ile ilişkilendirilebilecek *yirmi bin* müzik parçası vardır). Oyunlarının bazıları da bağımsız bale yapıtlarına ve müzikallere dönüştürülmüştür. Romanların direndiği, ama büyük dramatik yapıtlarda bulunan bu “tercüme edilebilirliğin” kaynağında ne vardır? Kişisel yaşamın ayrıntıları ve (romanda çok önemli olan) içedönük kişilik kaybolup gidebilir, ama ana olay örgüsünün biçimi değişmez: Bu olay örgüsü krallarla soytarıları, askerlerle rahipleri, anne babalarla çocukları, sevgililerle eşleri veya *Julius Caesar* örneğinde olduğu gibi, siyasal



Resim 7. SeZaR: Julius Nyerere tarafından Swahili diline çevrilmiş olan Julius Caesar bu oyunda Güney Afrika'ya taşınmış ve Nelson Mandela gibi diğer önemli şahsiyetleri etkilemiştir. İlk olarak Güney Afrika'da oynanan bu uyarlama Britanya turnesi de yapmıştır. Yönetmenliğini Yael Farber'in üstlendiği oyun Sol Plaatjie'nin Se Tswana diline yaptığı çeviriye dayanır; oyunun bazı konuşmalar ve şarkılar Tswana dilinde kalırken yeniden İngilizceye çevrilmiş versiyonu kullanılmıştır. Bu sahnede Brutus, Sinna ile konuşmakta, arkadan Kassius bakmaktadır. Brutus, Menzi "Ngubs" Ngubane; Sinna, Siyabonga Twala ve Kassius, Tumisho Masha tarafından oynanmıştır. Fotoğraf: Ruphin Coudyzer, Leigh Colombick'in özel arşivinden.



Resim 8. Dramatik biçimin minimal bir versiyonu: Joe Calarco'nun Shakespeare's R&J adlı yapıtından Tybalt ile Benvolio'nun düellosu. Yalnızca dört oyuncunun rol aldığı 2002 tarihli bu prodüksiyonu Danial Yurgaitis sahneye koymuştur. Fotoğraf: Larry Wild, Northern State Üniversitesi, Aberdeen, Güney Dakota.



Resim 9. Romeo and Juliet: Klasik Elizabeth dönemi tarzı. Oyuncular Reginald Denny ve Basil Rathbone, 1936. General Photographic Agency, Hulton Arşivi HE5945/Getty Images.



Resim 10. West Side Story (Batı Yakasının Hikâyesi): Oyuncular Rita Moreno ve George Chakiris, yönetmenler Robert Wise ile Jerome Robbins, 1961. Fotoğraf: Ernst Haas/Hulton Arşivi JC8132/Getty Images.

ortamlarda çıkarlarını kollayan rakip aileleri (bu oyun birçok kez Afrika ortamına taşınmıştır – bkz. 7. Resim) karşı karşıya getirir. Bir başka sıra dışı örnek *Romeo and Juliet*'tir: Shakespeare'in kendisinin de daha eski kaynaklardan aldığı bu öykünün yapısındaki sadelik, bütün zamanların en başarılı müzikallerinden biri olan ve New York'taki beyaz işçi sınıfı ile Porto Riko'lular arasında geçen bir öyküyü anlatan *West Side Story*'ye (Batı Yakasının Hikâyesi) aktarılmıştır. Aile ve sınıf engellerini aşan ve trajik bir sonla biten romantik bir aşk öyküsünün anlaşılacak için modern romancının dilinin giriftliğine ve derin içgözlemlerine ihtiyacı yoktur; bu öyküdeki kalıcı "mitik" özellik farklı prodüksiyonların her birine (bkz. 8.-10. Resimler), hatta Prokofyev'in unutulmaz müziğine ve bale hareketleriyle yakalanan "sanal" duygulara bile başarıyla tercüme edilebilmiştir.

Mitlerdeki Yapılandırılmış Olay Örgüleri

Antropologlar "mit"in sıradan anlatıları aşan bir öykü anlatma biçimi olduğunu düşündükleri için uzun zamandır mitler üzerinde çalışmaktadırlar. Miti bu kadar özel kılan nedir? Dünyanın farklı yerlerinden toplanan mitler arasında neden sıra dışı benzerlikler vardır? Bu konudaki çabalar esas olarak miti içeriği temel alınarak tanımlamak yönünde olmuştur: Bu içerik ya kutsal konular, tanrılar ve ruhlarla ilgilidir ya da "kökenler", yani şeylerin nasıl ortaya çıktıkları ile. Malinowski, dünyanın yaratılışı konusunda anlatılan kutsal öyküler biçimindeki mit tanımında bu iki öğeyi de kullanmış, ancak tanımına sosyolojik açıdan bu öykülerin bugünkü toplumsal düzeni açıklamak ve haklı göstermek gibi bir işlevleri olduğunu da eklemiştir. Malinowski mitleri mevcut düzeni açıklayan, reisleri ve klanlar arasındaki toprak bölüşümünü meşrulaştıran kutsal anayasalar veya onay belgeleri olarak değerlendirebileceğimizi ileri sürmüştür. Yaptığı analiz (kendi "işlevselciliği"ni örnekleyerek) sadece olayların gerçekçi düzeyine ve öykülerdeki açık mesellere dayalıdır, ama birçok başka antropolog bunlarda daha derin psikolojik ve kültürel anlamlar aramışlardır. Lévi-Strauss bireysel anlatıcılar ta-

rafından anlatılan öykülerin yüzeyselliğini bir yana bırakmış, Oedipus öyküsü ve Amerika kıtasının mitleri bağlamındaki ünlü analizinde yaptığı gibi, yüzeysel anlatının altında yatan ve çok farklı coğrafyalarda benzer biçimlerde birleştirilmiş ve uyarlanmış olarak bulunan ana öğeleri saptayabileceğimizi göstermiştir. Bu yapısal kalıpları ortaya çıkarmak için, bugünün olanaklarıyla bilgisayarda yapabileceğimiz gibi, öykülerin toplamına bakmamız gerekmektedir. Lévi-Strauss'ın belirlediği öğeler ve kalıplar tipik olarak *olay örgüsüne* ilişkindir: Bunlar genellikle yeryüzü ve gökyüzü, kuzey ve güney, deniz ve kara gibi büyük alanların birleşmesine veya ayrılmasına neden olan ahlaki güçlerin temsilcileri ya da dişi ve erkek, doğa ve kültür, hayvan ve insan gibi birbirine zıt diğer asal ilkelelerin arasındaki önemli karşılaşmaları anlatır. Lévi-Strauss'a göre, iyi mitlerin "tercüme edilebilirliğini" sağlayan ve yüzyıllar boyu farklı kıtalara yayılmasını açıklayan şey, bunların altında yatan felsefi kimlik paradoksları, farklılıklar ve dönüşümlerdir.⁹

Mitlerin neden bu kadar çekici olduğuna ve sıradan dilin, şiirin veya romanların aksine, nasıl olup da zamanın ve mekânın ötesine geçebildiğine dair benim sezgim, bu olgunun öykülerin barındırdıkları düşüncelerden çok, "dramatik" niteliğine bağlı olduğu yolunda. Mitler *canlandırılabilir* paradoksları, ilk bakışta olanaksız olan, ama yine de üçboyutlu ve renkli olarak sahnelenebilen dönüşümleri ve çatışmaları anlatır. Şiir çok kolay dolaşamaz, bir başka dilde söylendiğinde neredeyse yeniden yazılması gerektiğinden çevrilmesi zordur, ama mitin olay örgüsü, tıpkı iyi bir Shakespeare oyununda olduğu gibi, öyle güçlüdür ki, her yere aktarılabilir. İster Yunanlılardan, ister Kutsal Kitap'tan, ister Avustralya Aborijinlerinin mitolojisindeki yaratılış zamanından [Alchera] alınan, isterse Nil Havzasında yaygın olarak anlatılan ve insanlarda yeryüzü ile gökyüzünün birbirinden ayrılmasına neden olan ahlaki kusurlara dair öyküler olsun, bu öykülerin hepsinde tercihen müzik ve etkili bir koreografi eşliğinde *canlandırılmaya* uygun bir nitelik olduğunu görebiliriz. Asdiwal mitleri Kuzey Amerika'nın Pasifik sahilinde yaşamış bir kahramanı anlatır. Bu kahraman yeryüzü ile gökyüzü, kış ile yaz, bolluk ile kıtlık, deniz ve kara arasında gidip gelir, bu

arada birçok kadın akrabasıyla karşılaşır ve gerçekliğin hayali bir yansıması olan çözümsüz bir paradoksu anlatır. Bu, ana soyu takip etme ile kadının kocasının akrabalarıyla yaşaması ilkesi arasındaki gerilimin yarattığı paradokstur. Bu öyküler manzumesine canlılık ve güç kazandıran şey, bu hayali eylemlerin kozmik ölçekte yer almasıdır. Muhteşem bir operaya veya perdenin geniş ölçekli bir sanal gerçeklik yaratabilme yeteneği nedeniyle, sinemaya aktarılabilir. Sanal mekânlar ve dönüşümler yaratabilme kapasitesi bakımından, tıpkı bazı eski antropologların yaptığı gibi, bizler de miti yeniden “ritüel” ile ilişkilendirebiliyoruz, ama bu defa oldukça farklı bir temelde; edebi anlam temelinden çok “form” temelinde.

Gündelik Belleğin Yapılandırılmış Olay Örgüleri: Mekânda ve Zamanda Canlandırma

“Ritüel” derken her neyi kast edersek edelim, bu kavramın içine fiziksel olarak canlandırılmış ya da canlandırılabilen; yapılış amacı ya da yarattığı etki bakımından dönüşebilen kasıtlı törensel bir icra olduğunu dahil ederiz. Bu yüzden (nasıl tanımlanırsa tanımlansın) ritüellerde mutlaka beden kullanılır, kontrollü bir mekân kullanımı ve hareketlerin zamanlaması vardır. İcra ile tıbbi tedavi üzerine yakınlarda yapılan antropoloji çalışmalarında bu bedensel yön ön plana çıkarılmıştır. Ritüellerdeki kurallı hareket kalıplarına ve bu hareketlerin beden üzerindeki tipik yayılmacı etkilerine dikkat çeken David Parkin, ritüellerdeki mekânsallığı özellikle vurgulamıştır.¹⁰ Van Gennep’in mekânsal mecazlarını ve zaman içinde “eşik atlama” olarak tanımladığı geçiş ritlerini (yukarıda I. Kısım 2. Bölüm), Melanezya’daki *kula* gibi törensel mübadele sistemlerindeki mekânsal dolaşım biçimini ve dinsel ibadetler ile dinsel yolculuklarda gördüğümüz bazı yönlerle ve merkezlere tipik yönelişi anımsayalım. Leach gibi bazı antropologlar ritüelin dile benzediğini öne sürmüşlerdir, ancak bunun ne kadar özel bir dil olduğunu vurgulamaya çalıştıklarında aradaki benzerliğin tamamen ortadan kalktığı görülmektedir. Belki de ritüel dilden çok müziğe veya dansa benzer. Yakın geçmişte Caroline Humphrey ile James

Laidlaw, ritüellerdeki “arketip” niteliğindeki öğelerin zamanlamasını ve sıralamasını vurgulayarak, ısrarla ritüellerin belirgin eylem çerçeveleri bakımından özerk olduklarını ileri sürmüşlerdir.¹¹ Gerek bu bakımlardan, gerekse çerçevesi, kendisini diğer yaşam alanlarından ayırma biçimi ve bu şekilde tanımlanan kendisine ait ölçütleri olması bakımından ritüel, dramayla karşılaştırılabilir.

Ritüelin kendisini toplumsal bellek dahil olmak üzere diğer yaşam alanlarından nasıl ayırdığını, ama yine de onlarla nasıl yakın bir ilişki içinde olduğunu gösteren en güzel örneklerden biri, Bloch’un Madagaskar’daki Merina krallığı üzerine yaptığı çalışmadır. Bloch’un bilme yetisi, ideoloji ve ritüel konularına yaklaşımının temelinde dört varsayım bulunmaktadır. Bunlar özet olarak şöyledir: Bütün insanlarda bulunan ortak psikolojik özellikler vardır; bilgi, insanların çevreleriyle doğrudan etkileşimlerinin sonucunda ortaya çıkar; bilgi kısmen gündelik bilgilere *ideolojik* alternatifler sunan ve bu bilgilerin dönüşümleri olarak algılanması gereken kozmolojik ve ritüel şemalardan da kaynaklanır; iktidar ve siyasal egemenliğin işleyişinde bu şemalar ve bunların gündelik idrakte ilişkileri çok önemli bir yer tutar.¹² Onun bu tezi Merina krallığında kraliyet banyosu töreni bağlamında çok canlı bir biçimde ortaya konmuştur.¹³ Kraliyete ait olmayan bir sembolizmden mantıksal ve muhtemelen aynı zamanda tarihsel olan bir kraliyet sembolizmi yaratılmıştır. Bu, sıradan yaşamdaki sürekli hareketin, mübadelenin ve çürümenin üzerindeki, hiç değişmeyen bir düzeni temsil eder, ama kraliyet mensupları bu iki alan arasında hareket etmek zorundadır. 19. yüzyıldan kalan çok sayıda kayıta, krallığın genişleme dönemlerinde hükümdarların kraliyet banyosu ritüelini ayrıntılı bir biçimde uyguladıklarına dair bilgiler vardır.

Bu ritüel tarım yılının ve (Arap ay takviminin Malagasy versiyonu olan) takvim yılının başında uygulanmalıydı. Bu ikisi her zaman aynı tarihe denk düşmez, ama bu ritüelde “yeni yıl” ile büyümekte olan kudret ve kutsallık fikri önemlidir. Ritüelin bir kısmı, kabuktan yeni çıkan bir civciv olarak temsil edilen yenia-yın büyümesiyle ilgiliydi. Banyonun yapılmasından iki hafta önce kısıtlamalar başlıyordu: Hiçbir hayvan öldürüleliyordu, cenaze

kaldırılmıyordu – bu arada biri ölecek olursa kimseye duyurulmuyordu; haftalık pazar ve diğer dönemsel faaliyetler durduruluyordu. Normalde hükümdara, üstlere ödenen vergilerin dozunu artırmak için “yaşamın bedeli”, “yeni yıl armağanı” adları altında çeşitli ek vergilerin ödenmesi gerekiyordu. Banyodan bir gece önce, ülke çapında kadınlar ağıt yakıyor, her ev kendi ailesindeki kayıplara ağlıyordu. Ertesi sabah her şey yıkanıyor, kral da dahil olmak üzere herkes aile mezarlarına gidiyor, atalarının kendilerini kutsamalarını istiyor ve banyo suyuna atmak için mezarlardan bir parça toprak alıyordu. Bazı kaynaklara göre, banyo gecesi “düzensizlik” ve üstü kapalı bir seks âlemiyle başlıyor, ama akşamın ilerleyen saatlerinde herkes ait olduğu yeri alıyordu. Gençler krallığın farklı yerlerinde bulunan ve ruhlarla ilişkilendirilen kaynaklardan su taşıyorlardı. Gece yarısı kral banyoya girip çıkıyor, temiz giysiler giyiyor ve tebaasının üzerine su serpiyordu; bu kutsamayla sembolik nesep ilişkisi oluşturuluyor, bu arada su bir köleye sıçrarsa, o köle özgür bırakılıyordu. Kralın kutsamasından sonra krallıktaki bütün ailelerin reisleri de, tam olarak yıkanmasalar da suya giriyor ve kendi aileleri ile bakmak zorunda oldukları kişileri kutsuyorlardı. Daha sonra özel bir yemek yeniyordu. Ertesi gün büyükbaş hayvanlar dağıtılıyor, bunların çoğu da ziyafet için kesiliyordu.

Ben bu kısa özetle anlatamayacağım, ama Bloch bu ritüelin toplumu, kraliyeti ve astronomiyi nasıl uyumlu hale getirdiğini, bunu da özellikle bolluğu ve yaşamı aktaran “kutsama” zincirleri yoluyla nasıl yaptığını vurgular. Ayrıca bu ritüelin ayrıntılarında gördüğü iç tezatları ve paradoksları çözümler ve tiyatro gibi ritüellerin de karşıtlık yoluyla imge yarattıklarını söyler. Örneğin burada ağıt yakılan evlerden sevinç veren mezarlara gidiş vardır; seks cümbüşündeki karmaşanın yerini daha sonra yeniden kurulan düzen alır; ve kralın kutsamasından sonra yeni yaşam gecenin ortasında başlar. Tıpkı bir opera üzerine yapılan yorumlar gibi, bu açıklamalar da sonsuza kadar uzatılabilir, ama buradaki ayrıntıların çokluğu altta yatan temayı çok net olarak ortaya koymaktadır – bu ritüel krallığın denetimi elinde tutma ve krallığın canlılığını sonsuza kadar koruma çabasından başka bir şey değildir. Krali-

yet ritüelinin halkı harekete geçirme ve örgütlenme gibi duygusal ve ideolojik bir gücü vardır, bu ritüeldeki öğelerin sıradan aile ritüellerini ve sembolizmini geniş ölçekte yankılayan ve bunları kendine mal eden bir yapısı olmasıyla açıklanabilir. Daha sonra yaptığı bir araştırmada Bloch buna bağlı olan sünnet ritüelinin izlerinin de Merina halkının iki yüz yıllık tarihinde bulunabileceğini, güçlü kraliyet kurallarının aile içinde uygulanan kuralların vurgusu ve ölçeği değiştirilmiş hali olduğunu, daha sonra bunların yeniden aile gelenekleri haline geldiğini gösterir.¹⁴ Bu tarz ritüeller sadece “seyirlik” olmayıp, aynı zamanda güçlü ve unutulmaz deneyimlerdir, çünkü diğer toplumsal icraların oluşturduğu hiyerarşide yer alırlar. Hükümdarlar halkın zaten bildiği ritüel uygulamaların öğeleriyle oynar, hatta bazen insanları ağlatırlar.

Madagaskar üzerine yapılan yeni çalışmalar geçmiş, geçmişin anıları ve şimdiki yaşam arasındaki ilişkilere dair konuları daha ayrıntılı olarak incelemektedir. Michael Lambek’in adanın kuzeybatısında bir zamanlar güçlü bir krallık olan Sakalava üzerine yaptığı araştırma, gündelik davranışların ve ritüelin, özellikle de önceki soyluların ruhları tarafından ele geçirilmenin, halk arasında çok duygusal biçimde geçmişi nasıl “şimdi” haline getirdiğine ilişkin önemli kavrayışlar sunmaktadır. Buradaki halk kendi tarihinin “ağırlığını taşıdığından” söz etmiştir. Lambek, Sakalava halkına kimliğini veren şeyin bu “yük” olduğunu ileri sürer. Mahajanga krallığının başkentinde her yıl yapılan Büyük Tören, geçmişle şimdi arasındaki herhangi bir basit karşıtlığı ortadan kaldıran canlı bir tarih bilincinin merkezidir. Sakalava halkı kendi dünyasını “yaratılan” bir halk olarak betimlenir; Lambek’in Aristoteles’in “poesis” kavramından yararlanarak ortaya attığı, krallığın geçmişine ve krallığın simgesel şahsiyetlerine dair canlı bellekten ve taze tezhürlerden çıkardığı bir olgudur bu. Sakalava krallık kültürü, modern ekonomik ve siyasal gelişmelerden veya bu külte sahip kişilerin dış ülkelere yaptıkları seyahatleri de kapsayan hareketliliğinden etkilenmemektedir; bu kült, kuramsal olarak modern yaşamın koşullarıyla uyuşmasa da, pratikte onlarla birlikte yaşamaktadır. Lambek’in analizine göre, insanların bu kültten yararlanarak

“yönlerini nasıl belirledikleri” oradan geçen yabancılar tarafından fark edilmese veya sıradan bir sohbette açıklanmasa bile, onda Mauss’un “bütüncül” toplumsal olgu kavramından bir şeyler vardır.¹⁵

Buradan toplumsal bellek ile Bourdieu’nun *habitus* kavramı arasında bir ilişki kurulabilir. Bu kavram belli bir ortamda yetişmekle içimizde nasıl bazı simgesel tınlar yaratıldığını anlamak için toplumdaki uygulamalara bakmanın önemini vurgulamaktadır. Hareket kalıpları ve toplumsal görgü kuralları bile geçmişteki hiyerarşileri ve geçmişe duyulan saygıyı yansıtan “toplumsal belleğin” bir parçası olarak içselleştirilebilir. Geçmiş bedenlerimizde farkında olmadan nasıl yankıladığımıza dair benzer bir gözlem de *How Societies Remember* adlı kitabında Paul Connerton tarafından yapılmıştır.¹⁶ Connerton bunu ulusların doğuşuna dair törensel işaretlerin siyasal olarak kasıtlı biçimde çoğaltılması olgusuyla karşılaştırır ve bu iki toplumsal “hatırlama” türü arasındaki farklılıklara değinir. Lambek’e göre, bu iki hatırlama biçimi aslında birbirinden ayrılamaz. Madagaskar’ın orta bölgelerinden bile Sakalava ritlerine ziyaretçi olarak gelenler vardır; normalde taşra olan bu bölgede bir ulus bilincinin sergilenmekte olduğuna dair giderek güçlenen bir duygu oluşmaktadır.

Wittgenstein’in Dil ve Törensel Eylem Ayrıma İlişkin Bir Not

Wittgenstein, Etik ya da Din üzerine konuşmak veya yazmak söz konusu olduğunda, kendisinde ve başkalarında ortaya çıkan dilin “sınırlarına karşı çıkma” eğiliminden söz etmiştir. Bir arkadaşına “içinde hiçbir öğretisel önerme bulunmayan, bu nedenle de konuşma olmayan bir dini pekâlâ hayal edebiliyorum” dediği söylenir.¹⁷ Antropolojide felsefi bir anlam görmek isteyen birçok yazar bu fikirlerin gücünü sezmiştir.¹⁸ Herbert Fingarette, Konfüçyüs üzerine yaptığı araştırma temelinde, “İnsanın varoluşunda törenin kapladığı yerin ne kadar büyük bir alan olduğunu ... görmüş bulunuyoruz. Vaatler, taahhütler, mazeretler, dilekler, şikâyetler, anlaşmalar – bunlar ve daha birçok şey törenden başka bir şey değildir. Bu yüzden denilebilir ki, hayatımızın insana ait kısmı tören

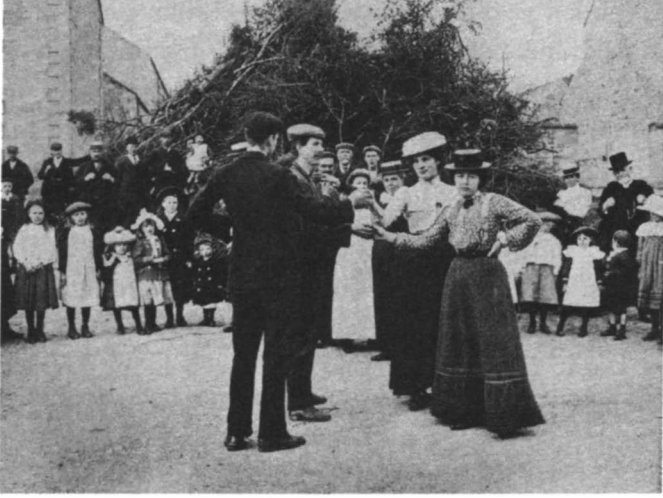
aracılığıyla yaşanmaktadır” demiştir.¹⁹ Ancak Fingarette’in ritüeli ele alış biçimi ona insan davranışları yelpazesinde zararsız ve şiddete dayalı olmayan bir yer vermektedir, oysa Wittgenstein ritüelin içindeki ürkütücü potansiyeli ve zalimlik yankılarını da görmüştür.

Wittgenstein’in ritüel üzerine en sağlam görüşleri Frazer’ın *Golden Bough* adlı kitabını okumasından sonra oluşmuştur.²⁰ Rahip kralı öldürmek gibi kadim uygulamaları, ister Frazer’a ister bir başkasına ait olsun, şu veya bu kuramın çerçevesinden bakarak açıklamaya çalışmamamız gerektiğini söyler. Yerlilerin büyü konusundaki fikirleri bu şekilde ele alındığında kaçınılmaz olarak “yanlış” görünecektir. Frazer’ın açıklamaları da bu uygulamaları ancak kendisi gibi düşünenler için “akla yatkın” hale getirmektedir (bu da oldukça kısıtlı bir çevredir – Wittgenstein, Frazer’ı İngiliz papazlarına benzemeyen bir rahip hayal edemediği için küçümser). Kralın en verimli çağında öldürülmesi gerektiği, aksi takdirde ruhunun bozulmadan korunamayacağı ileri sürüldüğünde, “uygulama bu fikirden doğmamıştır ama her ikisi de mevcuttur.” Burada olan şey bir yanlışlık değildir. Olan şey tuhaf ve korkunç bir şey olarak tarif edilmektedir, bunun niye olduğu ise “sadece şu biçimde cevaplanabilir: Dehşet verici bir şey olduğu için.” “Burada yapılabilecek tek şey olayı *tarif etmek* ve şöyle demektir: İnsan yaşamı böyle bir şeydir.” “Tarif edilen şeyin üzerimizde bıraktığı etkiyle karşılaştırıldığında, açıklama çok belirsiz kalmaktadır.” Rahip kralın yaşamıyla “ölümün haşmeti” ifadesini yan yana koymak, bunların aynı şey olduğunu göstermektir. Bu, bir açıklama değildir, “sadece bir simgenin yerine bir başka simgenin konmasıdır. Ya da bir törenin yerine başka bir törenin konmasıdır. Dinsel simgeye temel oluşturan hiçbir *görüş* yoktur.” Belli bir şekilde davranır, örneğin protesto amacıyla birinin kuklasını yakar veya sevdiğimiz birinin adını öper ve tatmin oluruz. Bu gibi durumlarda, örneğin vaftizin “yılanma” sayıldığı bir durumda, “yanlışlıktan” söz etmek anlamsızdır. Bu gibi pratiklerin altında yatan ilke, hepimizin zihninde bulunan çok genel bir ilkedir; hepimiz kendi kendimize olasılıklar yaratabiliriz ve “bunların herhangi bir yerde gerçekten bulunmaması büyük bir rastlantı olur.”

Örneğin, kralını her zaman saklayan ve halka yalnızca özel günlerde *gösteren* bir kabilenin varlığını kolaylıkla düşleyebiliriz; belki krala kimsenin dokunmaması gerekmektedir ya da ona herkesin dokunması *zorunludur*. Schubert öldükten sonra erkek kardeşi onun notalarını küçük parçalara bölmüş ve en sevdiği öğrencilerine dağıtmıştır. “Bu davranış notalara kimseyi dokundurtmamak ve onları kimseye vermemek kadar anlaşılır bir saygı göstergesidir.” Schubert’in kardeşi notaları *yakmış* olsa, bunu da bir saygı gösterisi olarak anlayabilirdik. Ateş fikrini biraz daha ileri götüren Wittgenstein, bunun “uyanmakta” olan insan zihninde bir izlenim bırakmamış olması nasıl mümkün olabilir, diye sorar. Bir “açıklama” etkileyciliğinden bir şeyler mi kaybettirir? Sonra da insan yaşamında “ritüel”i andıran eylemlerin yaygınlığına, bunların hatalı bir bilim kuramından kaynaklanmadığına ve kendi türümüzü nasıl “törensel hayvan” olarak niteleyebileceğimize dair bu kitabın başında alıntılanan gözlemleri gelir.

Wittgenstein, Frazer’ın topladığı bilgilerin neredeyse “gizli bir yasaya” işaret ettiğini söyler; “bu gizli yasayı yalnızca bu bilgilerin olgusal içeriğinin düzenlenişinin ‘sarih’ bir şekilde temsili yoluyla” anlayabiliriz. Bunu “bir tür ‘Dünya görüşü’” olarak açıklar ve anlamanın şeyler arasındaki “ilişkileri görmekten” oluştuğunu söyler. Geçmişte meşe ağacına saygı gösterilmesinin insanlarla meşe ağacının “ortak yaşamda” birleşmiş olmaları dışında belli bir *nedeni* yoktur; pirelerin ritüeli olsa, bu ritüel de köpeğe ilişkin olurdu. Törenleri doğuran şey insanlarla meşenin birliği değil ayrılığıdır; “çünkü aklın uyanışı, yaşamın özgün temeli olan özgün *topraktan* kopuşla ortaya çıkar.”

Frazer’ın ateşe ve kurbana ilişkin temaları üzerinde biraz daha duran Wittgenstein, Avrupa’daki ateş festivalleri arasında sadece benzerlik değil, aynı zamanda küçük farklılıklar olduğunu da hayretle görür. Bu tıpkı benzer hatları olan farklı yüzlerin başka başka yerlerde görünmesine benzer. “Uygulamaların yarattığı çağrışımlar”dan oluşan bu tabloyu duygularımıza ve düşüncelerimize bağlayan şeyin ne olduğunu sorar. İskoçya’daki Beltane Bahar festivalinde şanssız biri yanlış keki seçtiğini fark eder. Bu kişi diğer



Resim 11. Baal dansçıları: Bahar Bayramı, Northumberland, 1910 dolayları. Hulton Arşivi HE0149/Getty Images.



Resim 12. Beklentinin biçimi: Baal ateşi yakılmaya hazır, Northumberland, 1910 dolayları. Daha sonra şekerler kapışılacak. Hulton Arşivi HE0148/Getty Images.

leri tarafından yakalanıp gösterişle ateşe atılır, çabucak kurtarılan kurbandan ölmüş olarak söz edilebilir. Wittgenstein bu davranışın sadece bir oyun olsa bile özünde haince bir şey olup olmadığını sorar. İnsan kurban etmeyi çok derin ve haince bir şey yapan nedir? Söz konusu olan yalnızca acı çekme değildir, çünkü başka birçok acı çekme biçimi vardır, ayrıca mesele şu veya bu oyunun kanlı geçmişine dair tarihsel kanıtlar bulunması da değildir. Festivalin üzerimizde yarattığı derin ve tekinsiz etkiyi iç yaşantımızdan bir şeye bağlayarak ona atfeden *bizizdir*; üstelik Wittgenstein bu iç yaşantının herkeste bulunduğunu ima eder ve “belli bir davranış biçiminin ortamının” önemine dikkat çeker. Bu festival haydutların veya çocukların oyunlarına, bir tiyatro oyununa veya bir şakaya benze-se bile, eylemde ve havada bir tedirginlik yarattığından bunlardan farklıdır. “Tıpkı nedenini tam olarak açıklayamasak da, bazı günler çocukların samandan bir adamı yakmalarının bizi tedirgin edebile-ceği gibi. Festivalin bir parçası olarak bir *insanın* yakılması da aynı ölçüde tuhaf! Demek istiyorum ki: Bilmecenin çözümü kendisinden daha rahatsız edici değil.” Eminim çocukluğunda karanlıkta Guy Fawkes kuklasını ansızın saran alevleri hatırlayan tek kişi ben de-gilimdir. Bu tür törenlerin bir eğlence ve kutlama biçimi olarak “po-püleritesi” yayılmaktadır. Bunun bir örneği modern Santa Fe’de icat edilmiş olan Zozobra yakma âdetidir (bu âdet daha sonra IV. Kısım 2. Bölüm’de ele alınacaktır). Siyasal gösterilerde dünyadaki önemli kişilerin kuklalarının yakılmasında görüldüğü gibi, bu âdet bir siya-sal öfke ifadesi olarak da yaygınlaşmaktadır. Bu öyle bir eylemdir ki, filme alındığında muhabirin yorumlarına gerek bırakmaz. Ara sıra gerçek bir insanın yakılması ise, televizyon haberlerinde göste-rilmeyecek kadar korkunç bir şey sayılır.

Törensel Eylem, Form ve İnsan Bağlamı: Sudan’daki *Zar*

Uzun süre yaşayan, tarihsel anlamda kalıcı özelliğe sahip ritüel-lerin, tanım gereği karmaşık tınıları veya yukarıda değinildiği üze-re Wittgenstein’in kullandığı anlamda “bağlantıları” vardır. Buna genellikle şiddet içeren imgelerle ve bedensel pratiklerle ilişkili si-

yasal bir güç niteliğini de ekleyebiliriz. Monarşilere ve yerleşik dine ait olduğu kadar kişisel yaşamda ve aile yaşamında da bulunan bu tarz ritüelleri aklın tezlerinin merceğinden bakarak “reformdan geçirmek” kolay değildir.

Nil vadisinin orta kısımlarında ve çevre bölgelerde bütün bu noktaları örnekleyen dramatik bir ritüel vardır: Ruhlar tarafından ele geçirilme ve kötü ruhları defetme töreni olan *zar*. Bu ritüelin “sahnelenen” icrası çok sayıda konuğu ve izleyiciyi çeker. Uzman bir kadının kılavuzluğunda davullar çalınıp şarkılar söylenerek *zar*, yani bir dizi egzotik ruh çağrılır. Çoğunlukla kadınlardan oluşan bir grup insanın Sudan tarihinden ve Sudan efsanelerinden bazı kişileri canlandıran bu varlıklar için insan araçlar olduklarına (veya onlar tarafından “ele geçirildiklerine”) inanılır. Bu varlıklar arasında Etiyopyalı prensesler, Arap şeyhleri, Zande yamyamları ve İngiliz bölge komiserleri bulunur. Bu kişilerin ruhları şarkıların çağrısına uyup geldiklerinde, araçlar transa girer, *zar*’ın giysilerini giyer ve eşyalarını kullanırlar, ortada sendeleyerek dolaşıp dans etmeye ve çeşitli taleplerde bulunmaya başlarlar. Bu talepler arasında altın



Resim 13. *Zar* ruhu çağrısına yanıt veriyor: Kuzey Sudan’daki “Hofriyat” köyü, 1976.
Fotograf: Janice Boddy.

halhallar, sigara, viski gibi şeyler vardır. Sonunda ruh tatmin olur ve aracının bedeninden ayrılır. Bütün bir *zar* olayı bir hafta kadar sürebilir ve özellikle şehirlerde büyük ilgi görmektedir. Yıllar önce benim tanıklık ettiğim bir törende Port Sudan şehrinin dışında yüzlerce kişilik bir çadır kurulmuştu. Bu törenleri birçok yorumcu izlemiş, bir yandan bunlardaki teatral özellik, diğer yandan da bu törenleri kadınların kocalarına “ruhların” talepleri olarak dile getirdikleri takı, saat ve parfüm gibi şeyleri aldırarak için kullanışları ilgilerini çekmiştir. Başlangıçta bilim insanları *zar*’ın çok eski, kısmen kuzey Etiyopya’daki Agaw halkının Hristiyanlık öncesi dininden kalan bir gelenek olduğunu düşünmüşlerdir. Ancak 1960’larda antropologlar ve sosyologlar *zar*’ı ve batı Afrika’daki diğer benzer kültleri toplumsal işlevleri açısından “açıklama” yaklaşımını benimsemişlerdir. Örneğin, bu olaylar genellikle belli bir soruna verilen dolaylı bir tepki; modernleşmenin, toplumsal değişimin, kentleşmenin yarattığı gerginliklerin psikolojik olarak bir çıkış yolu bulması veya toplumsal yapıda kadınların –ve dışlanmış ve ezilmiş erkeklerin– yaşadıkları güçsüzlüğü bir şekilde telafi etme arayışı olarak görülmüştür.²¹

1980’lerde ve 1990’larda yapılan yeni kuşak çalışmalarda ruh çağırma kültürlerinde çok daha büyük bir psikolojik derinlik ortaya çıkmaya ve bunların diğer düzeydeki sosyal ve sembolik pratiklerle bağını oluşturan derinlerdeki değişmez kökler ima edilmeye başlamıştır. Bu yeni yaklaşımın en göze çarpan örneklerinden biri Janice Boddy’nin Sudan’daki *zar* kültürü üzerine yaptığı çalışmadır.²² Boddy, 1976 ile 1984 yılları arasında Hartum kentinin kuzeyinde, Nil kıyısındaki bir köyde yaptığı uzun dönemli iki saha çalışmasının sonucunda bu seyirlik kötü ruhları defetme performanslarının altında yatan derin ilişkileri araştırma fırsatı bulmuştur. Daha önceki çalışmalar bu olayları gündelik yaşamın dışında, bağımsız ritüeller olarak görme eğilimindeydi. Boddy bunların buz dağının yalnızca görünen kısmı olduğunu göstermiştir. Tabii eğer bu, çölün ortasında yer alan ve Boddy’nin verdiği uydurma adla “Hofriyat” olarak anılan köye uygun bir mecaz olarak düşünülebilirse. Köye ve köy halkına uydurma adlar vermesinin nedeni, kitabında ka-

dınların sırlarından oluşan bir dünyayı gözlerimizin önüne sermesidir. *Zar* kültürünün ortalık yerde sahnelenen oyunları, gelip geçici gündelik yaşamdan kurgusal bir kaçış alternatifi sağlamaktan çok, tam da bu gerçekliğe dair daha ayrıntılı ve ironik bir teatral kavrayış sunar.

Boddy'nin araştırmasındaki “etnografik şimdiye” bakarak Hofriyat kadınlarının Arapça konuşan ve kocaları evin dışında, hatta kasabalarda ve şehirlerde çalışırken kendileri çoğunlukla ev işlerini yapan Müslüman kadınlar olduklarını söyleyebiliriz. Dünyanın Arapça konuşulan diğer yerlerinde olduğu gibi, burada da tercih edilen evlilikler insanları üretici yerel topluluğun parçası yapar ve hem akrabalar hem de yabancılar için bağlayıcıdır. Genç bir erkek için ideal olan evlilik, ilk eş olarak amcasının kızını almasıdır. Hofriyat'taki evliliklerin çoğu gerçekten de köylülerin kendi aralarında gerçekleşen içevliliklerdir. Böylece, bir kız ömrü boyunca sadece bu köyde, hatta köyün belli bir aileye ait olan kısmında yaşamaya mahkûmdur. Kadınlar çok fazla seyahat edemezler; kendi varoluşlarını “kapalı” bir varoluş olarak görürler, bazen kendilerinden ağıla bağlanmış hayvanlar olarak söz ederler. Kaçınılması mümkün olmayan “geleneksel” beklentiler karşısında hayattaki en büyük başarılarının bir dizi sağlıklı erkek evlat doğurmak olacağını bilirler. Bu amaçla her zaman kişisel saflık, disiplin ve kendi kendine yeterli standartlarına ulaşmaları ve bu standartları korumaları, sürdürmeleri ve *zar* ruhlarının bedenlerine girerek onları kirletmesinden kaçınmaları gerektiğini kabul ederler. Daha çocukken yaşamlarına yön veren ritüellerin merkezinde genellikle yaşlı bir kadın akraba tarafından gerçekleştirilen bir operasyon olan “sünnet” bulunur. Bu, genital bölgedeki yunusak dokulu kısımların kesilerek çıkarılması ve yaranın yalnızca drar yapacak kadar küçük bir delik bırakılarak dikilmesi işlemidir. Bir tür arındırma sayılan bu operasyon, biyomedikal anlamda son derece tehlikelidir, enfeksiyonlara, zor doğumlara yol açar ve Batı dünyasındaki birçok kişinin değerlendirmesine göre) kadınların rahat ve doyumlu bir cinsel yaşama sahip olmalarını engeller. Sömürge zamanlarından bu yana bir dizi Sudan hükümeti bu

işlemi yasaklamaya çalışmıştır, eğitimli Sudanlı kadınların kendi aralarında da bu konuda bir reform yapılması, en azından operasyonun daha hafifletilmesi için bir hareket ortaya çıkmıştır. Ancak, liberallerin tezleri kayda değer bir başarı sağlayamamış, 1989’da başa geçen İslamcı şeriat rejimi bile *zar* kültürünü ve kadın sünnetini yok etmeyi başaramamıştır.

Bunlar arasındaki ilişki nedir? Boddy bize Hofriyat’ta yaşayan kızların bedenlerindeki deliklerden, özellikle de kan akıtan deliklerden kendilerine pislik bulaşmasından nasıl korktuklarını, temiz ve bütün kalmak için ne büyük çaba harcadıklarını ve gerçekten de birçok genç kadının evlilikten önce ve sonra nasıl zayıf düşerek *zar* ruhlarının eline geçtiğini gösterir. Bunun göstergeleri hamilelikte ve doğumda sorunlar yaşanması, sağlığın bozulması veya ölü doğan çocuklar ve doğum yapılsa bile erkek evlat sahibi olamayış gibi şeylerdir. Bir kadının hayatı hastalıkla geçebilir, eninde sonunda uzmanlar ruhun tanınabileceği ve bu sayede denetlenebileceği bir düzenleme yaparlar. *Zar*’ın bedenden tümüyle çıkarılması çok ender olarak başarılabilir – çoğu zaman zarar veren ruh çağırılıp kabul edilerek bir orta yol bulunur. Bu bir Müslüman topluluk olmasına karşın, İslami yetkililer (en azından yerel olarak son zamanlara kadar) bu âdetlerle birlikte yaşayabilmiş, hatta “kırmızı” ve “siyah”, yani kabul edilebilir ve tehlikeli cinlerin varlığına belli ölçüde bir dini onay vermişlerdir. Yabancı ruhları dans ederek bedenden çıkarma töreni kadınlara kendi durumlarını ironik bir biçimde canlandırma ve bir düzeyde bu duruma dışarıdan bakma fırsatı sağlar: Bilirler ki, erkeklere oranla kendileri evlilik, İslam ve genel olarak erkeklerin iktidarı ve insanlar arasındaki deneyimler tarafından kapatılmış ve tanımlanmışlardır; *zar* gösterisi kendilerine ilişkin bu bilginin dile getirilişidir. Özbilinçlerinde tarihsel bir boyut vardır ve bu bilinç birden fazla düzeyde işler; toplumsal cinsiyetlerin çok önemli olduğu bu dünyada yalnızca “kadın olarak” değil, bu dünyanın erkeklerle paylaştıkları önermelerine ve İslam’ın öğretilerine göre davranmaktadırlar. Bu ritüel canlandırmada bir parça danışıklı dövüş vardır. Bu danışıklı dövüş, kısmen *zar* gösterisinin kendisinin toplumsal yaşamda her zaman yapılan

şeyleri yankılamasında yatar: Özellikle de evlilik töreni şablonunda. Ayrıntılı bir biçimde *zar*'daki karakterler, renkler, kostümler ve kocanın hediyeleri, gelinin kurbanlık koça dönüştüğü tuhaf bir "alternatif" düğün töreni gibidir. Düğün ile *zar* farklı şeylerdir ama aynı simgesel evrenin parçalarıdır.

Bu tarz ritüellerin farklı ortamlardaki başka performansları "çağrıştırmaya" kapasitesi Boddy'nin *zar* ile daha sonra Toronto'daki karşılaşmasında örneklenir. Yıl 1993'tür. Sudan'daki katı rejimden kaçarak buraya gelen eğitilmiş sığınmacı kadınlar, Uluslararası Kadınlar Günü kutlamaları için bir gösteri arayışındadırlar. Bir Kanadalının *zar* hakkında bir kitap yazdığını duyar, törenin nasıl yapıldığını öğrenmek için kendisini ararlar. Janice'in ve kendisini Sudanlı bir gelin olarak göstermek isteyen Etiyopyalı fahişe Luliya Habishiya'nın ruhuna ait *zar* kostümünün yardımıyla güzel bir "müzikal oyun" sahnelenir. Sadece kadın hakları konusunda değil, aynı zamanda Sudan'ın ve Nil Vadisi'nin kültürel mirasına ve (Araplık öncesi) Nübyeli köklerine dair siyasal içerikli konuşmalar yapılır. Kanadalılar bütün bunlara ilgi gösterirler, çünkü o sırada Kraliyet Ontario Müzesi'nde bir Nübye arkeoloji sergisi vardır.²³ "Ritüel canlandırma" temel formunu korur ama bireysel, toplumsal ve siyasal yorumları değişmiştir. *Zar* kültürünün tek boyutlu bir "açıklamasıyla" yetinemezsiniz; onun başka şeylerle "bağlantılarını" da görmeniz gerekir. Avrupa'daki eski ateş festivallerinde olduğu gibi, *zar* uygulamaları da tam olarak ifade edilemeyen bir tehdit ve şiddet havası, bir tehlike algısı yaratır, ancak bu algı "geleneksel" Sudanlı kadın için başka, liberal reformcu için başkadır. Ama dil aracılığıyla ortaya konan tezler, Toronto'da olduğu gibi zararsız bir kılığa sokulmuş olsa bile, bu törensel icranın kendisinin yarattığı etkinin yerine geçemez. Toplu simgesel eylemlerin canlandırdığı anılar ve yarattığı beklentiler dilden ve aklın tezlerinden çok daha derinlerde yatar. Bunların dilsel yorumlardan bağımsız bir canlılığı vardır. Bunu bu bölümün başında Peter Lienhardt'ın söylenti dediğimiz anlamsız bölük pörçük sözleri tetikleyen derin ve birbirine zıt toplumsal akıntılara dair açıklamalarında da görmüştük.

2. Din Antropolojisindeki Ana Temalar

Rahiplerin rolünün ve rahiplik faaliyetlerinin dahil olduğu alanın çok eski olduğuna, Hint-Avrupa bölgesinde altı bin yıllık bir geçmişe sahip olduğuna dair kanıtlar vardır. Ancak, bu kanıtlar bile evrensel olarak karşılaştırılabilir bir dinsel düzen olgusunun varlığına kanıt teşkil etmez ve din alanının bağımsız bir alan olarak tanımlandığı dair soruları yanıtlamaktan uzaktır. Modern anlayışlar kuşkusuz (şu veya bu ölçüde) seküler devletin ortaya çıkışına paralel olarak gelişmiştir. 19. yüzyılın sonlarında rasyonalizm, ilahiyat, kilise tarihi ve şarkiyatçılık gibi uzmanlık haline gelmiş din araştırmalarının gelişimi için geniş bir alan açtı; bu araştırmalar dini bütün uygarlıklarda bulunan geçerli bir kurum olarak görüyordu. Ama bu akılcı bakış aynı zamanda bir bütün olarak bu kurumun amacının sorgulanmasına da yol açtı: Neden (genellikle sahte) tanrılara koşulsuz iman tarihte böylesine büyük bir yer kaplıyordu ve (neyse ki artık zayıflayan) çekiciliğinin gücü düşünülüğünde, bu gücün kaynağı ve evrimi neydi? Eski Yunanlılar pagan olabilirlerdi, ama en azından bizlere her şeyi açıklayan zengin bir külliyat bırakmışlardı. Eski Ahit'te de eski inançlar çok canlı bir şekilde açıklanıyordu. Bunun ötesindeki her şey, genel olarak din, özel olarak da "ilkel din" akılcı açıklamalar bakımından sorun yaratıyordu. Antropoloji tarihi Batı tarihinde din ile bilimin iç diyalektiğini ve bunun kökünde yatan şu soruyu yansıtır: Bizleri, dolayısıyla da inceleme konumuz olan şeyleri yaratan Tanrı mıdır, doğa mı?

"Oryantalizm" [Şarkiyatçılık] gibi antropoloji de zaman içinde modern Batı toplumunun iç tartışmalarıyla kendisini tanıması arasındaki gerilimden doğan bilimsel bir gelenektir. Antropolojinin gelişiminin ilk yirmi otuz yıllık döneminde dinsel yaşantıların ve özgün tinsel bilginin kaynağına ilişkin sorgulamalar ön plana çıkmış, kilisenin otoritesi tartışılmış, hakikate ve bilgiye götüren tek yolun bilim ve akılcılıktan geçtiği öne sürülmeye başlanmıştı. Din hakkındaki akademik tartışmalara kaçınılmaz olarak bugün "düşünümsellik" dediğimiz şey ile kişisel görüşler de karıştı ve nesnelliğin belli ölçüde sağlanabilmesinin en iyi yolunun uzak yerlerde

yaşayan kabile halklarına odaklanmak ve “ilkel” dine ilişkin olarak bilimsel görünen bir terminoloji geliştirmek olduğu düşünüldü. Bu, antropolojinin özel ilgi alanı haline geldi. Ancak, antropologların kendi kişisel görüşleri ne olursa olsun, Yahudi-Hıristiyan geleneginden gelen uygarlıkların üyesi oldukları için sahip oldukları önyargıların, inceledikleri konulara ilişkin görüşlerinin sözde “nesnelliğini” bozduğu fark edilmedi. Bu halklar ve onların “inanışları” tarihsel olarak daha önceki bir döneme ait, doğaya daha yakın ve kültürel olarak daha basit halklar ve inançlar olarak görüldü. Onları tanımlamak için Batı uygarlıklarının elinde, hatta kutsal kitaplarında bile, bir sürü terim bulunmaktaydı. Böylece din antropolojisi başlangıçta genel olarak insan yaşamının (her ne şekilde tanımlanmış olursa olsun) dinsel yönünü geniş anlamda ele almak yerine, daha önceden zaten tanımlanmış olan “pagan” kategorisini daha yakından inceleyen bir uzmanlık alanı olarak gelişti. Ben burada bu konudaki ana yaklaşımların ve gelişmelerin küçük bir özetini vereceğim; Evans-Pritchard’dan Fiona Bowie’ye ve Michael Lambek’e kadar bu konuyu daha derinlemesine ve daha ayrıntılı olarak ele alan çok iyi derlemeler ve araştırmalar bulunmaktadır.²⁴

İçgözlem: Tylor

Edward B. Tylor 1870’lerde Pitt Rivers Müzesi küratörü olarak Oxford’da antropoloji dersleri vermeye başladı. Bazı yerlere, özellikle de Meksika’ya gitti, ama çalışmalarının çoğunu “oturduğu yerden” yaptı ve etnografi konusundaki yayınlarla müze koleksiyonlarından yararlandı. Tylor ilk dinsel inanç biçimine ilişkin kuramını geliştirirken eski bir Latince kökten türettiği “animizm” terimini kullandı. Dinsel inançlara dair etnografi kanıtlarının peşine düştüğü araştırmasından tutarlı bir yorum çıkarabilmek için ilk insanların deneyimlerine kafa yordu. Ona göre bu insanlar düşlelerin anlamını ve bedenden ayrılabilir bir şey olarak görünen kendi bilinçlerini merak etmiş olmalıydı. Böyle biri sabah uyandığında bedeni kıpırdamadan dururken kendisinin nerelere gitmiş olduğunu merak etmiş ve kendisine içinde bedeninden tümüyle farklı,

çok önemli ve “can veren” bir şey, özel bir bilinç olup olmadığını sormuş olabilir. Bedenin karşılığı olan bu “ruh” belki başka insanlarda da vardı; belki hayvanların, ağaçların, hatta evrenin kendisinin bile onlara can veren bir ruhu vardı. İşte ruh, yaban dünyadaki cinler ve her şeyi içeren tanrılık kavramları böyle doğmuştu.²⁵ Tylor’ın şeylerin dünyasına nüfuz eden bir tür tinsel fail vizyonu yalnızca Romantik –belirgin olarak da Wordsworthvari– yankılar taşıymıyordu, aynı zamanda bu görüşün modern anlamda “fenomenolojik” sezdirmeleri de vardı ve bu yüzden günümüzde yapılan antropoloji tartışmalarında hâlâ yer almaktadır. Ancak, genel kullanımda bu terim, misyonerlik söyleminde veya Sudan’da kuzeyli Müslümanların Hristiyanlarla ve güneydeki “animistlerle” mücadeleye sokulduğu sık sık dile getirilen iç savaşla ilgili gazete haberlerinde küçümseyici bir etki yaratmaktadır.

Mit ve Ritüel: Toplama ve Karşılaştırma: Frazer

“Pagan” uygarlıklara duyulan bu ilgiye ilişkin Batıdaki bilimsel düşüncenin temelinde, bilimde Rönesans döneminden itibaren antik Akdeniz medeniyetlerine, özellikle de antik Yunan medeniyetine verilen büyük önem vardır. Yunanlılar çok eski zamanlarda ulaşılan yüksek bir entelektüel düzeyin örneği olan ve özellikle onların dilinin, edebiyatının ve sanatının öğrenilmesi yoluyla içine girebilmemiz mümkün olan bir dünya yaratmışlardı. Yunan mitleri sadece kendi bağlamlarında egemen olmakla kalmamış, günümüze kadar etkilerini sürdürmüşlerdir. Antropolojideki karşılaştırmalı din çalışmalarında “mit” araştırmalarının sahip olduğu özel yeri kısmen bu gerçekle açıklayabiliriz. Bütün halkların eski Yunanlılarinkine benzer mitleri yoktur, ama (aslında bir klasik dönem uzmanı olan) James Frazer, devasa çalışması *The Golden Bough*’da dinin kaynakları ve gelişimi konusundaki araştırmasına temel oluşturmak üzere dünyanın her yerinden çok sayıda öykü toplayıp bir araya getirmeye çalıştı.²⁶ Kendilerini dünyanın farklı bölgele-
rindeki mitler arasındaki yaygın benzerlikleri ortaya çıkarmaya adanmış başka önemli araştırmacılar da vardı. Örneğin bunlardan

biri, kaynak olarak yazılı kutsal metinleri ve edebiyatı olduğu kadar sözlü gelenekleri ve mitleri de kullanan ve Hint-Avrupa dilleri bölgesindeki uygarlıkların birbirleriyle iç bağlantıları olduğu yolunda kışkırtıcı kuramlar geliştiren Georges Dumézil'di.²⁷ Dünyadaki kabile toplumlarının sözlü edebiyatlarına “metin-temelli” bu yaklaşıma paralel olarak Britanya'nın ve Avrupa'nın kırsal bölgelerindeki hinterlandların yerel geleneklerindeki zenginlikleri araştıran “folklor” incelemeleri de gelişti.²⁸ Ses kayıt cihazlarının gelişmesiyle oldukça kolaylaşan bu öykü toplama işi, antropoloji araştırmalarında hâlâ çok önemli bir yer tutmaktadır.

İnananlar Topluluğu: Totemizm: Durkheim

İlk antropologların akıllarındaki ilk soru özdüşünümseldi: Bugün Yahudi-Hıristiyan dünyasında gördüğümüz dinin tarihsel ve tinsel kökenleri nedir? Durkheim (I. Kısım 1. Bölüm'de sözü edilen) *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* [İng. çevirisi *The Elementary Forms of Religious Life*] adlı yapıtında, bu sorunun ışığında dinin kökenlerini araştırmak amacıyla 20. yüzyılın hemen başında Avustralya'dan yeni gelmekte olan etnografik belgeleri temel almıştı. İnsanların birlikte yaşadıkları ortak ve kalıplarla dolu yaşamdaki *toplumsal* deneyime büyük önem verdi ve bizzat yaşamın bu müşterekliğinin herhangi bir insan için gerçekliğin temelini oluşturduğunu savundu. Ona göre, uygulamada Avustralyalılar arasındaki yerel grupların törensel amaçlarla bir araya gelmesiyle inşa edilen kutsallık, dinin ta kendisiydi. Her grubun diğerleriyle ilişkilerindeki ayırt edici özelliği, doğal türler arasındaki ayrışmanın yansıdığı dille ifade ediliyordu. Kişinin kendi grubunun amblemine ve bu amblemin simgesel ayrıntılarına gösterdiği özel ritüel ilgi, antropolojide zaten “totemizm” olarak adlandırılmış dinsel sistemin özünü oluşturuyordu (totem sözcüğünün Ojibwa dilini konuşan biri tarafından kullanıldığı daha 1791'de kaydedilmişti).²⁹ Durkheim bu tarz totemik grupların toplanmalarında “kilise” öğelerini gördü.³⁰ Durkheim'in araştırmalarındaki bu sosyolojik boyut, onu 1870'ler ile 1930'lar

arasında din antropolojisi veya “ilkel din” meselesi üzerine eserler kaleme alan birçok bilim insanının kullandığı içgözlem yönteminden ayırmaktadır.

Ancak, Durkheim’ın nesnellik iddiası da farklı eleştirilere açıktır. Bir kere, *corroboree* için kilise imgesini kullanarak, elinde hazır bulunan kutsal alana dair modern bir fikri çok farklı bir bağlama uygulamaktadır. Bu, ille de münhasır hakikat, vahiy ya da kurtuluş iddialarına veya kutsal ile dünyevi olan arasındaki açık ayrılığa dayanmayan pratikleri anlamak için sürekli Yahudi-Hristiyan geleneğinin imgelerine dönüp duran antropolojinin süregelen bir ikilemidir. Antropoloji kaçınılmaz olarak büyük ölçüde Batı’daki büyük kitaplı dinlerin özgönderimsel alanında çalışmıştır.

Kaynak ve Esin Olarak İncil

İncil’in kendisi, özellikle de Eski Ahit, ilk din biçimlerini araştırmaya koyulan antropologlar için temel kaynaktı (hâlâ da ilgilerini çekmektedir). Kimileri için eski Yahudi halklarının orada anlatılan yaşamları ve kültürel gelenekleri, “bizim kendi” mirasımızın parçası olarak özel bir yere sahiptir. Agnostikler ve kuşkucular için bile Eski Ahit eski toplumları olduğu kadar modern kabile toplumlarının da işleyişini ve dünyayı nasıl temsil ettiklerini anlamamıza yardımcı olan modeller sunması bakımından bir altın madeni gibidir. Durkheim ile *Année Sociologique* açısından Eski Ahit, hem etnografik kanıtlar sunan hem de birçok yorum örneği sağlayan bir kaynaktı. Agnostik olduğunu açıklayan Edmund Leach kendi yapısal çözümlemesinde dinsel önyargıdan kaçınmak için Eski ve Yeni Ahit’i sıradan bir kaynak gibi yalnızca etnografik kanıt olarak kullanmış, böylece Kutsal Kitap’ın özel statüsünü alaşağı ederek inananların çoğunu kızdırmıştır.³¹ Öte yandan, hayat boyu Katolik olan Mary Douglas, Eski Ahit’teki dini kurallardan ve yasaklardan esinlenmiş, son zamanlarda Eski Ahit’teki öykülerin ve imgelerin yorumu üzerine ayrıntılı çalışmalar yapmıştır. Douglas’ın çalışmaları modern antropologlardan çok ilahiyatçıların ve İncil araştırmacılarının ilgisini çekmiştir.³²

İncil'i bir kaynak, bir inceleme nesnesi veya genel anlamda bir esin kaynağı olarak gördüklerini açıkça ifade etmeyen antropologların bile üzerinde çalıştıkları sözde genel terimlerde ve düşüncelerde sonuçta “kutsal kitaba özgü” bir hava vardır. Akla bir sürü örnek geliyor: Bunların ilki, antropomorfik ve her şeye gücü yeten bir erkek Tanrı kavramıdır, ki yalnızca misyonerlerde değil, agnostik antropologlarda bile bu kavramı en küçük bir kanıttan tanıma eğilimi bulunmaktadır – örneğin, değerler ve kozmoloji hakkındaki makalelerden oluşan 1954 tarihli *African Worlds* adlı derlemeye bakabilirsiniz.³³ Kutsal Kitap'taki günah, ruh, kurban imgeleri de daha sinsî biçimlerde etnografiye ve karşılaştırmalı antropolojiye girmiştir. Örneğin “kurban” ilk bakışta karşılaştırılabilir örnekleri bir araya getiren tartışmasız, tanımlayıcı bir sözcük gibi görünebilir. Mauss ile Hubert eski Hint kaynaklı vakalar ile Kutsal Kitap'ta anlatılan olaylara spesifik göndermelerde bulunarak karşılaştırmalı bir kurban incelemesi yapmışlar ve armağan benzetmesinden yararlanarak, kutsal olanla dine saygısızlık eden canlandırıcı bir mübadelede bir araya gelirken törenin temel “unsurlarını” gözler önüne sermişlerdir. Evans-Pritchard da Nuerlerde kurban analizinde bu modeli kullanmıştır.³⁴ Ama acaba hayvanların “ritüel” olarak öldürülmesi vakalarının hepsi Kutsal Kitap'ta kullanılan anlamda “kurban” sayılabilir mi? Törensellik ve anlam yüklü olmasına karşın, gerçek anlamda “Tanrılara armağan” sayamayacağımız (II. Kısım 1. Bölüm'de sözü geçen Lele pangolini gibi) yabani hayvanların “ritüel” olarak öldürülmesine ne diyeceğiz?³⁵ “Kurban” kavramının içine hiç sorgulamadan kattığımız şeylerin neler olduğunu ortaya koymak büyük bir çaba gerektirir, ama bu çabayı gösterirsek, kullandığımız kavramın büyük ölçüde eski İsraililerin modeline dayandığını görebiliriz. İsraililerin kendi yetiştirdikleri, dolayısıyla farklı soy gruplarına ait olan ehli hayvanları vardı ve Tanrı ile insanlardan oluşan ikici bir dünyada yaşıyorlardı; bu yüzden hayvanların bir biçimde Tanrı'ya “verilmesi” anlaşılır bir şeydi. Oysa yabani hayvanlar tanım gereği size *ait* değildir, bu nedenle onları isterseniz bile “veremezsiniz.” Antropoloji kendi önyargılarının, özellikle de kullandığı

dilin tarihinin farkına varmaya başladıkça, antropologlar bu ve buna benzer konuları da gündeme getirmeye başlamışlardır. Ehli hayvanlar bile hayvancılıkla geçinen dindar gruplar tarafından kurban kesmenin dini imalarını taşımadan kesilebilir. Paul Dresch, Yemen'deki Müslümanların “kesim hayvanlarını” öldürmelerini tanımlamak için elverişli bir sözcük olan eski Anglosakson dilindeki “hock” sözcüğünü kullanmaktadır.³⁶

Karşılaştırmalı araştırmalarda kullanılan terimlerin zorunlu olarak belli bir geçmişe sahip olduğu ve belli ideolojik ve siyasal bağlamlara yerleştirildiği antropolojide giderek daha fazla farkına varılan bir gerçektir. Bunun farkına varılması özellikle din araştırmaları bakımından önemlidir, çünkü bu alanda antropolojide kullanılan karşılaştırma kategorileri bizzat Yahudi-Hıristiyan geleneğinden alınmıştır. Rodney Needham insanların bildiklerini iddia ettikleri, kabul ettikleri veya sorgulamadan benimser gördükleri her şeyi tanımlamak için kullanılan “inanış” sözcüğünün nötr bir sözcük olarak tanımlanmasını eleştirmiştir. Bir içsel amentü türü olarak “inanış” insanda “doğal olarak” bulunan bir kapasite değildir, o yalnızca Batı tarihi boyunca insan psikolojisine ve bilginin, özellikle de Tanrı hakkındaki bilginin doğasına dair yaratılmış olan imgelerin bir parçasıdır.³⁷ Malcolm Ruel da buna benzer bir sav geliştirmiş ve “inanış” kavramını, Hıristiyanlık tarihinin belli dönemlerine ait ve bireylerin seçebileceği bir şey olarak görmüştür. Ayrıca, Hıristiyanlıkta eski İbranicedeki “güven” anlamından doğan “inanış” kavramının sonradan İsa'nın ölümüne ve dirilişine ilişkin “öğretilerin kabul edilmesi”ne dönüşmesi, “Hıristiyan ‘inanış’ının anıtsal özelliği” üzerine yorum yapmıştır.³⁸ Kişiyi bağlayıcı bir şey anlamındaki inanış, göreceli olarak modern, Reform sonrasında doğmuş bir düşüncedir; bu düşünce imparatorluklar döneminde Hıristiyanlığın ve misyonların yayılmasıyla da yakından ilişkilidir.

Günümüzde din antropolojisinde kullanılan çok güçlü bir başka temel terim “ritüel”dir. Bu terimin anlamını sık sık tartışmakta ve değiştirmekteyiz, ama akademik antropolojide olduğu kadar gündelik konuşmada da o kadar çok kullanılıyor ki, artık rahatça

“dindışı ritüeller” diye bir kavramdan söz edebiliyoruz.³⁹ Ritüel sözcüğünün uyandırdığı özel bir “tütsü havası” vardır. Bunun kökenleri de Batı Hristiyanlığında yatmaktadır. Bu özel durumun doğasını, dolayısıyla da ritüelin özünün ne olduğunu araştırmak isteyebiliriz. Bu konudaki sağlam kuramlardan biri, bu büyü, yoğun niteliğin (içinde dini törenler gibi, insanların Tanrı ile duygusal bağlar kurmalarını sağlayan bazı özel uygulamalar barındıran) “kilise” tarihinden geldiği ve bu kavramın ilk kullanıldığı bu ortamdan sızarak dışarı aktığı yolundadır. Aslında Ortadoğu’daki modern Arap toplumlarını araştıran biri olan Talal Asad, kısmen çağdaşlarının din konusunda farkında olmadan yaptıkları bu doğallaştırmanın bizzat tarihsel bir perspektife yerleştirilmesi gerektiğini göstermek amacıyla, sonradan ortaçağ Hristiyanlığı üzerine çalışmaya başlamıştır. Asad, “ritüel”in başlangıçta liturjinin nasıl yapılması gerektiğini anlatarak keşişleri eğitmek ve manastırlardaki “hakikat rejimini” oluşturmak amacıyla kullanılan bir elkitabı olduğunu söyler. Gerçi sözcükte ortaçağda kullanılan bu anlamın tortusu kalmıştır, ama yine de yaygın kullanımında önceden “dinle ilgisi olmayan ortamlara” genel bir dindarlık havası vermektedir.⁴⁰

Bugün artık parlamentodaki, siyasetteki, futboldaki ritüellerden söz ediyoruz; ama bir şeyin “dindışı bir ritüel” olduğunu söylemek kendi içinde çelişkilidir, kutsal olan/dine saygısızlık eden karışıklığını akla getirir ve “ritüel” terimiyle gerçekte neyi kastettiğimizi tekrar tekrar tanımlamamızı gerektirir. Ancak, “ritüeli” nasıl tanımlarsak tanımlayalım veya nereye yerleştirirsek yerleştirelim, bana öyle geliyor ki, her şeyden önce bu kategoriye yol açan dünya dinlerinin Tanrıçı çerçevesinin dışına çıkamıyoruz. Roy Rappaport’un son kitabı bu konuyu doğrudan ele almakta ve kutsal kavramının çeşitli yönlerinin, resmi dünya dinlerinin kapsadığı alanın dışında kalan birçok şeyi ne kadar yaygın olarak etkilediğiyle yüzleşmemiz gerektiğini savunmaktadır. Konuya farklı bir açıdan yaklaşmasına karşın, onun ele aldığı konuların çoğu, özü bakımından benim bu kitapta yapmaya çalıştığım şeyle örtüşmektedir.⁴¹ Caroline Humphrey ile James Laidlaw da, yaz-

dıkları nüanslı ve önemli kitapta, özellikle de inceledikleri *puja* adlı Cayna riti bağlamında, ritüellerde “ilkel” bir yön olduğunu ileri sürmektedirler. Ancak, “ritüelin” ayrı bir ontolojik *tür* olarak ele alınması gerektiğini savunurken, *genel olarak uygulanabilir* bir toplumsal varlık kategorisinin zorunlu olarak belli bir dünya dini geleneğinden yola çıkarak oluşturulmasının gerektiği gibi temel bir sorunla ilgilenmezler. Onları daha çok aktör yönelimli bir odaklanmadır ve aktörün belli bir eylem karşısında takındığı “ritüel tavır” ve “ritüel bağlılık” konularını ele alırlar.⁴² Ama aktör odaklı bu bakış açısı, ritüellerin toplu ve tarihsel niteliğine ve ayrı bir alan olsa bile, “ritüel” alanının hayatın formel olan veya olmayan diğer yönleriyle ilişkisine dair yeterli bir perspektifi nasıl sağlayabilir?

Çağdaş antropologlardan bazıları da kutsal ile dindışı arasındaki bütün ayrımı kaygısızca terk etmekte; alışverişi bir tür din, özellikle de kurban olarak gören Danny Miller gibi, bunu büyük bir özenle, bilerek yapmaktadırlar. Bu faaliyete “din” demesini haklı çıkarmak için –çok ilginç bir biçimde, alışverişe niyetlenen ve giden faili, ki burada bu kişi her gün alışveriş yapan bir erkek veya kadındır (daha çok da kadın)– bu kişinin ahlaki duyguları ile simgesel amaçlarını çözümlemesinin merkezine yerleştirmektedir.⁴³ Bu tavır, bireysel ahlaki görüşü dinin temeli olarak gören modernist düşüncenin saçmalık derecesinde abartılmış bir hali gibi görünmektedir. Modern çağda bile “din” alanı ya da günümüzde birbiriyle yarışan spesifik dinlerin kapladığı bölge, hâlâ kolektif ve kurumsal bir temel üzerinde tanımlanmak zorundadır. Liberal söylem tipik olarak dinin, ekonominin, siyasetin, hatta ahlakın alanlarını birbirinden ayırır, ama yeni fundamentalizm türleri bu ayrımları yıkmaya çalışıyor. Diğer sosyal bilimler gibi antropoloji de, günümüzde din alanının “kutsal olanın” farklı çağlarda ve farklı yerlerde aldığı biçimleri karşılaştırırken başlangıç noktası olarak alınabilecek insan yaşamının verili bir durumu olarak değil, *incelenen eşzamanlı toplumsal olgular alanının bir parçası* olarak tanımlandığını açıkça görmelidir.

Etnografi, Çeviri ve Kişisel Yükümlülük: Evans-Pritchard, Godfrey Lienhardt

Dinin antropoloji açısından incelenmesinin barındırdığı ironilerden biri, en iyi etnografi araştırmalarının tam da tartıştığımız ikilemleri yansıtıyor olmasıdır: Bunlar bakış açısına, tanımlara ve hem etnografin kendisinin hem de incelediği halkın dini inançlarına ait ikilemlerdir. Ampirik bulguların ikna etmek amacıyla ve tutkuyla nasıl sunulacağı konusunda verilen cesur kararlar belki de en canlı monografileri ortaya çıkarmaktadır. Örneğin Evans-Pritchard büyük dünya dinleri konusunda çok az şey yazmıştır. Oysa kendisinin Mısır ve Libya'daki Müslüman Bedeviler arasında yaptığı, ama temel olarak İslam'dan çok siyasete ve tarihe odaklandığı etnografi çalışmaları vardır. 1930'larda önemli saha araştırmaları olan Azande ve Nuer araştırmalarına başladığında, Anglikan bir din adamının oğlu olduğu halde, düzenli olarak kiliseye giden biri değildi. Ama savaş sırasında Roma Katolik Kilisesi'ne kabul edilmiş, bundan sonra da yazdıklarında belli bir dinsel duyarlılık ortaya çıkmaya başlamıştır. "Antropologlar ve din" üzerine 1959'da verdiği Aquinas konferansında o sıralarda antropolojide pek de alışıldık olmayan bir biçimde kişisel yorumlar yapmıştır. Biraz da küçümseyerek, çoğu antropologun ateist veya agnostik olduğunu, bu yüzden de başkalarının dinsel deneyimlerini duyacak "kulağa" sahip olmadıklarını ileri sürmüştür. Bu eksikliğin de tıpkı kimi insanda "müzik kulağı" bulunmaması gibi bir şey olduğunu söylemiştir.⁴⁴

Nuer dini konusundaki çok önemli ve eşsiz çalışmasında akademik antropolojide pagan dünyadaki inançlar hakkında konuşulurken kullanılan standart dilden mümkün olduğu kadar kaçınmaya çalışmıştır.⁴⁵ Gerçi bu dili tümenden bırakmamıştır – örneğin "totem" ve "fetiş" gibi terimlere hâlâ rastlanır, ama bunu yalnızca bu kavramların Nuer ruhundaki hiyerarşide sahip oldukları yeri (bizim büyüü onaylamamamız gibi) önemsizleştiren bir edebi teknik olarak kullanır. Aksi halde, Evans-Pritchard Nuer dinini Tanrı'nın doğasını anlamanın bir yolu olarak sunmayı amaçladığı ciddi pro-

jesinde İncil'in dilini benimsemiş ve böylece Hristiyanlığa inananların, akademisyen ilahiyatçıların, hatta sıradan Batılı okurların bile ilgisini çekebilmiş, saygısını kazanabilmiştir. Ortaya koyduğu şey “bizlerin” kolayca tanıyabileceğimiz “bir din”dir: Nuer dilindeki *kwoth* sözcüğünün Tanrı'nın adlarından biri olarak çevrilmesi, insan ruhu, günah, inanç ve güven, kefare, kurban ve peygamberler. Burada Nuerlerin dünyasındaki dindarlığın Kutsal Kitap paralelinde abartılması mı söz konusudur? Evans-Pritchard Nuerlerin tanrılarına duydukları güveni, tanrı merkezli kozmolojilerinin tutarlılığını ve âdetlerinin ardında yatan dindarlığı betimlerken yalnızca görmek istediklerini mi görmüştür? Kimilerinin böyle düşündüğü kesin, ama acaba onların tavrı Evans-Pritchard'inkinden daha mı az etnosantrik veya önyargılı? En azından o, Kutsal Kitap'ın, özellikle de Eski Ahit'in dilini kullanarak Nuerleri de kendi manevi dünyasının içine katıyor ve kendisi için var olduğuna inandığı ruhun kurtuluşu seçeneğinin onlar ve diğer benzer halklar için de var olduğunu düşünüyordu. Tıpkı Azandeler arasında yaptığı etnografi çalışmasından mantığın tüm insanlarda bulunan ortak bir yeti olduğunu çıkardığı gibi.

Godfrey Lienhardt'ın 1961'de yayımlanan *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka* adlı kitabı din antropolojisiinde bir başka dönüm noktası sayılabilir. Bu kitapta Lienhardt, olayların ayrıntılarını ve katılanlar üzerindeki etkilerini, anlatıları, yorumları ve şiirsel imgeleri daha doğrudan ele almış; okurun zihninde Dinka kozmolojisinin ve tanrı bilgisinin bir “sistem” olarak oluşmasını sağlamaya çalışmıştır. Evans-Pritchard'ı hatırlatan Kutsal Kitap yankılarına, hatta Dinka baş mızrakçıların gönüllü kurban olarak öldürülmelerindeki Yeni Ahit tınlarına karşın, bu incelemede “alanın kendisi” yazarın *a priori* düşüncelerinin önüne geçmiş gibi görünmektedir. Dinka halkı, özel bir sezgiye ve bilgelige sahip olan mevcut baş mızrakçılarında arayıp bulduğu esine gönderme yaparken, geçmişteki büyük kâhin önderlerin öykülerini dinleriz. Tuhaf davranışların, hatta bayılma ve vecdin önce nasıl şaşırtıcı olduğunu, ama tartışma sonucunda bunlara nasıl ruhun ele geçirilmesi olarak teşhis konduğunu görürüz. Yavaşça zengin

çağrışımlarla dolu olan ırmak ve gökyüzü imgelerine, büyükbaş hayvanların yaşamına ve (Lienhardt'tan biraz daha ileri giderek) “dinsel” eğilimlerle “sosyal ilişkiler” arasındaki bağlantılar diyebileceğimiz alanlara giriş yaparız. Örneğin Dinkalar klanının tanrısına veya “amblemine” (sonunda Lienhardt “totem” terimini bırakmıştır) o hayvanı öldürerek veya yiyerek zarar verilmemesi gerektiğini söylemektedirler. O hayvana saygı, yani *thek* gösterilmelidir. Giderek anlarız ki, bu batıl inançtan kaynaklanan bir korku değildir; insana can veren kaynak oldukları için annenin erkek kardeşine ve klandaki tüm akrabalara gösterilmesi gerekli saygıya da *thek* denir; insanın babası onlardan birinin kız kardeşiyle evlenmemiş olsa, o insan dünyaya gelmiş olmazdı. Kişinin hayatını bu kişilere borçlu olduğu ve bunun saygıya layık olduğu düşünülür; bu yüzden, bir çatışma çıktığında, insan asla annesinin klanından olanlara saldırmaz. Bu tür görüşler Dinkaların “dinsel” düşüncelerini anlaşılır kıldığı gibi, aynı zamanda bunların bir bütün olarak bu halkın toplumsal yaşamında nasıl derin kökler saldıgını da göstermektedir.⁴⁶

Daha sonra yapılan tarihsel araştırmalar göstermiştir ki, Nuerler ile Dinkalar, hatta Yukarı Nil havzasındaki diğer halklar arasında aslında bugün de varlığını sürdüren çok yakın bağlantılar vardır. Douglas Johnson'ın Nuer kâhinleri ile bölgedeki kâhinlik olgusunun genel tarihine ilişkin çalışması, Nuerlerin mitlerindeki, sembolizmdeki ve ritüellerindeki temaların çoğunun Dinka dünyasını nasıl yankıladığını ve zaman içinde her iki halkın kâhinlik geleneğinin de nasıl aynı esin kaynaklarından doğduğunu göstermektedir. Bu tarihsel perspektif iki halk arasında farklılıktan çok bir devamlılık olduğunu göstermektedir. Zaman geçtikçe, etnografi yayınlarında ortaya konan zıtlıkların, bu yayınlarda incelenen halklar arasındaki farklılıklardan kaynaklandığı kadar yayınların kendi zamanının, yapılan saha çalışmalarının farklı koşullarının ve bunları yazarların akademik ilgileriyle yazınsal niyetlerinin ürünü olduğunu görebilmekteyiz. Johnson, bu halkların tinsel temsilleri için kullanılan terminolojideki farklılıkları da ortadan kaldırmakta yarar görmüş, örneğin Nuer dilindeki *kwoth* sözcüğü

yerine Lienhardt'ın "Tanrı" sözcüğünü kullanmıştır. Onun kitabındaki tarihsel perspektif aynı zamanda Nuer ve Dinka halklarının modern dünyada da varlıklarını sürdürdüklerini inandırıcı bir biçimde ortaya koyar. Onlar sadece antropoloji kitaplarında değil, bizlerle birlikte günümüz dünyasında yaşayan, zaman içinde İngilizlerle, Etiyopyalılarla ve Araplarla mücadele etmek zorunda kalmış ve hâlâ yaşayan kâhinlik geleneğine bağlı kimi temsilcileri ile ülkelerine barış getirmek için uluslararası topluluğa başvurmuş olan insanlardır.⁴⁷

Sömürgecilik Sonrası Değişimler: "Üçüncü Dünya'da" Liberal Antropoloji

Başka alanlarda olduğu gibi, din antropolojisinde de o eski biz/onlar ayrımını ortadan kaldıran şey, sömürgecilik çağının sona ermesi ve antropolojide bunu izleyen dönüşümler olmuştur. Bu değişimler arasında antropolojinin dünyanın her yerinde, hatta "Batı" dışında bile, özellikle de din denilince akla yalnız "kilisenin" geldiği bölgelerin dışındaki yerlerde eğitime ve üniversitelerdeki akademik yaşama girmesi bulunmaktadır. Bir zamanlar hiç farkında olmadığımız içselleşmiş önyargılar, tam da antropolojik tanımlamaların dilinin çevrilmesinde ortaya çıkan sorunlar olarak birden görünürlük kazanmış ve yüksek sesle eleştirilmiş, dile getirilmeyen bu tarz tavırlarla ve yargılarla yüzleşmek kaçınılmaz olmuştur. Bir antropolog olarak nüfusunun çoğunluğu Müslüman olan bir Afrika ülkesinde araştırma ve eğitim yaparken kendi yaşadığım bilinçlenme bu ikilemleri yansıtmaktadır.

Kişisel geçmişime dair bir şeyi açıklamam gerekiyor: Ailemin bir tarafında aktif agnostik rasyonalizm, diğer tarafında ise yavaş yavaş zayıflamakta olan bir Quaker damarı bulunmaktadır; mesleki geçmişimde ise Oxford'da aldığım coğrafya ve sosyal antropoloji eğitimini takiben Hartum Üniversitesi'nde beş yıl öğretim görevlisi olarak çalışırken Sudan'da, özellikle de Etiyopya sınırındaki Uduk dili konuşan azınlık halk üzerinde yaptığım araştırmalar vardır. Bağımsızlık sonrasında (1983'ten itibaren büyük çaplı

ölümlere ve trajediye neden olan ikinci iç savaşın öncülüğünü yapan) ilk iç savaş yılları olan 1960'larda Sudan'da araştırma ve hocalık yapmak çok karmaşık, çok huzursuz edici ve çok istikrarsız bir ortamda çalışmak anlamına geliyordu. Somali toplumu üzerine bir ders verdiğimi ve bu derste I. M. Lewis'in çalışmalarını kullanarak İslami âdetlerin kuzeyde hayvancılık yapan halk arasında güneydeki yerleşik bölgelerdekinden nasıl farklı örgütsel biçimler aldığını anlattığımı hatırlıyorum.⁴⁸ Çoğunluğu kuzey Sudanlı delikanlılar olan öğrencilerim önce biraz rahatsız olmuş, sonra da ansızın suskunluğa gömülmüşlerdi. Soru soruyordum, söylediğimi anlamıyorlardı, lütfen tekrar açıkla mıydım? Önceleri açıklamaya çalıştım, ama sonra bunun hafiften düşmanca bir tavır olduğunu hissettim ve daha temel bir anlama geldiğini kavradım: Genç bir Batılı kadın olarak benim onlara Müslüman toplumunun farklı biçimleri hakkında ders vermeye hakkım olmadığını düşünüyorlardı. Söylediklerimi hâlâ anlamayanlar kimler diye sorduğumda çok sayıda parmak kalkınca sessizce kâğıtlarımı toplayıp dersten çıktım. Bugün o ülkede ve o üniversitede militan bir İslami rejim Batılı sosyal bilimlerin varsayımlarını sorgulamakta. O sıralarda yaptığım araştırmalarda, daha önce hegemonik gerçeklerin sultasında yaşamamış olan Uduk halkı arasında yaygınlaşmakta olan Hristiyanlık ve İslamiyet etkilerini sakın bir şekilde inceliyordum. Yaşadıkları geçici bölgede ya Hristiyanlığı kabul ederek güney Sudan modelini ve Batı modernizminin varsayılan bireysel özgürlüklerini izleyecekler ya da İslamiyet'in kurallarını ve onunla birlikte endogamiye dayalı evlilikler, örtünme ve sünnet gibi kadını ikincil konuma düşürüyor gibi görünen muhafazakâr toplum âdetlerini kabul edeceklerdi. İlk araştırmamın üzerinden yirmi yıl geçtikten sonra, çalıştığım bütün köyler kısmen kâfirlere karşı açtıkları kutsal cihadın peşinde koşan Sudan orduları ve halk milisleri tarafından yok edildi. Hayatta kalan Uduklar ise sığınma kamplarının birinden öbürüne kaçarken Hristiyanlığa bağlı kalacaklarına yemin ettiler. On yıl sonra ise bazıları (evanjelik Hristiyan grupların dolaylı desteğiyle) devamlı yaşamak üzere Kuzey Dakota ve Salt Lake City gibi çok uzak yerlere yerleştiriliyorlardı.⁴⁹

Bu bağlamda, ayrıca diğer hocalık deneyimlerim ve araştırmalarım bağlamında, giderek antropoloji mesleğinin çağdaş Batılı kaygılarla ne kadar yakın bir ilişki içinde olduğunu yavaş yavaş anlamaya başladım. 1960'larda Hartum'da antropoloji öğrencileri için yararlı olacak bazı terimlerin Arapça karşılıklarından oluşan bir sözlük hazırlamaya çalışıyorduk. Ana soyu gibi pragmatik kavramların çevrilmesi zordu. Dini kavramların ise çevrilmesi neredeyse imkânsızdı, çünkü dinsel olguların karşılaştırmalı olarak incelenmesini sağlamak için İngilizcede nötr bir sözcük dağarcığı oluşturma çabası Arapçada gösterilmemişti. Çoğu zaman antropolojinin dilinin ve varsayımlarının Batıdaki Hristiyanlık söyleminin tarihiyle ve liberal modernite ile ne kadar iç içe geçtiğinin farkına varmıyoruz. Ritüel nedir, ruh nedir, totemizm nedir, Arapça antropolojide hem Müslümanlardan hem de Müslüman olmayanlardan söz ederken kullanılabilecek bir "inanç" kavramı nasıl tanımlanabilir? Hatta "din antropolojisi" ifadesinin kendisini Arapçaya nasıl çevirirsiniz? Muhtemelen "farklı ırklardan insanların görenekleri" olarak. Peki ya dini? *Al-din* "iman" olarak çevrilebilir, ama herhangi bir eski iman olarak değil, sadece Müslüman inancı anlamında. İslami olmayan şeylerden âlimler, hatta yerel halk bile, göreceli olarak sorunsuz bir şey olan yerel gelenek ve görenekler anlamında *e'l-ada* olarak söz ederler. Müslüman olmayan toplulukların âdetleri, en azından Sudan'da konuşulan Arapçada, anlamsız pagan saçmalıklarla eşdeğer tutulur ve neredeyse şeytani sayılabilecek tehlikeli şeyler olarak görülür. Dil meselesine de bakabiliriz: Arapça ve İngilizce gibi yazılı dilleri kapsayan ve saygın bir terim olan *lugh*a, Nuer veya Zande dilini tanımlamak için kullanılmaz – bunlara dilden çok "lehçe" veya "ağız" diye çevirebileceğimiz *rutana* denir. Tanrının adı olan Allah ve kutsal Kuran ise, değil yontulmamış insanların kaba saba lehçelerine, diğer saygın dillere bile tam anlamıyla çevrilemez. Böyle bir Arap ortamında Batı araştırmalarında gelişmiş olan ve genel anlamda kutsallık ifade eden kavram üzerine nasıl bir şeyler yazılabilir? Dil olarak modern İngilizceyi kullanan antropolojide "spirit" sözcüğü de kulağa nötr bir terim gibi gelebilir; ama bu

sözcüğün Arapça çevirisinde ancak *iblis* gibi şeytani kavramlara kadar varabilecek ve taşıdıkları bütün önyargılarla hepsi de olumsuz anlamlarla yüklü olan *ru'h*, *cinn* veya *zar* gibi sözcüklerin kullanılması gerekiyor. Bu sözcüklerin hiçbirisi Allah ile bağdaşmaz; oysa Evans-Pritchard Nuer dilindeki *kwoth* sözcüğünü Spirit olarak tanımlamış ve onu (hatta çoğul hallerini bile) Tanrı ile eşdeğer görmüştür. Godfrey Lienhardt'ın Dinkaların dinsel kavramlarını açıklamak için daha tedbirli bir biçimde kullandığı “yüce varlık” veya “yüce güçler” gibi alçak tonlu terimlerin bile Arapçada karşılığı yoktur.

Bu sorunun en belirgin örneklerinden biri de “peygamber” sözcüğünün antropolojideki kullanımıdır. Evans-Pritchard, Nuerlerin dini önderlerini “peygamberler” olarak tanımlarken, İncil araştırmacısı Robertson Smith'in Arabistan'daki İslamiyet öncesi dinsel geleneklere dair incelemesinden yararlanmıştı.⁵⁰ Onun bu yaklaşımı Nuer peygamberlerini ünlendirmiş ve eski Arabistan ile Eski Ahit üzerine yapılan çalışmalarda onlardan da söz edilmesini sağlamıştı. Ancak, Evans-Pritchard'ın kitabını okuyan ve anadili Arapça olan Sudanlı öğrenciler açısından modern “pagan peygamberler” sorunlu bir konudur. Onlara *nabi* denemez, çünkü İslamiyet'e göre son peygamber Muhammed'dir. Douglas Johnson'ın anlattığına göre, kendisinin bir Nuer dostu, bir gün bir Arap tüccarı kızdırmak için Nuer peygamberlerinden Ngun-deng'in şöhretine değinmiş ve ondan *al-nabi* diye söz etmiş – oysa bu, Arapçada kâfirlik sayılır. Sıradan Sudanlı Müslümanlar Nuer peygamberlerine *kujur* diyorlardı. Bu, Nuba Tepeleri'nde konuşulan bir dilden alınmış bir terimdir, ama daha sonra gündelik Arapçaya girmiş ve yaygın olarak büyü gücü olan yerel kadın ve erkekleri tanımlamak için kullanılmaya başlamıştır. Sudan Arapçasında *kujur*'un İngilizcedeki büyücü (*magician*), şaman (*medicineman*) veya şifacı (*witchdoctor*) gibi çağrışımları vardır. Bu durumda Evans-Pritchard ile Lienhardt'ın kitaplarının Nuerlerle Dinkaların yaşadığı ülkedeki başat dile bozulmadan çevrilmesi mümkün müdür?

Dünya Dinleri Antropolojisine Doğru

Avrupalı sömürgeci imparatorlukların çöküşü ile Amerika Birleşik Devletleri'ndeki Yurttaşlık Hakları hareketinin yükselişine ek olarak, din antropolojisi konusundaki çalışmaları dış çeperde yer alan paganizm araştırmalarından dünyanın en büyük geleneklerine taşıyan iki ana neden vardı. Bunların birincisi, antropolojinin dayandığı “sosyal bilim” temelinin kendisinin genişlemesiydi. Antropoloji geleneğinde, elden geldiğince etnografi araştırmalarından elde edilen kanıtlarla ve müze araştırmalarıyla birleştirilmeye çalışılan Durkheim uzun süre toplum kuramının başlıca dayanağı olmuşken, 1960'larda antropologlar toplumun kuramsal açıdan incelenmesi alanındaki başka figürlere, özellikle de Marx ile Weber'e ciddi anlamda yönelmeye başladılar. Bunlar, çoğu antropoloji çalışmasında bulunan yerel vaka incelemelerinin analizini gerektiren büyük karşılaştırma ufukları açıyordu; toplumsal kurumların ardındaki siyasal süreçlere işaret ediyordu; değişimi ve tarihi incelemek için çerçeveler sunuyordu. Özellikle din konusunda, Weber'in Püriten ahlakı ve hem geleneksel olarak hem de sahip olduğu karizma nedeniyle dinin yetkesi üzerine yazdıkları, dinsel “yaptırımların” toplum düzeni üzerinde etkili olduğu gibi işlevselci fikirlerle yetişmiş antropologlara yeni fikirler verdi; Marx'ın ideoloji ve iktidar konusunda açtığı yeni ufukların ise, antropolojinin din bağlamında ele aldığı meseleleri toptan değiştirdiğini öne sürenler oldu.⁵¹

Antropolojinin ufuklarını genişleten ikinci neden ise, ironik bir biçimde kuramsal yapılardan uzaklaşıp bireysel yaşantı perspektifine, dinsel olgular alanında akıldan soyutlanmış duyguya, psikolojik kavrayışlara ve farklı bilinç durumlarına yönelmesi oldu. Bu yöneliş 20. yüzyılın sonunda genel olarak bütün sosyal bilimlerde yaşanıyordu. Bunun yanı sıra araştırmalardaki “düşünsel” yönlerin, yani gözlemcinin kendi algılarının gözlemleyip kayda geçirdiği şeyler üzerindeki etkisinin de giderek daha çok farkına varılmaya başlanıyordu. Son zamanlara kadar antropologlar dünya dinleri üzerine doğrudan bir şeyler yazmazlardı. 1960'larda, ant-

ropoloji ilgisini kendisine yakın gördüğü alanlara, Hindistan'dan başlayarak Akdeniz, Ortadoğu ve kuzey Avrupa gibi yazılı tarihi olan ve tarihsel olarak bilinen dünya bölgelerine yöneltti. İlk kuşak araştırmalar sadece sosyal yaşamın ve toplum yapısının pratik yönleriyle ilgileniyordu: Bunlar aile, evlilik, aile efradı, tarım tipleri, köy araştırmaları ve yerel tarihin ortaya koyduğu âdetlerdi.⁵² Bir tek Hindistan'ın özel bir durumu vardı, çünkü burada Hint kaynaklı dinleri inceleyen ve antropologlara yol açan şarkiyatçı bir gelenek vardı. Bu bağlamda Louis Dumont'un Hindu yaşamına dair her türlü sosyal analizde dinsel hiyerarşiyi ön plana çıkaran klasik çalışmasını anmadan geçemeyiz. Ama Avrupa'daki ve Ortadoğu'daki toplulukları inceleyen ilk antropoloji çalışmalarında Hristiyanlık da, İslam da, hatta İsrail üzerine yapılan ilk çalışmalarda Yahudilik de arka planda yer alıyordu. Din konusu daha çok başka disiplinlere bırakılmıştı, antropologlar yalnızca topluluk yaşamının pragmatik yönleriyle ilgileniyorlardı.

Aslında antropologların Afrika'daki ve başka yerlerdeki sömürge bölgelerine dikkatlerini çeken, misyonerlerin din değiştirtme çabaları ve bu çabaların neden oldukları toplumsal çalkantılardı. Başlangıçta sadece misyonların yerel sosyal yapı üzerindeki sarsıcı etkileri, kaçak kiliseler ve kargo kültleriyle, bunların istikrarı bozan etkileri üzerine yazdılar. Ortaya çıkan değişimler dünya dinlerinin ve bu dinlerin temsilcilerinin yayılmasının yarattığı dalgacıklar olarak görülüyordu, ama bu dinler ile bu dinlerin toplumsal olarak oluşma ve yaşanma biçimleri başlangıçta antropolojik analizin odağında yer almıyordu. Antropologların ilgisi daha çok din değiştirmenin veya değiştirmemenin belirli yerel nedenlerine odaklanıyordu. Örneğin Mary Douglas ilk araştırmalarında, güney Kongo'daki misyonerlerin sonunda Lele halkına ulaşabilmelerine, toplum yapısına dayanan mantıklı bir neden ortaya koydu. Bu misyonerler kız ve erkek çocukları kendi okullarına çekerek sonunda köyün yaşlı erkeklerinin başlık parası ve başlık hizmeti aracılığıyla genç erkeklerin evliliği üzerinde kurdukları sıkı denetimi kırmayı başarmışlardı. Misyoner okullarındaki öğrenciler, büyüklerinin ekonomik ve sembolik himayesine ihtiyaç duymadan

evlenebiliyorlar ve modern ekonomiye özgürce katılan bağımsız (ve Hristiyan) aileler kurabiliyorlardı.⁵³

1982’de editörlüğünü John Davis’in yaptığı ve dini antropolojik açıdan ele alan çalışmaları bir araya toplayan bir derleme yeni bir gündemin oluşmasına katkı sağladı.⁵⁴ Bu derlemenin odaklandığı şey kurumlar, sistemler ya da amentüler değil, deneyimlerdi; üstelik bunlar bir boşlukta yaşayan insanlara ait olan değil, örneğin 16. yüzyıl İspanya’sındaki dini ağıt gibi, tarihsel olarak konumlandırılan deneyimlerdi. Lienhardt’ın kitabında Dinkalar arasındaki Katolik rahiplerle ilgili bölüm, daha önce yapılan Afrika halkları arasındaki misyonerlik araştırmalarından çok farklıydı. Bu kitapta misyonerlerin kendileri de büyük resmin bir parçası olarak belirmeye başlar; Dinkaların ahlaki ve düşünsel yargılarında tarafsız oldukları; sadece bir bütün olarak misyonerliğe değil, aynı zamanda bazı misyonerlerin kendilerine de nasıl sıcak baktıkları gösterilir.

1980’lerin başından bu yana, dünya dinlerini aşağıdan yukarı doğru değerlendiren ve pek çok bakımdan kutsal yerlere, zamanlara, metinlere ve ritüellere ilişkin kuralları insani çerçevenin içinde gören saha çalışmalarında bir artış olmuştur. Belli bir topluluktaki farklı perspektiflerin birbiriyle iç içe geçtiği daha görünür olmaya başlamıştır. İçsel ironiler ve müphemlikler daha fazla vurgulanmıştır. Din dünyasındaki ayırım çizgileri yalnızca diyelim Hristiyanları Müslümanlardan ayıran sınırlar olarak değil, aynı zamanda bu dinlerden herhangi birinin mensupları arasında okuryazar olanlarla olmayanlar, halk ile din adamları, tüccarlarla çiftçiler, mezhepler, zenginlerle yoksullar, hac merkezleri ile dış çeperdeki yerler, yaşlılar ile gençler, kadınlarla erkekler arasındaki farkların analizi için de ana eksenler haline gelmiştir. İslam dünyasında antropologlar duygusuz ve soğuk “İslam toplumu” imajını karmaşıktırılmışlar ve daha sempatik bir hale getirebilmişlerdir. Müslüman toplulukların antropolojik açıdan *kendi bağlamlarında* incelenmesi çalışmaları dış çeperden başlamıştır. Clifford Geertz’in Endonezya ile Fas, Abner Cohen’in de Batı Afrika’daki Müslüman tüccar topluluklar üzerine yaptıkları çalışmalar bunlara örnektir. Dış çeperde İslamiyet’in katı kuralları olan namaz, oruç ve haccın birçok başka

şeyle bir arada bulunabildiğini görebilmekteyiz. Buralarda, hepsi topluluğa kök salmış olan ve belli bir yere ve yıllık takvimin ritmine ait olan ermişler, türbeler, kutsal yerlere yapılan ziyaretler ve rakip tarikatlar vardır (bkz. Janice Boddy'nin Müslüman Sudan'da cinler tarafından ele geçirilme olgusuyla ilgili çalışması üzerine yukarıdaki tartışma). Ahmed al-Shahi, İran Körfezi'nde, İsfahan'da ve Doğu Afrika Sahili'nde çalışmalar yapmış olan Peter Lienhardt'a armağan olarak *The Diversity of the Muslim Community* (İslam Toplumdaki Çeşitlilik) başlıklı bir makale derlemesi çıkarmıştır.⁵⁵ Michael Lambek, Komorolar'daki Mayotte Adası'nda çok uzun zamandır varlığını sürdüren, ancak çeperde yer alan bir Müslüman topluluk üzerine uzun süreli bir mikro araştırma yapmıştır. Bu çalışmada İslam'ı küçük bir adadaki ibadet bağlamına yerleştirir ve resmi Müslümanlık öğretisine dayalı bilgilerle Ortadoğu'daki falcılık sistemlerine ve cin tarafından ele geçirilmeyle ilgili yerel kültürlere dayalı bilgilerin nasıl sıkı bir etkileşim içinde olduğunu gösterir. Bilgiye götüren yollardan biri Kuran'ın öğrenilmesidir; bir diğer yol tüm İslam dünyasında dolaşan özel falcılık türleri, bir diğeri ise doğrudan ruhlar tarafından ele geçirilme deneyimidir. Bu üç bilgelik yolu birbirleriyle uyum içinde değildir; birçok bakımdan birbirlerine aykırıdır. Bireyler çeşitli biçimlerde bunun sonucunda ortaya çıkan ikilemlerin bilincindedirler; herkes şu veya bu ölçüde dindar Müslüman olsa da, bu bilgi türlerinden belli biriyle ve bu bilginin kişisel olarak kendi yaşamındaki anlamıyla arasına ahlaki ve entelektüel bir mesafe koymayı başarmıştır.⁵⁶

Merkezdeki Müslüman toplumlar üzerine yapılan araştırmalarda da artık kişisel deneyim çok daha ön plana çıkmaktadır. Bu alanda Michael Gilsenan'ın ermişler, mutasavvıflar ve "İslam'ı tanımak" üzerine yaptığı çalışmaların çok önemli bir yeri vardır. Gilsenan eserlerinde, camide anıların, beklentilerin ve kutsal dilin zikrinin coşturduğu dinsel deneyimin niteliklerinden, namaz sırasındaki bedensel saygıdan ve camide kullanılış şekliyle yeşil rengin bütüncül bir deneyim olarak yaşanmasından söz eder.⁵⁷ "Hıristiyan dünyası" içinde yapılan çalışmalar da artık kurumsal dinin yaşamın başka alanlarıyla kurduğu karmaşık ilişkiyi daha kişisel



Resim 14. Kutsal şehir Kerbela'ya yürüyen Şii Müslümanlar, Irak, Nisan 2003: Saddam Hüseyin yönetimi bu yürüyüşü yasaklamıştı. Fotoğraf: Yannis Behrakis/Reuters.

açılardan değerlendirmeye çalışmaktadır. Roger Just'ın Yunanistan'ın kırsal kesimindeki Hristiyan kimlikle inanç arasındaki ironik nüansları gösteren araştırması, misyoner Hristiyanlığı ve buna gösterilen yerel tepkileri sadece Batı emperyalizmi bağlamında inceleyen antropoloji çalışmalarıyla harika bir karşıtlık oluşturmaktadır. Yunanistan'ın kırsal kesiminde yaşayan insanların, çok dindar olmasalar veya yerel papazlarına saygı duymasalar bile, Yunanlı olarak yine de kiliselerine çok sahip çıktıkları görülmektedir.⁵⁸ Larry Taylor İrlanda'daki eski Hristiyan topraklarının nasıl toplumsal ve simgesel aykırılıklar barındırdığını göstermiş, John Eade ile Michael Sallnow ise, Hristiyanlıkta haccın antropolojisi üzerine bir dizi öncü araştırma yapmışlardır. Bu konuda eskiden beri var olan karmaşıklıkları ortaya çıkarırken Richard Werbner'in daha önce *Ritual Passage, Sacred Journey* adlı kitabında ileri sürdüğü kutsal coğrafyaya ve dinsel etkinliklere dair görüşlerine benzer görüşler ortaya koymaktadırlar. Hac dahil olmak üzere, bütün genel dinsel etkinlikler günümüzün kolay görsel iletişim dünyasında giderek daha görünür olmuşlar ve müphem siyasal anlamlar yüklen-

meye başlamışlardır (bkz. Resim 14).⁵⁹ Bir zamanlar antropologlar misyonerleri ve imamları araştırmalarının dışında tutarlardı; oysa artık misyonerler ve bizzat tarikatlar antropolojinin inceleme konularına dahil olmuştur.⁶⁰

“İnsan Bilimi” Meselelerinin Yeniden Gündeme Gelişi

Dünya dinlerinin incelenmesine doğru bu yöneliş çoğu antropoloğu insan bilimlerinin belirleyici özelliğini oluşturan yaşıntının biricikliği ve gözlemcinin bakış açısına dair düşünümsel farkındalığa yaklaştırdı. Ancak, genel bir olgu olarak din hakkında, özellikle de az bilinen halkların etnografisi bağlamında bir “insan bilimi” arayışı hâlâ sürmektedir. Örneğin, Pascal Boyer dini inancın doğal temeli hakkında sorular sormuş, bu konuda evrensel olan bazı psikolojik yatkınlıkların bulunduğunu varsaymıştır. Batı Afrika’da kendi yaptığı araştırmaların sunduğu kanıtlardan yola çıkarak, ritüelin ve genel olarak kültürün aktarımında (sözel öğrenmeden çok) tekrarlanan uygulamaların önemli olduğuna dikkat çekmiş ve bu konuda kuramsal bir yaklaşım geliştirmiştir.⁶¹ Bu görüş gelişim psikologlarının bazı çalışmalarını sosyoloji ve antropoloji alanındaki çalışmalarla ilişkilendirmemizi sağlıyor. Dan Sperber de güney Etiyopya’da yaptığı araştırmalara dayanarak, dinsel temsillerin yayılma biçimlerini incelemiştir; o da psikolojik ve antropolojik bakış açılarını birleştirerek bu yayılmayı toplumsal bir nedene bağlı olan bir tür salgın olarak görmemiz gerektiğini ileri sürmüştür. Harvey Whitehouse etnograflarla psikologların dikkatini birbirlerinin yaptıkları çalışmalara çekmiştir. Yeni Gine’de yaptığı kendi araştırmaları da din antropolojisi ve biliş alanında çok önemli yeni tartışmalar başlatmıştır.⁶² Toplummerkezci uygulamalar ile bilişsel olguların birleştirilmesi söz konusu olduğunda en öne çıkan çalışmalar Maurice Bloch’unkilerdir. Bloch, dinin temel imgelerinde, doğal türlerin kısmen ritüel eylemler ve kurban yoluyla, bir alandan başka bir alana taşınıp dönüştürülmesiyle oluşan ortak özellikler olduğu yolunda oldukça güçlü bir tez öne sürmüştür (bkz. bu konuyu daha önce ele aldığım II. Kısım 1. Bölüm).

Din antropolojisini ister “insan bilimleri” çerçevesinde, isterse yeni-bilimsel biçimleriyle ele alalım, her şekilde ortaya bir kişisel inanç meselesi çıkmaktadır. Örneğin Hristiyanlardan daha iyi antropologlar mı çıkar, yoksa yanlılıkları onlar için bir dezavantaj mıdır? Antropologların ateist olması daha mı iyidir? İslamiyet veya Budizm bir Müslüman antropolog tarafından mı daha iyi anlaşılır, bir Budist antropolog tarafından mı? Afrikalı araştırmacılar geleneksel Afrika dininin gerçekliğini başkalarından daha iyi mi anlar? Bu kuşkusuz önemli bir soru, ama kelimesi kelimesine ele alınırsa saçmalaşıyor. İslam’ı *yalnızca* bir Müslüman mı anlar? O zaman komşuların, hatta aynı ülkede yaşayan kişilerin “başka” dinleri ne olacak, onlar hakkında nasıl düşünecek? Arapça konuşan bir Sudanlı bile Nuerlerin tinsel dünyasını ülkedeki standart söylemin dışına çıkarak ve duygudaşlığı elden bırakmadan araştırmanın mümkün olduğunu görebilir; üstelik aynı zamanda bunun sadece bir sosyal bilim olarak Batı antropolojisinin tekniklerini öğrenmek meselesi olmadığını anlayabilir. İnançlı biri olsa da olmasa da, bir antropologun “dinin” kendi yaşadığı bölgenin veya dünyanın “diğer” bölgelerinin tarihinde kapladığı karmaşık yeri anlayabilmesi için dinle arasına bir mesafe koyması gerekir. Bu sorun mümkün olduğunca kişiselikten arındırılmalıdır, çünkü bulgularımızı çevreleyen şey hangi inanca sahip olduğumuzdan çok, araştırma yaptığımız ahlaki ve entelektüel çerçevedir.

Bu bölümün başında dile getirilen en temel sorunlardan biri, “dinin” sadece modern çağda temelde hayatın başka alanlarından farklı bir alan olarak görülmüş olmasıdır. Fredrik Barth bir keresinde güney İran’da hayvancılık yapan göçerler olan Basseri’leri incelerken İslam’ı, ritüeli ve sembolizmi hiç dikkate almadığını belirtmiştir.⁶³ Ancak, dediğine göre, Basseri’lerin kendileri de İslam’la ilgilenmemektedir. Oysa baharda yüksek dağları aşarak yaptıkları mevsimsel göçün içerdiği heyecan, muhtemelen kendi başına duygusal anlamda doyurucu bir “ritüel” sayılabilir (dağlara romantik açıdan yaklaşmasıyla tam bir Norveçli olan Barth’ın kendi bakış açısındaki ironi de gözünden kaçmış olamaz). Sıradan yaşamın törenselliğine dair bu pragmatik bakış açısı, bu kitapta öne sürdüğüm tez bağlamında çok yararlıdır.

III. KISIM

DİL VE KİŞİLERİN OLUŞUMU

1. Bölüm

Konuşma ve Toplumsal Bağlılık

Konuşma dili birçok bakımdan sosyal törenselliğin bir yönü, dolayısıyla da (Collingwood'un mecazına sadık kalırsak) “dansın kızlarından biri” olarak görülebilir. Bunun bazı çarpıcı örnekleri vardır. Örneğin Arnhem Land'in kuzeydoğusundaki Yolngu bölgesinde iki lehçe grubu bulunmaktadır. İlki değişkelerin her zamanki coğrafi yayılımından kaynaklanır. İkinci grup, Thuwala ve Thuwal olarak bilinen konuşma biçimlerinin, daha iyi bir ifadeyle sınıf dillerinin (sosyolekt) coğrafyayla ilgisi yoktur; daha çok Yolngu halkının kavramsal olarak birbirini tamamlayan ve egzogamiyi [dışevlilik] benimsemiş, tek çizgili soya dayalı iki ayrı gruba [*moiety*] bölünmüş olmasıyla ilgilidir. Bu gruplar bütün yerel lehçeleri aşar ve kuşaklar boyu bütün evliliklerde çiftte varlığını sürdürür. Çocuklar önce annenin ait olduğu grubun konuşma dilini kullanmaya başlar, ama büyüdüklerinde babanın konuşma biçimine geçerler. Bu sınıf dillerinin arasındaki temel fark, belli morfeplerdeki sesli harflerin telaffuz edilmemesi kuralıdır ve bunun sonucunda çok farklı konuşma ritimlerinin ortaya çıkmasıdır. Açıkça görüldüğü gibi, bu fark bilinçli olarak oluşturulan ve korunan bir üsluptan



Resim 15. İşaret Dili: Bir MGM prodüksiyonu olan Across the Wide Missouri filminin setinde, aktörler Ricardo Montalben, Clark Gable ve John Hodiak teknik danışman Reis Nipo Strongheart ile birlikte Kızılderili işaret dilini çalışıyorlar, 1951. Fotoğraf: Kurt Hutton/Picture Post Koleksiyonu, Hulton Arşivi HS7028/Getty Images.

kaynaklanmaktadır ve herkes her gün aynı oyunu oynayarak sosyal yapının en temel ilkelerinden birinin ayakta tutulmasına yardımcı olmaktadır.¹ Biraz düşünersek anlarız ki, bizlerin de sıradan karşılaşmalarımızda bolca kullandığımız selamlaşmalarda, hemen duruma uygun vurgulara, cinsiyete ve sınıfa özgü olan veya (yanıltıcı biçimde) teklifsiz bir yakınlık oluşturan üsluplara geçiverişimizin ardında geleneksel toplumsal yapıya ilişkin böyle özellikler vardır.

Ancak, bu bölümde mercek altına alacağımız ana nokta, dilin geleneksel bir toplumsal konumlandırma oyunundan öte bir şey olduğudur. Dil, potansiyel olarak tek tek bireylere ait ve paylaşılan bir bilincin daha keskin bir aracıdır. Bu en fazla jestlere dayalı dil için bile geçerlidir: İşaret dilleri işitme engelliler için, yine işitme engelliler tarafından geliştirilmiştir. Bu diller sanıldığından çok daha incelikli ve karmaşık olabilir; üstelik birçok işaret dili

vardır. Örneğin, Massachusetts’deki Martha’s Vineyard adasında, 1690’larda buraya ilk yerleşenlerden bu yana var olan kalıtsal bir sağırılık türü bulunmaktaydı. Buradaki işaret dili sadece kulağı işitmeyen adalılar arasında gelişmemiş, aynı zamanda bu kişilerin sayısı çok fazla olduğundan, 19. yüzyılın ortalarında artık bu dil nüfusun geri kalan kısmının da öğrenip bolca kullandığı bir dil haline gelmiş, böylece kulağı işitmeyenler “engelli” bir grup olarak toplumdan ayrılmamıştır. 1952’de adadaki son işitmeyen kişinin ölmesinden sonra bile işitebilenler kendi aralarında kolay ve samimi bir konuşma biçimi olarak işaret dilini kullanmayı sürdürmüş, edepsiz fıkralar anlatmak veya kilisede konuşmak için bu yöntemi kullanmışlardır. Oliver Sacks bunu öğrenince çok heyecanlanmış ve hemen adaya gitmiştir. Burada verandalarında oturup dedikodu yapan yaşlıların hâlâ araya işaret dilini sıkıştırdıklarını görmüş ve içinde bu dilde gördüğü “kimi zaman dile üstün olan içkin bir güzellik ve mükemmellik” hakkında tutkulu bir şekilde yazma isteği uyanmıştır. Televizyon izleyicileri olarak bizler de ekranın bir köşesinde konuşmaları işaret diline çeviren kimseleri gördükçe (bu uygulama ABD’de Britanya’da olduğundan daha yaygın), bu dilin esnekliği ve etkililiği hakkında fikir sahibi oluyoruz.² Amerikan Yerlileri hakkında yapılan eski etnografi çalışmalarının da gösterdiği gibi, yalnızca işitmeyenler için değil, başka türde iletişim gereksinimlerini de karşılamak için veya bir oyun olarak geliştirilmiş olan işaret dillerinin çok eski bir tarihi vardır.³ Günümüzde bunların çok farklı türleri bulunmaktadır. Bunlar arasında İrlanda ve İzlanda İşaret Dilleri ile geliştirilmekte olan Uluslararası bir tür sayılabilir. Bu dillerin içinde Amerikan İşaret Dili, kulağı işitmeyenleri işitenlerin dünyasında karşılaşılabilecekleri soyutlanmışlıktan kurtarma yeteneğine sahip tümüyle bağımsız ve girift, ifade gücü yüksek bir iletişim biçimi olarak özel bir yer edinmiştir. Kimse kendi başına bir işaret dili geliştiremez; bunun gerçekleşebilmesi için, başkalarıyla ya yaşanan toplum içinde veya özel bir eğitim yoluyla öğrenilen belli bir iletişim kurulması gerekir. Amerikan İşaret Dilinin “gerçek bir dil” olduğunun kabul edilmesi, bize “doğal” saydığımız dillerin de aslında ne kadar kültüre ve tarihe özel

şeyler olduklarını hatırlatmaktadır. Genel olarak dil hakkında çok şey söylüyoruz, ama pratikte somut dilleri her zaman çoğul olarak düşünmemiz ve bunların zaman içinde birbirleriyle etkileşimlerini ve gösterdikleri değişimleri anlamamız gerekir. Dünya nüfusu göz önünde bulundurulduğunda, büyük çoğunluğumuz çok dilli ve bölgesel üstü ortamlarda doğup büyüyor, böylece dillerin farklı toplumsal olgular olduğunun bilincine varıyoruz. Okulda yabancı dil öğrenmek zorunda olanlarımız da bu kavrayışa sahip oluyor. Gündelik yaşamımızda ise, iş bağlamının dışında, insan yaşamının çok büyük bir kısmı diller arasında gezinerek veya farklı dilleri birbirine çevirerek geçmektedir.

Dünyadaki bütün dilleri izleyip haritasını çıkarmaya çalışan David Dalby, Babil Kulesi imgesinin bir karmaşa ve felaket dağı olarak düşünülmesine hiç sıcak bakmıyor. Dalby, dillerin farklı olmasının iyi bir şey olduğunu söylüyor ve çok dilliliğin insan toplumunun örgütlenmesinin normal ve sağlıklı bir parçası olduğunu düşünüyor. Dalby, iki dilde öğrenmenin zekâyı nasıl geliştirdiğini örneklemek için Galler'deki çift dilli okulları gündeme getirmiş ve Londra'daki okul çocuklarının evlerinde 275 ayrı dil kullanıldığını değinmiştir. Hatta hayatta tek dilliliğin okuryazar olmamak gibi bir dezavantaj oluşturduğunu ileri sürmekte ve bunun anadili İngilizce olanlar için ciddi bir tehlike olduğu uyarısını yapmaktadır.⁴ Küçük çocuklar çevrelerinde konuşulan dilleri kolayca öğrenirler ama hepimizin bildiği gibi, büyüdükçe bu esnekliği kaybederiz. Dillerin zaman içindeki durağanlığının yaşımız ilerledikçe belli bir dilin içine yerleşmemizle ve bebeklikteki yeteneklerimizi kaybetmemizle ilgisi vardır.

I. Dile Yaklaşımlar⁵

“Etnografik Tarih” Modeli

Dil, insanlık durumunun en temel özelliği ve hâlâ bizleri hayvanlar dünyasındaki en yakın akrabalarımızdan ayıran şeyin saptanmasında kullanılan tek ölçüttür. Aynı zamanda diller çoğul ve somuttur. Hepimiz, çok “geleneksel” ortamlarda yaşasak bile,

dillerin, en azından lehçelerin arasındaki farklılıkların ve yaşam süremiz içinde dilde oluşan gidip gelmelerin, değişen sözcüklerin ve konuşma biçimlerinde ortaya çıkan modaların farkındayızdır. Bu değişimler çok küçük olsalar da, zaman içinde birikerek önemli farklılıklar yaratabilirler. İnsanların ilk zamanlarda nasıl konuştuklarını araştırmak imkânsızdır, ancak günümüzde konuşulan diller ile elimizde yazılı kayıtları bulunan tarihsel dillerin dikkatli bir biçimde karşılaştırılması, uzun dönemde bu olgunun nasıl geliştiğine dair fikir verebilir. Tarihsel dilbilim, bir dilde uzun zaman boyunca ortaya çıkan farklılıkların ve başka dillerden ödünç alınan şeylerin, nüfus hareketleriyle birlikte, sonuçta karşılıklı olarak anlaşılmayan ayrı dillere dönüşme modellerini inceleyen bir bilim dalıdır. Dünyada böyle kaç dil olduğunu nesnel olarak tahmin etmek çok zordur, çünkü farklı lehçeler vardır ve dillerin hepsi değişmez bir referans noktası oluşturacak standart yazılı biçimlere sahip değildir. Andrew Dalby, oldukça tutucu davranarak yaşayan farklı dillerin sayısının 5000 olduğunu söylemektedir, oysa teknik incelemeye göre bu sayı 7000 civarındadır, ama (İskoçların veya ABD’nin güneydoğusunda yaşayanların kullandığı İngilizce gibi) bazı “dil-içi” lehçe varyantları da dikkate alınırsa, bu sayı 13000’e kadar çıkar.⁶ Ayrıca, özellikle son yüzyılda, birçok dil kaybolmuştur, birçok dil de sadece “kalan” küçük bir nüfus tarafından kullanılmakta ve yok olmak üzeredir. Milliyetçilik, eğitim ve medya sayesinde dünyadaki baskın dillerin yayılması bu dillerin mutlaka azınlık dillerinin yerini aldığı anlamına gelmez, çünkü insanlarda birden fazla dili rahatlıkla kullanabilmek gibi muhteşem bir kapasite vardır. Ancak görünen o ki, gündelik dilin bütün kullanıcıları bir *lingua franca* öğrenir ve onu kendi dillerine paralel olarak kullanmaya başlarsa, yerel dilin teknik ve felsefi konumu ile toplumsal değeri bundan etkilenmektedir.

Düşünce Çerçevesi

Dile yönelik en bariz “antropolojik” yaklaşım belki de dillerin özgüllüğünü ve bunların düşünce ve davranışla kopmaz bağlarını inceleyen yaklaşımdır. Dili düşünce ve duygu biçimlerimizle ve

“dünyadaki varlığımızla” yakından ilişkili bir şey olarak düşünürsek, ki antropologlar haklı olarak dili böyle görür, dünyada binlerce farklı dilin kullanılıyor olması duygu ve düşünce biçimlerimizde olağanüstü, hatta keyfi bir çeşitlilik olduğunu düşündürebilir. Bu alanda çalışan öncü araştırmacılar, Amerikalı dilbilimciler Edward Sapir ile Benjamin Whorf’dur.⁷ İnsanın ifadesinde, dünyanın kendimize yönelik temsiliinde bile ve kişisel deneyimlerimizden söz ederken kullanılan ana aracın dil olduğu yolundaki temel düşünce, antropolojide hâlâ bir başlangıç noktasıdır. Ancak, çoğu antropolog, insanın kullandığı dilin kendisine “gizli bir metafizik” dayattığını kabul eden “Sapir-Whorf” hipotezinin bazı katı biçimlerinde anırtılan kültürel göreliliğin derecesinden kaçınmaya çalışır. Bu görüşte insanların insan yapısı bir şey olarak kendi dillerine karşı evrensel özbiçimlerine ya da ironilerine pek yer yoktur; oysa şiirden ve şarkıdan, nükteden ve mizahtan zevk alabilmek, hele de mantığın ve retorikğin gücü tümüyle bütün dil kullanıcılarında bulunan bu “uzaklaşma” kapasitesine bağlıdır.

Doğal dillerdeki çeşitliliğe bakınca şu soruyu sormak zorunlu oluyor: Acaba beş bin (veya yedi, hatta on üç bin) farklı kültür kutucuğunda mı yaşıyoruz? Tabii ki bu sorunun cevabı “Hayır” olmak zorunda. Bu tehlikeli resmin üç temel biçimde düzeltilmesi gerekiyor. Birincisi, dünyada yaşayanların şaşırtıcı ölçüde büyük bir kısmı iki dillidir ya da hatta çok dillidir ve diller arası çeviri etkili bir biçimde sürmektedir. İkincisi, dil kültürel varlığımıza hükmeden veya onu belli bir yere hapseden bir şey değildir; dilin dışında ve hepsi de belli kalıplar ve anlamlarla yüklü olan çalışma teknikleri, sanat ve müzik gibi birçok başka kültürel pratik vardır. Bunlar dil farklılığını aşar ve durumu karmaşıklaştırır. Dillerin hiçbirisi doğuştan gelmez; doğuştan gelen şey insandaki dil öğrenme yetisidir. Her birey, özellikle de küçükken, dünya dillerinden herhangi birini öğrenme yetisine sahiptir. Üçüncüsü, diller birbirlerinden soyutlanmış olarak var olmazlar, tarihleri birbirleriyle bağlantılıdır. Birbirinden çok farklı diller arasında bile sürüp giden alışverişe karşın, uzun zaman boyunca değişmeden kalmış olan dil “aileleri” vardır. O yüzden dil ile “düşünce” veya kültürel ideoloji arasındaki iliş-

ki meselesi, içine kapalı yerel diller bağlamında değil, daha genel bir çerçevede ele alınmalıdır. Bilim insanları, örneğin Hint-Avrupa dillerinin ya da orta, doğu ve güney Afrika'daki Bantu alt ailesine ait dillerin veya Pasifik havzasına yayılmış olan Austronezya dil ailesinin dünyasında ortak, tarih temelli, özgün bir ideolojinin var olup olmadığına kafa yormuşlardır ve bugün hâlâ kafa yormaktadırlar. Dilin kendini tanıma da dahil olmak üzere insandaki bilinç ve bilgi biçimleriyle, ama aynı zamanda toplumsal yapılar ve pratiklerle de ilişkili olduğunu ve bu yapıların zaman içindeki kalıcılığını kabul edersek, dil ailelerindeki değişmezliği ve bu ailelerin üyeleri arasındaki derin bağları başlangıç noktası olarak almamız çok mantıklı olur.

Evrensellik Arayışı

Ancak, karşılaştırmalı dil incelemelerindeki çok önemli bir yaklaşım, farklılıklardan çok benzerliklere bakar, genel olarak dili yapılandıran ortak temel ilkeleri araştırır ve (açıkça olmasa bile, ima yoluyla) bu ortak ilkelerin ne ölçüde beynimizin kültürü öğrenme biçiminin ayrılmaz bir parçası olduğunu sorgular.

Bizzat doğal dillerin karmaşıklığının etrafımızdaki kanıtlardan yola çıkarak dilin yapısındaki “ortak özellikleri” araştırmış olan önemli yazarlar vardır. İsviçreli dilbilimci Ferdinand de Saussure bu bağlamda çok verimli olan bir inceleme yöntemi geliştirmiştir. Bu yöntemde dilde değişmeden kalan edinilmiş gramer ve sentaks (*la langue*) yapıları ile o dilin kullanıcılarının konuşmalarında ve yazılarında görülen “serbest” konuşma akışı (*la parole*) arasında bir ayrım yapılır.⁸ 1930'larda Prag yapısalcı dilbilim ekolü de dildeki temel gramatik yapının ortak özellikleri meselesine yoğunlaşmıştır. Bunlar arasında herhangi bir dilde ve dillerin hepsinde anlamlı ses öğelerinin öbekleştirildiği minimal düzey bile bulunmaktaydı. Amerikan dilbilimi, herhangi bir dildeki anlamlı ses öbeklerinin en küçük birimi olarak fonemi zaten tanımlamıştı. Yapısalcılar, herhangi bir dilde, sayısı ne olursa olsun, fonemlerin daha basit bir şekilde tanımlanabileceğini öne sürdüler. Bunlar

aslında ses (üretim) yolundaki bir dizi noktada sistematik olarak üretilen çok az sayıdaki zıt karşıtıklardan oluşuyordu. Fonemin “anlamı” ortaya çıkan fiziksel seste, bir ses kayıt aletinde fark edilebilecek şeyde bulunmuyordu; zaten ses kayıt aletleri bir sözcüğün fısıldanarak veya yüksek sesle veya bölgesel aksanlarda söylendiğinde aynı sözcük olduğunu kolayca fark edemiyordu. Bu anlamın asıl bulunduğu yer, bir dili anadili olarak kullanan kimselerin, dilin genelinde bir sesin bir başka sesle oluşturduğu zıtlıkları düşünmeden algılayışındaydı. Aynı zamanda, sesin niteliğinde nefesin ses yolundan geçerken dilin damağa göre konumuyla, boğazda ve dudaklarda sıkışmasıyla ve solğun burundan verilip verilmediğine bağlı olarak oluşan zıtlıkların sadece belli dillere özgü bir şey değil, son derece yaygın olduğu gösterildi. Bu zıtlıklar birçok dilde ortak, yalnızca birkaç tanesi bazı dillere ve bazı dil ailelerine özgüydü.⁹ Basit ikili karşıtıklar üzerine kurulu olan diller üstü “ayırıcı özellikler” kavramı karşılaştırmalı antropoloji için çok yararlı oldu ve Lévi Strauss’ın farklı düzlemlerdeki kültürel ve dilsel iletişime uyguladığı yapısalci analizlerde şaşırtıcı sonuçlar verdi.¹⁰

Bütün doğal dillerde ortak olan temel yapısal ilkeler dizisine ilişkin görüş Noam Chomsky tarafından geliştirildi. Chomsky, evrensel gramer kavramını formüle etti. Bu kavramsallaştırmaya göre, “anlamli” bir konuşma yapılabilmesi için, her yerde dilin yapısı benzer hiyerarşik yöntemlerini tekrarlar ve dönüştürür. Chomsky spesifik dillerin kültürel olarak yaratılıp aktarılma biçimlerini kabul etmekle birlikte, bunlar arasındaki temel benzerliğin veya derin yapının fiziksel beyinde dile ayrılmış bir kapasiteden kaynaklanmış olması gerektiğini savunuyordu.¹¹

Akademik Modeller ve Logosantrik Benzetmeler

Dilin, antropologlar üzerinde hep büyüleyici bir etkisi olmuştur. Büyülenenlerden biri olarak ben de dilin nasıl hayatın birçok başka yönünü anlamamızı sağlayan bir anahtar olarak görülebildiğini, hatta toplum ve kültür için bir model olarak benimsenebildiğini anlıyorum. Durkheim neyin “toplumsal olgu” veya daha kullanışlı

bir çeviriyle “toplumsal fenomen” sayılabileceğini sınamak için dil imgesini kullanmıştır.¹² Lévi Strauss da evlilikte kadınların gruplar arasındaki iletişimini ve daha da karmaşık bir şey olan mitlerin yapısını açıklamak için dil benzetmesini kullanmıştır. “Gramer” kavramını dil dışı alanlara uyarlamak hep çok çekici bir şey olmuştur. Leach, her türlü iletişimin ardında dil benzeri yapısal kodlar bulunduğunu iddia etmiş, bu düşüncesini ilk araştırmalarında ritüele, sonraki çalışmalarında trafik ışıkları gibi şeylere uygulamış, bu kodların hepsinin ikili örüntülü sistemi kullanan bilgisayarda yeniden üretilebileceğini öne sürmüştür. Jim Faris, Chomsky’nin dönüşümsel gramerinin ilkelerini güneydoğuda yaşayan Nuba halkının vücut boyama tekniğine uygulama deneyi yapmıştır. Bu tarz çabalar II. Kısım 2. Bölüm’de söz ettiğim gibi, Alfred Gell tarafından eleştirilmiştir, çünkü Gell’e göre, müzik ve dans gibi, sanat da dilin işleyişiyle hiç de uyumlu olmayan bir şeydir.

Dil çok genel anlamda sosyal yaşam için bir model olarak kullanılmıştır. Clifford Geertz kültürün dil gibi okunabilen ve yorumlanabilen bir “metin olarak” görülebileceği benzetmesini geliştirmiştir (bu yaklaşıma I. Kısım 2. Bölüm’de değinilmişti). “Söylem” kavramı; başka deyişle, konuşulan dilin paylaşımı ve dolaşımı veya daha eski ve belirleyici kullanımıyla düşünümsel bir yazılı veya sözlü hitabet, Michel Foucault’nun yapıtlarında hegemonyacı kültür pratiklerini tanımlayan güçlü bir metafor haline gelmiştir. Foucault’nun çalışmaları daha eski Marksist ideoloji kavramlarını yansıtmakla birlikte, vurguyu genel inanış ve ideal biçimlerinden çeşitli yerel ve bireysel davranış detaylarına kaydırmış, ancak bunların da daha geniş çaplı bir siyasal ve kültürel bütünlüğe hizmet ettiğini öne sürmüştür.¹³

Genel olarak bilimsel çalışmalarda belirgin bir metinsellik eğilimi, kültüre ve yaşantılara “logosantrik” bir yaklaşım bulunmakta, bu da kısmen yoğun akademik eğitimin kendisinden kaynaklanmaktadır. Bourdieu, “akademik insan” adını verdiği yaratığın oluşumunda dilin oynadığı önemli role dikkat çekmiştir.¹⁴ Akademik dünyada yapılan gramer, çeviri, edebiyat ve tarih metinlerinin incelenmesi çalışmalarında ve daha yazılacak birçok kitabın konusu

olarak dil, araştırmaların hem *nesnesi* hem de *aracı* olarak çok önemli bir yere sahiptir.

Diğer bilim dallarıyla karşılaştırıldığında antropoloji kütüphaneden uzaklaşıp açık havaya çıkmaya ve korunmuş dil örnekleri yerine kullanımda olan dile odaklanmaya en yakın bilim dalı olsa da, o da bir ölçüde diğer bilim dallarında görülen bu modelden etkilenmiş ve bazı kavramları aydınlatmak ve bazı davranışları açıklamak için kişilerle yapılan görüşmelerin metinlerine bel bağlamıştır. Acaba bu yöntemler okuryazar olmayan toplumlardaki “düşünce” sistemlerine, okuryazar toplumlarda ise toplumsal yaşamda kendiliğinden oluşan alanlara yönelik kavrayışımızın gereğinden fazla formelleşmesi gibi bir sonuç mu verdi? Topluma ve kültüre “logosantrik” bir yaklaşımı onaylama konusunda çok mu ileri gittik? Okuryazar olan ve olmayan toplumlar arasındaki farkı çok mu abarttık? Tarihçiler ve antropologlar açısından geleneksel varsayım, yazının icadının ve kullanılmasının kültür ve uygarlıkta muazzam bir fark yarattığı varsayımdır. Jack Goody bu görüşü ısrarla savunmuştur. Ernest Gellner ve Benedict Anderson gibi yazarlar, ulusların tarihinin ve etkin uluslararası toplumların geniş okuryazar kitleleriyle ve matbaa gibi teknolojiler aracılığıyla fikirlerin yayılmasıyla ilişkisine dikkat çekerken son derece haklıdırlar. Talal Asad da bu temel üzerinde dünya dillerini “güçlü” ve “zayıf” olarak nitelendirmiştir.¹⁵ Yine de, ne kadar “güçlü” bir şekilde teşvik edilirse edilsin, okuryazarlık sözlü iletişimin yerini alamaz, hatta sadece o yolla öğretilir. Konuşma dilinde özel bir canlılık vardır ve bunu en iyi antropologlar saptayabilirler. Goody’nin kendisi de bizlere Batı Afrika’dan zengin bir sözlü mit malzemesi sunmaktadır.¹⁶

Sözlü Anlatılar

Frazer’ın zamanından bu yana, antropolojik saha çalışmalarındaki sohbetlerin ötesinde az çok formel sözlü anlatılar da teşvik edilmiş, sistematik olarak toplanmış ve kaydedilmiştir. Bu anlatılar mit, efsane, tarih, özyaşamöyküsü, âdetlerin ve göreneklerin yoru-

mu gibi bazı kategorilere ayrılmıştır. Etnografide “yerli sesler” giderek daha fazla duyulur olmaktadır. 20. yüzyılın ikinci yarısında ilginin “işlev”den anlama ve tarihe kaymasıyla birlikte, çoğu antropolojik araştırmada ve incelemede sözlü anlatılar çok büyük bir önem kazanmış, hatta kimileri etnografların görevinin süslü analizler yapmak yerine sadece topladıkları ve çevirdikleri metinler üzerine bilgi vermek olduğunu söyleyecek kadar ileri gitmişlerdir.¹⁷ 1960’lardan bu yana antropolojide giderek artan “edebi” duyarlılıklar nedeniyle sözlü edebiyat, şiir, öykücülük ve şarkı incelemeleri gelişmiş ve antropolojiyi eski halk hikâyeleri incelemeleri gelenegıyla yeniden birleştirmiştir.¹⁸ Jan Vansina’nın Afrika’da yaptığı gibi bazı tarihçiler de sözlü gelenegi izlemiş ve çok fazla alışıldık kaynağın bulunmadığı bölgelerde geçmişin yeniden inşasında bu anlatıların karşılaştırılmasından yararlanılabileceğini görmüştür.¹⁹

Antropolojinin bağlama gösterdiği ilgi, sözlü tarih anlatılarında “geçmiş” ile “şimdi”nin birbiriyle iç içe oluşu üzerine ilginç çalışmalar yapılmasına yol açmıştır. Örneğin bunlardan biri, John Davis’in tarihin üretilmesinde sosyal ilişkilerin rolü ile kimliğin, belleğin ve tarihin söze dökülüşü üzerine yaptığı çalışmalardır. Bellek daima karşılıklı konuşmadan beslenir, bu ise grupların, rakip kuşakların veya yaş gruplarının veya ortak yaşantıları paylaşan toplulukların kendi aralarında veya birbirleriyle kurdukları sosyal ilişkiler sayesinde mümkün olur. Geçmişe dair anlatılar da dahil olmak üzere, dilin insanı yakalayan ve büyüleyen bir özelliği vardır; Wordsworth’ün “sükûnet içinde hatırlanan” şeyleri gibi, anılarda, mahrem olarak bile söze dökülen şeyler deneyimle doğrudan karşı karşıya kalındığında duyulanlardan farklı şeyler damıtır. Ortak tehlike anlatılarının toplumda yayılışına ilişkin kendi yaptığım çalışmalarda George Steiner’in “anımsama benzerliği” dediği şeyden çok yararlandığımı söylemeliyim.²⁰ Bir önceki bölümde gösterdiğim gibi, belleğin tamamı anlatılardan oluşmaz. Özellikle “paylaşılan” bir kavram olarak “toplumsal bellek” antropologlar tarafından kolayca görülüp duyulmaz, ne de bunun açık bir şekilde ses veya görüntü kaydı yapılabilir. Ancak, farklı kişiler tarafından söylenen şeylerin kayıt edilebilme, “zapt edilme” ve farklı zaman-

larda yeniden kayda alınma olasılığı anıların barındırdığı hazineyi yeni incelemelere açmıştır.

Sen ve Dil: Bir Toplumsallık Modeli

Dile logosantrik olmayan bir yaklaşım mümkün müdür? Yani dili yaşamın içinde, kullanıldığı gibi ele alan bir yaklaşım? Konuşma metinlerinin yazıya dökülmesi yalnızca sahte bir nesnellik sağlar, çünkü konuşma dilinin tamamı akmakta olan daha geniş bir karşılıklılık ırmağının içinde yer alır. Gündelik konuşmaların çoğu önemli bilgilerin aktarılması için değil, “yakınlaşmak”, laflamak için yapılır. İnsanlara özel adlarla hitap etmek bile onlarla kuracak ilişkinin ipuçlarını verir. Lévi-Strauss’ın da belirttiği gibi, zaten bütün adlar adı verenin kendisini yankılar.²¹ Mekânlara ad verilmesinin böyle bir düşünümsel bir yanı vardır: Örneğin, Afrika haritalarındaki yer adlarının incelenmesi bu yerlerin kendilerinden çok kâşifler, fatihler, daha sonraları ise ulusal önderler hakkında bilgi verir. David Zeitlyn de oynadığımız terimlerin ve seçtiğimiz zamirlerin ve benzer sözcüklerin sabit “nominaller” olmayıp, anlamlarının kullanıma ve neye atıf yaptıklarına göre değiştiğini vurgulamıştır. Dilbilimden ödünç alınan, sözcüklerin bu bağlantısal ve düşünümsel özelliği, dile sözlük açısından yaklaşmak yerine “konuşma”nın bağlamı açısından antropolojik analizde güncellik kazanan *deixis*’tir [gösterim]. Bu sözcük özetle konuşanın kimliğinin ve durumunun söylenen şeyle ilgisini belirtir: Buna en açık örnek “şimdi” ve “burada” sözcükleridir.²²

Bazı filozoflar dili temelde tek bir konuşmacıdan kaynaklanan, tek bir zihnin içindeki düşünceleri ifade eden bir şey olarak düşünmüşlerdir. Bu görüş Descartes’ın “Düşünüyorum, öyleyse varım” önermesiyle yakından ilişkilidir. Ancak yeni araştırmalar dilin en önemli özelliği olarak iki veya daha fazla konuşanı *birbirine bağlama* özelliğine dikkat çekmişlerdir. Dilin sosyal niteliğinin en kesin ifadelerinden biri, dilin bir üçüncü kişiye atfen veya üçüncü kişinin duyabileceği bir şekilde en az iki kişi arasında geçen bir konuşma olarak hayal edilmesidir. Bebeklerin öğrenme sürecinde verimli

olan senaryo ise bir üçlüyü kapsar: Anne ile bebek birbirleriyle kendilerini hayranlıkla izleyen bir ziyaretçinin önünde konuşurlar. “Semantik” antropoloji anlamın yalnızca konuşanlar tarafından değil, dinleyenler tarafından da “paylaşılan” doğasına vurgu yapar. C. G. Fiumara, *The Other Side of Language* adlı ilginç kitabında bir karşılıklı konuşma sırasında ortaya çıkan karmaşık derinliklere dair bazı şeyleri ortaya koymuştur; konuşma sırasında o sırada konuşmakta olan kişinin zihninde olduğu kadar dinleyen kişinin zihninde de birçok şey oluşmaktadır. Dili *anlamamız* belki de konuşmaktan çok dinlemekten geçmektedir.²³ Dile katılımımızın oyuna benzer bir tarafı vardır, ama oyunlarda yalnızca belli bir parçamızı ortaya koyarız. Michael Herzfeld, Yunanca konuşanlar arasında birbirini izleyen canlı ve sürekli değişen dil kullanım düzeylerini derinlemesine araştırmış ve çoğulluğa ilişkin bu kavrayıştan sosyal dilbilime dair ilginç ve bariz sonuçlara varmıştır.²⁴ Son dönemde yayımlanan bir antropoloji kitabında “dolaylı” iletişimin toplumsal ilişkiler boyutu ele alınmaktadır. Bu, her tür samimi çevrede başkaları tarafından “okunamayan” ince mesajların anlaşıldığı alandır. Aslında, dilin çoğu böyledir, yani dil yararlı bilgileri açıkça ve maksimum düzeyde ileten saydam bir araç değildir.²⁵

2. Toplumsal Yaşam “Dansında” Dil: Barber ve *Oriki*

II. Kısım 2. Bölüm’de müzik hakkında söylediklerim hatırlanırsa, dilin ne kadar sık müzik ve ritimle bir arada olduğu unutulmamalıdır; yabancı bir dildeki en yalın konuşmada bile insanın kendi dilindeki farklı bir “müzik” vardır, şarkıda ise insan sesi açıkça müziksel biçimle yoğrulmuştur. İnsan sesinin canlılığı olmadan, kağıt üzerindeki şarkı hiçbir şeye benzemez. Şarkıyı daha önce duyduğumuz canlı icraları hatırlayarak söyleriz. Ruth Finnegan, Afrika’daki şarkı ve sözlü edebiyat dünyalarının ne kadar karmaşık ve kapsayıcı olduğunu ortaya koymuştur; Lila Abu-Lughod ise Bedeviler arasındaki kadınların şarkıları açısından bakıldığında Arap toplumunun genellikle gizli birçok yönünün nasıl ortaya

çıkabileceğini göstermiştir. Toplumsal yaşamın müziksel biçimlerinde sözcüklerin canlı yaşamını açıkça gösteren çalışmalardan biri de, Karin Barber'ın Nijerya'daki Yoruba halkı üzerine yaptığı araştırmadır.

Kuzey Yoruba bölgesindeki küçük Okuku kasabasında yaptığı saha çalışmasına dayanan Barber, yaygın bir etkiye sahip olan sözlü *oriki* metnini “ana söylem” olarak görür.²⁶ Kişiler veya konular hakkında özlü sözlerden ve lakaplardan oluşan *oriki*, genellikle kadınlar tarafından söylenmektedir. Kimi kısa, kimi uzun olan bu sözler bilmeceye benzeyen, kısmen tamamlanmış dokundurmalardan oluşur. Bunların anlamı bir yabancı tarafından değil, sözler kime yöneliyorsa, onun tarafından anlaşılır. Bir insan, hayvan veya tinsel bir konu hakkında olabilirler, bazen de çok eski tarihsel metinlerden parçaları yeni öğelerle bir araya getirirler. *Oriki*, kişilerin ve varlıkların anılması veya tanımlanması için kullanıldığı gibi, yeni ilişkiler geliştirilmesine de yarar. Çok farklı biçimlerde ve türlerde icra edilebilir, nağmeli olarak düğünler, cenazeler ve karnavallar gibi “kasaba yaşamının bütün önemli törenlerinin başlıca ögesi olarak” söylenirler; fıkralarda ve şakalarda kullanılırlar veya sokakta gündelik selamlaşmanın parçasıdırlar. Kimileri, kısmen soy şeklinde ve özellikle çok eski zamanlardaki bir dizi yerleşimden geldiklerini düşünenler arasında paylaşıldığı biçimde kuşaktan kuşağa aktarılır. İcracıların bazıları festivallerde, hatta televizyonda bile ün kazanır; geçmişten parçalar sürekli olarak gündelik yaşamı biçimlendirirken, *oriki* kullanımı gündelik ev yaşamına nüfuz etmiştir.

Oriki toplumsal hiyerarşi, farklılık gösteren zanaatlar, soy ve aile kimlikleri, evlilik bağları ve halka açık törenlerin çevriminden oluşan, açıkça ifade edilmiş bir yapıya yerleştirilir. Yine de bu sözlü metinlerde serbestçe dil oyunları yapılır; eleştirel, ironik ve çelişkili duygular ifade edilir. Müphemliklerinin ve dolaysızlıklarının ayrılmaz bir parçası haline gelmiş olan görece dokunulmazlıklarından yararlanılmasıyla, siyasi entrikalarda da rol oynayabilirler.²⁷ Ayrıca bizzat toplumsal ilişkiler ve törensel biçimler üzerine çelişkili düşünceler için fırsat sağlarlar. Buna en güzel örnek, düğün töreni



Resim 16. Gelin ağıtı: Okuku, Nijerya. Fotoğraf: P. F. de Moraes Farias, Karin Barber arşivinden.

sırasında gelinin “en mutlu” gününde yaktığı “ağıtlardır”. Bu özel gün, gelinin çocukluğunun geçtiği evden, arkadaşlarından, annesinden ayrılarak (çok yakın zamanlara kadar kimliğini bile bilmediği) kocanın ailesine katılması konusundaki ikircikliliğinin ifadesi için çok özel bir fırsat sunar. Onunla birlikte söyleyen bir kızlar korusu da olabilir ve genç kızların uygun *oriki* tarzını öğrenmek ve icra etmek için öyle çok fırsatı olur ki, gelin bu güne oldukça hazırlıklıdır. Bu fırsattan çok iyi yararlanması gerekir, çünkü evli kadınlara bir daha kendi durumları hakkında böyle konuşma fir-

satı verilmez. Bunun dışındaki *oriki*'lerin çoğu başkalarına veya tanrılara (*orisha*) hitaben söylenir, evli bir kadın da her zaman bir seslenme olarak söylenen bu sözleri söylemekte yetkinleşebilir. Ama gelin ağıtı tekrar tekrar gelinin kendisine ve durumuna odaklanır. Aşağıda iki örnek sunuyorum:

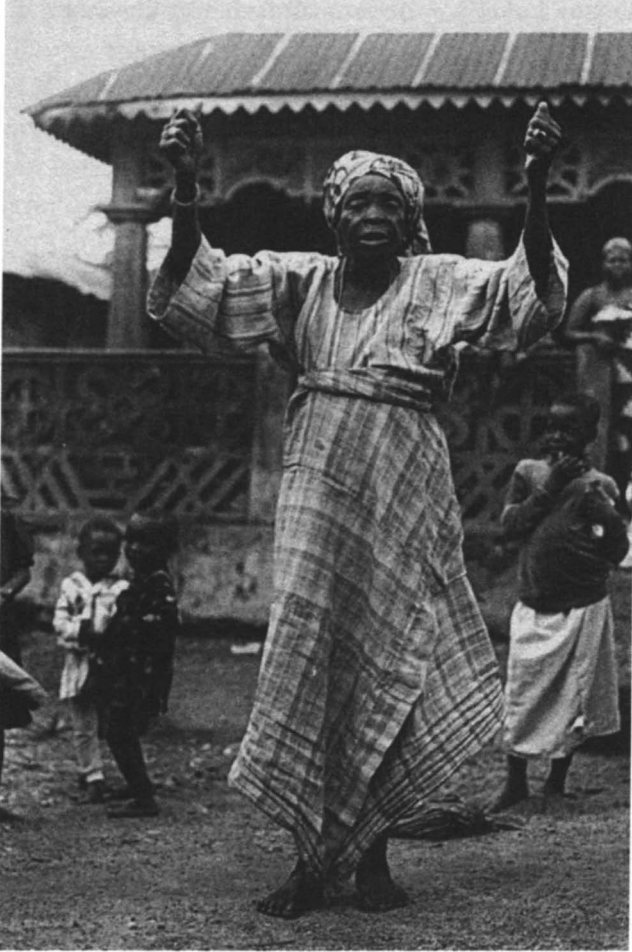
Avcı olmak isterdim, ama sadağım yok
Demirci olmak isterdim, ama körüğüm yok
Baba evinden ayrılmamak isterdim, ama
Okin halkının evladı
Ben, Abike Omotanbaje, erkeğe dönüşmedim
Bugün bahtım açık olsun.

İkinci örnekte gelin kendisini satılığa çıkarılmış bir koyun gibi hissediyor:

Koçu hazırlıyorlar
Koç bahçede otluyor
Ben evde yokken
“Gülen dişler”, benimle ilgili anlaşma yaptılar
Arkamdan iş çevirip plan yaptılar
Arkamdan iş çevirip planladılar gün tayini parası alana kadar,
Gün tayini parası aldılar, ama gerisi sadece bana kaldı
Bugün bahtım açık olsun.²⁸

Uzmanın becerisi *oriki*'nin toplumsal ve siyasal atıflarında olduğu kadar sözcüklerin biçimleri ve sesleriyle edebi oyunlarda da ortaya çıkar. Yaşlı kadın Sangowemi oldukça uzun ve ince imalarla dolu “doğaçlama” *oriki* söylemede çok başarılıydı. Kendi atalarından biri ve ünlü bir Ifa kehanet* rahibinin babası olan Jayeola onuruna yapılan bir törende, *oriki*'nin içerdiği sanatçılığı örnekleyen bir icra yapmış ve aynı *oriki* sözlerini iki farklı bi-

* Ifa kehanet sistemi, bir kâhin, Ifa rahibi ya da babalawo (rahibin babası) tarafından yorumlanan bir işaret sistemine dayanır. Bu sisteme önemli bir bireysel ya da kolektif karar verileceği zaman başvurulur. (Ed.n.)



*Resim 17. Sangowemi oriki söylüyor: Okuku, Nijerya.
Fotoğraf: P. F. de Moraes Farias, Karin Barber arşivinden.*

çimde söylemiştir. Jayeola'nın *oriki*'deki kısa unvanlarından biri, özlü bir söz biçiminde ifade edilen ve istediğini elde etme fırsatını değerlendirebilen sadece yürekli kişilerdir anlamına gelen "Karınca yuvasını ele geçiren cesur biridir" gözlemidir. İcra sırasında bu imge üzerinde oynanmış ve ya "anlam" açısından ya da yalnızca ses bakımından başka imgelerle ilişkilendirilmiştir. Barber birbirini yankılayan ve birbirine uyan bu iki farklı pasajı karşılaştırmamızı ister. İlki şöyledir:

Fırtına kükrüyor, değirmen taşını sürükleyemez
 Hafif esinti karınca yuvasını sürükleyemez
 Maymun çiftliği soydu, caka sattı
 Jayeola, Oyedokun, yırtıcı leopar babam.

İkinci söyleyiş ise şöyle:

“Fırtına kükrüyor, değirmen taşını sürükleyemez”
 “Hafif esinti karınca yuvasını sürükleyemez”in evladı
 Hafif esinti nerede isterse, Ayinde, ağaçların üst dallarını eğer
 Efendi nereye isterse, oraya gönderir kölesini ...

İkisinin de başında insanın düşmanına boyun eğmeyeceğini anlatan standart ifade kullanılmıştır. İlk örnekte daha sonra *ijü jà* (fırtına kükrüyor) ifadesinin ardından *ijí já* [oko] (maymun [çiftlikteki ağaçlardan] meyve alıyor) ifadesi gelmektedir. Barber buradaki maymunu, çiftliği soyan ve ceza görmeden caka satarak giden büyük adamın gücü olarak açıklamaktadır. Son dizede ise buna paralel olarak daha da korkunç hayvan imgesi kullanılmıştır. Bunun aksine, ikinci pasajda Sangowemi *ijü jà* ifadesinin sesiyle değil, *éfiúfu lélé* ifadesindeki hafif esintinin anlamıyla oynar. Bunu bir efendi mecazına dönüştürür ve onun önünde hizmetkârların tıpkı rüzgârın önünde eğilen ağaçlar gibi eğildiklerini söyler. Dahası, rüzgâr kavramı tersine çevrilir. Açılıştaki, kişi rüzgârın karşısında kıpırdamadan dururken, sonraki dizelerde kendisi rüzgâr olur ve etrafındaki ağaçların tepelerini eğer. “Sanki Sangowemi’nin aklına ... başka *oriki* pasajları gelmiş ... aradaki bağlantıyı yalnızca çağrışım yoluyla kurmuş gibidir.”²⁹

Karin Barber, en güzel örneklerden biri olan *oriki*’nin de aralarında bulunduğu sözlü edebiyat metinlerini ele aldığı çalışmasında bunların toplumsal yaşamın ayrılmaz bir parçası olduklarına değinir. Yazılı biçimlerin tersine, bunlar toplum üzerine yapılan ayrı yorumlar olarak düşünülemez; ne de belli yazarlara ve tarihsel kökenlere bağlanabilecek bağımsız metinlerdir. Bu metinlerin bu türü ve yerel koşulları bilen kimseler önünde yapılan bir icra bağ-

laminin dışında anlaşılmaları da mümkün değildir. Geçmiş anarlar ama bunu anlatıya ve açıklamaya dayalı bir tarih gibi yapmazlar; geçmişin parçalarını şimdinin içine katarak yaparlar, çünkü kişilerin ve grupların itibarı rekabet yoluyla oluşturulur. Metinler birinin bir başkasına söylediği şeylerdir, bu anlamda tam olarak dilde Bahtin'in "diyalojik" adını verdiği özelliği yansıtır. Barber, Voloşinov/Bahtin'in edebiyat metnini bir sözce olarak görmekle ve sözcenin anlamının yalnızca gerçek sosyal varoluşun somut bağlamlarında anlaşılabilceğini ileri sürmekle performans kuramının ve söz eylem kuramının habercisi olur, hatta bunların ötesine geçtiğini söyler. "Sanki *oriki*'yi düşünerek" yazmıştır.³⁰ Bunlar diğer anlam türlerini yansıtan veya onlara paralel dil biçimleri değildir; kendi içlerinde "sanat formları olarak anlaşılmalıdırlar"³¹, bu sebeple de daha genel anlamda Okuku ve Yoruba toplumlarının törensel yaşamının ayrılmaz bir parçasıdırlar.

Dilin Otoritenin İçindeki ve Otoriteye Karşı Gücü

Burada Karin Barber'ın dilin, özellikle de edebi metinlerin, antropoloji kuramlarındaki ve uygulamalarındaki yeri üzerine yaptığı gözlemlere dönmek istiyorum. Barber, antropolojide yorumsal yaklaşımların günümüzdeki egemenliğine karşın, antropoloji araştırmalarının edebiyatı ana saptama aracı, bir toplumun hayal dünyasının saklı yönlerine götüren iz olarak görmesinin alışıldık bir şey olmadığını söylüyor. "Göstergebilim ve yapısalcılık, antropolojinin geleneksel olarak ilgilendiği simgesel ve sınıflamaya dayalı anlam sistemlerinin dil ile *türdeş* olduğunu gösterme çabalarında kısmen başarılı olmuştur. Oysa görünen gerçeğe bakarak bunların dile *karışmış* ve dile bağlı şeyler olduğunu söylemek çok daha doğru olur. Eninde sonunda sözcükler kullanılarak yorumlanmaları, genişletilmeleri ve değerlendirilmeleri gerekir ve bu yapılmadan işlevlerini sürdüremezler." Barber edebi sözcenin hem toplumdaki eylem hem de toplum üzerine düşünce olduğuna işaret ederek, edebi metinler aracılığıyla yorumun diğer anlamlandırma sistemlerine yöneldiğini ileri sürer. "Dahası, metin zaten inşa edilmiş olan

ideolojik bir bakış açısının ifadesi değildir; bakış açısı metnin içinde inşa edilir. ... Metin farkında olduğundan çok daha fazla şey söyler; bir “fazlalık” yaratır: Anlamlar, sözün ifade edilen amaçlarının ötesine geçer, hatta bu amaçları bozabilir.” En önemlisi, edebi metinler tarihsel anlatılar veya aile tabularının tartışılması gibi daha başka yorumlara, sözel açıklamalara kolayca yol açtığı için aydınlatıcıdır. Barber şu sonuca varmaktadır: “*Oriki*’ler farklı bir söylemi oluşturan tetikleyiciler değildir; *oriki*’ler onlara gönderme yapılmadan oluşamayacak bir söylemin bizzat çekirdeğini oluştururlar.”³² Herkesin böyle *oriki*’leri olmayabilir, ama onlar dilin pozitivist felsefecilerin önermelerinden (“bu masa mavidir”) veya akılcı mübadele kuramlarındaki pazarlıklardan (“Bu balığı kaç muza verirsin?”) daha farklı bir şey olduğunu anlamamız için önemlidir. Aynı zamanda açıkça dildeki yaratıcı ve altüst edici potansiyeli, onun kendisini yaratan bağlama karşı çıkabilme özelliğini anıttırılar.

Terry Eagleton postmodernizme sürekli saldırırken, “kültürel” değil “doğal” varlıklar olduğumuzu ve doğamız sayesinde kültürel varlıklar haline geldiğimizi kabul etmemizde ısrarlıdır. Biyolojimizin bütün sınırlarını aşmamızı sağlayan şeyin dil olduğunu ileri sürer. “Sadece dili olan bir hayvanın tarihi olabilir; buna karşılık bir salyangoz için hayat sürekli aynı lanet şeylerin tekrarından ibarettir.” Dilin, örneğin şiiirde olduğu gibi, kendi sistemik ilkelerini çiğneyip geçme kapasitesine sahip olması nedeniyle, insanın varoluşu “heyecan verici ama istikrarsızdır”.³³ Bu bölümü bitirirken en baştaki noktaya geri dönmemiz gerekiyor: Dilin dünyada yaşama ve dünyayı temsil etme aracı olarak sahip olduğu role bütün sosyal etkileşimle benzerliği açısından çok fazla ağırlık verilmiş olmakla birlikte, dil bundan çok daha incelikli ve çok daha güçlü bir şeydir; sosyalliğin içine işlemiştir, sanat ve müzikle ayrılmaz ilişkisi dolaşısıyla o da bir tören biçimidir. Ancak dil özellikle net bir iletişim aracı haline gelebilir – çünkü özgönderimsellik özelliğiyle, toplum-sallığın diğer yönlerinden niteliksel olarak farklıdır. Haydi biraz gözü peklik yapalım ve bir bakıma daha eski bir akademik anlayışa dönelim: Dil, binlerce yıl, hatta belki daha da uzun bir süre

önce ortaya çıkışından bu yana insanın iletişim modellerinin oluşturduğu hiyerarşide en önde gelen konuma sahip olmuştur. O, insani bilimlerin Kraliçesidir, ama onlardan ayrı işlevini sürdüremez – sahip olduğu zenginlik diğer şeylerle kurduğu ilişkiden ve varlıkları oldukları gibi değil, olabilecekleri gibi “hayal edebilmemizi” ve sunmamızı sağlama, beklenmeyeni üretebilme kapasitesinden kaynaklanır. Yoruba *oriki*’lerine işte bu yüzden kafa yormalıyız – çünkü onlar yalnızca bir sanatın icrası değildirler, aynı zamanda içlerinde düşünümsel bir ironiyi, siyasal eleştiriye ve tarihsel yargıyı barındırırlar. Estetikte, siyasette ve tarihsel imgelemde hep bir “olmalı” vardır – ama bunlar modern eğitimle ve yazıyla sınırlı değildir, dilin konuşulduğu her yerde bulunurlar.

2. Bölüm

Toplumsal Cinsiyet ve Nesillerin Diyalektiği

Bizim hayatımız da birçok bakımdan diğer türlerin hayatına benzer ve onlar gibi cinsiyet/toplumsal cinsiyet ve yaş yörüngesinde yaşanır. İkisinin de kökleri elbette biyolojik veya organik yaşamdadır. Ama diğer türlerin tersine, insanlar bu kavramlardan soyutlamalar çıkarır, anlamlarıyla oynar, onları düzenleme ilkelelerine dönüştürür ve toplumsal hayattaki uygun rollerini tartışırlar. Toplumsal varlıklar olarak yaşamımızın kişisel, deneyime dayalı yönleri bir sonraki bölümde ele alacağım konular arasında yer almakta. Burada ise, insanların birbirleriyle geleneksel cinsiyet ve yaş ilkeleri üzerinden kurdukları ilişkilerin oluşturduğu hareket halindeki düzeni saptamak ve karşılaştırmak için antropologların geliştirdiği bazı araçlara değineceğim. Bu araştırma alanı geleneksel olarak “akrabalık ve evlilik” diye adlandırılmıştır.¹ İnsanlar arasında akrabalık bağlarının yalnızca biyolojik olmayıp ortak ahlaki ve kuramsal algılar tarafından barizleştirilen yaşam verileri olduğu unutulmamalıdır. Aynı zamanda akrabalık kavramları yalnızca kültürel imgelemin ürünü değil, insan topluluğunun devamını ve yeniden üretimini sağlayan çerçevedir. Toplumsal akrabalık

biçimleri soyut kurallar ve yükümlülükler ile dilsel sınıflamaların ötesinde, bir bakıma bu soyutlamaların ete kemiğe büründüğü arenadır; temelde bu arena bedensel karşılaşmaların, yaşam ile ölümün ve yaşamı sürdürmeye yarayan etkinliklerin uzlaşma kalıplarının yaratıldığı alandır.

Sosyal bilimlerde 1970'lerden bu yana "toplumsal cinsiyet" konularında ve perspektiflerinde giderek güçlenen mücadele, artık biraz eskimiş olan ve çok dar anlamda akademik uzmanlık isteyen bir alan olarak görülmeye başlanan akademik akrabalık incelemelerine yeni bir canlılık getirmiştir. Aslında feminist savlar antropolojinin kendisinde de yeni bir canlanma yaratmış ve bu canlanma ilk olarak antropolojinin ana konularından olan ailenin, kadınlarla erkekler ve çocuklarla yetişkinler arasındaki ilişkilerin incelenmesinde ortaya çıkmıştır. Örneğin Louise Lamphere, Sherry Ortner, Edwin ve Shirley Ardener, Henrietta Moore ve Marilyn Strathern'in dünyada kadının yerini karşılaştırmalı olarak ele alan ve başlangıçta bir alt alan oluşturan eserleri, sonuçta "yapısalcı-işlevselci" kalıbın kırılıp doğrudan genel olarak daha "çoğulcu", cisimleşmiş ve deneysel bir toplumsal oluşum kavramına yol açmıştır.² Yapısalcı bir öge varlığını sürdürmektedir ve kanımca bu öge öze ilişkindir. Diyalektik olarak karşı karşıya gelen sesler ve bakış açıları, özellikle de toplumsal cinsiyetler arasındaki etkileşimler ve kuşakların geçip gitmesi, tam da insan yaşamının içinde kendisini ürettiği yapılardır. Toplumsal cinsiyet konusundaki farkındalığın yarattığı devrimi kabul etmek, her şeyi bedensel veya kişisel deneyimler düzeyine indirgemek anlamına gelmez. Tersine, zaman içinde oluşturulmuş toplumsal yenden üretim süreçlerine katılma biçimlerimizin ne denli derinlemesine yapılandırıldığına dair kavrayışımızı keskinleştirir.

Bu bölümde benimsenen yaklaşım, temeldeki yapıyı çok önemli bir ilişkiler dizisi olarak gören, tam anlamıyla "antropolojik" ve holistik bir vizyonu elden bırakmaz. Oysa sosyoloji ve psikoloji somut ailelerden ve bireylerden yola çıkarak genellemeler yapmaya çabalar; yeni evrimci psikoloji ise, örneğin erkeğin şiddet uygulamasına veya kadının kıskançlığına dayalı mevcut sosyal sorunları, belli bir bireye genlerini çoğaltma konusunda "üremede

başarı” avantajı sağlayan ve onun ayrılmaz bir parçası olan bazı dürtülerle açıklamaya çalışır (I. Kısım 2. Bölüm’deki tartışmaya bakınız). Toplum anketleri istatistikleri, introspektif psikoloji ve insan davranışlarını açıklayan yarı-zoolojik modeller karşısında, sosyal-kültürel antropologlar kendi disiplinlerinin “aile ve akrabalık” konularına ilgisini birbirini tamamlayan iki farklı şekilde canlandırmıştır. Öncelikle, dünyadaki akrabalık sistemlerinin “mantığının” karşılaştırmalı olarak incelenmesi konusuna duyulan klasik ilgiyi yeniden canlandırmış, ama yenilik olarak bu sistemlerin tarihsel bağlamlarına vurgu yapmaya ve insanlığın ilk dönemlerini anlamamıza yardımcı olacak şekilde incelemeye başlamıştır. Kendisini en açık biçimde eşitlikçi, göçer ve çoğunlukla avcı-toplayıcı topluluklarda ortaya koyan bu mantık, kaçınılmaz olarak egzogami, yani *dışarıdan evlenme* odaklıdır. İkinci olarak, saha çalışması yapan antropologlar, tarım ya da sanayi gibi üretim sistemlerine bağlı yaşayan toplulukların, evlilik yaparken veya topluluğun korunmasını sağlayacak diğer bağları kurarken başvurdukları “yakınlık” veya “aidiyet” kalıplarına eskisinden daha çok ilgi göstermelerine odaklanmışlardır. Burada da egzogami mantığı sürmekle birlikte, yakın akrabalar çevresinde yasaklanarak asgari biçimde yer alır. Daha geniş bir analitik çerçeveden değerlendirilirse, uygulamada evlilik veya diğer sosyal bağlar oluşturulurken bunların belli bir bölgenin, toplumsal sınıfın veya kategorinin *içinde* yer alması sağlanır – yani, bu aslında bir endogami, yani, *içeriden evlenme* stratejisidir. Bu strateji “kendimizi”, ait olduğumuz türü veya grubu yeniden üretme amacına yönelik bir kaygıyı ortaya koyar. Egzogamiyle ilgili antropolojik çözümlemelerde sorulan sorulardan endogamiyle ilgili sorulara geçilmesi, kısmen göçer kabile topluluklarıyla ilgilenen klasik etnografiden uzaklaşıp, yoğun olarak tarım ve sanayi topluluklarının ele alınmasına geçilmesine karşılık gelir. Yine de, her iki yaklaşımda da aktarılmış toplumsal olgular olarak “toplumsal cinsiyet ve nesil” kalıplarıyla ilgilenilir.

Burada durup, birçok bakımdan zengin bir dil olan İngilizcenin akrabalık terimleri ve akrabalık mantığı bakımından çok zayıf olduğunu hatırlamamız gerekiyor. Yayılan bir soyağacı çerçevesinde

akrabalar bireyden bireye her yönde izlenebilir, izlenenin ana soyu mu baba soyu mu olduğuna bakılmaz, zinciri oluşturan halkaların aynı veya farklı cinsten kimseler olması da önem taşımaz. Eski Anglosakson sistemine göre, bu bağlar bir bedenin çoğalan parçalarıdır. “Çocuğun” başında anne ile baba, boynunda kardeşler, omuzda, dirsekte, bileklerde, parmak eklemlerinde ve tırnaklarda yakınlık derecelerine göre kuzenler yer alır. İngilizcede “uncle”lar [amca/dayı/enişte] ile “aunt”lar [hala/teyze/yenge] kişiye aynı yakınlıkta akrabalar olarak düşünülür, “kuzenler” ise her yöne gider ve yalnızca çok titiz kişiler tarafından birinci, ikinci ve üçüncü derece kuzen olarak belirlenir.³ Arkadaşlık retoriğinin ötesinde, kişinin kuzenleriyle arasındaki yakınlığı açıklamak için soyağacında adım adım geriye gitmesi gerekir. Oysa, dünya dillerinin çoğunda akrabalık ilişkilerinin tam olarak ne olduğunu açıklayan, genellikle de kişilerin cinsiyet ve kuşak bağlamında aynı veya farklı halkalara ait olduğunu belirten ilkeleri kullanan daha kesin araçlar vardır. Bir terminolojinin en net ayırt edici özelliklerinden biri kuzenleri sınıflandırma biçimidir. Örneğin, aynı cinsten iki kardeş (iki kız kardeş veya iki erkek kardeş) büyüyüp evlendiğinde, bunların çocukları kardeşlik temelinde birbirlerine çok yakın olurlar. Oysa bir kız ile bir erkek kardeş söz konusu olduğunda, bir sonraki kuşaktaki ilişkiler çok farklılaşır: Bu kardeşler büyüyüp evlendiğinde onların çocukları birbirlerine kardeşlik kavramının tam tersi olan sözcüklerle hitap edebilirler. İlk örnekteki çocukların evlilik yoluyla eş olmaları yasaktır, oysa ikinci örnektekiler birbirleriyle evlenebilirler. Antropoloji dilinde birinci örnekteki çocuklara “paralel kuzen”, ikinci örnektekilere ise “çapraz kuzen” denir. Böylece anne babanın kuşağındaki kardeşlerin aynı veya farklı cinsten olduğu belirtilmiş olur. Böyle bir sistemde doğal olarak annenin erkek kardeşi, babanın erkek kardeşinden, babanın kız kardeşi de annenin kız kardeşinden çok farklı akrabalar olurlar. Eşzamanlı veya önceki ve sonraki kuşaklar arasında farklı uzaklıklarda gerçekleşen “çaprazlık” ilkesine göre yapılan sınıflama, terminolojileri ve sadece bireylerini değil, aynı zamanda önemli ilişki kategorilerini de ayırt etme biçimlerini karşılaştırmak için bir yöntem sunar.⁴

I. “Dışarıdan Evlenme”: Yeniden Üretim Oyununun Dili ve Mantığı

Toplumsal cinsiyet ve cinsellik, evlilik ve aile kurma bütün toplumlarda bir satranç oyununa benzer. Akrabalık diyalektiği, karmaşık olmasına karşın, antropologlar tarafından her zaman anlaşılmasa da “halk” tarafından anlaşılır; insanlar kendi içlerindeki gerilimlerin ve çözümsüzlüklerin farkındadırlar; mitte, sanatta ve yerel felsefede bunları ele alır ve incelerler. Bizim modern İngiltere’deki zayıf akrabalık sistemimizde bile “kaynana” fıkraları vardır; birçok başka yerde çok daha fazlası bulunur. Akrabalığa ilişkin kelime oyunları atasözlerinde, bilmecelerde ya da formel “Şaka İlişkileri” pratiklerinde ortaya çıkabilir.⁵ Uduk köylerinde tam bir yabancı olarak yaptığım saha çalışmalarında, bir keresinde kendimi oyuna katılmış olarak bulduğumda ve şaka yollu belirli bir gencin “çapraz kuzeni” olarak tanımlandığımda, sosyal ufkumun açıldığını ve çapraz kuzen kategorisinde benimle uzaktan akraba olabilecek kimselerle konuşurken “Timsah dişli” veya “Düz kafa” gibi ifadeleri kolayca kullanabildiğimi gözlemledim.

İnsanların akrabalık kavramlarıyla oynadıkları karmaşık oyunları düşünürken, şehir dışındaki geleneksel evinde yaşayan modern çekirdek aileyi temel insan normu ve bütün sistemlerin en küçük ünitesi olarak görmekten vazgeçmemiz gerekir. Cinsiyete bağlı üstünlük, ailenin erkek soyundan (veya herhangi başka bir soy çizgisinden) sürdüğü veya tanımlanabilir grupların temelinde kalıcı yapıların ve aralarında da sürekli hısımlık ya da ittifak bağlarının bulunduğu gibi günümüzde açıkça ortada olan varsayımlara fazla kapılmamalıyız. Kendimizi bu başlangıç noktalarından kurtarmanın bir yolu, II. Kısım 2. Bölüm’de sözünü ettiğim Nick Allen’ın ilksel ilişkileri, dörtlü bir “akrabalık dansı” olarak gören radikal imgesine geri dönmek olabilir. Allen’ın “dörtlü” modelinde benmerkezci ve toplummerkezci perspektiflerin birleştiğini, yani bu ilişkiler oyununda herkesin kendi bağlantılar alanını aynı şekilde gördüğünü; gence de yaşlıya da, kadına da erkeğe de “sistemin” aynı görüldüğünü göstermiştim. Bu sistemde kişi (benim

terminolojimi kullanacak olursak) Kırmızı veya Yeşil, Koyu ya da Açık olarak *doğmuyor*, genç yaşta bu dört ekipten birine katılıyor. Daha sonra bireyler, örneğin Koyu ile Açık gibi iki “çift” ekibi birbirine bağlayan kurallar çerçevesinde çiftleşme oyununu oynuyor. Daha sonra oyuna çocukları da katılıyor ve anne babalarının Açık veya Koyu olmasına bağlı olarak, diğer çift ekibin, ki bu durumda bunlar Kırmızı ve Yeşil oluyor, birinde yer alıyorlar. Bu süreç bir sonraki kuşakta, oyunun kurallarını öğrenmesi gereken çocuklar arasında tekrarlanıyor. Bu önemli kategoriler soydan veya evlilikle kurulan ailelerden değil, yeni yeni katılan bireylerden sosyal olarak oluşturulmuş ekiplerden, yani toplumsal “kesim”lerden oluşuyor. Bunlar, evlenebilirliği olan karşıt kesimleri birleştiren, onların çocuklarını da diğer zıt kesimlere yerleştiren ikili bir karşılıklılık modeli sayesinde harekete geçiriliyor. Büyüdükçe herkes böylece doğrudan büyükannelerinin ve büyükbabalarının arkasında sıraya giriyor (burada annenin annesiyle babanın babası yer alıyor; bunların eşleri ise karşı kesimde bulunuyor). “Kuşak yarımı” gibi teknik bir terim yerine “dans ekipleri” mecazını kullanmak, her dört kategoride bütün yaş gruplarından insanların nasıl aynı anda bir arada olduklarını anlamamıza yardımcı oluyor. Acaba bir zamanlar insan yaşamı bu gibi net oyun oynama ilkeleri sayesinde daha kapsayıcı, daha tutarlı ve daha mantıklı bir biçimde mi örgütleniyordu? Başlangıçtaki bu “tohum” (Allen’ın terimi) sonradan parçalanıp dağıldı mı? Uzun bir tarih boyunca bu modeldeki ilişki türlerinden birine diğerlerinden daha fazla ağırlık vererek, bazı farklı yerel biçimlere bürünerek özel bir alan haline mi geldi? Allen’ın görüşü bu. Bu görüş Durkheim ile Mauss’un *Primitive Classification* adlı yapıtından olduğu kadar Mauss’un modern dönem öncesindeki mübadele ilişkilerindeki “bütünlüğüne” dair verimli düşüncelerinden de etkilenmiştir.

Gerçek dünyada elbette yarımalar [moiety] ve kesimler arasındaki evlilik alışverişinin kısmi modelleri vardır (özellikle Avusturalya ve Güney Amerika’da); farklı kuşaklar arasındaki yakınlık modelleri de görülür (örneğin yukarıdaki sözü geçen bölgelerde ve

doğu Afrika'da); Allen'ın modelindeki en basit kombinasyon sadece bir varsayımdır, ama akrabalık terimlerinin sunduğu, bu modelin insanlığın çok eski tarihini yansıttığına dair ikna edici kanıtlar bulunmaktadır.⁶ Kuşkusuz hayali olan bu modeli zamanımıza yakınlaştırmak, en azından daha tanıdık etnografi çalışmalarıyla uzlaştırmak istersek, Lévi-Strauss'ın "akrabalık atomu" kavramını mihenk taşı olarak kullanmak yararlı olabilir.⁷ Lévi-Strauss, soy ve toplumsal cinsiyet egemenliği konusundaki varsayımları muhafaza etmekle birlikte, "Batılı" görüşü eleştirmiş ve açıkça çekirdek aile gibi görünen şeyin, toplum inşasında mantıksal ve biyolojik olarak bulunan en küçük birim olmadığını ileri sürmüştür. Kişinin anne babası, eşi, kardeşleri ve çocukları gibi en yakınlarından oluşan aile, yalnızca daha geniş bir sürecin geçici bir evresidir. Bu süreci kavramanın bir yolu, "akrabalık atomu" modelinin içine, ta başında anne ile babanın evlilik ilişkisinin nasıl kurulduğunun, dolayısıyla da kadının geldiği grubun bir temsilcisinin de dahil edilmesidir. "Hısımlık" ve "evlilik yoluyla akrabalık", kardeşler arasındaki ilişkiler ya da "evlatlık", ebeveynle çocuk arasındaki ilişkiler kadar önemlidir. Bu modelde annenin erkek kardeşi de yer almalıdır. Bunun sebebi bu kişinin aynı soydan veya aynı kandan gelmesi değil, bir tür "kız veren" olması ve kategoriler ve gruplar arasında kurulan evlilik birliğinin oluşmasını sağlayan dinamik alışveriş ilkesini temsil etmesidir. Dahası, bir kere evlilik birliği kurulduktan sonra bu yakınlık sona ermez; bir sonraki kuşağa aktarılır, öyle ki, bir çocukla annesinin erkek kardeşi arasındaki ilişki, kendi babasıyla olan ilişkisi kadar önemli olabilir. Bu akrabalık modelindeki asgari ilişki dizisi bir yanda bir erkekle kendi oğlu arasındaki ilişkiden; diğer yanda, karısı aracılığıyla karısının erkek kardeşi ile ilişkisinden; bu erkek kardeş açısından ise, kendi kız kardeşi ile ve bu kız kardeşin oğlu ile olan ilişkilerinden oluşur. Bu "yapısalcı" asgari akrabalık öğeleri modeline (ve onun erkek yanlılığına) bazı itirazlar gelmiş olsa da, sosyal ve kültürel antropologlar Lévi-Strauss'ın evlilikleri yöneten mantıksal ve kavramsal türden geniş kapsamlı ve sistematik ilkelerin akrabalık alanına nüfuz ettiği düşüncesine katılırlar.⁸

Lévi-Strauss ideal olarak ya da kişinin evlilik yoluyla içine girmesi gereken önceden belirlenmiş bir akraba kategorisi içeren bu akrabalık sistemlerini “temel” yapılar olarak nitelendirmiştir. Bunların en basiti kendilerini karşılıklı ayrı gruplar olarak gören ve sadece dışarıdan evlenen; başka deyişle yalnızca karşı gruptan eş arayan iki ekip arasındaki simetrik alışverişe dayalı ikici modeldi. Kürek Yarışlarında Oxford takımını destekleyenlerle Cambridge takımını destekleyenler olduğunu ve bir tarafın erkeklerinin her zaman diğer tarafın kadınları arasından eş aradığını düşünün. Bu sistem her kuşakta tekrar tekrar iki tarafı birleştiren evlilikler üretir; bir erkek babasının evlendiği yerden eş alır, oğlu da oradan biriyle evlenmeyi bekler; bir kadın da annesinin evlendiği taraftan biriyle evlenecek, kendi kızı da öyle yapacaktır. Böylece her evlilik her iki ebeveynin soyunda çift taraflı izlenebilen kuzen sınıflarını bir araya getirecektir. Lévi-Strauss temel yapılarıdaki daha ileri bir değişke olarak “genelleştirilmiş değiştokuş”tan da söz etmiştir. Rodney Needham’ın “asimetrik değiştokuş” adını verdiği böyle bir sistemde ikiden fazla katılımcı grup vardır: Evlilikler iki grup arasında bir karşılıklılık biçiminde değil, birkaç grup arasında tek bir doğrultuda gerçekleşir. Oxford’lu erkeklerin Cambridge’li kadınlarla evlendiğini, ama Cambridge’li erkeklerin Londra’da eş aradıklarını, onların erkek kardeşlerinin Bristol’deki kadınlara kur yaptıklarını, Bristol’lü erkeklerin gelin almak için Birmingham’a geçtiklerini, onların erkek kardeşlerinin de Oxford’lu erkeklerin kız kardeşleriyle evlendiklerini düşünün. Her grup bir gruba göre “kız veren”, bir başka gruba göre ise “kız alan” konumuna gelecektir. Bazen bu sistemden “evlilik çemberi” olarak söz edilir; genellikle kız verenlerin, karşılığı asla verilemeyecek bir armağan verdikleri için kız alanlara göre daha üstün görülmelerine karşın, kuramsal olarak çemberin dengeli bir şekilde kapanacağı düşünülür. Uygulamada böyle bir sistemdeki bazı kimselerin sadece kendilerinden aşağıda olanlara kız vermeleri ve basamakların böylece aşağı doğru gitmesi nedeniyle üstün bir konuma geldikleri görülür. Bu tür evliliklerde karşılık olarak verilen yüklü bir başlık parası sayesinde hiyerarşi sürdürülür. Durumun şeması çizilirse açıkça görülür ki,

erkeğin bir çapraz kuzenle evlenmesi beklenirken, bu kız kız veren, yani “annenin erkek kardeşleri” ve onların çocuklarının oluşturduğu gruptandır, kız alanlar grubu ise “babanın kız kardeşleri” ile onların çocuklarının oluşturduğu gruptur. Bu ikinci gruptakiler diğerlerinden farklı çapraz kuzenlerdir ve farklı şekilde nitelenirler. Birçok grubu birbirine bağlayan bütünleşik bir ilişki modeli oluşturan bu tek yönlü sistem en çok güney ve güneydoğu Asya’da incelenmiştir. Buradaki evlilik kuralları en azından erkeklerin eş olarak anne tarafından bir çapraz kuzeni tercih ettiğini göstermektedir. Bu konudaki iyi araştırma örnekleri olarak Edmund Leach’ın dağlık Burma halkları arasındaki analitik etnografi çalışmaları ile R. H. Barnes’ın Endonezya adası Kédang’ta yaptığı inceleme sayılabilir.⁹ Evlilik kuralının diğer çapraz kuzenin tercih edildiğini gösterecek biçimde niye tersine çevrilemediği sorgulanmıştır; ama burada ikna edici kanıtlar bulunmamaktadır; genel olarak akrabalık ve evlilik sistemlerinin temsilinde uygulanan toplumsal cinsiyet eşitsizliği ve antropologların verileri şemalara uydurma biçimleri düşünülürse, böyle bir kuralın neden “bütünleşik” bir model oluşturmayaçağı anlaşılabilir.¹⁰ Ancak, hemen gerçekleşen bire bir takas da dünyada rastlanan bir şeydir ve bunun da tarihsel olarak sağlam yönleri vardır (bkz. aşağıda ele aldığım Gumuz vakası).

Aileyi –yalnızca “temel yapılar” halindeki değil, herhangi bir aileyi– annenin erkek kardeşinin en küçük “akraba atomu” içindeki varlığının da işaret ettiği gibi, daha geniş bir alışveriş bağlamında görmek gerektiğini vurgulayanlar, yalnızca Lévi-Strauss’ın izinden giden modern yapısalcılar değildir. Antropoloji her zaman dünyanın her yerindeki insanların, her nasıl tanımlanmış olursa olsun, bir yakın akraba çemberi kavramını, cinsellik ve evlilik potansiyelinin yöneltildiği harici bir “öteki” kategorisiyle karşılaştırdığını vurgulamıştır. Akrabalık sistemlerini doğuran tetikleyici unsur olarak ensest yasağı üzerine spekülasyon üretmenin cazibesinden pek az önemli kuramcı kaçınabilmiştir. Tylor, ilk insan gruplarının dışarıdan eş aramalarını pragmatik bir çoğalma nedenine bağlamıştır – ya “dışarıdan evleneceklerdi ya da nesilleri tükenenecekti.”¹¹ McLennan, farklı biçimlerde varlığını sürdüren ve

akrabalık ile evliliğin şiddete açık yönünü çarpıcı bir biçimde özetleyen “ganimet olarak evliliğin” daha önceki rolünü hayal etmiştir. Freud’un tahminine göre ise, ilk zamanlardaki aile benzeri sürülerde erkek evlatlar babalarını öldürmüş, daha sonra, annelerini ve kız kardeşlerini eş alırlarsa, aynı şeyin kendi başlarına gelmesinden korktukları için bunu yasaklayıp eşlerini dışarıda aramaya başlamışlardır.¹² Yakın geçmişte Maurice Godelier de hayali bir senaryo öne sürmüştür. Bu varsayıma göre, cinselliğe (ve buna bağlı olarak akrabalığa) ilişkin kural ve düzenlemelerin ortaya çıkmasına neden olan şey, dişilerde düzenli aralarla meydana gelen ve insanlığın başlangıcına damgasını vuran kızışma dönemlerinin evrimsel olarak kaybolmasıdır.¹³ Kadınlarda mevsime bağlı bu dönemlerin yerini alan cinsellik genelleşmiş, insan beyninin büyümesiyle cinsellik olgusu daha “serebral” bir hale gelmiş ve buna bağlı olarak da eşgüdümlü faaliyetler artmıştır. Bu, topluluk içindeki çatışma potansiyelinin de artması anlamına geliyordu. Godelier arkaik insan topluluklarında cinsiyete ve yaşa dayalı bir işbölümünün zaten oluşmuş olduğunu ve işbirliği içindeki bu tarz “ailelerin” bir ak-raba grubunu aşmayan bir toplum [*band society*] içinde bir arada yaşadıklarını düşünüyor. İnsan cinselliği toplumun kendisini bu düzen içinde üretmesine engel olabilecek bir noktaya varmış ve cinselliğin denetlenmesini zorunlu kılmıştır. “Mübadele” ilkesi bunun sonucunda, dil ile akrabalık sistemlerinin ve “akrabalar arası ilişkilerin” dayandığı bellek türlerinin gelişmesiyle ortaya çıkmış olabilir. Bu görüş, Chris Knight’ın I. Kısım 2. Bölüm’de ele alınan ve kültürün doğuşunu “seks grevi” ile açıklayan kuramı ile Allen’in yukarıda anılan dört kesimli sistem imgesine ilginç bir karışıklık oluşturmaktadır.

İlk insanların veya nadiren kabile örneklerinin düzenlenişine dair bu spekülasyonların günümüz dünyasıyla akla gelebilecek ne gibi bağlantıları olabilir diye sorabiliriz. Bunun yanıtı çok açıktır, çünkü dünyadaki doğal dillerde kullanılan “akrabalık terminolojileri” ve akrabalıkla bağlantılı söz dağarcığı zamanla dik-kate değer ölçüde yerleşti. L. H. Morgan’ın 19. yüzyılda yaptığı öncü çalışmalardan bu yana, antropologlar akrabalık dilinin mu-

ammalarının ne kadar önemli olduğunu ve hayatın diğer yönleriyle, özellikle de evlilik modelleriyle ne kadar ilişkili olduğunu fark etmişlerdir.¹⁴ Godelier ve bazı başka araştırmacılar tam da akrabalık ilişkilerini sınıflandırdığımız dilin sosyal dünyanın “mantıksal haritası” olarak görülebileceğine dayanarak, bu konudaki araştırmaları gerekçelendirmişlerdir. Akrabalık dilini kavırsak, görüşme yaptığımız kişilerden aldığımız bilgilerden, evliliğe ilişkin kurallar ve uygulamalar, dini inançlar, gruplara üye alınması, miras yoluyla mal edinimi gibi birçok konudan oluşan labirentte yolumuzu rahatça bulabiliriz.¹⁵ İşin en ilginç yanı, birbirinden çok farklı görünen sonsuz sayıdaki kurallara ve uygulamalara karşın, dünyadaki binlerce farklı dilde ve yerel kültürde bulunan akrabalık terimleri arasında çok büyük bir fark olmamasıdır. Bunlar, farklı davranış modelleri kadar akışkan olmayan, görece sabit sözcük gruplarından oluşmaktadır. Dahası, bilinen akrabalık terminolojileri nispeten az sayıda farklılık ve sınıflama ilkesine dayanmakta, sınırlı sayıda türün değişkelerinden oluşmaktadır. Bunların da birbirlerinin dönüşüme uğramış halleri olduğu gösterilebilir. Günümüzde geçerli olan düşünceler, bu dönüşümlerin nasıl gerçekleştiğine ve kısa ya da daha uzun vadede değişimin belli bir yönde oluşup oluşmadığına odaklanmıştır.¹⁶ Belli bölgelerde uygulanan karşılaştırma yöntemi nispeten açıktır. Asıl karmaşık ve tartışmaya açık olan, dünyanın farklı bölgelerinde, tarihsel olarak aralarında bir temas olduğuna dair hiçbir kanıt olmayan veya sosyo-ekonomik faktörlerle açıklanamayan benzer akrabalık terminolojilerinin bulunmasıdır. Bazı kişiler bu alanda çalışanları var olmayan bir sorunu icat etmekle suçlamışlardır, ama sözü edilen bu akrabalık terminolojileri araştırmacıların icadı değil, tarihsel olarak gerçek olan, insan zihninin belli bağlamlarda yaratmış ve uygulamış olduğu sosyolojik şemalardır.

Bir terminolojide, kimi zaman “çatallaşma” da denilen paralel/çapraz kuzen ayrımı özellikle ilginçtir, çünkü sıklıkla evlilik kurallarıyla uyum içindedir. Bu, en basit şekliyle paralel değil çapraz kuzenle evlenilebileceği, çünkü birincisinin kardeş “gibi” görülmesi durumudur. Daha karmaşık olan şeklinde, sınıflandırma yoluyla

bir çapraz kuzenle evlilik tavsiye edilebilir (Allen'ın modelinde ve Lévi-Strauss'ın temel yapılarında olduğu gibi). Böyle bir sistemde tek bir "akrabalık teriminin" bir erkeğin annesinin erkek kardeşini, babasının kız kardeşinin kocasını ve mevcut veya gelecekteki kayınpederi kapsamı beklenabilir. Terminolojideki bu "denklik" bir toplumdaki iki "yarının" veya yarımın, veyahut belki de bir sosyal bütünün dört ayrı kesiminin, birbirleriyle simetrik olarak eş değiş tokuşu yaptıkları formel, toplum merkezci bir modelle uyumlu olacaktır. Ama aynı ilke birey merkezli küçük çaplı evlilik anlaşmalarında da işleyebilir. Bunun en iyi bilinen örneklerinden biri, ilk saptandığı yer olan güney Hindistan'a atıfla yaygın olarak "Dravid" denilen uygulamadır. Buradaki yaygın ayırım, akraba (paralel) ile mevcut veya gelecekteki hısımlar (çapraz) arasındadır. Dravid tarzı sistemler, örneğin Güney Amerika gibi, dünyanın farklı yerlerinde de saptanmıştır. Bu da neden böyle benzerlikler olduğu yolundaki ilginç soruya geri dönmemize yol açıyor. Tabii ki Allen'ın "dörtlü" kuramı bu vakaları dünya tarihindeki eski bir ortak modelden kalan izler olarak açıklayacaktır.

Klasik karşılıklık unsurlarının ille de evrim şemalarına bağlanması gerekmez. Bunlar günümüzde de birçok pragmatik çıkarlarla ve belli bir amaca yönelik bireysel projelerle her türlü karışım halinde bulunmaktadırlar. Ken Burridge'in Yeni Gine'nin kuzey sahilindeki Tangu'da arkadaşlık ve akrabalık üzerine yaptığı etnografik inceleme resmen bir "temel yapı" sayılmasa da, içinde tartışmakta olduğumuz sistem türlerini pek çok bakımdan yanıkılayan özellikler barındırır.¹⁷ Aynı zamanda, akrabalık ve evlilik konusundaki ideal kuralların nasıl akraba olmayanları da içine alan dayanışmacı bir sosyal yeniden üretim modeli olarak kullanıldığının çok güzel bir örneğidir. Antropolojide "akrabalığın", "ilkel" toplumların dünyasının bütününe tanımladığı varsayılan bir dönem olmuştu, sadece "modern" toplumların belirleyici özelliği olduğu varsayılan "arkadaşlığın" karşıtı olarak kullanılırdı. Oysa Burridge, sosyale pratikte bu iki alanın örtüştüğünü ve birbirlerini yeniden tanımladığını görmüştür. Tangu'daki önemli yerel toplulukların hepsi, yarışmalı şöenlerde bir erkek kardeşler ekibinin

yönetimindeki, aşağı yukarı eşit sayıda kişiden oluşan iki yarıya ayrılmıştır. İdealde, evlilikler bu iki yarı arasında yer alır; erkeklerin her biri diğer yarıdaki erkeklerin kız kardeşleriyle evlenir. Bu karşılıklı evlilik modeli ideal olarak bir sonraki kuşakta da yinelenir ve böylece iki yarı arasındaki tamamlayıcı ilişki sürdürülür (yukarıda anlatılan temel karşılıklı yarımalar [*moiety*] modelinde olduğu gibi). Ancak, uygulamada aynı zamanda farklı Tangu yerleşimleri arasında da evlilikler yapılmakta, hatta Tangu halkından olmayanlarla bile evlenilmektedir. Tek tek nesep modellerinin bu ideal şemaya uymadığı durumlarda, insanlar “sanki” uyuyormuş gibi davranır ve bu kişiler de şemaya dahil edilir.

Dahası, Tangu’da başlangıçta (en azından daha eski antropoloji literatüründe anlaşıldığı kadarıyla) akrabalıkla hiç ilgisi olmayan *resmi arkadaşlık* modelleri vardır. Arkadaş sözcüğünün bu dildeki karşılığı *kwav*’dır, ama bu sözcük aynı zamanda “Orada kim var?” sorusuna cevap verirken “Ben” dendiğinde olduğu gibi, kişinin kendisine nesnel bir gönderme yaptığı zamanlarda kullanılan “kendi” anlamına gelecek şekilde de çevrilebilir. Tangu dilinde “arkadaşım” derken veya “Onlar arkadaş” gibi bir cümle kurulurken de bu sözcük kullanılır. Bu tarz resmi arkadaşlıklar iki kadın veya iki erkek arasında olabilir, ama bir kadınla bir erkek arasında olamaz. İki kişi arasındaki arkadaşlık bunların giysi takas etmeleri ve eskiden herkesin ortasında yapılmakta olan bir törenle bu giysileri birbirlerine giydirmeleri aracılığıyla kurulur. Bu ilişki bir sonraki kuşağa, iki erkek arkadaşın oğullarına veya iki kadın arkadaşın kızlarına da taşınır. Bireylerin birbiriyle örtüşen birçok farklı arkadaşlıkları olabilir; bunların bazıları çok uzak kişilerle olabildiği gibi bazıları da akrabalarla bile olabilir. Akrabalar arasındaki kavgalarda bile bütün arkadaşlar birbirlerine yardımcı olurlar. Arkadaşlıkta karşılıklı yardımlaşma ve armağan verme vardır, ama akrabalıkta olduğu gibi kişilerin birbirlerine ekonomik yardım yapma zorunluluğu yoktur. Bu olgunun mevcut tezim bakımından bizi en çok ilgilendiren yönü ise, iki erkek arkadaşın kızı ile oğlu arasındaki evliliğin ideal evlilik sayılmasıdır. Üstelik, bu iki erkeğin öz kız kardeşlerinin veya iki kadın arkadaşın öz erkek kardeşleri-

nin kızı ile oğlu arasında da evlilik yapılabilir. Sadece günümüzde değil, mitik zamanlarda bile evlilikleri doğuran ve daha önce aralarında bir “akrabalık” bulunmayan grupları birbirine bağlayan *arkadaşlık* örnekleri vardır. Böylece topluluğun “sosyal” yeniden üretimi akrabalık ve hısımlık terimleriyle açıklanmakta, ama bir dizi bireysel ve pragmatik eylem sayesinde akla yatkın bir hale gelmektedir.

Malinowski ile Mauss’un I. Kısım 2. Bölüm’de de ele alınan önemli çalışmalarından bu yana, Melanezya üzerine yazılan antropoloji eserlerinde başı çeken bir konu olan mübadele ve karşılıklılık teması günümüzde bu bölge üzerinde çalışan uzmanlarca daha da geliştirilmiştir. Marilyn Strathern’in Melanezya halkları arasında sosyal ilişkilerin akışına ve yeniden üretimine dair temelde yatan kavramları kapsayan geniş çalışması, antropologların “akrabalık” konusuna yaklaşımlarını değiştiren yepyeni bir bakış açısı sunmaktadır. *The Gender of the Gift* adlı kitabında Strathern, Batıda egemen olan modern bir düşünceden, yani “toplumun” önceden tanımlanmış bireyler arasında kurulan bağlarla inşa edildiği düşüncesinden sapar. Ona göre toplumsallık daha çok mal, madde ve cinsiyet gibi yaşam veren güçlerin aktarımının sonucudur. Kişilerin kendilerinin de bu aktarım ortamında kimlik edindiklerini söyler. Melanezya’da bireyler bu tür bir akış ve aktarım içerisinde yer almadıkları sürece sosyal anlamda var olamazlar; Strathern kimliği birçok farklı karşılıklı bağ içindeki rollerinin toplamından oluşan insanlara “bölünmüş” [dividual] der. Toplumsal ilişkileri doğuran temel “çiftlerin” her zaman cinsiyeti vardır; ya aynı ya da farklı cinsten olan, aynı veya farklı kuşaklara ait ikililerden oluşurlar. Strathern’in bu çalışmasında yapısalcılıktan çok yararlandığı görülebilir; farklı olan tek yönü, cinsiyetler arası hiyerarşiye, hatta değişmez bir kişisel cinsel kimlik kavramına dair varsayımları terk etmiş olmasıdır. Kadınları takas eden grupların yalnızca erkeklerce temsil edildiğini söylemez. Farklı cinsiyetler arasında çok fazla örtüşme ve paylaşım süreçleri vardır; armağan ideolojisi bu toplumsal dünyanın her yerine sinmiş olduğundan, kişiler ile kişilerin ürettiği ve armağan olarak verdiği “şeyler” arasında kesin bir

ayrım çizgisi bulunmaz. Kişi sahip değildir, üretilen şeyler de mal sayılmaz. El değiştirme yoluyla kişiler arasında farklı bir ilişki türü oluşturulur. Dahası, bu kişiler sadece birer kod veya belli rollerin ve statülerin sahipleri değildirler; bunlar yemek yiyen, seks yapan, doğum yapan, soluk alıp veren canlı, organik varlıklardır ve bunu açıkça kavrarken, doğrudan beden sıvılarının akışı ve aktarımıyla meşgul olan kişilerdir. Sosyallikleri, biyolojik yaşamın yeniden üretimine çok önem verir.¹⁸

Melanezya antropolojisinde görülen klasik yaklaşımın bu yenilenmiş formülasyonu; bu dünya ile “Batı” dünyası arasındaki derin ayrılığın yeniden ortaya konması, dünyanın başka yerlerinde, özellikle de Endonezya, Avustralasya, Güney Amerika (ve aşağıda ayrıca ele alacağım) Afrika’daki yerli toplulukları üzerine yeni kuşak saha çalışmaları ve yayınlar yapanlar arasında karşılık bulmuştur. Bu yeni analizlere “toplum içindeki statülerle” meşguliyetten çok zaman içinde kişiler arasında maddi şeylerin dolaşımının jargonu ve imgeleri aracılığıyla ilişkilerin niteliğine yönelik bir araştırma damgasını vurmuştur.¹⁹ İlk kez *Année Sociologique*’te dile getirilen, daha sonra da Lévi Strauss tarafından derinleştirilen arkaik toplum vizyonuna böylece yeni bir canlılık getirilmektedir. Günümüz antropolojisindeki bu eğilim önemli ve heyecan verici bir gelişmedir. Bence bu, aynı zamanda ilk bakışta oldukça farklı gibi görünen bir başka eğilimin de tamamlayıcısıdır: Bu eğilim, akrabalık ve toplumsal yeniden üretim modellerinin anlaşılması açısından kilit önem taşıyan *dışarıdan evlenmeden çok içeriden evlenme* konusundaki literatürün giderek zenginleşmesidir.

2. “İçeriden Evlenme”: Modern Aidiyet Biçimleri

Standart akrabalık ve evlilik analizi modelleri egzogami ilkesini temel almış, ailenin veya bir grubun toplumsal yeniden üretiminde takası çok önemsemiştir. Bu yaklaşım, avcı ve toplayıcı toplulukların, hayvancılık yapan bazı gezer toplulukların ve kısmen gezer olan bazı tarım toplumlarının görece eşitlikçi koşullarına ilişkin verimli sonuçlar vermiştir. Ancak, belki de özellikle yoğun sürekli

yerleşim ve tarım veya sanayi üretimi koşullarında, “akrabalık · evlilik” retorığı ve uygulamaları, toprak veya mal sahipliğı biçimleriyle ve sanayi üretimine yatırımla iç içe geçmiştir. Burada belki bir ticaret veya zanaat kolunda uzmanlık ağlarının oluşumunu servet birikimini, bir seçkinler grubunun yaratılmasını ve sürdürülmesini, en sonunda da modern kapitalizmdeki egemen sınıfları ortaya çıkışını ve bu sınıfların giderek (artık küresel ölçekte) emel ve hammadde sağlayan kişilerden ayrılışını görüyoruz. Bütün bu tarihsel gelişmeler sırasında seçkinlerin ve uzman grupların takas *tan kaçınma*, akışı kontrol etme ve ellerindeki tutma düşüncelerini geliştirdiklerini ve birçok açık ve kapalı endogami, yani içeriden evlenme uygulaması yaptıklarını ve böylece kuşaklar boyunca ayrıcalıklı bir gruba aidiyeti ve sosyal kategorilerdeki farklı statülerini, zenginliklerini koruduklarını görüyoruz.

Bu temanın yaygın pragmatik meselelerle ilintisi ancak şimdi vurgulanmakla birlikte, resmi endogaminin rolü uzun zamandır bilinmektedir. Bu uygulama yapısalcı okulun belli ölçüde ilgisini çekmiş, ancak neredeyse kuralın bir istisnası gibi gösterilmiştir. Örneğin, “The Bear and the Barber” adlı ünlü makalesinde Lévi-Strauss, “takas”ın daima temel ilke olduğunu, hatta Hint kast sisteminde olduğu gibi, takasın kabul edilmediğı izlenimi veren sistemlerde bile bunun geçerli olduğunu ileri sürer.²⁰ Grupların karşılıklı egzogami aracılığıyla klasik dayanışmaları Avustralya ve Amerika’daki yerli avcı toplayıcı toplumlar tarafından temsil edilmektedir. Kendisini totem figürü olan Ayı ile tanımlayan bir grup ekonomik açıdan kendine yeterli olsa da, üremek için tümüyle başka gruplarla yaptığı evlilik takasına bağımlıdır. Öte yandan Hint sisteminde (pek az istisnaıyla) evlilikler yalnızca belli kastlar veya alt kastlar arasında yer alır ve bunlar bağımsız olarak ürerler. Lévi-Strauss, ekonomik açıdan bakıldığında Hint sisteminin yine de “takas” temelli bir sistem olarak görülebileceğini öne sürer; örneğin, berberlik gibi uzmanlık isteyen meslekler diğer mesleklerle karşılıklı bir dayanışma içindedir ve evlilik konusunda kendi kendisine yeterli olmasına karşın, her kast böyle bir alışveriş yapısı içinde yer alır. Lévi-Strauss bu modeli Avustralya ve Amerika’daki

modellerin dönüşüme uğramış hali olarak sunar; bunda da aynı dinsel ve törensel sembolizm görülür. Kimileri Lévi-Strauss'un alelacele kurduğu bu benzerlikten kuşku duymuştur; ancak onun altını çizdiği şey, bu iki durumda “akrabalık” ve “ekonomi” alanlarında farklı karşılıklılık modelleri olmasına karşın, bu süreçleri en iyi anlamamızın yolunun evliliklerin nasıl yapıldığına bakmak olacağıdır.

Etkili endogami modellerinin mutlaka açık bir ideolojik bakışı yansıtması gerekmez. İnsanlarda her zaman en yakındaki kişi olduğu için ve insanların (hatta ebeveynlerin bile) kuramsal olarak evlenilmesi mümkün olan nüfusun ancak çok küçük bir kısmını tanıyabilmeleri nedeniyle, komşunun oğluyla evlenme eğilimi vardır. Bu tarz içeriden evlenme biçimleri, farkında bile olmadığımız bazı sınıfsal ve altkültürlere ait sınırları güçlendirir. Ancak, modern dünyada, her nasıl tanımlanmış olursa olsun, kendi topluluğunun sınırları içinde evlenmek, yani kasıtlı endogami yapma konusunda güçlü istekler taşıyan insanlar da vardır. Yerel düzeyde “içeriden evlenme”, başkalarına karşı sınırlar çizmek amacıyla değil de, zaten var olan bazı çalışma modellerini ve yakınlık türlerini korumak üzere aile veya mahalle içinde yapılan evlilikler biçiminde olabilir. İlişkiyi oluşturan bağların hep böyle kendi üzerine katlanması ve içevliliğin gayriresmi tekrarı dünyanın birçok yerinde yapılmakta olan antropoloji araştırmalarının önemli bir konusu haline gelmiştir. Bu tarz yaklaşımın öncülüğünü yapan Janet Carsten, dünyanın birçok yerinde “akrabalık” arenasını oluşturan yerel ve ailesel yakınlık alanlarına değer yüklü kişisel katılımları açıklamak için yararlı bir kavram olan “akrabalık kültürleri” kavramını geliştirmiştir.²¹

Günümüz antropolojisinde endogaminin siyasal yönlerine de büyük ölçüde odaklanılmaktadır. Yerel kendine yeterlilik ve özerklik ilkesini vurgulayan Pierre Clastres, “takasçı” yaklaşımı bütün olarak eleştirmiştir.²² Genel olarak tüm toplulukların, ama özelde üzerinde çalıştığı Güney Amerika'daki toplulukların, takas sistemlerinde öylece durup sıranın kendilerine gelmesini beklemek yerine, kendilerini bu sistemlerin oluşturduğu varsayımsal

zorunluluklardan kurtarıp bağımsız olma çabası gösterdiklerini vurgular. Özellikle endogaminin siyasal yönlerinin hep seçkinler bakımından ele alındığını, ancak artık “siyasetin” çok daha geniş erimli bir olgu olarak anlaşıldığını da ekleyelim. Toplumsal ilişkilerin anlaşılmasında en önemli unsur olarak eski takas ve egzogami modellerinin kullanılabileceğini yalanlayan klasik bölge Ortadoğu bölgesidir; Afrika’yla birlikte bu bölge de Marcel Mauss’un veya Lévi-Strauss’un el atmadığı bir bölgedir. Kuşkusuz kadınlarla erkekler arasındaki eşitsizliğin çok derinlerde yatan köklerine dayalı olan siyasal ideolojinin ana teması ve formel ilkesi olarak “içeriden evlenme” konusundaki en güçlü analizler Ortadoğu’da ortaya çıkmaktadır (örneğin, Janice Boddy’nin II. Kısım 3. Bölüm’de ele aldığım çalışmaları). Baba veya erkek soylu bir silsile içindeki ideal birlik, genç bir erkeğin dışarıdan kimselerle takas gereksinimini açıkça reddederek babasının erkek kardeşinin kızıyla, yani paralel kuzeniyle yaptığı evliliktir. Uygulamada, Ortadoğu’daki ilk evliliklerin çoğunun bu tercih edilen evlilik modeline göre, baba tarafından birinci derece kuzenle yapıldığı, ancak ikinci ve üçüncü evliliklerde eşlerin daha uzak akrabalar arasından seçilmekle birlikte, yine de aynı baba soyundan gelen kimseler olduğu görülmektedir. Ortadoğu ve Kuzey Afrika üzerine yazan Fransızlar –bunlar arasında en dikkat çekici olan Pierre Bourdieu– yapısalcılığa dair kavrayışları iktidar, pratik ve tarih bağlamlarına yerleştirerek dönüştürmeye başlamışlardır.²³ Dünyanın bu bölgesi, eşitlikçi takasa dayalı akrabalık modelleri incelenirken, Sahraaltı Afrika’dan bile daha çok göz ardı edilmiştir. Paul Dresch, Ortadoğu’daki şeyhliklerde soyların kendi kendilerine yeterlik idealini içeriden evliliklere ve dış ekonomik koşulların dikkatle denetlenmesine bakarak incelemiştir. Afganistan halkı hakkındaki eski bir rapordan alıntı yapar. Buna göre, bu halkın gözünde, bir ülkede her aile kendine yetecek kadar gıda ile *bir sonraki kuşağın annelerini* üretiyor veya bu mümkün olmadığında, onları tekyönlü olarak başka yerlerden alıp kendi içinde eritiyorsa, o ülkede iyi bir yönetim var demektir. Aynı zamanda değerlerin gerçekten önem taşıdığı eski zamanlarda yaşamış garip bir Yemen kabilesiyle ilgili hikâyelerden de söz eder.

Hiç kimseyle evlenmemekle övünen bu kabilenin neslinin tükendiğini; veya ekonomik bağımlılıkla karşılaştığında yalnızca bir daire yapıp oturduklarını ve açlıktan öldüklerini anlatır.²⁴

3. Afrikalı Bir Bakış: Sömürgecilik Zamanından Sömürgecilik Sonrası Temalara

“Akrabalık” konusunda çalışmaların yapıldığı Melanezya ve Güney Amerika gibi klasik bölgelere geri dönüşün ve “yeni-yapısalcılık” diyebileceğimiz bir analiz yönteminin yeniden ortaya çıkışının perde arkasındaki nedenlerinden biri, antropologların kendilerini hâlâ sömürgecilik döneminin sonlarındaki pragmatizmin etkilerinden kurtarmaya çalışıyor olmalarıdır. 1930’lardan 1960’lara kadar, en azından Britanya’da, antropolojinin akrabalık ve evlilik konularına gösterdiği ilgi sömürgelere, özellikle de Afrika’ya yönelmiş ve burada belirgin bir araştırma ve yayın üslubu gelişmiştir.²⁵ Fetih ve bastırmanın geçmişte kaldığı düşünülüğünden, bu tarz çalışmalar neredeyse zorunlu olarak adil bir yönetimin sağlanması çerçevesinde yapılmıştır: Bunlar toprak kiracılığını, reisliğin intikalini, kan gütmeyi ve düzenin korunmasını, toplumsal hiyerarşileri ve standart evlilik kurallarını belirleyen yerel âdetlere dayalı hukuk ilkeleriyle ilgiliydi. Kenya’da 1950’lerdeki Mau Mau isyanı sırasında uygulanan bazı katı yönetim, hatta zulüm dönemleri gibi istisnalar olsa da, temelde Yerli halklara, hem bireysel hem de toplu olarak, medeni hakların verilmesi ve bu halklara ortaya çıkmakta olan modern ülkelerin eşit haklara sahip vatandaşları olarak davranılması gerektiği gibi liberal bir kaygı vardı. Yine de sömürgeci otoritelerin gücü hâlâ mutlaktı; bu yüzden radikal eğilimleri olan antropologlar eserlerini sömürülen halklarla duygudaşlık içinde kaleme alıyorlardı, hatta kendilerini siyasal reformlarla ve sömürgecilik karşıtı mücadeleyle özdeşleştirmeye başlamışlardı.²⁶ Bu güncel sorunları göz ardı eden antropologlar antikacı bir anlayışın temsilcileri olarak ciddiye alınmıyorlardı. Çalışmalarının dikkate alınmasını isteyenler, Yerlilerin hakları ve sorumlulukları, kralların ve reislerin otoritesi, ekonomik ve top-

lumsal gelişme ve aralarında anlaşmazlık olanların hak iddialarının modern mahkemelerde çözülmesi gereksinimi gibi konularda yazıyorlardı. Sömürge Afrika'sında mahkemeye taşınan davaların çoğu, adam öldürme ve yağmalamanın yanı sıra, toprak üzerinde hak iddiaları, evlilik, miras veya reisliğin intikali gibi konularla ilgiliydi. Bu bakımdan, antropologların yerel örf ve âdet hukukunu incelemeleri, geleneksel toplumsal yapıyı yasal veya "hukuki" bir yaklaşımla ele almaları, hatta bireysel hakları geliştiren noktaların saptanmasına yardımcı olmaları son derece anlaşılır bir tutumdur.²⁷ Örneğin Gluckman, güney Afrika'daki Barotse mahkemeleri bağlamında, mahkemelerin işleyişinde yerel âdetlerin ardında yatan ve bireylere hakça davranma yetisine sahip olan kişileri tanımlayan yerel bir kavram olan "âkıl adam" kavramının çok önemli olduğunu savundu. Onun bu tavrı, kültürel ve siyasal koşullar ne olursa olsun, haklı ve makul bir yargılama yetisi aramanın evrensel bir arzu olduğu biçiminde okunabilir.²⁸

İşte bu nedenlerle sömürge Afrika'sındaki akrabalık ve evlilik konusundaki antropoloji literatürü, örf ve âdet hukukuna, özellikle de bunların sosyal konuma, mülkiyet, mal ve insanlar üzerindeki hak sahipliğine ilişkin olanlarına yönelme eğilimi göstermiştir. Bu çalışmalarda grupların ve toplumsal konumların toprak ve hayvanlar üzerindeki hak sahipliğiyle ilişkisi, reislik soylarının nasıl oluştuğu, evlilikte nelerin el değiştirdiği, evdeki işbölümünün nasıl yapıldığı gibi konular gösterilmiştir. Kişilerin mülke gerçekten "sahip" mi olduğu, yoksa sadece "başkalarına vermek üzere" geçici bir süre ellerinde mi bulundurdukları sorusu sorulmamıştır. Afrika literatüründe akrabalığın kendisi bile, hayvanların ve malların takasında olduğu gibi, temelde kimi insanların başka insanlar üzerindeki hakları bakımından incelenmiş ve kadınların, çocukların, yabancıların nasıl sahiplenilip gruplar arasında yapılan takaslar yoluyla akraba olduklarına bu açıdan yaklaşmıştır. Kuşkusuz haklara, iddialara ve mülkiyete dayalı bu Afrika toplumu modelinin antropoloji literatürüne girmesinin nedeni, sömürge yöneticilerinin yerli halklar arasında modern adaleti geliştirme çabalarıdır. Ancak, ciddi olarak göz önünde bulundurulması gereken bir başka

faktör daha vardır. Bu da, kıtanın batısında ve Sahra bölgesinde, özellikle de, doğu sahilinde biraz daha az olmakla birlikte, Etiyopya'nın kuzeyinde ve Nil Vadisi boyunca çok uzun süre, yüzyıllar boyu sürdürülen ve köle ticaretini de kapsayan sömürüye dayalı ticarettir. Doğası gereği ticaret, nesneleri onları yapanlardan ve satın alanlardan ayrılabilir mallara dönüştürür. Ticareti yapılan şey insanlar olduğunda, onlar da (az sayıdaki kişiler için) bedensel anlamda veya (topluluğun geneli bakımından) kavramsal imgelemde mala dönüşür. Kimi insanların diğer insanlar üzerinde mülkiyete varan haklara sahip oldukları fikri çok farklı biçimlere bürünebilir. Bunun sömürgecilik öncesi Afrika'nın karmaşık tarihinin bir parçası olduğu ve antropologların incelediği tarihsel koşulları oluşturduğu konusunda kuşku yoktur. Bu nokta Charles Piot'nun, Melanezya, Güney Amerika ve Afrika gibi yerlerde gelişmekte olan düşüncelerden yararlanarak kuzey Togo'daki Kabre köylerinde yaptığı etnografi çalışmalarında örneklenmiştir.²⁹ “Modernitenin” yalnızca yakın tarihte ortaya çıkan tekyönlü değişim ile özdeşleştirilmesini sorgulayan Piot, Kabre halkları arasındaki armağanlara, kişilere ve “akrabalık” ilişkilerine dair mevcut uygulamaların izini tarihsel olarak köle ticareti ve sömürgecilerle karşılaşma günlerine kadar sürmektedir.

Araştırmacılar 19. yüzyılın ortalarından itibaren Afrika'nın ulaşılabilen bölgelerine dair bilgi sağlamaya başladıklarından beri, buralarda isyanların başlamış olduğu; göçlere, ticaret merkezlerinin ve krallıkların yükselişine ve çöküşüne tanıklık eden bir siyasi tarihin olduğu kuşku götürmez bir gerçektir. O sıralarda nüfus yoğunluğu oldukça fazlaydı, toprak bereketliydi ve en azından Nil Vadisi'nde ve kıyı bölgelerinde dış dünya ile uzun süreli bir temas tarihi vardı. Açıkça *siyasi tarih* sayılabilecek şeylere ilişkin yerel anlatılar bulunmaktaydı ve bunlardan dış dünyanın etkisinin sonuçları ayıklanamıyordu. Afrika'da (ya da Avrupa'da) insanlığın ilk dönemlerindeki arkaik duruma ilişkin görüşler, Avustralasya veya Amerika kıtası için geçerli değildi. Belki de burada Allen'ın “dörtlü” modelinde veya Lévi-Strauss'un temel yapılarında ortaya konan ve entelektüel açıdan ilginç olan ilk yapılardan çok fazla ta-

rihsel sapmalar olmuştu. Amerikan evrimci ekolünün, Durkheim ekolünün ve yapısalcı ekolün çalışmalarında Afrika'daki akrabalık sistemlerine neden hiç ilgi gösterilmediği büyük ölçüde bu durumla açıklanabilir. Afrika'da çalışan antropologların Doğulu toplumlardaki hukukun temelini belirlemeye yönelik çalışmalara daha fazla ilgi duymuş olmaları anlamlıdır; Henry Maine'in Hindistan üzerine yaptığı öncü çalışmalar toplum düzeninin ana temeli olarak "statü" ile "sözleşme" karşılaştırmalarını başlatmıştır.³⁰ Toplumsal statü ve rol ile hakların, ödevlerin ve hak iddialarının alışverişi ya da aktarımı Afrika'daki akrabalık araştırmalarının merkezine oturmuş ve bunlar toplumdaki grupların oluşumuna ve uzun süre korunmasına dair konuların yanında yerlerini almıştır. Bu araştırmaların temel ilgi alanları *grupların sürekliliği* ve *kaynakların meşru denetimi* olmuştur; Afrika'daki yaygın siyasi tarih koşulları düşünülürse, bu ilgi alanlarının incelenen toplulukların (çoğu erkek olan) sözcüleri tarafından da paylaşıldığını kabul edebiliriz.

Britanya'daki sosyal antropolojinin "sömürge Afrika'sı" döneminde akrabalığa ve evliliğe dair geliştirilen temel kavramlar nelerdir? Bunlar genellikle akrabalık sistemlerinin "soy" kavramı temelinde oluştuğunu kabul ediyorlardı. Gündelik İngilizcedeki "soy" sözcüğü daha ayrıntılı bir tanımlama yapılmadan Afrika'daki bütün akrabalık sistemlerine uygulanırsa, anlamı çok muğlak olabilir, çünkü bu sözcük biyolojik sürekliliğe atıfta bulunsa da, evlat edinmede olduğu gibi, hukukta sözcüğün "doğal" akrabalık ölçütlerini aşan "toplumsal" göndermeleri olduğu da kabul edilmektedir. "Soy" sözcüğünün teknik bir terim olarak kullanıldığı birçok etnografi çalışmasında, bu terim bedensel bir özün biyolojik sürekliliğinden çok, kişinin "hukuki" anlamda veya âdetlere göre bir sosyal gruba meşru aidiyeti veya sonradan devşirilmiş olması anlamına gelmektedir. Ortadoğu'da olduğu gibi, ortak bir kökenin ve sürekliliğin vurgulandığı yerlerde, bu olgu çoğunlukla kabile soyu olarak düşünülmektedir. Literatürde böyle tanımlanan gruplara "soy grupları" denmektedir. Bu alandaki en önemli öncülerden biri olan Evans-Pritchard, güney Sudan'da hayvancılık yapan Nuerler üzerine yaptığı ünlü araştırmasında, "soy" sözcüğünü kişisel

akrabalık ağlarını dallara ayırmak için değil, bu halkların kendi kullanımlarındaki anlamıyla, yani siyasal ve hukuksal bir kavram olarak kullanacağını açıkça belirtmiştir. Bu grupların aralarındaki çatışmaları ve ittifakları görüşmek veya toprak üzerindeki haklarını belirlemek için yaptıkları siyasal toplantılarda belirleyici olan şey erkek soyu ya da babayanlı soydur. “Akrabalık” ağları yalnızca kişilerarası bağlamalarda veya evliliklerin, evlat edinmelerin ve buna benzer şeylerin ayarlanmasında kullanılmaktadır; buradaki akrabalık sınıflaması atasoyluluk ilkelerinden farklı ilkelere dayalı olarak yapılmaktadır. Örneğin, her *ego* için aralarında mantıksal bir denge bulunan dört akrabalık kategorisi vardır: Babanın erkek kardeşinin, annenin erkek kardeşinin, babanın kız kardeşinin ve annenin kız kardeşinin soylarından izlenen akrabalar. Bunlar aynı sırayla mecazi olarak bir inek modeli üzerinde temsil edilirler: Sağ arka ayak akrabaları, sol arka ayak akrabaları, sağ önayak akrabaları ve sol önayak akrabaları. Damat tarafında başlık parası toplanır, gelin tarafında dağıtılırken geçerli olan kategoriler iki tarafın babayanlı soyları değil, bu kategorilerdir. Evans-Pritchard’ın açıklamalarının netliğine karşın, Nuerler hakkında en çok yanlış anlamaya neden olan nokta budur ve daha sonra yapılan antropoloji araştırmalarında Afrika’daki akrabalık sistemlerinde kullanılan kavramların soy kavramları ile nasıl karıştığının iyi bir örneğidir.³¹ O zamandan bu yana gerek “gündelik İngilizcede” gerekse antropoloji eserlerinde, “soy” sözcüğü geçmişle ve hayal edilen bir gelecekle kurulan sürekli bir biyolojik ilişki çeşidini tanımlamak için kullanılmıştır (bkz. konuyu daha ayrıntılı olarak ele aldığım IV. Kısım 2. Bölüm). Ortak bir geçmiş veya gelecek kavramının bulunmadığı yerlerde ise (ki, örneğin Melanezya’nın böyle bir yer olduğu ileri sürülmüştür), akrabalığı bir tür “soydaşlık” olarak göstermek hiç uygun olmaz.

“Soy” sözcüğünün asgari kullanımı bir kuşaktan diğerine, örneğin babadan oğula ve onun oğluna veya anadan kıza ve onun kızına doğru izlenebilen süreklilik çizgileri kavramını içerir. Bu temelde bir araya gelmiş “soy grupları”nın bulunmadığı yerlerde bile baba soyu veya ana soyu bu şekilde hatırlanır. Bu noktada baş-

ka soruların da sorulması gerekir; öncelikle, babadan oğula veya anadan kıza aktarılan şeyin niteliği ve içeriği nedir? Bu, fiziksel üreme yoluyla geçen bazı bedensel özelliklerden mi oluşur, yoksa yalnızca mülkün aktarımına ilişkin yasalarla mı ilişkilidir? Babayı nasıl tanımlamak gerekir, yani “biyolojik/doğal” baba olarak mı, yoksa “toplumsal/meşru” baba olarak mı? Söz konusu toplumda bu ayrım yapılmakta mıdır ve eğer yapılıyorsa, bunun evlilik yasalarıyla ilişkisi nedir? Modern Britanya’daki gibi sistemlerde babayanlı soydan kalan birçok tortu dildeki varlığını sürdürmektedir: Bunlar örneğin soyadının aktarımı ve ebeveynlerin sorumlulukları gibi konularda görülebilir. Ancak (kraliyet ailesi dışında) Britanya toplumunun babayanlı soy gruplarından oluştuğu söylenemez. Bu tarz grupların olduğu yerlerde, bir sonraki kuşakların gruplara nasıl dahil edildiğini öğrenmek önemlidir. Erkekler çocuk doğurmazlar. Babayanlı bir soy grubu dışarıdan eş alarak mı üremektedir ya da bir başka deyişle, egzogami uygulayan bir birim midir? Yoksa üremesi büyük oranda gruptaki gençlerin grubun sınırları içinden eş bulmalarına, yani endogami uygulamasına mı bağlıdır? İlk durumda, kadının açısından, evlilikte babanın grubundan kocanın grubuna geçiş söz konusudur, ancak bu kadın (ve çocukları) kadının içine doğduğu grupta, yani çocukların “annelerinin erkek kardeşleri”yle ilişkilerini çeşitli biçimlerde sürdürebilirler. İkinci durumda ise, kadının içinde doğup büyüdüğü grupta yaşamaya devam eder; amcası ve yengesi kayınpederi ve kayınvalidesi olur, sıra çocuklarına geldiğinde o da onlara büyük oranda endogami uygulanan aynı gruptan eş bulur. Daha önce de söylediğim gibi Ortadoğu’nun çoğu yerinde yaygın olarak kullanılan ve zaman içinde sürekli olarak genç erkeklerin baba tarafından paralel kuzenleriyle yaptıkları evlilikler sayesinde yerleşmiş olan böyle bir sistemi tanımlamak için kullanılan genel niteleme “babayanlı” soy olsa da, bu tarz bir gruptaki bireylerin birbiriyle örtüşen birçok farklı ilişkileri olduğundan, çok farklı soy çizgileri de izlenebilir. Kadınları birbirine bağlayan soy çizgileri istatistiksel bakımdan erkekleri bağlayan soy çizgileri kadar önemli olabilir, kadınların bakış açısına dikkatimizi yöneltmek de ortaya çok farklı bir perspektif çıkarabilir.³²

Sürekliliğin anadan çocuklara ve bu ananın kızımdan olan çocuklara doğru sistematik olarak izlenmesine anayanlı soy denir. Yukarıda değindiğim gibi, hukuki soyun babayanlı soy olduğu toplumlarda bile böyle bir dizinin varlığı düşünülebilir. Ekonomik ve siyasal işlerde ve grup aidiyetinde baba soyu önemliyken, ana soyu kişisel ve ahlaki anlamda önemli olabilir, hatta “doğal” veya biyolojik aktarımların taşıyıcısı sayılabilir.³³ Grup aidiyetinin ve siyasal ekonominin anayanlı soy temelinde örgütlendiği bütünüyle gelişmiş bir sistem geliştiren bu toplumlar antropologların her zaman çok ilgisini çekmiştir; bunu garip bulan araştırmacıların işin esasını kavramak için böyle birkaç toplumu incelemeleri iyi olur. Anayanlı soy çizgisini izleyen toplumların en ünlü ve halen gelişmekte olan örneklerinden biri Gana’daki Asanti krallığıdır. Antropolog Meyer Fortes, Asanti’deki kraliyet geleneklerini ve Ana Kraliçelerin dikkat çeken varlığını, Asanti sanatını ve dinini övgüyle anlatan daha eski literatürden yararlanarak anayanlı soy uygulamalarının ve değerlerinin bu toplumun yapısına nasıl işlemiş olduğunu duygudaşlık içeren ayrıntılarla çözümlemiştir. Geniş bir alan deneyiminin yanı sıra psikolojik ve ahlaki konulara duyduğu özel bir ilgiye sahip olan Fortes, Batı Afrika’daki anayanlı soy sisteminin çok ilginç yönlerine değinmekte ve bu sistemin insan topluluğuna, cinsiyete ve birey olma sürecine dair kavramlarıyla nasıl bütünleşmiş olduğunu göstermektedir.³⁴ Lévi-Strauss, şaşırttığı ve yepyeni düşüncelere yol açtığı için en iyi antropoloji eserlerinin anayanlı soy çizgisinin izlendiği toplumlar üzerine yazılmış olduğunu söylemiştir.³⁵ Konuya daha pragmatik yaklaşan Robin Fox ise, “otoritenin” her yerde erkeklerin elinde bulunduğu ve istikrarlı bir toplumun otoritenin uyumlu bir şekilde kullanıldığı ve haklarla sorumlulukların grup üyelerine aktarıldığı toplumlar olduğu yolundaki varsayımların neden olduğu pratik sorunlara dikkat çekmiştir.³⁶ Böyle düşünen işlevselciler açısından bu sorunlardan biri, Audrey Richards’ın “anayanlı soy bilmecesi” adını verdiği sorundur. Bu bilmece bir erkeğin karısı ve oğlu üzerinde otorite sahibi olabilirken, aynı zamanda kendi vârisi olan ama büyük olasılıkla farklı bir yerde yaşayan kız kardeşinin oğlu

üzerinde nasıl otorite kurabileceğine ilişkindir. Richards, otoritenin sürekliliğinin ikametinin sürekliliğiyle birleştirilmesi sorununun çeşitli uzlaşmacı “çözümleri” olduğunu göstermiştir.³⁷ Bugün artık bu lojistik sorunun “otorite”nin her zaman erkeklerin (özellikle de babaların) elinde olduğunu düşünmeyi bırakırsak sorun olmaktan çıkacağını söyleyebiliriz; aynı zamanda babayanlı soylu ve baba-yerli grupların erkekler açısından uyumlu, yabancılara ise bütünsel görünmesine karşın kadınlarda birçok lojistik soruna ve kişisel ikilemlere yol açtığını da unutmamalıyız. Anayanlı soyun yarattığı “bilmece”, tümüyle klasik araştırmacıların erkeğin çocukları üzerinde “hâkimiyet” kurması gerektiği ve bunun da bütünsel bir toplum oluşturacağı yolundaki beklentilerinden kaynaklanmaktadır. Engels’in uzun zaman önce fark ettiği gibi, bu tavrın da kendine ait bir tarihi vardır; “dünya tarihinde dişi cinsin yenilgisi” olarak tanımladığı şeyin özel mülkiyetin, sermayenin ve devletin doğuşuyla ilgili olduğu da büyük oranda doğrudur.³⁸

Hem babayanlı soy hem de anayanlı soy ilkelerinin kabul edildiği, hatta birbiriyle örtüşen soy gruplarının buna göre oluştuğu çok ilginç etnografi örnekleri de vardır. Topluluktaki herkes iki taraftan da birer gruba aittir, ancak grup üyeliği farklı alanlarda geçerlidir. Örneğin, toprak ve ev birinci grup aidiyeti üzerinden edinilirken, taşınabilir malların mülkiyeti ve dini inanç ikinci grup aidiyetine bağlıdır. Daryll Forde, Batı Afrikalı Yakö halkının “etnografik şimdisinde” böyle bir sistemi belirlemiş; Richard Fardon ise, Batı Afrika’nın bazı bölgelerinde tarihsel dönemlere bağlı olarak baba soyu ve ana soyu arasındaki ilişkinin nasıl değiştiğini göstermiştir.³⁹ Ancak bazı topluluklar ortak bir “soydan” geldiklerini ileri sürmektedir. Bunların arasında birbirine herhangi bir akrabalık bağıyla bağlı olan herkesi içine alan (ve genel olarak “kan” soyu grubu denilen) gruplar olduğu gibi, yalnızca belli bir reise ait hanedanı vurgulayan ve bu aileye sonradan eklenmiş olanları dışarıda bırakan gruplar da vardır. Gerçek yaşamda var olan toplulukların hepsinin melez olduğunu ve bireylerin kökenlerinde her zaman iki cinsiyetin de bulunduğunu unutmazsak iyi ederiz. Jean-Loup Amselle, kimlik denilen şeyin altında her zaman “ilksel bir ırk karı-

şımı” olduğunu yazmaktadır.⁴⁰ Sosyallik biçimlerinde hep birden fazla ilke rol almıştır, bunların bazıları da birbiriyle çatışır, yani toplumların hiçbir zaman basit anlamda uyumlu ve bütünleşik oldukları söylenemez. Daha önce de değindiğim gibi, bir evlilik sistemi kadınlara ve erkeklere aynı şekilde görünmüyor olabilir; üstelik ayrıcalıklı ve etkili bir konumda olanların yoksulluk, ulaşılamazlık veya aşağı statü nedeniyle olanakları sınırlanmış olanlara göre kendi sahip oldukları olanakları daha küresel ve eşgüdümlü bir sistem içinde görmeleri de insanlar arasında evrensel bir eğilimdir. Bir köle, sahipleri tarafından “edinilmiş akraba” yerine konabilir, ancak köle kendisini böyle görmüyor olabilir. Akrabalık büyük ölçüde bir retorik ve bu retorikğin gerçek yaşamda uygulanması meselesidir. Bloch, Madagaskar’da “akrabalık” terimlerinin hem devlet oluşturan Merinalar hem de ormanda yaşayan Zafimaniry halkı tarafından farklı durumlardaki kullanımını göstermiş ve bizlerin de tıpkı onlar gibi, sosyal yaşamdaki ilişkilerde ahlaki ve taktik bir strateji olarak kardeşlik ve benzeri kavramları nasıl kapsayıcı biçimde kullandığımızı hatırlatmıştır.⁴¹ Öte yandan, Bloch’un Zafimaniry halkı arasındaki kapsayıcı yarımların varlığına ilişkin kanıtlarında gösterdiği gibi, somut bir akrabalık yapısının hiç söze dökülmeden ve kutsanmadan var olması ve açıkça gözlenebilmesi de mümkündür.⁴²

Sömürgecilik döneminde antropoloji en çok pragmatik amaçlarla ilgi göstermiş olsa da, bugün artık Afrika’daki akrabalık üzerine pragmatik ve siyasal olan şeyleri mantıksal ve şiirsel olanlarla birleştirebilen yeni kuşak eserler görmekteyiz. Bu eserler antropolojideki İngiliz ve Amerikan geleneklerinden ve Fransızca antropoloji çalışmalarından etkilenmiştir. Belçikalı antropolog Luc de Heusch, orta Afrika üzerine yapılan yapısalci ve siyasal yorumları birleştirmiştir; Afrika üzerine çalışan antropologlar da artık belirledikleri yerlerdeki cinsiyete dayalı diyalektikğin izini bu yerlerin şekillenmesinde belirleyici olan tarihlerinde sürmektedirler. Richard Fardon bu tarihsel perspektiften bakıldığında, Nijerya ve Kamerun’daki çeşitli Chamba toplulukları arasında toplumsal sürekliliğin anayanlı veya babayanlı soydan ilerlemesiyle retorikte ve

avantajlarda sağlanan dengenin nasıl değiştiğinin açıkça görülebildiğini göstermiştir. Coğrafi ve dilsel anlamda heterojen bir grup olan ve geniş bir alana yayılmış olan “Chamba” halkının günümüzde yaşayan sözlü tarihlerinde odak noktası, ya güneye göç ve fetih hikâyeleri bağlamında baba soylu klanların sürekliliği veya kuzeyde yerleşmiş olan ve kendilerini anayanlı soy gruplarını izleyen klanlar olarak tanımlayan toplulukların giderek artan oranda ritüel anlamda gruba dahil edilmeleridir.⁴³ Benim de Etiyopya üzerine yapılmış olan ve Lévi-Strauss ile diğer ittifak kuramcılarının kuramsal anlamda istikrarsız takas modelleri olarak gördükleri şeyin pragmatik anlamda ne kadar sağlıklı olduğunu gösteren bir çalışmam vardır. İdeal genel takas gibi uzun vadeli döngüler toplumun “bütünleşmesinde” etkili olmuştur, ama bu bütünleşmenin gerçek-dünyadaki somut anlamından çok, şekilci bir anlamı vardı. Etiyopya’nın batı sınırına yakın yerlerde yaşayan Gumuz halkı arasında farklı gruplara ait erkekler arasında “kız kardeş takası” biçiminde uygulanan bir evlilik sistemi vardır (ya da ben bu çalışmayı yaptığım sırada vardı). Bir sonraki kuşakta bu evliliklerden hiçbirisi tekrarlanamadığı için bu, iki yarım arasında yapılan evlilikler için genel bir kural değildi. Daha çok, kısa vadeli karşılıklılık bağlarının örtüşmesinden oluşan parçalı bir model, bir tür “kısa döngü” vardı. Bu da, bu sistemin içinde kapsayıcı bir “bütünleşme” göremeyen yapısalcılar için bir sorun yaratıyordu. Ancak, belli bir bölgedeki bu tarz uygulamaların uzun vadede sağladığı tarihsel istikrar açısından bakıldığında, bütünleşme meselesi çok farklı görünüyor. Gumuz halkı arasında zaman içinde kısa vadeli karşılıklılık bağlarının örtüşmesinden oluşan bu modelin sadece sürdürüldüğüne değil, giderek daha kapalı ve sistematik hale geldiğine, diğer evlilik biçimlerinin yasaklanmasına yol açtığına ve Gumuz halkı arasında köle avı yapıldığı dönemde ve sonrasında bu sistemin giderek yerel sosyal ekonomiye yabancıların girmesini engelleyen bir sınıra dönüştüğüne dair kanıtlar vardır.⁴⁴

Etiyopya’nın modern çağda daha az dokunulmuş bir bölgesinde çalışan Don Donham, Maale krallığında iktidar ile toplumsal cinsiyetin nasıl iç içe geçtiğini incelemiştir. Yukarıda sözü edilen diğer

çalışmalarda olduğu gibi, Donham'ın incelemesinde de Melanezya antropolojisindeki yeni temaların yankıları görülür. Bu çalışma da ikamet ve üretim ile yeniden üretim kapasitesinin takasının denetlenmesinin yerel olarak nasıl anlaşıldığına dair bir dizi soru üzerine kuruludur. Ancak Donham, aynı zamanda bu anlayışın Marksist gelenekte geniş anlamda nesnel gerçeklik olarak görülebilecek şeyle nasıl bir ilişkisi olduğunu da sorar. Değişmekte olan eski Maale tarım sistemindeki sınırlayıcı faktörlerin en önemlisi tarım işçiliği; bunun yanında ek olarak hayvancılık ve arıcılık da yapılıyordu. Erkeğin bakış açısından emek, *kati* denilen kutsal krala kadar uzanan bir hiyerarşide kendisinden daha kıdemli olanlara saygı olarak sunulan bir şeydi. Haneler arasında da saygıya dayalı böyle ilişkiler vardı. Örneğin, küçük kardeşin ağabeyine, ağabeyin kabile reisinin astına, bu astın kabile reisine, reisin de krala kendi emeğini (hatta ürününü ve hayvanlarını da) vermesi bekleniyordu. Yerel retorikte haneler arası bu emek takasının dengeli olduğuna dair sözler vardı, ama Donham'ın ince analizi kardeşlerinin tarlasında çalışan ağabeylere göre, küçük erkek kardeşlerin büyüklerin tarlalarında çok daha fazla çalıştıklarını göstermiştir. Üreme kapasiteleri sayesinde, kadınların kendi haneleri veya kocaları için bu şekilde değil, onlarla birlikte ve cinsiyete dayalı bir işbirliği içinde çalışmaları bekleniyordu. Ancak, erkeğin iktidarında yaşadıklarından, hatta onlardan “tohum ekilen toprak” diye söz edildiği için, kadınlara fazla bir inisiyatif verilmiyordu. Evlilikte (Gumuzlarda olduğu gibi) takas edilmiyor, aileleri tarafından veriliyorlardı, hatta bazen sırf başlık için evlendiriliyorlardı. Yine de çocuklar, tıpkı ürünün çiftçiye ait olması gibi, babalarına “aitti”. Siyasal hiyerarşide kıdemli erkekler ile kıdemsiz erkekler arasındaki ilişki de cinsiyetler arasındaki bu asimetric ilişki modeli üzerine kuruluydu. Öyle ki, astların üstlere saygı gösterisi olarak verdikleri şeyler, verenlerin refahının ve bereketinin garantisi oluyordu. En önemli eril figür kraldı; krala geleneksel olarak “eş” rolünde bazı erkekler tahsis ediliyordu. Kral, üstün erkek olarak tebaasının, yağmurların, ürünlerin ve doğurgan kadınların hepsinin, yani krallıktaki tüm bereketin kaynağıydı. Bu bereketin sürmesi için tüm krallık ve

geçmiş krallar adına kurban ritüelleri yönetiyordu. Buna paralel olarak hiyerarşide “kıdemli” olan herkes kendi astları için benzer ritüeller yapıyordu. Saygı armağanlarını vermenin reddedilmesinin veya hiyerarşinin herhangi bir düzeyde sorgulanmasının kısırlık tehlikesini yaratacağı düşünülüyordu. Donham’ın tezine göre, bu sistem işgücünün adanması ve erkeklerin olduğu kadar kadınların da katılması gereken bir faaliyet olan biyolojik üreme üzerine kurulu olduğu halde, yerel ideolojide üretim güçlerine cinsiyet atfedilmekte ve bu güçler erkeklik ölçeğinde daima üst sıralarda yer alanlara verilmiş ve yalnız onların sahip olduğu şeyler olarak gösterilmektedir. Böylece üretkenlik ve verimlilik başkalarınca bahşedilen “berekete” bağlı bir şey gibi gösterilmektedir. Marx sanayi toplumlarında malların fetişleştirilmesinden söz etmişti; Donham da benzer anlamda bereketin fetişleştirilmesinden söz etmektedir ki, bu da insan emeğinin sosyal ilişkilerdeki önemini ve yararlılığını aynı şekilde gözden saklamaktadır.⁴⁵

Sonuç

Erkek ile kadın arasındaki ilişkilerden oluşan alan çocukların içine doğduğu, içinde büyüdüğü ve daha sonra üretim ilişkilerine katıldıkları hayatın biçimlerini belirler. Gündelik yaşamda olduğu gibi akademik çalışmalarda da bu konuda toplumsal ve kültürel öğelerin biyolojik öğelerle iç içe olduğunu kabul etmek zorundayız. Hepimiz cinsel karşılaşmaların insanın hem bedenini hem de zihnini ilgilendiren şeyler olduğunu ve bunların yalnızca farklı türdeki toplumsal ilişkilerle karşılaştırılarak anlaşılabileceğini biliyoruz. Yapay dölleme mümkün olana kadar (bu konu IV. Kısım 2. Bölüm’de ele alınacaktır), ne kadar arıtılmış ve özleştirilmiş, hatta fazlasıyla kısıtlanmış olsa bile, cinsellik insan yaşamının tek kaynağıydı; cinselliğin yaşam ve ölümle mitik ve simgesel ilişkisi de bu yüzden hâlâ çok güçlüdür. Hayvanlar dünyasının geri kalanıyla paylaştığımız temel deneyim alanlarının içinde insan aklının, duygusunun, şiirin, kaygının, neşenin, yasal tezlerin, mikro (hatta bazen makro) siyasetin büyük kısmını en çok cinsiyetler arası ilişkiler

kapsar. Bu kuşkusuz insanlık tarihinin başından beri böyle olmuştur. Antropologlar hep kadın-erkek ilişkilerine dair kuralların, düzenlemelerin, simgeciliğin, törenlerin ve bunların yeni kuşakların yetiştirilmesi üzerindeki etkilerinin sistematik olarak karşılaştırılmasını kendi disiplinlerinin özünü oluşturan şey olarak görmüşlerdir. Kendi alanlarının ana konusu olarak tekrar tekrar akrabalık ve cinsiyet etnografisine dönmüşlerdir. Bu yaklaşım, günümüzde insan bilimlerinin *locus*'u olarak yalnızca soyutlanmış bireyle gereğinden fazla meşgul olunmasına belli bir çare getirmektedir. Antropologlar öznel olanın büyük önemini kabul etmekle birlikte, her zaman herhangi bir kişinin kendi öznelliğini tanımlayabilmesine olanak sağlayan toplumsal modellerin bağıntılığını da göz önünde bulundurmak zorundadırlar; çünkü bir birey ancak belli evlilik modelleri (ve tabii evlilikdışı olarak tanımlanan, spesifik olarak sosyal bir dizi başka ilişki) sayesinde var olur ve bir sonraki kuşağın doğuşuna böyle katkıda bulunabilir. Bugün antropolojideki en alana özgü ve en ilginç sorulardan biri hâlâ “akrabalık” şemalarımızın ne ölçüde birbirimizle (geleneksel kurallar içinde veya dışında) çiftleştiğimiz ve birbirimizi doğurduğumuz gerçeğine dayalı olduğu veya olması gerektiğine dair ahlaki sorudur. Artık cinselliğin yalnızca tek tek insanların doğal, biyolojik bir özelliği olmadığı; sosyal, kültürel, simgesel şekillendirme ve ifadelere son derece duyarlı olduğu anlaşılmıştır: Bu kitapta “törenselleşmiş” yaşamımızın bir kısmını bu kavram açısından ele almaktayım.

3. Bölüm

İnsan Bedenleri, Toplumsal Kişiler ve Bilinçli Benlikler

“Kişi” denilen şeyi soyut anlamda düşünebilir miyiz? Bir deneyin. İnsanın aklına anında çok spesifik özellikleri olan bir figür geliyor – bu kişi erkek veya kadın, bebek veya yetişkin, sağlıklı veya hasta, umutlu veya tükenmiş, mutlu veya kızgın, Japon veya İrlandalı, giyimli veya çıplak, dost veya yabancı biri olabilir. Çok yakında “Kişi nedir?” sorusunun yanında, kişilerin, Christina Toren’in ilginç deyimiyle, *kim* olduklarını da sormamız gerekecek. Kişiyi açıklayan “doğa bilimleri” modelini eleştiren Toren, antropoloji açısından asıl önemli olanın insanların sahip oldukları kişiliği nasıl kazandıkları olduğunu söylüyor.¹ Oysa, I. Kısım 2. Bölüm’de gördüğümüz gibi, yapay olarak genellenen bir kişi kavramı, yani soyut anlamdaki birey, yalnızca deneysel bilimlerin değil, sosyal bilimlerin çoğunun da merkezine yerleştirilmiştir. Aşağıda bunun nasıl ortaya çıktığına yeniden döneceğim. IV. Kısım 2. Bölüm’de de kişiler hakkındaki mikro incelemelerin günümüz dünyasındaki geniş ölçekli olaylarla ilgisini ve bu itibarla kişinin konumuyla ilgili günümüzün çok önemli bazı siyasal tartışmalarını ele alacağım.

Öncelikle, “toplum” hakkındaki soyut kuramların artık hayat ve cansız görünmeye başladıklarının farkına varmamız lazım. “Toplum”, kendisini oluşturan kanlı canlı, düşünen ve yaşayan insanlardan ayrı bir şey olarak nasıl düşünülebilir diye sorulmakta. Neden insanlara oldukları gibi odaklanmıyor, onların bilinçlerinden, duygularından, seslerinden ve kendilerini dünyaya nasıl tanıttıklarından söz etmiyoruz? Zaten insan yaşamının (haklı veya haksız bir biçimde) “toplumdışı” diye nitelediğimiz birçok yönü yok mu? Günümüzde, örneğin Durkheim sosyolojisinin sosyal yapıların nesnellğine çok fazla vurgu yaparak “tek tek kişilerin” ihmal edilmesine yol açtığına dair genel bir kanı var. Sosyal bilimlere eleştirenlerin birçoğunun eserlerinde, ister kendilerine isterse inceledikleri kişilere ait olan “benliğe” ve kişisel deneyimlerin ön plana çıkarılmasına yönelik bir literatür gelişmekte. Bu sorunlar kişiye iki farklı bakış açısından yaklaşıldığı için ortaya çıkmakta: Bir yanda “hukuki” kategoriler ve tanımlar söz konusu; bunun karşısında ise, varoluşçu veya olgucu anlamdaki insanlık durumunun “bütüncüllüğü” var. Sonunda bu iki görüş de gelip “bedene” ve kişisel bilinç meselesine dayanmakta. Bu konular 20. yüzyılın sonlarında birçok antropoloğun da ilgisini çekmiştir. Özellikle Durkheim geleneğinin toplummerkezci bakışı sorgulanmış, Durkheim’ın görüşleri bireyselliğin ve eylemliliğin değerini yadsıyan bir sosyal determinizm biçimi olarak değerlendirilmiştir. Bireysel kişiliği, seçimi ve benliğin özerkliğini yüceltenlerde hafif histerik bir ton da sezilmiyor değil.

Oysa, hiç kimse konuştuğu spesifik dilden ya da dillerden bağımsız olamayacağı gibi, içinde yaşadığı sosyal ortamdan da “bağımsız” değildir. Bir “sosyal bilim” vizyonuna özgü savları modern bireysellik ve tüketici tipi özerklik bağlamında bile sürdürmek mümkün mü? Günümüzde antropolojinin temel sorusu budur. Tartışmanın bu noktasında yapabileceğimiz en iyi şey, toplum ile bireyi çok sert bir “karşıtlık” olarak gören Durkheim’ın fikirleriyle doğrudan çatışmak yerine, onun yeğeni, meslektaşı ve halefi olan Marcel Mauss’un bazı eserlerine göz atmak olabilir. Mauss haklı ününü *The Gift* adlı yapıtıyla kazanmıştır, ama bize esin kaynağı olabilecek birçok başka çalışması da vardır.² Kişi kavramı üzerine

yazdığı geç tarihli bir makale yakın zamanlarda çok tanınmıştır, ama açıkça anlaşılabilir nedenlerle burada başlangıç noktası olarak onu almayacak, ona daha sonra döneceğim.

I. Mauss'un Üçgeni: Organik, Psikolojik ve Sosyal Olan

Mauss, kısmen psikologlardan oluşan bir kitleye sosyolojinin ya da etnolojinin önemine ilişkin savlar sunma bağlamında 1930'larda kaleme aldığı bir dizi kısa makalede insanın durumunu bir üçgen modeliyle açıklar; insanın varoluşunda her zaman organik, psikolojik ve sosyal yönlerin bulunduğunu ileri sürer.³ Bunlar farklı bilimler tarafından incelenmek amacıyla birbirinden ayrılabilir şeyler değil, insan yaşamının her insanda bir araya gelen üç düzlemi veya boyutudur. Bu nedenle insanın varlığı bu organik, psikolojik ve sosyal yönlerin bir arada bulunduğu ve birbirini içirip biçimlendirdiği bir "bütünlüktür"; analitik bir insanlık incelemesinde bu mutlaka göz önünde bulundurulmalıdır. Mauss bu kavramdan *l'homme total* olarak söz eder. Bu çevrilmesi zor bir şey, çünkü Mauss bireyin kendi kendine yeterli olduğunu söylemek istemediği gibi, bu bireyin erkek cinsinden olduğunu da kastetmiyor. İngilizcede buna ne "bütün insan" ["the total man"] ne de "tamamlanmış insan" diyebiliriz, çünkü bunların birincisinde cinsiyet ima edilmiş olur*, ikincisi ise pek azımızın ulaşmayı başardığını düşündüğü geç modern döneme ait sembolik ideal ile gelişmektedir. Kendimizi insan olarak "tamamlanmamış" hissetmemiz, bu durumumuza organik, psikolojik ve toplumsal faktörlerin etki etmediği anlamına gelmez. Bu yüzden, Mauss'un kavramını açıklarken "tamamlanmışlık" kavramından uzak durup, "insanlık durumunun bütünlüğü" veya "bütünlüğü içinde insanlığın" incelenmesi gibi ifadeleri kullanmamız gerekmektedir. Günümüzde spesifik insan bilimleri sınırlı bir bakış açısı geliştirme; özellikle davranışın veya algının "ölçülmesi" konusunda, bedenle ve akılla ilişkili özel teknik kavramlarını profesyonelleştirdikçe daralma ve

* İngilizcedeki "man" sözcüğü hem insan hem de erkek anlamına gelmektedir. (ç.n.)

böylelikle bu şeylerin gerçek yaşamdaki karmaşıklığından kopma eğilimi gösterir.⁴

Mauss kendi savlarını oluştururken öncelikle fiziksel yaşamlarımızın ve yürürken, yüzerken, toprağı kazarken vs bedenimizi kullanım şeklimizin öğrenme ve gelenek yoluyla nasıl biçimlenmiş olduğuna baktı. Fransızların yürüyüş biçimi Amerikalılarınkinden farklıdır; farklı ordularda askerlerin yürüyüşleri belli bir eğitimin sonucunda öğrenilir, ama çok daha az “bilincinde” olduğumuz öğrenilmiş oturma, bağdaş kurma, taşıma vs biçimleri vardır. Toplumsal karşılaşmalarda gözlerin nasıl kullanılacağına; cinsellikte, doğumda, hastalıkta bedenin kullanımına gelince, karşılaştırmalı olarak düşünüldüğünde bunlardaki “sosyal” yön açıktır, ama bütün kültürel geleneklerde bunların çoğu “doğal” bedensel davranışlar olarak içselleştirilmiştir. Aynı şey üretim yaparken tarladaki veya fabrikadaki çalışma biçimlerimiz için de geçerlidir ve bu tarih bakımından son derece önemli bir şeydir. Bu noktalar Nathan Schlinger tarafından oldukça etkili bir şekilde açıklanmıştır.⁵ Uygulayarak öğrenmenin zihinsel alışkanlıkların oluşmasındaki önemini ve sıradan veya uzmanlık gerektiren bilgi alanlarının oluşması üzerindeki etkisini de unutmamamız gerekir. Maurice Bloch’un eserlerinin çağdaş antropolojinin bu alana ilgi duyduğunun göstergesi olduğundan söz etmiştim; aşağıda onlara yeniden değineceğim.⁶ Mauss’a geri dönecek olursak, davranışlarımızın ne kadar büyük çoğunluğunun düşünülmeden yapılan, alışıldık bir durumda verilen “tepkilerden” oluştuğu düşünülürse, psikolojinin bütün eylemleri bilinçli niyetlerle veya bilinçaltı sebeplerle açıklama iddiasının her şeye kolayca uygulanamayacağı anlaşılabilir. Mauss’un insanlık durumunun bütünlüğü kavramı bu itibarla yalnızca bireyi ilgilendiren bir şey değildir; varoluşun organik, psikolojik ve toplumsal düzlemlerinin birleşme noktası olarak bütün insanların çok boyutlu yapısını anlatır. Anlamalı bir örnek olarak “ritimler ve simgelerin insanın yalnızca estetik ya da yaratıcı melekelerini değil, aynı zamanda bütün bedenini ve bütün ruhunu harekete geçirme” biçimine işaret eder. Davranışlar benzer biçimde tepkiseldir; sürekli olarak mantıklı düşünce veya psikologların anladığı anlamda bir “niyet” sonucunda oluşmaz. Mauss

bizden çocuğu ağlayınca kalkan anneyi, kullandığı aletin güdümüne giren işçiyi veya aslında kendisini yönlendiren hayvanı “güttüğünü” sanan çobanı düşünmemizi istiyor. Bunlar “düşünce-göstergeleri” ile açıklanan “güdüsel” davranışlar veya reflekslerdir; maddi ve toplumsal yaşamımızı bunlar oluştururlar (II. Kısım 2. Bölüm’de sözünü ettiğim gibi, dans bağlamında da bu *anlamli eylem öğelerinin* değişimi ve yayılması imgesini kullanır). İnsanlar böyle eylemler aracılığıyla bir araya toplanır ve iletişim kurarlar. Mauss’a göre, bunu kavrarsak, “toplumsal olguları oluşturan kitle hareketlerini ve grup hareketlerini” de anlayabiliriz.⁷

Mauss daha sonra çok daha zor bir konuya el atar ve toplumsal geleneğin organik varlığımızı doğrudan etkileyebileceğini, örneğin bazı durumlarda toplu bir ölüm beklentisinin gerçekten de birinin ölümüne yol açabileceğini ve bu olayın söz konusu kişinin kendi psikolojik durumuyla açıklanamayacağını söyler. Mauss’un zamanına göre günümüz psikologları artık ruh durumunu etkileyen bazı genleri harekete geçirerek beden üzerinde doğrudan organik etki yapan stres gibi toplumsal çevre faktörlerine çok daha fazla duyarlı. Matt Ridley yaklaşan bir sınav gibi bazı dış faktörlerin sebep olduğu stresin kortizol hormonu salınımını artırarak bazı genleri harekete geçirdiğini ve bağışıklık sistemini baskıladığını açıklamaktadır. Bu durum tehlike karşısında bedeni “kaçma veya savaşıma” durumuna hazırlar, ama aynı zamanda sınav zamanı gribi ve soğuk algınlığına da daha açık duruma getirir. Kontrol kimdedir, bilinçli beyinde mi, genlerde mi, yoksa sosyal durumda mı? Bütün yönlerde karşılıklı olarak birbirini etkileyen bağlantılar vardır. Ridley ilginç bir biçimde, hayvanat bahçelerindeki düşük statülü maymunlar arasında bile fiziksel olarak saptanabilen strese yol açan “sosyal” baskılar olduğundan söz eder.⁸ Bu gözlemler Mauss’un sosyal olguların beden ve ruh üzerinde doğrudan etkili olduğu yolundaki kavrayışını doğrular niteliktedir. Mauss’un bu kavrayışı insan bilimlerinde daha sonra ortaya çıkan gelişmeleri öngören bir kehanet gibidir.

Böylece Mauss kendisini yetiştiren Émile Durkheim’in çalışmalarında önemli bir yer tutan ikici insanlık durumu kavramından;

birey ile toplum, maddi beden ile manevi ruh, kutsal ile dünyevi arasındaki bir ikicilikten sapar. Durkheim'ın *homo duplex* kavramının karşısına yalnızca tek ve bütüncül bir “somut” insanın değil, bütün olarak insanlık durumunun daha bütünleşmiş karakterinin daha sağlam biçimde kavranması gereğini koyar. İnsanların yaşamında organik, psikolojik ve sosyal yönler birbirleriyle kesişir ve bu boyutların herhangi biriyle sınırlı olan hiçbir insan bilimi kendi başına yeterli değildir. Gerçi Mauss, kadınlara ve altsınıflardan gelenlere oranla, güdusel tepkilerinin üzerinde daha bilinçli bir özenetimi kurabildikleri düşünülen eğitilmiş (ve çoğu erkeklerden oluşan) bir seçkinler grubunu muaf tutar, ama bunu değerlendirirken o zamanın anlayışını ve bu sözlerin saygın ve kuşkusuz hepsi de erkek olan bir klinik psikologlar grubuna söylendiğini ve belki de onlara biraz iltimas yapmış olabileceği gerçeğini unutmamalıyız; yine de onun insanların “bütünlüğü” konusunu gündeme getirmiş olması günümüz antropolojisindeki konularla önemli bir paralellik oluşturmaktadır.

Mauss'un vizyonunun konumuzla ilişkisi “davranışsal şimdi” çerçevesinde düşünülen sosyal varoluşla da sınırlı değildir. İnsanların dünyaya karşı geniş anlamda eğitimle oluşmuş tavırları ve eğilimleri, belleği ve beklentileri de ilgilendiren şeylerdir. Bu tarz bir bellek ve beklentiler tarihsel olgulara, hukukun işleyişine, sanata ve ekonomiye sinmiştir. Spekülasyon, kredi, hatta paranın doğası gibi şeyler düşünüldüğünde, bu çok açık olarak görülebilir. Mauss manevi beklentinin ve yanılmanın incelenmesinin çok verimli olacağını, bunların farkına varmamızı sağlayan şeyin de savaş olduğunu ileri sürer. Burada söz konusu olan savaş, Mauss'un kendisinin de ilk elden yaşadığı I. Dünya Savaşı'dır.⁹ Bu sözlerle insanların eğilimlerini ve beklentilerini tarihsel bir çerçeveye yerleştirmekte olduğu açıktır. Ona göre insan, zamanın akışının ve büyük tarihsel olaylar zincirinin dışında değil, içindedir. İyi bir etnografi çalışması ve antropolojik bir analiz, geçmişte olan şeylerin, geleceğe dair beklentilerin bir parçası olarak her an var olduğunu (ve dolayısıyla davranışlar açıklanırken hesaba katılması gereğini) kabul etmelidir. Zamanın geçişi, ister sosyal, ister psikolojik, ister

“yalnızca” organik anlamda olsun, bizi kaçınamayacağımız biçimlerde birbirimize bağlar. Kişinin ne olduğu yalnızca onun içinde olanlarla ilgili değildir, aynı zamanda başkalarıyla olan bağlarını veya onlardan farklarını da içerir. Bütün kişiler, kendi özbilinçlerinde bile, böylece tarihsel olarak *konumlanırlar*.

Bu noktayı açıklarken Bloch, bazı öğrencilerinin yaptığı çalışmalarından yararlanmıştı. Yemen’de peygamber Muhammed’in soyundan gelen ve bu yüzden dini anlamda bir seçkinler grubu sayılan Sadah sülalesi ile Filipinler’in alçak bölgelerindeki yoksul köylü toplulukları karşılaştırdığımızda, bu iki topluluğun benlik anlayışlarını tarihsel süreçle ilişkilendirme biçimlerinde derin farklılıklar olduğunu görürüz. Şa’da sülalesinin ayırt edici konumu, kendilerine babayanlı soy aracılığıyla miras kalan ve bu sayede kısmen korunan; endogami yoluyla ayrıcalıklı bir hale gelen geçmişteki Kuran otoritesine atfedilir. Onlar değiştiklerine inanmaz, kendilerini tarihin akışının dışında üreyen hep aynı insanlar olarak görürler. Filipinli köylülerin ise böyle doğuştan edinilmiş bir kimlikleri yoktur. Diğer Güney Asya düşünce sistemlerinde olduğu gibi, onlar kimliğin yaşam yolculuğu sırasında, geçmiş arkadaş kalıp gelecek yeni fırsatlar yaratırken oluşan bir şey olduğunu düşünürler. Yaşadıkları karmaşık sömürgecilik tarihine uygun olarak, kendilerini tarihin ve âdetlerin değişen koşullarına duyarlı, yabancı tarzları kolaylıkla benimseyen ve karşı koyamayacakları güçlü insanlarla anlaşma yoluna giden kişiler olarak görürler.¹⁰ Bloch tarihin ve belleğin bu kişilerin dışında değil, içinde olduğunu ileri sürer. Böyle vakalarda, karşılaştırmalar kişinin ne olduğunun genelleştirilemeyeceğini gösteriyor. Kendisine danışan kişilerle görüşmeler yapan bir psikolog veya insanın benlik anlayışı üzerine düşünen bir filozof bile, aslında özneliğin çok ötesinde bir şeyle karşı karşıya olduğunu ve süjelerinin düşünmesine olanak sağlayan kategorilerin kendilerinin de tarihsel olarak incelenmesi gereğini göz önünde bulundurmak zorundadır.

Bu nokta bizi Marcel Mauss’un “Kişi kategorisi” diye bilinen 1938 tarihli ünlü makalesine getiriyor (aslında Fransızcadan tam çevirisi “İnsan aklının bir kategorisi: Kişi kavramı, ‘kendim’ dü-

şüncesi” olmalı).¹¹ Bu makale, modern bireysel özerklik fikrinin, ahlaki karakterin ve eylemliliğin gelişme biçiminin geniş çaplı evrimsel hikâyesini *droit et morale* bağlamında, yani hukuki ve genel olarak onaylanmış pratikler bağlamında sunar. Çok eski kabile toplumlarında kurallara yansıyan böyle bir kavram bulunmadığı, insanların yalnızca kendilerine verilen ve önceden tanımlanmış rolleri ve kimlikleri taşıdıkları söylenir. Bu tıpkı günümüzde Pueblo dansçılarının sürekli olarak atalarının ruhlarını canlandırmasına veya Kwakiutl halkının klan maskelerini takarak, zamansız bir toplumsal bütünlük şablonuna göre atalarını somut bir temsil halinde cisimleştirmelerine benzer. Yunanlılar ve Romalılar ile birlikte vatandaşlık hakları ortaya çıkınca işler değişmeye başlamıştır; Batı uygarlığı ise bireysel bilinç, akıl ve kişilerin tek tek Tanrı önünde sorumlu olduğu yolundaki Yahudi-Hristiyan fikirler üzerine yazılan felsefi eserlerin ortaya çıkmasıyla, bu fikri daha da geliştirmiştir. Mauss, modern kişi kavramının artık sorgulanmaksızın kabul edildiğini, ama etnografi kayıtlarına baktığımızda bu kavramın ne kadar uzun ve karmaşık bir tarihi olduğunu görüleceğini söylemektedir. Bu makalede çok derin kavrayışlar vardır, bunların bir kısmı Nick Allen tarafından coşkuyla savunulmuştur.¹² Makalede açık bir görelilik bulunduğu ve özne bir benlik algısının hemen her yerde görülebildiğine yer verilmediği eleştirileri ise çoğunlukla gerekçelendirilmemiştir. Mauss evrensel olarak bir benlik algısı bulunduğunu kabul eder, ancak modern Batıda bireysel özerkliğin açıkça kutsanan ve biçimsel olarak belirtilen yönlerinin oldukça spesifik bir toplumsal olgu olduğunu söyler.

Yine de başka eleştiriler yöneltilebilir, çünkü günümüz ideolojisini belirleyen modern kişisel haklar ve kişisel eşitlik fikirleri, Mauss’un makalesinde ima ettiği kadar sessiz bir evrim geçirmemiştir. Bunlar eski dünyadaki kölelerin ve halkın çeşitli isyanlarıyla başlayan, (tarihi kısa kesersek) Fransız Devrimi’ne aktarılan ve bizim çağımızda da kadınlara oy hakkı talep eden ve ırkçılık karşıtı hareketlerle sürdürülen bir mücadele sonunda elde edilmiştir. Mauss’un modern kişi kuramında kutsandığını söylediği özgürlükler uğruna insanlar ölmüş ve o özgürlükler daha önceki baskıcı yöntem-



Resim 18. Fonteyn: maskeli, 1937. Fotoğraf: Sasha/Hulton Arşivi HG1051/Getty Images.

ler altında yaşananlarla karşılaştırılarak özgürlük sayılmışlardır. Bu yüzden modern kişi kavramının “evrimi” modern ekonomi ile ulus-devletin ortaya çıkışıyla yaşanan mücadele diyalektiği ile iç içe geçmiştir. Komşusundan yakınan bir Pueblo veya Kwakiutl kabile üyesinin veya Romalı bir köle askerin modern dünyada yaşayan bir modern insanın (genellikle) yapabileceği gibi, *kişisel haklarının çiğnendiği* gerekçesiyle başvurabileceği bir kaynak veya yasal bir çerçeve yoktu. Yakın zamanlara kadar kadınlar bile evlilik çerçevesi dışında bağımsız ekonomik veya yasal haklara sahip değildi; oysa artık çocuk haklarından, hatta üstün yapıli primatlar arasındaki yakın akrabalarımızın haklarından bile söz etmekteyiz.

Mauss’un makalesinde mutlaka ciddiye almamız gereken şey, bütün özel hakları ve kendine hâkimliğiyle, modern kişi kategorisinin gerçekten de bir tarihi olduğu düşüncesidir. Dahası, Mauss’un da belirttiği gibi, bunun çok hassas bir “kavram” olduğu ve gelecekte ne olacağının öngörülememesidir. Bugünkü bakış açımızdan, bu kavramın retorik biçiminin dünyanın her yerinde bütün insanlığa eriştiğini görüyoruz. Oysa özellikle temel siyasi güvenliğin veya

hukukun üstünlüğünü sağlayan istikrarlı bir hükümetin olmadığı yerlerde koşullar bu kavramla pek uyuşmayabiliyor. Batı liberalizmi, çoğunlukla kendilerine ait güçlü bir siyasal ideolojiye sahip bazı gelişmekte olan ülkelerdeki sığınmacı, kadın ve çocuk hakları söz konusu olduğunda, katı gerçeklerle karşı karşıya kalabiliyor. Kendi “evinde” bile, yani Amerika’da ve Avrupa’da da sürekli yeni bireysel hak talepleri dayatılıyor. Bu haklar artık bireysel eşitlik temelinde değil, kimisi kendini yeni tanımlamış olan azınlıkların haklarının oluşturduğu bir çerçevede ırksal köken, kültürel miras, cinsiyet veya cinsellik yönelimi temelinde talep ediliyor.¹³ Bunlar aslında tam da Mauss’un ele aldığı “modern” kişi kavramının aş- tığı varsayılan ölçütler. Ancak, demokratik ülkelerde özel kimlik- lerin böyle ön plana çıkarılması, modern hukukun genel koruması altındaki vatandaşlık hakları çerçevesinde mümkün olabilmekte, sosyal korunma böyle bir “kimlik” örgütlenmesine bırakılmamak- tadır. Oysa sömürgecilik (ve sosyalizm) sonrası dünyanın çalkantılı ülkelerinde kişilerin bu tarz temel korunurlukları çok zayıf oldu- ğundan, kimlik politikaları ölümcül olabilir.

“Modern kişi” sorununa ve günümüzdeki “kimlik” formülas- yonları meselesine piyasa ve çağımızın küresel dünyasının diğer özellikleriyle ilişkili olarak yeniden döneceğiz (IV. Kısım 2. Bölüm). Bu bölümün geri kalanında, “sosyal” antropolojinin insan yaşamındaki bedensel ve psikolojik dinamiklerin daha çok farkına varmasını sağlayan ve bu itibarla toplumun normlarına, âdetlerine, kural ve kaidelerine eskiden duyulan ilgiyi canlandıran baskıların bir kısmına kısaca değineceğim. Antropolojinin yakın zamanlarda “bedensel” meselelere duyduğu ilgiye değindikten sonra, beden, toplum ve kişinin, hayatımızın çeperlerinde karşılıklı olarak bir- birlerine nasıl karıştıklarına odaklanacak; bunun ölüm karşısinda- ki klasik tavrımızda kabul edildiğini, ancak rahme düşme, gebelik dönemi ve bebeklik boyunca yaşam mücadelesi verme koşulları- mızda daha nadir kabul gördüğünü ileri süreceğim. Daha sonra duygu, bilinç ve zihin –bilişsel antropoloji– bakımından kültürler arası öznellik incelemelerine döneceğim. Kimisi çok yakınımızda olan bazı etnografik örnekler bilme, özellikle de kişileri tanıma bi-

çimlerimizin bağlamsal olduğunu göstermekte ve Mauss'un üçgeninin hâlâ geçerli olduğuna dair yeni örnekler sunmaktadır.

Beden: “Sosyal Olgular”dan İnsan Varoluşu ve Deneyiminin Maddi *Locus*’una Geçiş

1960’larda Victor Turner ile Mary Douglas beden ile toplum ilişkisi üzerine yazıyor, toplumsal dünyanın temsilinde kullandığımız bedensel ifadelerden yararlanma biçimlerimizi gözler önüne seriyorlardı. Turner, kan, süt, dışkı gibi bedensel maddelerin özel tür akrabalıklarda ve sosyal ilişkilerde nasıl bir ahlaki derinlik kazandığını gösterdi. Douglas ise, toplumsal ilişkiler bağlamında sınırlardan, güçlü merkezlerden ve kırılğan hudutlardan söz ederken yaygın olarak kullandığımız bedensel motifleri vurguladı. Hem Turner hem de Douglas, ayrıca hastalıkla ilgili fikirlerin ve sağaltım pratiklerinin, böylelikle tek tek öznelere acı çekmesinin altında da toplumda bedenin bu temel “toplu temsillerinin” yattığını gösterdi.¹⁴ Godfrey Lienhardt’ın 1961’deki incelemesinde Dinkaların dinsel yaşantılarındaki kişisel özellikleri güçlü edebi çağrışımlarla açıklaması II. Kısım 3. Bölüm’de ele alınmıştı. Lienhardt’ın öğrencisi Jean Buxton’ın komşu Mandari halkı üzerine yaptığı çalışmanın odağında da dinsel ve tıbbi olgular arasındaki derin bağlar bulunmaktadır. 1960’ların başında, Merleau-Ponty’nin etkileyici kitabı *Phenomenology of Perception* yayımlandı; o sırada David Pocock da savaş sonrası antropolojisindeki ana değişimin belirleyici özelliğinin “işlev”den “anlam”a kaydığını ileri sürdü. Kendisinin Hindistan üzerine yayımladığı ilk monografi, kast ve akrabalık konularını oldukça geleneksel bir biçimde ele alıyordu, ama *Mind, Body, and Wealth* başlıklı ikincisi, belki de bu genel değişime uygun olarak, okura kast saflığına ilişkin bedensel kaygıların egemen olduğu bir Hint köyünde doğup büyümenin nasıl bir şey olduğunu anlatmayı amaçlıyordu. Pocock daha sonra genel olarak “kişisel antropoloji” kavramı üzerinde de durdu ve böylece günümüz araştırmacılarının “düşünsel” bilinçlerine doğrudan katkıda bulundu.¹⁵ 1980’lerin ortasında, kısmen Victor Turner’ın

daha sonraları performans çalışmaları ve sosyal psikoloji uzmanlarıyla ortak yaptığı çalışmalar sayesinde “deneyim antropolojisi” yaratıcı bir araştırma alanı haline geldi.¹⁶

Ancak insan bedenini, insan bedeninin deneyimini ve öznelliğini/düşünümselliğini diğer şeylere ilişkin olarak araştırma gündemine oturtan, “kadın araştırmaları”nın 1970’lerin başından itibaren yükselişe geçmesi ve bu alanın daha sonra cinsiyet antropolojisine dönüşmesi oldu. Akrabalık şemaları canlılığını yitirdi, toplumsal yapıyı tanımlayan etnografi çalışmaları sadece hayatîyetini yitirmede, aynı zamanda bunların kadınların insan gerçekleriyle çeliştiği fark edilen varlığını görmediği anlaşıldı. Bütün dünyayı kapsayan antropoloji araştırmalarında kadınlar neden yoktu veya niye bu kadar sessiz kalmışlardı? Buradan acaba kadınların yaşam deneyimleri kategorik olarak ne kadar ortak, “kültür” veya “toplum” bütün dünyada kadını ne ölçüde ikincil bir konuma düşürebilir soruları gündeme geldi. Bu tartışmaların sonuçlarından biri insanların “toplum” ile farklı biçimlerde ilişki kurduğunun, aslında etnografik gözlemcinin veya akılcı sosyoloğun düşünebileceğinden çok daha farklı bakış açılarının ve kişisel deneyimlerin olduğunun anlaşılması oldu. Bir kere, bir kadın ile bir erkeğin yaşamının kolayca ortak bir paydaya indirgenemeyeceği görüldü. Marx uzun zaman önce sınıfsal bakış açılarının farklılığından söz etmişti, artık cinsiyetlerin bakış açısı arasında da bir mutabakat olduğunu varsaymamız mümkün değildi. Feminist çalışmalar sosyal bilimlerin gündemini toptan değiştirdi, bunu en çok da araştırma yöntemi olarak kişisel katılımı kullanan antropolojide yaptı (bkz. bu değişimi anlattığım bir önceki bölüm).

İçinde dansın ve beden dilinin yanı sıra tıbbi konularda da yazılmış makaleler barındıran ve editörlüğünü John Blacking’in yaptığı öncü derleme *The Anthropology of the Body*’nin ardından bedeni “dokunan-hisseden” bir şey olarak ele alan birçok kitap ve makale yayımlandı. En son örneklerden biri, Michael Lambek ile Andrew Strathern’in *Bodies and Persons* adlı derlemesidir. Bu kitapta bilinçli olarak Melanezya ve Afrika örnekleri karşılaştırılmakta ve bu iki farklı bölgesel etnografi geleneğinde çalışan kişilerin en yeni

düşünceleri bir araya getirilmektedir. Vücut geliştirme, diyet ve yemek, vejetaryenlik, et yeme, cinsellik ve benzeri gibi konulara daha önceki zamanların formel sosyolojik yaklaşımlarının tersine, somut ve öznel bir bakış açısıyla yaklaşan başkaları da vardır. Örneğin, yemek konusunda 1960'larda yemeğin yenmesine ve sunumuna ilişkin toplumsal adabı ve kültürel üslupları vurgulayan çalışmalar vardı. Lévi-Strauss'un "çiğ ve pişmiş" konusundaki soyut analogilerini hatırlayalım veya Mary Douglas'ın belli bir kültürde neyin yenebilir neyin yenemez olduğuna veya bir öğünün şifresinin nasıl çözüleceğine dair çalışmalarını. Aynı zamanda tıbbi bir gerçeklikten çok "zihindeki" simgesel bir kavram olarak "yamyamlık" üzerine de yapılmış çalışmalar vardı. Oysa, yiyecekler yalnızca sosyal adap veya sembolizm araçları değildir. Yiyecek ve içecekten daha "bedensel" olan pek az şey vardır; ama son yıllarda yapılan antropoloji çalışmaları ve "kültürel araştırmalar" bu maddesel araçlarla ve bunların beden üzerindeki doğrudan organik etkileri aracılığıyla insanların sosyal mesajlar da verdiklerini ve başkalarıyla ilişkilerinde kendi benlik imgelerini geliştirdiklerini göstermiştir. Pat Caplan, İngiliz antropologların bir farklılık belirtici olarak evde yemek, dışarıda yemek, tatil yiyecekleri, sağlık ve kalp krizleri, düğün pastaları ve genel olarak diyet üzerine yazdıkları makaleleri bir araya getirmiştir. Bu konudaki araştırmalarda benzer bir bolluk Amerika'da da vardır. Örneğin Carole Counihan'ın Sardinya ve Floransa'da yapılan saha çalışmalarından yararlanarak yemek ve beden antropolojisini cinsiyet ve iktidarla ilişkilendiren derinlikli incelemesi bunlardan biridir. Mary Douglas'ın "ima yollu anlamlar" dediği şeyden bedensel konuların açık anlamına geçiş, hastalık ve sağaltım alanında da görülebilir. Antropologlar temel dinsel açıklamaların veya "simgesel" anlamda etkili olan ritüellerle ilgili değerlendirmelerin peşine düşmek yerine, bedensel durumların ve hastalığın somut fiziksel tedavisine ilişkin gerçekleri kabul etmeye başlamışlardır. Bu bağlamda yapılan yeni saha araştırmalarından biri, Maia Green'in Tanzania'nın kırsal alanlarında kullanılan ilaçlara ve diğer maddelere dair incelemesidir. İnsanın kendi başına aldığı antibiyotikler de dahil olmak üzere, alkol, kola

veya *khat*, halüsinojenler, eski ve yeni ilaçlar üzerine yapılan araştırmalarda maddelere karşı tutumlar ve maddelerin organik etkileri çok merkezi bir yer tutmaya başlamıştır. Tıbbi antropolojinin her türünde artmakta olan yayınlar hastalık “kuramlarından” varoluşumuzun somut bedensel temeline bu dönüşü yansıtmakta ve hasta bedenleri kullanmak, geliştirmek ve iyileştirmek veya fiziksel disiplin ve madde alımı yoluyla kendi hayatımızı daha iyi duruma getirmek için kullandığımız tekniklere odaklanmaktadır. Elisabeth Hsu’nun gösterdiği gibi, Çin’de bu tür teknikler ve tedaviler, herhangi bir başka şey gibi kozmik uyuma adanmaktadır, oysa bireyci ve tüketici Batı’da bunlar mütalaa edilmiş benlik geliştirme araçlarıdır.¹⁷

Son yıllarda antropolojinin gündemine giren “bedensel” yaşamın bir diğer yönü de cinselliktir. 1960’lar öncesinde yapılan çoğu etnografi çalışmasında kabile toplumlarında iki basmakalıp cinsellik türünden birinin geçerli olduğu varsayıldı. Buna göre, ya aile disiplininin geleneksel kuralları ve düzenlemeleri cinselliği büyük ölçüde evlilik sınırları içinde tutuyordu ya da “ilkel” toplumlar da olağanüstü bir cinsel özgürlük yaşıyordu. Göz alıcı başlığına karşın, Malinowski’nin *The Sexual Life of Savages in Northwest Melanesia* adlı kitabı, fiziksel babalarını tanımayan ana soylu Trobriand Yerlilerinin ilke olarak sahip olmaları gereken cinsel özgürlüğü göstermiyordu. Margaret Mead, bu konuda başat örnek olan Samoa’da bu tür bir özgürlüğü saptadığını öne sürdü. Amerikalı ergenlerin yaşadıkları baskılar ve kısıtlamalarla karşılaştırıldığında, buradaki delikanlılar ile genç kızlar hiçbir korku veya suçluluk duymadan birbirleriyle cinsel deneyimler yaşayabiliyorlardı. Ancak Mead, ilginç bir biçimde Yeni Gine’deki Manus’da yaptığı araştırmalarda bunun tam zıddını gördü. Mead’in çalışmaları izlenimlere dayalı ve abartılı olduğu gerekçesiyle eleştirilmiştir, ama en azından o, cinsellik konusuna aile ve evliliğin ötesinde, kişisel ve duygusal bedensel yaşamın bir yönü olarak bakmaya çalışıyordu.¹⁸ Evans-Pritchard da ilk saha çalışmasından yirmi otuz yıl kadar sonra Azandeler arasında lezbiyenlik dahil olmak üzere cinsel yaşama ilişkin oldukça mahrem açıklamalar içeren makaleler yayımla-

lamıştı.¹⁹ Ama antropologlar (birkaç gelenek hukuku ihlalini ve cinsellik içeren istisnai ritüelleri kayda geçirmek dışında) cinsellik odaklı incelemeleri ancak yakın geçmişte yapmaya başlamışlardır.

Bu konuda yakın zamanlarda yayımlanan yararlı kitaplar arasında *Sex and Violence* ile *Displacing Masculinity* adlı derlemeler sayılabilir. Angela Hart, Katolik bir İspanyol kasabasındaki fuhuş olgusunu müşteriler açısından incelemiş; Heather Montgomery ise, Tayland’da, Batı’ya yapılan eşcinsel ticaretini de kapsayan, çocuk fahişeliği olgusunu olabildiğince çocukların kendi bakış açısından araştırmıştır.²⁰ Bu iki projede de seks ticaretini gayrimeşru olarak gören ve bu ticarete katılanları ahlaki olarak yargılayan bakışın ötesine geçilmeye, çok farklı ortamlarda yer alan gayriresmi cinsel faaliyetlerin ulaştığı boyutlar ortaya konmaya ve buralarda yaşayan insanların ve çocukların, kısmen eski yaşamlarından getirdikleri ahlaki değerlere dayanarak, kısmen de kendilerine yeni bir gerekçeler dünyası yaratarak bu ortamlarda nasıl yaşayabildikleri anlaşılmaya çalışılmıştır. Suzette Heald, Doğu Afrika’da, özellikle de Gisu halkı arasındaki erkeklik, cinsellik ve ritüel üzerine yaptığı çalışmalarda yerel kültürün ahlaki değerlerini kullanmakta, aynı zamanda bu halkın öyküsünü günümüz koşullarıyla karşılaşmalarına kadar getirmektedir.²¹ Heald, Afrika toplumlarının etnografisi hakkındaki bilgisini kullanarak, Afrika’daki AIDS araştırmalarında çalışanların çoğunun “geleneksel” saydığı kurlsız “cinsellik ağlarına” ilişkin basmakalıp düşünceleri eleştirmiştir. Kırsal toplumlarda cinselliğin dikkatli kısıtlamalar ve yasaklamalarla nasıl sınırlandırıldığını ve yalnızca bereketli bir yaşam kaynağı olarak değil, aynı zamanda tehlikeli bir ölüm kaynağı olarak görüldüğünü göstermiştir. Şimdilerde şehirlerde yaygın olarak görülen “ağların” geleneksel kültür değerlerinden kaynaklanmadığını, bunların göç alan bütün kasabalarda ve şehirlerde görülebilen şeyler olduğunu da söylemiştir. Modern yaşamın özel yaşamdaki cinselliği nasıl biçimlendirdiği ve başkalarıyla kurduğumuz ilişkilerin sadece bir yönü olmaktan çıkarıp, yoğun bir kişisel kimliğin donanımı haline getirdiği Foucault tarafından da incelenmiş, onun çalışmaları hayatın en mahrem yönlerinin bile genel ve siyasal yönleriyle nasıl

yakın bir ilişkisi olduğunu göstermiştir.²² Antropologların son yıllarda çocuklara yapılan cinsel taciz ve encest gerçeklerine yeni bir ilgi duyduklarını da eklemeliyiz. Yakın zamanlara kadar antropolojide encestin insanların her yerde oluşturmuş olduğu egzogami kurallarıyla asla uyumlu olmayan hayali bir davranış kurgusu olduğu düşünülürdü. Oysa, aile içi şiddetin ve yetişkinlerin çocukları ezdiklerinin gerçek olabileceğine dair kamuoyunda giderek artan farkındalık, antropologları bu sorun üzerinde yeniden düşünmeye zorlamıştır. Jean La Fontaine, Britanya’da şeytana tapma ritüellerinde çocukların kullanıldığına dair suçlamaların büyük ölçüde düş gücüne dayanmasına karşın, cinsel sömürünün yadsınamayacak bir gerçek olduğunu ve rahatsız edici bir düzeyde gerçekleştiğini göstermiştir.²³

Akla, Duyguya, Bilince Doğru

Antropologlar bedenin ötesine geçip akıl üzerinde de düşünmeye başlamışlardır. Çoğu antropolog günümüzde yaptıkları incelemelerin merkezinde bilinçli bireyin olması ve bir zamanlar psikoloji ile felsefenin tekelinde bulunan alanlara girmekten çekinilmemesi gerektiğini düşünmektedir. Bence toplummerkezci bir antropolojiden benmerkezci denilebilecek bir antropolojiye geçiş, antropologların bu konuyla ilgili felsefi eserlere atıf yapmasından önce de başlamıştı ve onlar olmasa da gerçekleşecekti. Ancak, “fenomenoloji” olarak bilinen kuramsal ekole, Merleau-Ponty’nin yukarıda sözü edilen çalışmasına ve yine daha önce değinilen ve onun öncülleri olan Alman filozoflar Heidegger ile Husserl’e atıflar yapılmaya başladı.²⁴ Bu filozoflar dünyanın bize görünen gerçekliklerini zihinsel algılarda olduğu kadar, bunları yaşayan benliklerimizde ve duygularımızda arıyorlardı. Son yıllarda onların tezleri birçok antropoloğun kaygısını yankılamış ve hayatın, “varoluşun” ya da dünyada “yaşamının” varoluşsal gerçekliklerine dair yepyeni bir yayın dalgasının ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu yayınlarda insan yaşamının ortak noktalarına ve varoluşun birbirimizle, hatta diğer hayvan türleriyle paylaştığımız organik temellerine dikkat

çekilmektedir. “Doğa” ile “kültür” ayrımı, bireyin kendi “yaşam dünyasında” yaptığı yolculuk sırasında bunların her ikisine de ait öğeleri karıştırdığı gerçeğini görmemizi engellediği söylenerek eleştirilmektedir. Bireylerin öyküsü, kişinin kendisinin yönlendirdiği bir gelişme, tecrübeyle olgunlaşma ve başkalarıyla etkileşimlerin zamanla anlamlı kalıplara dönüşmesi süreci olarak görülmektedir. Bu yaklaşımın en saygın temsilcilerinden biri, bu düşünceleri farklı ortamlarda geliştirmiş olan Tim Ingold’dur. Örneğin, genetik yapımızın bizleri içine doğduğumuz kültürü pasif bir şekilde bütünsel olarak benimsemeye ve ona karşılık vermeye doğuştan eğilimli hale getirdiği düşüncesini çok yararlı bir biçimde eleştirmiştir. Yine yapıcı bir şekilde, “öğrenilmiş dikkat”in hayatımız boyunca çevresel deneyim ve öğrenme bağlamlarında uygulanmasıyla çoktan edinilmiş yeteneklere dayanarak, bilgilerimizi çoğaltıp biriktirerek öğrenme biçimimize vurgu yapmıştır.²⁵

Bu tarz araştırmaların cazibesi sağlamdır ve hem sosyolojik hem de biyolojik bilimlerde hâlâ egemen olan tutucu biçimciliğin üstesinden gelinmesine yardımcı olmaktadır. Ancak, toplumsal alandaki karşılıklı etkileşim ve işbirliğimize ilişkin düzenlemeleri kabul etme sorununu es geçer. Özdeneyim açısından bu bakış, kullandığımız cümleleri veya attığımız adımları üst üste koyarak dilin gramerini veya dansın koreografisini açıklayamaz. Fenomenolojik bir yaklaşım Shakespeare’in zamana yenilmeyen tarihsel niteliklerini nasıl tanımlayabilir? Bireysel öznelikten yola çıkan diğer yaklaşımlar gibi burada da çok önemli ikinci bir zorluk, fenomenolojinin toplumsal ve siyasal yaşamdaki ölçek farklılıklarıyla başa çıkamamasıdır. İki devlet başkanı ile iki balıkçı kadının karşılaşması arasında temelde hiç fark yok mudur? İnsanın sebze ve meyvesini ormanda aramasıyla sözde benzer bir şey olan (her şeyin bulunduğu ama fiyatların insanın hiç tanımadığı ve ulaşamayacağı kişiler ve mali sistemler tarafından oluşturulduğu) bir süpermarkette araması arasında hiç mi fark yoktur? Barış zamanı köyünde yaşayan bir köylünün “yaşam dünyası” savaş zamanı asker olduğunda da aynı mı kalır? En iyi sosyolojik çalışmalar “makro” düzeydeki görüşlerin sistematik işleyişini anlamak için

onu hiç gözden kaybetmeden mikro-sosyal araştırmaları ona bağlamışlardır. “Ampirik” antropolojinin önündeki en büyük güçlük ve yapması gereken şey de budur.

Bireysel bilinçlerimizin ve duygulardan çok akla yönelmiş psikologlardan ve filozoflardan esinlenerek dünyayı tanıma biçimlerimizin kaynakları üzerine kafa yoran antropologlar da buna paralel bir zorlukla karşı karşıyadırlar. Artık hayvan bilincinin bile çevresel zekâ ve aynı, hatta farklı türden yaratıklarla kurulan kodlu bir iletişim bakımından ayırıcı olduğu giderek daha fazla kabul görmeye başlamıştır. Temelde insan bilincini, ister derece isterse nitelik bakımından olsun, farklı kılan şey de tam olarak bu değil midir? Descartes geleneğinde, insanı diğer hayvanlardan ayıran şey bedenden bağımsız olarak çalışan bir bilinçli akıl, mantıklı düşünme kapasitesi değil midir? 20. yüzyılın ortalarına kadar, antropolojinin ana amacı akılcılığın ve “akıl” tüm insan topluluklarında bulunduğunu göstermekti, çünkü “medeniyet” düzeyine ulaşmamış olan “ilkel akıl” bunlardan yoksun olduğuna dair basmakalıp düşünceler, hatta profesyonel kuramlar hâlâ yaygındı. Bugün artık bütün insanların “akılcılık” yetisine sahip olduklarını kabul etmekle birlikte, bunun çok dar anlamda bir “akıl” olduğunu ve insanı yöneten şeyin bu anlamda olsa bile tek başına akıl olmadığını, zekâ ile duygunun birbiriyle bağlantılı olduğunu biliyoruz. Elimizde “anormal” bilinç durumlarına, örneğin anormal olduğu için farklı olgular sayılan düş görme veya vecit durumlarına dair bolca etnografi çalışması var, ama “normal gündelik” bilincin karşılaştırmalı incelemeleri yok. Anthony Cohen’in de belirttiği gibi bu, saptanması olağanüstü güç olan bir şeydir; filozoflar bu konuda bize kılavuzluk edecek çok şey yazmış olsalar da, bu bilinci kendine döndürüp nesnelleştirmeye çalışırken odağımızı yitirmekteyiz.²⁶ Bütün kültürel geleneklerde “akıl” söylemi de bulunmayabiliyor; Godfrey Lienhardt, örneğin Dinkaların “akıl” olarak çevrelebilecek bir sözcüğe sahip olmadıklarını belirtmiştir. Bazıları bu durumun Dinkaların akıllı olmadığı şeklinde yorumlanmasının mümkün olup olmayacağı gibi saçma bir soru sormuşlardır (ki bu, tıpkı İspanyol misyonerlerin Amerika Yerlilerinin ruhu olup olmadığına

dair sordukları soruyu anımsatmaktadır).²⁷ Etnograflar insanların “akıl nasıl işlediğini düşündüklerini” araştırmaya, kendi söylemleri ve kuramlarıyla, duyguları, bilinç türlerini, anlayışı ve karar verme kapasitesini başka olası biçimlerde açıklamaya ancak yakın geçmişte başlamışlardır. Bu türden etnografi çalışmaları, böyle söylemlerin ve kuramların genellikle, Kartezyen veya modernist Hristiyan kuramların öngördüğü gibi, başka şeylerden soyutlanmış metafizik veya dinsel türden soyutlamalarla ilişkili olmadığını; beden ile ruhun hem kendi içinde hem de başka alanlarla bilinçli bir güçler alanı olarak birlikte çalıştığı düşünülen biçimlerle ilişkili olduğunu göstermeye başlamaktadır. Bu, “bilişsel [*cognitive*] antropolojinin” veya psikolojik antropolojinin özel alanıdır.

Bu alandaki öncü çalışmalardan biri, editörlüğünü Paul Heelas ile Andrew Lock’un yaptığı *Indigenous Psychology* başlıklı derlemedir.²⁸ Bunun ardından zengin bir literatür oluşmuştur. Bu literatür örneğin Roland Littlewood’un profesyonel tıp alanındaki antropoloji çalışmalarından, Nigel Rapport’un *Questions of Consciousness* adlı kitapta hem kendisinin hem de okurlarının öz bilinç biçimlerine ve buna ilişkin söylemlerine tuttuğu yansıtıcı edebi aynaya uzanır.²⁹ Cohen ile Rapport, *Questions of Consciousness*’a katkıda bulunan diğer kişilerle birlikte, hayvanlarınkine benzer bilincin organik temellerini aramak yerine, insanın oluşumundaki boyutu tamamlayan şeyin ne olduğunu belirlemeye çalışmaktadır. Olayların farkında olmanın duyu yüklü özneliliğin peşine düşerken, bunu yukarıda sözünü ettiğimiz fenomenologların taşıdığı boyutlara taşımazlar. Onlar da benzer biçimde “dünyada” yaşamakla ilgilenirler, ama bu dünya ormanlardan ve yaban hayatından oluşmaz, insanın kendisine hem benzeyen hem de benzemeyen başkalarının da bulunduğu sosyal bir dünyadır. Bu oldukça farklı bir dünyadır, çünkü kendimizi (toplumsal olarak kavramsallaştırılmış) belli türde bilinçlere sahip aktörler olarak kuramsallaştırdığımız bir çerçeve sağlar. Christina Toren, Fiji’deki çocukların etraflarındaki toplumsal dünyayı keşfederek nasıl bir benlik duygusu geliştirdiklerini araştırmıştır. Çocuklar yalnızca “çevrelerini” kavramakla kalmazlar. Onlar için bu, akrabalık ve toplumsal hiye-

rarşı modelleri içinde yalnızca diğer kişilerin kim olduklarını değil, kimlere kendileri olarak göründüklerini de öğrendikleri interaktif bir oyun dünyasıdır.³⁰ Toren, “öznelerarasılık insanın dünyadaki asli durumudur” gözlemini yapmıştır. Toplumsallık biçimlerinin kuşaklar arası etkileşimle aktarılış biçimini de mikro-tarih olarak kabul eder. İnsanın kişiliği bir ölçüde spesifik mikro-tarihsel yükümlülükler süreciyle oluştuğundan, akla uygulanan “doğal bilim” modelleri yetersiz kalmaya mahkûmdur; “Çünkü herhangi bir belirli insanın hayatın herhangi bir dönemindeki, herhangi bir zamandaki veya herhangi bir yerdeki *ontogeni*’sine baktığımızda, biyolojik, psikolojik ve sosyokültürel olanın ayrık işlevsel alanlar oluşturmadığı, üniter bir olgunun – *autopoiesis* olgusunun birbiriyle kaynaşmış yönleri olduğu açıkça görülür.” *Autopoiesis*, yani kendini oluşturma, bütün hayvanların yaptığı bir şeydir, ama (Toren’ın değil, Orwell’in deyimiyle) insan hayvanlar bunu diğerlerinden daha iyi yapar.³¹

Günümüzde bireysel bilinci, eylemi, niyeti, özdeşünümü, duyguyu ve deneyimi karşılaştırmalı çalışmaların merkezine oturtan çok sayıda inceleme vardır. Bunların bazılarının amacı dünyanın her yerinde kişilerin tekilliğine ve özerkliğine odaklanarak Durkheim’ın mirasını sarsmak ise de, çoğu bizzat sosyal etkileşim alanının da bir tekilliği, tarihsel bir varoluşu ve aktarım tarzı olduğunu açıkça belirtir. Bu incelemelerden birkaç tanesi yeniden Durkheim geleneğine bağlanabilir; özellikle de bu geleneğin aktarımında en önemli rolü Mauss’a verirsek.

2. Kişilerin Başlangıçları ve Sonları

Kişi kendisini ne kadar özgür hissederse hissetsin, bu his hastalık sırasında yok olur; insanın aklını daha çabuk başına getiren şey ise her ömrün bir sonu olduğu gerçeğidir. Ölümde ve hatta doğumda, söz konusu bireyin “failliği” ya da “akılcı seçimi” veya özerk benliği ya çok az vardır ya da hiç yoktur; “ego” denilen şeyden ise hiç söz edilemez. Hayatın bu bedensel sınırlarında yalnızca “kimlik” değil, bizzat organik varlık da kişinin kendisine başkaları

tarafından bahşedilir. Bireysel ruh (psişe), kendi düşünce biçimlerine göre *onun bilincinde olan başkaları gibi kendisinin bilincinde değildir*. Bu ölüm sosyolojisinde genellikle kabul edilen bir şeydir, ama doğum söz konusu olduğunda, sosyal tanımların karmaşıklığı gözetilmediğinden, pek dikkate alınmaz. İlk evredeki insan organizmaları için “dünyaya gelme”nin mahiyeti nedir? Bu organizmalar başkalarının maksatlı ve toplumsal olarak yönlendirilmiş çabaları olmadan var olamazlardı.

Ölüm

Ölüm bağlamında organik olaylara sosyal tanımlamaların egemen olduğu bilinen bir şeydir. Cenazeler, soruşturmalar, kayıtlar, mezar taşları ve son anma törenleri vardır. Ölüm, yaşayanların toplumsal hayatındaki aşikâr ve belirgin önemi nedeniyle antropolojide çok büyük ilgi çekmiştir. Gennep’in geçiş ritleri üzerine yaptığı ve bir dönüm noktası oluşturan araştırmayla aşağı yukarı aynı zamanlarda Hertz de bu konuda klasik bir yayın yapmıştır. Hertz, organik çürümeye ve bir üyenin kaybına karşın, ölüme ilişkin ritlerin, imgeleriyle, toplumun devam eden toplu yaşam sürecine, hatta bir yeniden doğuşa damgasını vurduğunu vurgulamıştır. Günümüzde yapılan önemli çalışmalar hâlâ bu araştırmalardan yararlanmaktadır.³² Ölüncü bedene, kişiliğe ve toplumsal konuma ne olduğuna ve hayatta kalanların sorumluluklarına ilişkin zor sorular, daha önceki tarihsel dönemlerde sorun yarattığı gibi, yüksek teknolojinin hüküm sürdüğü ve tıbbi açıdan ilerlemiş modern toplumlara da nüfuz etmiştir. Birey olmakla salt organik olan, insanı oluşturan madde arasındaki sınırı nereden çizmemiz gerekir? Örneğin, günümüzde “beyin ölümü” diye tıbbi bir tanım vardır. Bu tanım bir insanın bedensel olarak yaşatıldığı, kalbin ve ciğerlerin yapay uyarmayla çalıştırıldığı ama görünen hiçbir beyin fonksiyonunun bulunmadığı durumlar için kullanılmaktadır. Hastanın nakil için muhtemel bir organ bağışçısı olabileceği durumlarda, organlar ne kadar yıpranmamış olursa o kadar iyi olacağından, doktorlara hastada beyin ölümü-

nün gerçekleştiğini açıklamaları ve “fişi çekmeleri” için baskı uygulanmaktadır. Böyle bir durumda ölümün tanımı tartışmalıdır, çünkü hasta hâlâ normal görünmekte ve soluk alıp vermektedir. İzin için yakınlarla danışılır, ama yakınlar ne kadar mantıklı davranırlar da bu son derece üzücü bir durumdur. Ayrıca ölümün herkes tarafından duyulacağı da bilinir, çünkü ölümler her hâlükârda hep duyulur. Gazetelerdeki ölüm ilanları her zaman sayıca doğum ilanlarından çoktur, cenazelere ve anma toplantılarına gelenlerin sayısı da her zaman doğuma veya bir çocuğun birinci doğum gününe gidenlerden çok olur. Ancak, kişinin organik, sosyal ve “manevi” yönlerine ilişkin ikilemler yalnızca insan yaşamının sonunda ortaya çıkmaz.

Fiziksel Doğum ve Sosyal Başlangıçlar

Yasal ölüme ilişkin yeni tanımlar yine de günümüzde tüzel kişiliğin ne zaman başladığına dair tartışmalar kadar çetrefilli değildir. Hem tıp tekniklerinin hem de hukukun kesin ve değişmekte olan biçimleri bu sorunu daha da büyütmektedir. İlk bakışta birey oluşun erken dönemlerine ilişkin ikilemlerin yalnızca teknik açıdan gelişmiş koşullarda söz konusu olduğunu düşünebiliriz, ama bu tür tartışmaların “bize” özel olmadığını bilmemiz önemlidir.

İnsanın kişi olarak başlangıcına ilişkin tanımlar ve hatta bu başlangıcın kabul görmesi üzerine tartışmalar ve zıt iddialar, içerik olarak çeşitlilik gösterse de, etnografi kayıtlarının zaman zaman ortaya koyduğu gibi, dünyanın her yerinde karşılıklı olarak yanılanmaktadır. Ancak bu, genellikle kadınların alanına girdiği ve sessiz bir biçimde halledildiği için ölüm ritüelleri gibi gözlemcinin kolayca ulaşamayacağı çok yanıltıcı bir alandır.

Kraliyet ailelerinin dışında, doğum her zaman toplum öncesi bir olay, yalnızca biyolojik bir konu olarak değerlendirilmiştir. Ancak bu görüşü gözden geçirmemizi gerekli kılan birçok neden vardır. Öncelikle Laura Rival’ın Amazon vadisinde yaşayan Ekvadorlu Huaorani halkı arasındaki *couvade* uygulaması konusunda yaptığı analize bakalım.³³ *Couvade*, geleneksel olarak bir babanın

karısının gebeliği, doğumu ve lohusalığı sırasında uyması gereken yasaklar ve kısıtlayıcı uygulamalar bütününe verilen addır. Bu uygulamalar genellikle biyolojik gebelik sürecinin ve kadının doğum sonrası savunmasızlığının simgesel taklidi biçiminde gösterilmiştir. Bu düalistik yaklaşım beden ile ruhun özenle hazırlanmasına olanak sağlar, çünkü anne bebeğin bedenini dünyaya getirirken, baba da bebeğin ruhunu sosyal dünyaya getirmektedir. Oysa Laura Rival, en azından Huaorani halkının gözünde, üreme sürecinin maddi ve manevi yönlerine her iki ebeveynin de aktif ve tamamlayıcı katkılar yaptığını vurgular. Huaorani halkı açısından çocuk, paylaşılan maddelerin, yani zaman içinde büyüme sürecine katılan kan ile döl karışımının ürünüdür. Tekrarlanan cinsel ilişkiler cenin gelişmesine yardımcı olur, babanın gebeliği sırasında anneyi besleme rolü de önemlidir. Biyoloji ile toplumu veya doğum sırasında ebeveynin çocukla kurdukları ilişkileri birbirinden ayıran keskin bir çizgi yoktur. *Her iki* ebeveyn de doğum öncesi diyet kuralları ve fiziksel aktivite sınırlamaları gibi geleneksel olarak *couvade* ile bağlantılı kısıtlamalara uyar. Huaorani erkekleri doğumu *taklit etmezler*: Çoğunlukla ebelik yaparak doğumda aktif bir rol alırlar. Baba doğum sancıları çeken annenin bedenini ovar, doğuma kendi elleriyle yardım edebilir, göbek bağı keser ve kayınvalidesine her türlü işte yardımcı olur. Özellikle daha sonraki doğumlarda sorumluluk tümüyle ona aittir. Göbek bağı kesen resmi babadır, ama anneye cinsel ilişkide bulunmuş ve böylece çocuğun büyümesine katkıda bulunmuş olan diğer erkekler de bazı *couvade* tabularına uyabilirler. Burada soydaşlık ile hısımlık bağı ve akrabalığın biyolojik yönleriyle sosyal yönleri arasındaki ayrımı bulanıklaştıran çoklu bağlar söz konusudur.

Doğan bebek bir konuk gibi karşılanır, annesi ve babası tarafından beslenir ve zaman içinde birçok ailenin bitişik bölmeler içinde bir arada yaşadığı uzun evdeki paylaşım ekonomisinin bir parçası, yani tam anlamıyla bir kişi haline gelir. *Couvade* kurallarına uyulması, yeni doğanın herkes tarafından kabul edildiğinin işaretidir. İstenmeyen bir çocuk böyle karşılanmaz. Toplumsal açıdan doğumun kendisi, *couvade* aracılığıyla doğum öncesi ve doğum sonrası

gösterilen bu kabul kadar önemli değildir. Kabul edilmezse, çocuk doğum sonrasında gömülür. Başka deyişle, birey oluşun başlangıcının toplumsal tanımı ve toplumsal bağ doğumdan önce başlar, sonrasında ise bir eş-ebeveynlik süreci olarak devam eder.

Huaorani vakasının böyle anlatılması farklı bir yaklaşımı göstermektedir. Antropolojik yayınlarda genellikle gebe kalma, gebelik ve doğum gibi bedensel olaylar, çocuğun adlandırılmasıyla nihai sosyal kimliğini belirleyen ritüellerden kesin bir şekilde ayrılır. Oysa bu olaylar farklı zamanlarda gerçekleşir, ama o arada neler olduğuna dair çok az şey söylenir. Bireysel insanın varoluşunun kökenine dair soyut kuramlar vardır, ama bunlar ender olarak geleneksel toplumsal kuramda toplumun yeni üyesine bir ad ve geleneksel bir konum verdiği noktaya ulaşır. Mitlerden, bilimden ve dinden esinlenen her türlü hayalle dolu olan bu büyük boşluğun bir yerinde önemli bir toplumsal-ahlaki kimlik ortaya çıkar: Bu, Marcel Mauss'un bireysel çocuğun "tanınması" dediği şeydir. "Tanıma" adlandırma veya vaftiz gibi kamusal bir formalite değil, bazen çok özel alana ait olabilen pragmatik bir kabullenme, embriyonun, ceninin veya yeni doğan bebeğin en azından geçici olarak nereden geldiğinin bilinmesi ve ona yaşayıp büyümesi için sağlanan temel fiziksel bakımın bir uzantısıdır.³⁴

Tıbbın tarihsel gelişiminde, Batı bilimi doğum öncesi alanı bir araştırma ve deney alanı olarak "benimsemiş", ancak bu yaklaşım ortaçağdan günümüze kadar çoğu zaman karşıt dinsel görüşlerle karşılaşmıştır. Joseph Needham embriyoloji tarihi üzerine yazdığı harikulade kitapta, yalnızca "barbar ebelerin büyümlü sözlerini" değil, aynı zamanda Sorbonne'da şırıngayla rahim içi vaftiz yapılmasını öneren 18. yüzyıl ilahiyatçılarını da alaya almıştır.³⁵ Biyolojide etiğin yerinin olmadığını ileri sürmüştür.³⁶ Ama etik organik yaşamın dünyasından tümüyle dışlanırsa, konusu ne olabilir? Etik ile biyolojik yaşam, "anlatıların" çoğulluğunun tekil bir karara dönüşmesini gerektiren doğum gibi olaylar söz konusu olduğunda pratik bir ahlak meselesi olarak birleşir. Bugün hâlâ hem sıradan insanlar hem de tıp ve bilim dünyasındaki uzmanlar arasında doğumdan önceki zaman ve mekâna, hatta doğuma yakın zamana

bir temel biyoloji konusu olarak bakmak son derece yaygındır. “Toplum” daha sonra başlar. Helen Callaway bu varsayımları ilk eleştirenler arasındadır, ama bu konudaki tartışmalar hâlâ sürmektedir.³⁷

İlk antropoloji çalışmalarında kabile halklarındaki bebek öldürme ve kürtaj uygulamaları yalnızca doğru bir çevreci anlayış olarak değerlendirilmiş, dolaylı olarak doğmamış bebeğe karşı duyulan ahlaki duyarlılık ya da toplumsal açıdan doğan müşkül durum yalnızca Yahudi-Hristiyan geleneğine atfedilmiştir. Bu tablo antropoloji literatüründe genellikle ilkel kadını bir kedi gibi bir ağacın arkasına çömelip kolayca yavrulayan bir varlık, doğal organik doğurganlığın en saf ifadesi olarak gören yaklaşımla bağlantılıdır.³⁸ Bence ilkçağlara ait bu kadınlık imgesi modern antropolojinin sandık odasındaki en adaletsiz ve en haksız imgelerden biridir.

Bebek öldürme konusundaki (genellikle 19. yüzyıla ait) literatürü tarayan Westermarck, bu uygulamanın yalnızca akılcı bir doğum kontrol yöntemi olduğunu söyleyerek bu iç karartıcı imgeyi biraz yumuşatmıştır. Âdetler her zaman “ebeveynin sevgisini engelleyecek kadar güçlü” de olmamıştır. Bir sürü istisna sıralar; bazı yetkililerin bu âdetin yaygınlığını abarttığını söyler, “Avustralya Yerlilerinin kendileri de bundan utanç duyuyor” diyen bir yetkilinin sözlerini aktarır; California Yerlilerinin arasına gelen beyazlar gibi bazı beyazların bu uygulamayı teşvik etmiş olabileceğini; çoğu halk ve uygarlıkta istenmeyen çocukların evlat edinilmesi gibi telafi edici uygulamalar bulunduğunu belirtir. Ayrıca, pagan dünyada ölüme terk edilen bebeğin acısına duyarsız kalınıyorsa, ilk Hristiyanlık dünyasında da günah işleyen kadına büyük bir insafsızlıkla davranılmış olduğunu ve 19. yüzyılın başlarına kadar bütün Avrupa’da bebek öldürmenin idamla cezalandırılması gereken büyük bir suç sayıldığını söyleyerek buradaki ironiye değinir.³⁹

Örneğin, 1940’larda yapılan bir araştırmaya göre, Tanzanya’daki Kilimanjaro Dağı’nın ormanlık eteklerinde tarım ve hayvancılık yaparak yaşayan Chagga halkının doğum öncesi gelişmeye dair çok gelişmiş kuramları ve gebelik döneminde bütün

akrabaları bir araya getiren bir dizi yemekli kutlamaları vardı. Bu dönemde beklenen bebekle ilgili hayati kararlar alınabilmekteydi. Bu yeni yaşam (tahminen ceninin hareket etmesiyle) “varlığını ilan eder etmez”, kadının “Tanrı izin verirse, artık tek kişi değil, yüreği iki kişi için çarpan biri olacağım” diyerek kayınvalidesine haber vermesi gerekmekteydi. Eğer söylemezse, kocasının ailesi çocuğun onlara ait olmadığından kuşkulanabilirdi. Çünkü Chagga halkı doğurganlığa büyük önem verse de, buna yalnızca evlilik içinde izin veriyordu. Kocanın ailesinin ilgisi bu konuya yönelir, çocuğun kendi ellerinden yemek yiyip yememesinin meşruluk göstergesi olduğunu düşünerek davranışlarını gözlemlemeye başlarlardı. Aile ve yerel şef aynı zamanda ceninin ve bebeğin “normalliği” ile de ilgileniyordu (uzun bir kötücül işaretler listesinden söz ediliyordu). Eğer bir anormallik veya gayrimeşruluk kuşkusu oluşursa, kuramsal olarak kürtaj veya yeni doğanın öldürülmesi gerekli oluyordu; ancak, kocanın ailesinden veya kabile reisinden gelen bu baskılara anne, annenin erkek kardeşi ve onun ailesi, falcılardan farklı görüşler filan alarak birçok yolla karşı koyuyorlardı. Birçok durumda çocuğun yaşamı salt bu ertelemeyle bile kurtuluyordu. Özellikle bebek doğduktan sonra, sadece zamanın geçmesi bile bebeğin en azından biriyle arasında karşılıklı bir “akrabalık” ilişkisi oluştuğu düşüncesini güçlendirmekteydi. Chagga halkının sosyal kabülü gebelik ürünlerini de kapsayacak ve Batı’daki uygulamalarla paralellik gösterecek biçimde genişletme konusunda çeşitli “hukuki”, ahlaki ve uygulamaya dönük tartışmalara giriştiklerini savunmak mümkündür.⁴⁰

Hayalimizdeki biçimiyle doğum öncesi alan ve oradan ne çıkacağı hep bir belirsizlik ve geçicilikle sarmalanmıştır. Gusiiler yeni doğanı bir “konuk”, bir “yabancı” olarak görürler. Önceden giysiler alınmaz. Kadınlar, bir et parçası veya bir sırtlan doğurmayacağını ne bileyim derler.⁴¹ Ciddi sakatlıklar, bebek doğduktan sonra sorun yaratmaz. Asıl kaygı verici olan önceden bir anormallik kuşkusunun doğmasıdır. Jamaika’da ölümlerin ruhları ya da “kötücül gölgeler şeklinde beliren ruhlar” tarafından peydahlanan “cadı” bebeklerin doğumuyla sonuçlanan “sahte gebelik”

sendromuna ilişkin inanışlar konusunda yakın geçmişte yapılan bir araştırma, bebeğin anormal olduğuna dair ortada hiçbir belirti yokken bile kürtaj yapılabilmesini sağlamak için nasıl bir söylem geliştirilebildiğini göstermiştir.⁴² Doğurganlığı sarmalayan kaygı ve sessizliğin tek özelliği bu tür müphemlikler değildir. Edwin ve Shirley Ardener, Kamerun’da yaptıkları ilk saha çalışmasında “doğurganlık konusundaki gerçeklerin” araştırılmasında karşılaşılan güçlüklerle mücadele etmişlerdir.⁴³ Rosanne Cecil’in Kuzey İrlandalı yaşlı kadınların normalde hiç konuşulmayan ve hatırlanmadığında bile üzücü olan düşük, ölü doğum ve bebek ölümü gibi deneyimlerine dair anılarını aktardığı son derece dokunaklı bir çalışması vardır.⁴⁴ Yakın tarihli bir araştırma göstermiştir ki, 19. yüzyılda Paris’te polis tarafından taciz edilen ve kendi ilişki ağlarından başka dayanakları olmayan yoksul kadınların yaptığı gibi, bir kadın her şeye meydan okuyarak çocuğunu toplumsal olarak ayıplanacağı koşullarda bile yetiştirebilir.⁴⁵ Meşruluğa atfedilen değer zaman içinde değişebilir; bu, olumsuz toplumsal koşullarda yaşayan çocukların tanınmasına karşı giderek daha olumlu bir tavrın gelişmesine yorulabilir. Belki de zaman içinde koşulların kendisi değişebilmektedir.

Bütün beklenmedik patlamaları, gayrimeşrulukları ve sırlarıyla canlı bir toplum, örnek ölüleri sayesinde ideal anıtsal biçimde temsil edilecek kadar kolay derlenip toparlanamaz. Ama zaman geçtikçe birbiriyle çatışan sesler ve konuşulmayan kısımlar unutulur ve sadece herkesin bildiği öykü anılır. Toplum kendi varlığını gebelik ve doğum gibi organik süreçler üzerinde, kimi zaman şiddet yoluyla, hissettirir. Oysa bunlar olmasa toplum da var olamaz. En özerk benlikler, en özgür iradeli ruhlar bile dünyaya son derece bedensel bir biçimde gelirler ve buna yeni yaşamın içine doğduğu sosyal matrisin önceden parçası olmuş olan birçok insanın eylemleri ve kararları aracılık eder. Bebeklerin doğumda, hatta doğumdan önce sadece “ne” olduklarını değil, aynı zamanda “kim” olduklarını sorabiliriz. Temelde “hiç kimse” iseler, “bedensiz” de kalabilirler ve gelecekte hiçbir özgürlükleri olmaz.

3. Özel Benliğin Toplumsal Olarak Şekillenmesi: Etnografik Örnekler

Bazı iyi etnografi çalışmalarını sorgulamak, Mauss'un sözünü ettiği, bireysel yaşamlarımızdaki üç boyutun pratikte nasıl bir-biriyle bağlantılı olduğunu gösterme konusunda tıp ve psikoloji laboratuvarlarından veya lisansüstü programların sosyal kuram derslerinden daha aydınlatıcı olabilir.

Avatip'te Kişiler ve Benlikler

Simon Harrison'ın yaptığı örnek bir araştırma, Yeni Gine'nin Avatip bölgesinde yaşayan insanlar arasındaki sosyal koşullarda kişi kavramının psikolojik yönlerini ele almaktadır. Bu çalışmada geleneksel bir kabile kültürüne ilişkin standart kabul görmüş anlayış, bir bütün olarak eleştirilir. Avatip'te ritüel, ahlaki mutabakatı kutlamaz. Daha çok iki ayrı, hatta bir ölçüde birbirine zıt alanlar vardır; bunlar erkeklerin rekabet amacıyla birbirlerine gösteriş yaptıkları siyasal-ritüel arena ile, eşitlikçi ve karşılıklı dayanışmaya dayalı etkileşimlerin yer aldığı evcil-kişisel-ahlaki alandır. Bu iki alan birbiriyle istikrarsız ve kaçamaklı bir ilişki içindedir. Dahası, bunlar kişinin iki farklı yönüne denk gelir. Harrison bireyliğin inşasının yalnızca psikolojik kavrayış açısından değil, sosyolojik analiz açısından da önemli olduğunu söyler. Benliğin iki temel boyutu vardır: Karaciğerden kaynaklanan ve başkalarını "duyma" yetisini içeren "Anlayış" (*mawul*) ile "konuşan" "Ruh" (*kaiyik*). Anlayış, başkalarını "duymaya" yatkındır. Bunu hepsinde ortak olarak başkalarıyla özdeşleşme yetisi bulunan kavrama, boyun eğme, acıma, arzulama gibi yollarla yapar. Avatip halkına göre, bunama veya delilik gibi *mawul*'un olmadığı durumlarda insan "sağır" olur. Ruh ise bu kadar içsel bir kapasite değil, bir imge, bir gölge veya bir yansımadır (bugün *kaiyik* sözcüğü fotoğraf için kullanılmaktadır). Bu kavram, Anlayış'tan koptuğu zaman muzır ve ahlaksız olabilen "yaşam gücü" olarak çevrilebilir. Ama ikisi bir araya geldiğinde *kaiyik* özellikle erkeklerde rekabetçi ve cesur

bağımsız gücün kaynağıdır. İnisiyasyon (kabul) kültlerinde ve törensel tartışmalarda ortaya çıkan kendinden emin “aktif ses”tir. Organik insandan ayrılabilen, maskeler dahil olmak üzere ritüellerde kullanılan çeşitli eşyayla ifade edilen ve cisimleştirilen bir imgedir. Harrison *mawul* ile *kaiyik* tarafından yaratılan bu ikiliğin Avatip’teki sosyal ilişkilere sinmiş olduğunu söyler, ama bu beden ve ruh gibi Kartezyen bir ikilik değildir, Durkheim’ın birey ile toplum arasında gördüğü ikilik de değildir. Bu ikilik birbiriyle tam bir uyum içinde olmayan, hatta biraz da birbirine ters düşen, sınırları iyice çizilmiş toplumsallık alanlarında bulunur. Harrison’ın analizi Avatip’te organik, psikolojik ve sosyal olanın nasıl karşılıklı olarak çeşitli biçimlerde ifade edildiğini ortaya koymaktadır.⁴⁶

Eylem ve Anlam: İlongolar

İlongoları Renato ve müteveffa Michelle Rosaldo’nun çalışmaları sayesinde öğrendik. İlongo halkı Filipinler’in en kuzeyindeki ada olan Luzon’un iç kesimlerindeki ormanlarda kafatası avcılığı yapan bir halk olarak kötü bir ün salmıştır. Ancak, Rosaldo’ların aracılığıyla bu halkı, ahlaki ve psikolojik görelilik konusunda büyük kaygılar yaratan bu yönlerinden bağımsız kişiler olarak tanıdığımız duygusuna kapılıyoruz. Rosaldo’lar bize yalnızca “farklı bir kültürü” veya kendi koydukları acımasız kurallar ve düzenlemelerle biçimlenmiş bir toplumu tanıtmazlar. Yaptıkları çözümlemenin merkezine “gerçek kişileri” koyarlar. Rosaldo’lar İlongot tarihini ve bu halkın kendi toplumuna ve bu toplumun dünyadaki yerine dair tarihsel anlayışlarını öğrendikçe, bu kişiler de giderek bizlerin varyantı olarak belirmeye başlar.

İlk İlongo etnografı William Jones’du. Bir yıllık saha çalışmasının ardından 1909’da İlongolar tarafından öldürüldü. Bu halk onu çocukluğundaki Vahşi Batıya benzeyen egzotik karakteriyle büyülemişti. Anlamamıza katkıda bulunması için daha eski bir tarihsel perspektiften bakmak da önemlidir. İspanyolların gelişinden, yani 1565’ten önce, karşılıklı kan davaları sürdürülmekle birlikte, iç kısımlardaki dağlık bölgelerde şiddetin yaygın olduğuna dair pek

bir bulgu yoktur. Ama o tarihten sonra, dış olayların etkisiyle içerdeki şiddet yoğunlaşmış ve düzlüklerde yaşayan nüfusun gözünde İlongoların imajı dehşet saçan kafatası avcıları olarak yerleşmiştir. İspanyolların bile kafatası topladığına dair kanıtlar vardır.

1898'deki İspanyol/Amerikan savaşından sonra, Birleşik Devletler Filipinler'i sömürge yapmış ve sınırları denetlemeye başlamıştır. "Kontrol devriyelerinden" korkan İlongolar dağlara çekilmişlerdir. 1930'larda İlongoların kendi aralarında çok daha fazla sayıda baskın ve öldürme olayları yer almaya başlamıştır. 1941'deki Japon istilasının ve 1945'te Birleşik Devletler ordusunun Japonları dağlara sürmesinin ardından yoğun bir şiddet dönemi başlamıştır. İlongo nüfusu bu dönemde üçte bir oranında azalmıştır. Savaşın hemen sonrasındaki dönem sakin geçmiş, ancak 1950'lerde yeni bir şiddet dalgası görülmüştür; bu dalga sırasında İlongolar birbirlerini öldürmeyi bırakıp, düzlüklerde yaşayan komşularına baskınlar yapıp onların kafataslarını toplamaya başlamışlardır. 1955 civarında Amerikan fundamentalist Yeni Kabileler Misyonu çalışmalarını başlatmıştır.

Renato Rosaldo, toplum incelemesinde kullanılan statik yaklaşımı eleştirmektedir. İlongoların geçmişten belli kalıplar içinde sözettiklerini fark etmeye başlamıştır: Her bir hikâye orman boyunca spesifik hareketlerin izini sürdüğünden uzamsal; kafatası avcılığı ve *pistaim* belli aralıklarla birbirini izlediği için aynı zamanda da zamansaldır. Burada sözü edilen *pistaim*, başlangıçta sanıldığı gibi Yerlilere ait bir kavram değil, İngilizcedeki "peacetime" [barış dönemi] sözcüğünün Yerli dilindeki söyleniş biçimidir. Farklı erkek grupları, kimi şiddet zamanında, kimi barış döneminde yetiştiği için, çok farklı koşullarda olgunluğa erişmişlerdir. Barış zamanında yetişenler gelecekte şiddetin yeniden patlak vermesini ve kendilerinin de yürekliliklerini kanıtlayarak taçlandırılacakları zamanı özlemle beklemektedirler.⁴⁷

İşte Michelle Rosaldo, olayları gözlemlemenin yanı sıra geçmişe, şimdiye ve geleceğe dair bu konuşmalar aracılığıyla İlongoların içsel ruhunu ve kişilerin tarih boyunca birbirleriyle olan etkileşimleriyle nasıl oluştuklarını anlatabilmektedir. Kafatası av-

cılığı yabancı gözlere tuhaflık ve çılgınca bir kana susamışlık gibi görünebilir; nitekim düzlüklerde yaşayan ve İlongolardan egzotik bir doğal tür olarak söz eden insanlar için bu hâlâ böyledir. Bu insanlar arasında İlongolara dair yaygın bir mit anlatılmaktaydı. Buna göre, bir İlongo genci, evlenmek istediği kızın babasına kesik bir Hıristiyan kafası armağan etmek zorundadır, bu yüzden de ateş ağacı çiçek açıp baharda çiftleşme arzusunu artırınca birini öldürmektedir. Oysa İlongoların kendilerinin bu mittin haberi yoktu; onlar için kafatası avcılığı kan dökmeyi değil, yetişkinliğe geçişi yücelten başka birçok düşünce ve etkinliğin oluşturduğu genel çerçevede yer alan bir şeydi. Rosaldo'lar 1960'larda yaptıkları saha çalışmasında kafatası avcılığının hâlâ bilindiğini ve çoğu genç erkeğin evlenmeden önce mutlaka bir kafa kesmeyi amaçladığını öğrendiler.

Ama 1974'te sahaya geri döndüklerinde çok sayıda kişinin Hıristiyanlaştığını ve artık kafatası avcılığıyla ilgilenmediğini gördüler. Bu gerçekten de gönüllerinin geçtiği anlamına mı geliyordu? Michelle Rosaldo aksini düşünüyor ve İlongoların dünyaya ve kendilerine dair anlayışlarının köklü bir değişim geçirmediğini söylüyor. Kişiliğe, duyguya ve davranışların altındaki güdülere dair görüşleri büyük ölçüde aynı kalmıştır, ama artık bir bakıma Hıristiyanlığı da bunlara uydurabilmektedirler. İnsanın kişiliğine dair bu temel görüşler nelerdir ve toplumsal yaşam ile tarih tarafından nasıl biçimlendirilmektedirler?

Öncelikle kişinin içinde hayati bir organ olan yürek (*rinawa*) bulunur. Yürek, eyleme götüren tutkulu bir güdü olan bir enerji ya da “öfke”nin, *liget*'in ve dikkatli düşünümsel bir dil kullanımıyla eylemi yatıştıran bilginin, *beya*'nın bulunduğu yerdir. *Liget*, yürekleri ağırlaştırabilir ve hüznlendirebilir. İlongolar, kişilerde öldürme isteği uyandıranın tanrılar değil, bu ağır duygular olduğunu; “kafataslarını toplayarak ‘yüreklerinde ağırlık yapan’ ve onlara zulmeden ‘öfkeyi koparıp atmaya’ amaçladıklarını” söylemişler. Michelle Rosaldo bu açıklamaları ciddiye almaya karar vermiş. “Diğer antropologlar ‘dışarıdan içeriye doğru’ çalışmak, yani önce kurallı bir toplumsal dünyayı tanımlamak ve daha son-

ra bireylerin bu dünyada yaşamak ve çalışmak için nasıl ‘sosyalleştiklerine’ bakma eğilimindeyken, ben analitik diyalektiğin öbür ucundan başlamanın ve kendisi de ‘toplumsal olarak inşa edilmiş olan’ kişisel ve duygusal yaşamın zaman içinde toplumsal eylemlerde nasıl ortaya çıktığını ve toplumsal eylem biçimlerini nasıl düzenlediğini sormanın daha aydınlatıcı olduğunu gördüm. Bu, İlongo dilinde ‘enerji/öfke/tutku’ ve nezaket veya ‘bilgi’ anlamına gelen sözcüklerin incelenmesini, ama aynı zamanda, haklarında konuşulurken tipik olarak bu sözcüklerin kullanıldığı kişilere, ilişkilere ve olaylara dair yerel varsayımların ortaya çıkarılmasını gerektiriyordu.”

Liget, odaklanıldığında, insanlardaki hayranlık uyandırıcı bir enerjidir; insanı çok çalışmaya ve başarılı olmaya yönlendirir. Bu enerji insanın içinde büyüyebilir; başkalarıyla çatışmalara tepki verir, başkalarını kıskanmakla, aynı zamanda zencefil ve acı kırmızı biber gibi keskin lezzetlerle ateşlenir. Özellikle genç birinde dağılmış olarak bulunursa, kişinin “cinnet geçirmesine” ve anlamsız bir vahşet yaratmasına yol açabilir. Ama eğer sağlam ve sıkı bir düğüm gibi yoğunlaşırsa, insanın avlanmada, bahçecilikte ve öldürmede başarılı olmasını sağlar. İnsanın yüreği kederle, kıskançlıkla, ihtirasla ağırlaşabilir, ama başarılı bir eylem bu ağırlığı söküp atarak yüreği yeniden hafifletir. Kafa almak böyle örnek bir başarı sayılır. Buradaki doyumun birinin öldürülmesinden kaynaklanmadığını belirtmemiz gerekir – aslında öldürücü darbe öncü mızrağı izleyenlerden gelebilir. Bunun doyumunu, “katarsis” ve şan daha sonra kendisine kafayı törensel olarak yere “fırlatma” ayrıcalığı verilen kişiye aittir. İlongolar için kafa kesenlerin sahip olduğu *liget* başlı başına ne iyi ne de kötüdür, o sadece farklı yönlere götürebilen bir enerjidir; (özellikle yetişkinlerde bilgelik ve bilgiyle yatıştırılmadığı zaman) vahşete ve toplumsal kaosa sürükleyebildiği gibi, kişileri çalışmaya, gençlerle yaşlılar ve kadınlarla erkekler arasında üretken ilişkiler kurmaya, evlilikte ve öldürmede başarıya da götürebilir. İlongoların yaşamının önemli bir parçası olan genç erkeklerle genç kadınların kendi aralarında eşitlikçi rekabete dayalı ilişkiler arenasında uyarılır.

Liget kişinin yaşamı boyunca gelişirken, onu tamamlayan şey olan *beya*, yani bilgi veya nezaket de gelişir. İlongo bebekleri “hiçbir şey bilmezler” ve *beya* sahibi olmadıkları için karmaşa ve şok deneyimlerine açıktırlar. Gençlerde düşünceyle ilgisi olmayan vahşet mazur görülebilir, çünkü gençler henüz kendilerini nasıl denetleyeceklerini “bilmezler”. Ancak bu, genellikle erkeklerde ortaya çıkar; çünkü kadınlarda hem *liget* hem de *beya* erkeklere oranla daha az bulunur. Yürekları de erkeklerinki kadar “yüksekte” değildir. Bunun doğuştan gelen değil, yaşam deneyimine bağlı bir fark olması ilginçtir. Erkeklerin yaşamında çok daha fazla heyecan ve zorluk vardır; ormanda ava gidip vahşi hayvanlarla karşılaşır; yabancı insanlar görürler; baskınlar yaparlar; bütün bunlar içindeki enerjinin büyümesine yol açar. Üstelik, barış görüşmelerine katılmayı, takas ticaretini ve diplomatik belagat kullanımını öğrenirler. Bütün bunlar da görgülerini ve bilgeliklerini artırır; gençlerin taşkın duygularının denetlenmesine yardımcı olma yetilerini geliştirir. Örneğin, bir sıra cetveli hazırlayarak gençlerin kafa alma işini sırayla yapmalarını ve bu sayede içlerindeki enerjiyi yoğunlaştırmalarını sağlarlar.⁴⁸

İlongoların Hristiyanlığı kabul etmelerine gelince: 1974’te kendilerinden “yeni bir yol izleyen” kişiler olarak söz ediyorlar. Hristiyan olarak, ateşli bir yüreğe onu yatıştıracak yeni bir “bilgi”nin öğretilebileceğini ve Hristiyanların heyecanının azalacağını kabul etmişler. Genel olarak rekabetin de azalacağını görmüşler. Voleybol sahasında hâlâ öfke ve rekabet varmış, ama bu yalnızca kafa alarak yatışabilecek türden yoğun bir öfke değilmiş. Ancak yaşlı evli erkeklere ve genç kadınlara göre genç erkekler daha zor Hristiyanlaşıyor; Michelle Rosaldo içlerinden biri hakkında “Hristiyan mı?” diye sorduğunda, “Hayır, o bekâr” yanıtını almış. Akrabaların ölümünün neden olduğu keder her zaman yüreğin ağırlaşmasına neden olmuş, yüreğin hafifletilmesini gerektirmişti. Rosaldo’lar bir akrabanın ölümünün genellikle Hristiyanlığın kabul edilmesine nasıl yol açtığını, intikam yerine bu yeni dinin yürekteki yükü baş edilmesini nasıl sağladığını incelemişlerdir. Hristiyanlık öğretisi yeni bilgiler sağlamanın yanı sıra, tabii ki ticaret

ve zenginlik arayışı fırsatları da yaratmıştır ki bunlar da kuşkusuz potansiyel başarı elde etmenin rekabete dayalı olan ve eski enerjilerin yeni biçimlerde kullanılmasını gerektiren yollarıdır.⁴⁹

İnuitlerin Zekâ Anlayışları

Zekâ testlerinin kültürlerarası geçerliliğinin kuşkulu olduğu çok tartışılmıştır. “Zekâ” konusunda sorular sormanın oldukça farklı bir yolu etnografi kayıtlarını ciddiye almak ve zekânın konumsallığını kabul etmektir; zekâ spesifik bir dil kullanılmadan ve bir şeye odaklanan uygulamalar ve beceriler olmadan ortaya çıkmaz. Bu nokta, kuzey Alaska’nın iç kesimlerinde geyik avcılığı yapan Nunamiutların akıl ve zekâ konularını nasıl ele aldıklarını inceleyen Nick Gubser’in çizdiği portrede çok güzel örneklenmektedir. Bu insanlara göre, kafada bulunan ve yaşam boyunca gelişen *ishuma* denilen bir yeti vardır. Küçük bir çocukta *ishuma* bulunmaz, ama 4-5 yaşlarında beyin güçlenir ve çocuk hatırlamaya, düşünmeye ve mevcut sorunları çözmek için geçmiş deneyimlerini kullanmaya başlar. (Düalistik terimlerimizle söyleyecek olursak) *ishuma* aynı zamanda duyguları da barındıran yerdir. Nevrotiklerde *ishuma* çarpıktır – böyle biri çok fazla düşünür, hastalıkta ise *ishuma* bedeni terk edebilir. Yaşlılıkta kaybolabilir, kişi bu yüzden düzgün konuşamaz ve doğru düşünemez. Bilgi, mevcut durumda kullanılmak üzere birikmiş olan geçmiş deneyimlerin toplamıdır; yani “zekâ” tecrübeden ve bellekten bağımsız değildir. Nunamiutlar da ömürleri boyunca tecrübeyle öğrenmeyi sürdürürler. Zeki insan ideali, yalnız olarak dolaşan veya yanında bir iki kişi bulunan keskin gözlü, kurnaz bir avcıdır. Bölge, kar, rüzgâr, ışık koşullarını ve hayvanların davranışlarını öğrenerek sonunda onları tuzağa düşürür. Buraya kadar bunun anlaşılır bir şey olduğunu, başka yerlerdeki halk bilgeliğine, hatta modern psikolojideki bazı doktrinlere ters düşmediğini söyleyebiliriz. Ancak ayrıntılara girildiğinde Nunamiutların bu görüşü çok spesifik ve tarihsel olarak konumlandırılmış bir şey olarak ortaya çıkar. Zekâ ve bilgi organı olarak görme duyusuna çok özel bir yer verilmiştir. Kuzey kutbuna

yakın bu bölgelerde yılın yarısında gecelerin, diğer yarısında ise günlerin çok uzun olduğunu unutmayalım. Avcılık, ufka kadar çok uzun bir görüş mesafesinin olduğu yaz aylarında yapılır, görüş alanına giren her türlü ayrıntı önemli olabilir ve ormanların veya sisin görüşü kapatmasından hoşlanılmaz. Aydınlıkla karanlığın çevrimi bütün kuzey halklarının pratik yaşamlarında olduğu kadar simgeciliklerinde de çok önemli bir rol oynar, bu yüzden avcının karar yetisinin gözünün keskinliğiyle ilişkilendirilmesi şaşırtıcı değildir. Daha da ötesi, gözleri iyi görmeyen insanların, hatta hayvanların bile aptal olduğu düşünülür. Bilgiden ve hakikatten söz ederlerken bile en önemli şey görselliktir; gözler yalan söylemez, görgü tanıklığının da doğru olduğuna güvenilir.

Nunamiutlar zekâ gibi insana ait özellikleri çok ilginç bir biçimde hayvanlara da yansıtırlar. Kır faresi, tarlafaresi, vizon, miskfaresi ve lemming gibi kemirgenler iyi göremez, dolayısıyla zeki değildirler. Kakımların ise biraz daha akıllı olduğu düşünülür, çünkü onlar kar kekliği ve benzeri küçük hayvanları avlayarak beslenirler. Benzer şekilde gelincik en azından taş atandan daha hızlı koşup deliğine kaçacak kadar akıllıdır. Susamuru diğer küçük hayvanlardan daha zekiyken, kunduz çok zeki ve yakalanması çok zor bir hayvandır. Bu konuda yalnızca iki üç kişinin şansı yaver gitmiştir. Nunamiutlar kunduzların tehlike yaklaşırken kuyruklarını suya vurarak diğer kunduzları uyarmalarının başkalarıyla zekice işbirliği yaptıklarının göstergesi olduğunu düşünürler. Kurt, özellikle de insan avcılarının yöntemlerini öğrenmiş olan yaşlı bir kurt, tüm hayvanların içinde en zeki olanıdır. Tilkiler de akıllıdır, ama Nunamiutlara göre yabantavşanları oldukça aptaldır – karda oturup güneşte gözlerini kırıştıran bir çift tavşanın ahmak görünüşü onları güldürür. Bozayı iştme ve koku duyuları çok keskin olan güçlü bir hayvandır, ama iyi göremediği sanılır, bu yüzden de pek akıllı olduğu düşünülmez. Aslında iyi baksa görebilir, ama bir tehdit hissetmedikçe etrafına bakmaz, tehlikenin kaynağını belirlemek için çılgınca etrafa bakınırken de bolca dışkılar (daha sonra bunu anlatanlar çok gülerler) ve dağlara kaçar. Nunamiut zoolojisindeki en çarpıcı imgelerden biri, dağkoyununun zekâsına (avcılarının gerçek

avı olan) Kuzey Amerika rengeyiğine duyduklarından daha büyük saygı duymalarıdır. Bu yabancı koyunlar, Nunamiutların dediğine göre sanki gözlerinde teleskop varmış gibi, son derece iyi görürler. Sürekli aşağıdaki düzlüklerde kurt veya insan olup olmadığını kontrol ederler. Elinizdeki teleskopu onlara doğrultup baktığınızda, onların da size bakmakta olduklarını görürsünüz.⁵⁰

Nunamiutların zekâ testine girsek, pek azımız geçer not alırdık. “Modernist” zekâ testi projesi, daha sonra eğitim yoluyla ne kadar gelişmiş olursa olsun, sözümona organik yapımızda bulunan psikolojik bir kapasitenin varlığı üzerine kuruludur. Oysa asıl sorun, bu kapasitenin ölçülüp karşılaştırılması bir yana, tanımlanmasında bile süjenin eğitim yoluyla içselleştirdiği (veya içselleştirmekte başarısız olduğu) öğretimin ve becerilerin kıstas olarak kullanılmasıdır.

Ev İçinde ve Ev Dışında Aritmetik

Düşünce süreçlerimizin pratik yaşamımıza uydurulması alışveriş yapan modern kişinin dünyasına kadar uzanır. Evden market alışverişi yapmak üzere çıkan, okuryazar olan ve hesap yapabilen kişiler bile avcı toplayıcılar gibi düşünmeye başlar. Jean Lave, süpermarkete gittiğimizde okulda öğrendiğimiz matematikte yapılan rakamsal işlemleri nasıl geride bıraktığımıza dair çok ilginç bir çalışma yapmıştır. Buna göre kararlarımızı etkileyen şey, market müdürlerinin uyguladığı fiyat mekanizmalarının mantığını es geçen bir dizi nitel, kaba tahmine dayalı ve orantılı yargıdır. “Ev dışındaki” matematik hesabı, malzemelerin miktarının ve paketlerin boyunun alışverişin tamamı içinde tutacağı yere, yapılması planlanmış olan yemek tariflerine, aile üyelerinin neyi sevip neyi sevmediğine ve evdeki dolaplarda yer olup olmadığına bağlı olarak yapılır. Marketin indirim yapmayı seçtiği mallar “fiyat olarak çok uygun” olabilir, ama alışveriş yapanlar (okulda yaptıkları gibi) şu veya bu boy paketteki malzemenin gram fiyatının kaçta geldiğini hesaplamak yerine, genel amaçları doğrultusunda paketlerin değerini ve yararlılığını kabaca tahmin ederler. Dahası, (tıpkı eski

zamanlarda ormanda yaptıkları gibi) markette belli bir rota doğrultusunda ilerler, haftalık ihtiyaçlarını toplarken marketçilerin müşterilerin aklını çelip alışveriş listelerini uzatmaları için stratejik yerlere koymuş oldukları indirimli mallarla ilgilenmezler. Zayıflama programları da kalori cetvelleri ve mutfak terazileri kullanılırken okul matematiği gerektirir, ama bu programlara uyanlar kısa süre sonra bunları bir yana bırakıp, izin verilen miktarları kabaca ölçen başka yöntemler kullanırlar. Bunlar eski bir fincanın mavi çizgiye kadar doldurulması veya aşağı yukarı “küçük” denilen miktarı karşılamak için belli boyutlardaki bir tereyağı paketinin altı parçaya bölünmesi gibi şeyler olabilir.⁵¹ Aslında yemek pişirme işlemi de tam olarak bu gibi tahmini ölçülere, ölçü olarak kullanılan bazı eski kaplara, kaşıklara ve belli ısılarda ne sonuç vereceğini bildiğimiz eski fırınlara bağlıdır. Farklı ölçüler kullanmak bir yana, kişinin alıştığı mutfaktan başka bir mutfakta ve farklı marka malzemelerle çalışması bile aşçılık becerilerini konuşturmasını zorlaştırır. İngilizler artık eski para birimleriyle düşünmüyor olabilirler ama belli bir yaştan üzerindeki kadınlar hâlâ eski ölçü birimleriyle düşünmektedirler.

Sonuç

Günümüzde “benlik”, “kimlik” ve bilgi konusunda, bunların kişisel olarak *sahip olunan* şeyler olduğuna dair birçok tartışma yürütülüyor. Ancak bu tartışmalar yurttaşlık, bireysel haklar, ahlaki özerklik, bağımsız zihinler ve bağımsız ruhlar konusundaki modern fikirleri sorgulamadan kabul etmektedir. Bu konuyu IV. Kısım 2. Bölüm’de ele alacağım. Yukarıda verdiğim örnekler, bir dizi uzlaşım içindeki hukuki ve dilsel bir uzlaşım olması dışında “bireysel kimlik” kavramı konusunda ne kadar dikkatli olmamız gerektiğini göstermektedir. Kişiler soyutlanmış olarak var olamazlar, önceki bölümlerde ele alınan bağlantı kalıpları türünden bağlamlarda yer alırlar; “kişi” toplumun temel öğelerini değil, kişilerin arasında gördüğümüz bağlantısallık türlerini anlamak için doğru bir başlangıç noktası olabilir. En temel toplumsallık modelinde bir-

den fazla, en azından iki öğeli bir ilişkiler dizisi olmalıdır. Hatta üç öğeli de denebilir, çünkü “biz” denilen birimi oluşturan sen ve benin yanı sıra bir de bir çift olarak bizim varlığımızı tanımlayan bir artalan temsilcisi vardır. Antropoloji, en keskin öznel “benlik” duygusunun bile fazlasıyla spesifik bağlamlarda yer aldığını bilir. Eğer dürüstsek, kendimize “Beni dünyaya getiren ve sayelerinde ‘var olduğum’ bağlantısallıklar, konuşmalar ve önceden oluşmuş sosyal ilişkiler nelerdir?” diye sormamız gerektiğini kabul etmek çok sağlıklı bir şeydir.

Burada kısaca değindiğim ancak geliştirme fırsatı bulamadığım bir başka inceleme ve uygulama alanı antropolojideki düşüncelerin tıbbi teşhis ve tedavide uygulanmasıdır. Biyotıp organizmayı, psikiyatri zihni, danışmanlık ve benzeri şeyler de sosyal kargaşanın veya yoksunluğun doğurduğu etkileri tedavi eder. Ancak, antropolojinin çabaları sonucu insanın bu üç yönünün birbiriyle bağlantısının görülmek *zorunda kalınması*, fazlasıyla profesyonelleşmiş olan doktorun veya danışmanın teknik çalışmalarını usulca sorgulatmalıdır. Klasik etnografideki büyücüler, şifalı otlarla tedavi edenler, falcılar ve şifacılar daha mı başarılıydı? Modern kullanımdaki bazı önemli ilaçların kabilelerde sağaltıcılık yapanların uzun zamandır bildikleri bitkilerden elde edildiği doğrudur, ama modern insanların bunlardan daha fazla bulmaya çalışması romantik bir yanılsama üzerine kurulu olabilir. Tıbbi antropoloji gerçekten de zorlu bir alandır.

IV. KISIM

TÖRENSEL ARENADA PRATİK, ÜRETİM VE POLİTİKA

1. Bölüm

“Ev Yapımı” Geçim Kaynağı Modelleri

Dünyanın her yerinde, bireyin modellerle dolu bir dünyaya ait olma deneyiminin gelişmesinde, içinde yaşanan toplumsal alanın ve bu alanın yansımalarının etkisini anlamak için somut bir odak noktası sağlayan şey, ev ve yerel yerleşim veya bir dizi geçici yerleşimdir. Günlük çalışma faaliyetinin yerinin incelenmesi, yalnızca geçim veya yarı geçim üretimi yapılan “geleneksel” dünyalarla değil, aynı zamanda kapitalizmin, devletin etkisinin ya da modern iletişim ağlarının ulaştığı bölgelerdeki yaşamla da ilgilidir. Adam Smith, 18. yüzyılın sonlarında *The Wealth of Nations* (Ulusların Zenginliği) adlı kitabını yazmadan önce bir iğne fabrikasını ziyaret etmiştir.¹

I. Yer, Ev ve *Habitus*

Bizler (ara sıra uçtuğumuzda kapıldığımız özgürlük yanılsamasına rağmen) dünyanın yüzeyinde yaşıyoruz, bu yüzeyin de karalarla denizlerin, yükseltilerin, iklimin, bitki örtüsünün ve yü-

zey sularının oluşturduğu kendine has bir biçimi ve dokusu var. Bu özellikler hayvan türlerinin yaşam ve üreme yolları **bularak** evrimleştikleri ekolojik ortamları sağlar. Bunlar, yalnızca **pragmatik** etkinlikler anlamında değil, farklılaşmış alanların **düzenlenmiş** özelliklerini ve bu alanlardaki oryantasyonumuzu kavramsal olarak algılayışımız anlamında insan yaşamının ana çizgisini oluşturur. Toplumsal yapı modelleri ve kültürel temsillerde (ki her ikisi de mekânsal olarak ifade edilir) farklılaşmalar da, insanların sahillere, vadilere ve dağlara atfettikleri anlamların bazı ana özellikleri vardır. Fransa'daki bazı bölgelerde insan coğrafyasını inceleyen Vidal de la Blache gibi coğrafyacılar ile İngiltere'nin kırsal alanlarında araştırmalar yapan W. G. Hoskins gibi arazi tarihçileri, kırsal toplulukların yerleşim kalıplarını ve yerel mimarilerini olduğu kadar tarla biçimlerini, çalı çitlerini, kuyularını, yollarını ve ormanlarını şekillendirirken de eldeki malzemeden ve araçlardan farklı tarihsel dönemlerin toplumsal ve kültürel öncelikleri doğrultusunda nasıl yararlandıklarını ayrıntılı olarak göstermişlerdir.² Antropolojide de toplulukların kendi çevrelerindeki kaynakları nasıl spesifik, yerel olarak anlamlı ve topluca aktarılan biçimlerde kullandıkları uzun zamandır araştırılmaktadır; Daryll Forde'un *Habitat, Economy and Society* adlı kitabı önceki dönemlere ait bu tarz etnografik betimlemeleri örnekler.³ Daha yakın zamanlarda yapılan araştırmalar, ortamların kavramsallaştırılma ve yerel "Yerli bilgisi" ve ahlaki öncelikler kategorileri aracılığıyla kullanılma biçimlerinde yalnızca temel gerekçeleri değil, öznel değerlendirmeleri de kullanmaktadır.⁴

Örneğin Mary Douglas güney Kongo havzasındaki Lele halkına, bu halkın topraklarını ve ormanları kullanma biçimlerine dair çok ilginç bir araştırma yapmıştır. Bu model, Belçika sömürgeciliği yıllarında akılcı kalkınmayı sağlamakla görevli olanlara çok randımanlı görünmemiştir.⁵ Lele arazisi ormanlarla çevrili derin ırmak yatakları ile bunların arasında bulunan ve üzerinde köylerin yer aldığı yüksek otlak arazilerden oluşmaktadır. Lele halkı ormana taze, yararlı, serin ve saf olan her şeyin kaynağı olarak büyük değer verir. Sularını, yakacaklarını, yabani meyveleri ve otları oradan alır, av hayvanlarını ve balıkları orada avlarlar ve genel olarak

kendilerini avcı olarak görür ve kendilerinden böyle söz ederler. Mısır ve tahıl tarımı için ormanda bazı yerler açılmıştır. Bu faaliyete hem erkekler hem de kadınlar katılırlar. Ancak, ormanın dinsel ve simgesel bir anlamı olduğu ve öncelikle erkeklere ait bir alan olduğu düşünülür. Çoğunlukla kadınların ormana girmeleri bile yasaktır. Kadınlara ait alan, kuru ve sıcak otlaklardan oluşur. Kadınlar burada palmye ve muz ağaçlarına bakar, yertifıstığı yetiştirirler. Bir Lele köyünde az sayıda keçi de bulunur, ama otlakta bulunan şeyler ormandakiler kadar saf olmadığından, bu hayvanlar yerel tüketimde değil, ticarete takas için kullanılır. Ormanın köyden ayrı tutulması ve kadınlarla erkeklerin birbirlerine karşılıklı bağımlılığı sadece Lele köylerindeki ekonomik hayatla değil, aynı zamanda insan ilişkilerindeki uyuma verdikleri değerde, ayinlerinde ve dinsel düşüncelerinde de görülen temalardır. Eski-den Leleler zamanlarını ve emeklerini tarlada veya başka üretim faaliyetlerinde harcamazlardı. II. Kısım 3. Bölüm’de söylediğim gibi, para kazanmakla ve modern yaşamın maddi zenginlikleriyle ilgilenmeye başlamaları ancak misyonerlerin bu toplumdaki yaşlı erkeklerin kızların evliliği üzerindeki egemenliğini gevşetip, böylece gençlere kendi arzularına göre evlenip modern aileler kurma fırsatı yaratmalarıyla başlamıştır.⁶

Bu tarz dönüşümler bazen toprak üzerindeki mekânsal biçimlerde bir ölçüde süreklilik olduğu gerçeğini karartmaktadır. Toplumsal ve teknik faktörlerin değiştiği yerlerde bile, gelecekteki üretim faaliyeti için bir altyapı oluşturan hendekler, çalı çitleri, tarlalar ve kayranlar, patikalar ve teraslar gibi dayanıklı olacak biçimde inşa edilmiş yapılar bulunabilir. Ayrıca, arazinin kendisine yapılmış manevi bir “yatırım” da söz konusudur ve bu, arazinin eski pragmatik kullanımından bağımsız olarak uzun süre etkisini sürdürür. Bunun en ünlü örneği Avustralya’dır ama başka örnekler de vardır.⁷ Toplumsal yaşamın çerçevesinin belli bir dönemde toprağa “kazınmış” olması belirsiz bir süre boyunca gidişatı biçimlendiren ve sınırlayan tarihsel bir momentum yaratabilir. İngilizlerin Romalı yol işçilerine ne kadar çok şey borçlu olduğunu bir düşünün. Herhangi bir yerde yaşamaya ve oturmaya, oraya

gündelik bir simgecilik yüklemeye dair basit kavramlar yeterli değildir. Geçmişteki yaşam biçimlerinin tarihsel yükü bazen çok ağır olabilir. Kirsten Hastrup bazı kaynakları kullanarak yüzlerce yıl geriye gidebilmiş ve doğa hakkındaki düşüncelerin ve insan eliyle arazi yaratılmasına ilişkin pratiklerin zaman içinde günümüzdeki İzlanda'yı yaratmasının ve İzlandalıların bunu anlayıp, bundan yararlanmalarının izini sürmüştür.⁸

Bourdieu, belli toplulukların kendi çevrelerine (insan eliyle “inşa edilmiş çevre” de buna dahildir) nasıl alışılmış kalıplar içinde emek verdiklerini, hâlâ yaratmak ve üretmek için mücadele verirken, bu kalıpları içselleştirip bedensel tekniklere ve zihinsel tavırlara dönüştürdüklerini ele almıştır. Bu konuyu incelerken Mauss'un insan bedeninin spesifik bir ortamda etkin bir biçimde hareket etmek ve eylemek üzere nasıl eğitildiğini açıklarken kullandığı *habitus* kavramından yararlanmıştır.⁹ *Esquisse d'une théorie de la pratique* [İng. *Outline of a Theory of Practice*] adlı kitabında Bourdieu, *habitus*'u “geleneksel” kırsal toplumu ve bu toplumun üretim biçimlerinin simgesel yansılarını ele alan bir kavram olarak kullanmıştır. Cezayir'in dağlarında yaşayan Berberi bir halk olan Kabiliyelilerin kısmen alışıldık ama aktif olarak üretken toplumsal ve kültürel yaşamlarında uygulanan geleneksel döngüleri anlatırken bu kavramı geliştirmiştir. Bourdieu daha sonraki çalışmalarında *habitus* kavramını sanayi toplumunun koşullarına da uygulamıştır, ancak bu analizinden bir sonraki bölümde söz edeceğim.¹⁰ Bu terim çok yaygınlaşmıştır, çünkü kolaycı gelenek ve uyum imgelerine sığınmadan, içinde hem çevresel sınırlamaları hem de insanın eylemliliğini barındırmaktadır.

Bugün kabile yaşamı hakkında geleneksel koşullarda her şeyin organik bir uyum içinde olduğunu varsayan yeni bir romantizm türü yaygın olduğu için, modern dönem öncesi toplulukların doğayla uyum içinde yaşadıklarını sorgulamaksızın kabul etmemeliyiz; insanların yaşadıkları bir bölgenin coğrafi özelliklerini spesifik biçimlerde değiştirebileceklerini unutmamalıyız. Bugün en yabancı görünen yerlerde bile “doğal manzara” kısmen orada geçmişte yaşamış olan insanların etkinlikleriyle oluşmuştur. Üstelik, mevcut

bazı görüşlerin aksine, bu etkinlikler her zaman toprağın ve verimliliğin korunmasına kötü etkileri olan zararlı etkinlikler de olmamıştır. Zambia'daki geleneksel Bemba tarım sistemi çok yakın zamanlara kadar "sürdürülebilir" üretim modelleri kullanmaktaydı. Batı Sahra bölgesinde yapılan bir araştırma geleneksel yöntemlere daha da olumlu bir açıdan bakmaktadır. Batı Sahranın düz çayırliklarında yer alan Kissidougou köylerinin her biri bir orman kümesi içinde konumlanmıştır. Eskiden insan nüfusunun "ağaçlık adaların" arasındaki açık alanları ormansızlaştırdığı düşünülürdü. Ancak yakın geçmişte buralardaki tarım yöntemlerinin çevreyi ormansızlaştırmak bir yana, gübreleme, sulama, evlerin ve sebze bahçelerinin yakınına gölgelik olarak ağaç dikilmesi gibi yollarla köylerin çevresindeki bitki örtüsünü ve ağaçları artırdığı gösterilmiştir.¹¹ Kırsal alanda bize kalan fiziksel mirasın "insan eliyle yapılmış" yollar, çalı çitleri, duvarlar ve hendeklerden oluştuğu yerlerde doğayı olduğu gibi işlemediğimiz, aksine bugüne kadar araziyle olan ilişkimizi tekrar tekrar değiştirdiğimiz açıkça görülür. Bugün eski ahırları tatil evlerine dönüştürürken veya İngiltere'nin Göl-ler Bölgesi'ndeki [Lake District] parklarda olduğu gibi, dağların kendisini bile bir kuşak önceki tablolarındaki haline benzetmek için görüntüyü değiştirirken bunu hâlâ yapmaktayız. Araziyi olması gerektiğini düşündüğümüz biçime sokma çabaları yeni bir şey de değildir. Bu çok eski bir uygulamadır ve tortusu yalnızca kazma ile küreği kullanış biçimimizde değil, aynı zamanda başka şeylerden konuşurken kullandığımız arazi imgelerinde de görülebilir. (İngilizcede kullanılan "güneşli tepeler", "ahlaki plato" [İng. *Moral high grounds*: Ahlaki üstünlük], detaylardan oluşan bir "bataklıkla gömülme", "dikenli bir sorun" ile baş etmek, "gölge vadi"den sağ çıkmak gibi ifadeleri, hatta "mavi gökyüzü araştırmaları"^{*} için oluşturulan iddialı programları düşünelim.)

Son yirmi otuz yıl boyunca insanlar ve çevre konusunda yapılan antropoloji yayınlarındaki eğilim, "doğa" ile "kültür" arasında-

* "Mavi gökyüzü araştırmaları" olarak çevrilen "blue skies research"ün gerçek anlamı, bir amaca veya uygulamaya yönelik olarak değil, saf bir bilimsel merakla yapılan bilimsel araştırmalardır. (ç.n.)

ki basit ikiliği karmaşıklaştırmak olmuştur. İnsan alanıyla çevresi birbirinden tamamen ayrı değildir, bunlar destansı bir mücadeleyle birbirleri üzerinde etkili olurlar. Günümüzdeki araştırmalar kültürün belirlediği insan ile “doğal” çevresi arasındaki karşılıklı etkileşime odaklanmıştır.¹² İnsanların doğaya verdikleri tepkilere ve doğa karşısındaki zayıflıklarına duyulan bu ilgi “fenomenoloji”yle ya da sosyal bilimlerdeki bireysel olarak konumlandırılmış deneyime yönelmeyle de uyumludur ve mekânı, arazinin nitel atmosferini yücelten edebiyatla ve şiirle örtüşür. Paul Carter’ın modern Avustralya arazilerinin tarihsel olarak nasıl oluştuğuna dair edebî çalışması, umutların ve düşlerin maddi gerçeklere dönüştürülmesinin izlerini sürerken, kâşiflerin anılarından, yerleşimcilerin eve yazdıkları mektuplardan, resimlerden ve düşlemlerden yararlanır.¹³ Antropologlar kararlı bir biçimde bu tarz yayınlara yönelmişlerdir; bu alandaki dikkate değer makale derlemelerinden biri Amerikalı antropologlar olan Feld ile Basso’nun *Senses of Place* başlıklı eseridir.¹⁴ Bu kitapta mekân kavramına fenomenolojik açıdan yaklaşılmakta ve genel olarak mekâna dair soyutlamaların yaşanan yerin deneyimlenmesini izlediği, bunun tersinin söz konusu olmadığı savunulmaktadır. Yerler, yerel anlayışın ve Geertz’in deyimiyle “yerel bilgi”nin parçası olmaktan çok, çoğunlukla tek bir tanımı olmayan, tartışmalı şeylerdir ve insanlar da çoğunlukla yerlerinden edilmiştir ve sadece hayallerinde kalan yerlerle ilişkilidirler. Kitapta çok parlak etnografi çalışmaları da vardır; bunlardan biri de Charles O. Frake’in Norfolk’taki İngilizler arasında yaptığı yer ve “korunmuş kimlik” araştırmasıdır.¹⁵ Britanyalı antropologların makalelerini içeren bir başka yakın tarihli derleme de editörlüğünü Eric Hirsch ile Michael O’Hanlon’ın yaptığı *The Anthropology of Landscape* adlı kitaptır; burada da vurgulanan nokta gözlemcinin yer deneyimidir.¹⁶ Araziler gerçekçi bir coğrafyacının beklentilerini karşılayacak şekilde değil, her zaman belli açılardan, bazı öğeleri ön plana çıkarılıp diğerleri arka plana itilerek ele alınmıştır. Çevremizi anlamak için görsel mecazlar kullanılması Batıdaki sanat ve estetik geleneklerinde neredeyse kaçınılmaz bir şeydir; bu nokta yaratıcı antropologları başka olasılıkları da

düşünmeye yönlendirmiştir. Örneğin Alfred Gell, Yeni Gine dillerinde, özellikle de Umeda dilinde, “fonolojik gösterimsellik [iconicity],” yani belli sesler aracılığıyla önemli anlamları akla getirme eğilimi görmüştür.¹⁷ Bunlar arasında yalnızca “tıss”, “cız”, “çatır” gibi yansımalı sözcükler bulunmaz. Görünüşte keyfi olan bazı sözcükler de dilbilimcilerin “ideophone” dedikleri seslere dönüştürülür. Örneğin Umeda dilinde “dağ” anlamına gelen *sıs* sözcüğü böyledir, çünkü Umeda dilinde gerçekten de “dağın çıkardığı sesi” veya en azından dağın “dillendirilebilir/akustik alandaki biçimini” akla getirir. Gell, Umeda kültürünün ses simgeciliğine dayalı olduğunu söylerken uçuk bir görelilik anlayışı ortaya koymamaktadır; ona göre, bir çevre mantığını kabul etmek için sağlam nedenler vardır. Sık bir ormanda kişinin görüş alanı sınırlıdır, gezgin veya avcı yakındaki nesnelere görsel olarak odaklanırken, uzaktakileri duyarak ve hatta kokularını alarak algılar. Umeda dilindeki “saklı” kavramı, insanın göremediği şeylerden çok yakınında olan ama sesi çıkmayan şeyler için kullanılır. Batılı bakış açısından bile insan ormanda “araziye göremez” ve kolaylıkla kaybolabilir. Gell’in kastettiği çevresel/algısal ilişkinin ötesinde bir şeydir; Umeda dilini öğrenerek büyüyen biri ormanı doğal haliyle görmez, dilinin kendisine sağladığı gelişmiş araçlarla ve şiirle donanmıştır; İngilizce-deki görselliği ağır basan ifadelerle karşılaştırılabilecek, iştikle ilgili ifadelerdeki bilgiyi geliştirir. Bu, bizim de öğrenebileceğimiz bir dünyayı tanıma yöntemidir, ama bunu en iyi şekilde bir ormanda öğrenebiliriz.

Ağaçlar da simgesel çağrışımlarla yüklüdür. Laura Rival’ın *The Social Life of Trees* adlı ilginç derlemesindeki antropoloji makalelerinde ağaçların ve ormanların hem “gerçek dünya” için önemi hem de insan imgelemi için evrensel olan çekiciliği ele alınmıştır. Bunlar dünyanın bütün dillerinde ve kültürel geleneklerinde yaşam hakkında, aile tarihi hakkında, iyinin ve kötünün, kavramsal bir “yapı” imgesi olarak köklerin ve dalların bilgisi hakkında, süreklilik hakkında, gölge, sakinlik ve yaşam hakkında, verimlilik ve şeylerin kökenleri hakkında fikirleri harekete geçirmiştir. Ağaç simgeciliği farklılık gösterir, ama asla keyfi ya da aktarılmaz de-

ğildir. Ne kadar “düşsel” olurlarsa olsunlar, ormanlar gezegenin yaşamımızın bağlı olduğu organik yüzeyinin hayati kısımlarıdır, çağdaş “yeşil” politikalarımız da ana amaç olan ormanların korunması üzerine kurulmuştur.¹⁸

Ev İçi Alan: Evler, Yerleşimler

Toplumsal alan olarak ev üzerine yenilikçi ve etkili araştırmalar yayımlanmıştır; bunlardan biri 1960’da Littlejohn’un Temnelerin, diğeri de 1980’de Pierre Bourdieu’nün kuzey Cezayir’deki Kabiliyelilerin evi üzerine yaptıkları çalışmalardır.¹⁹ Özellikle hareketlilik, içerideki ve dışarıdaki kozmolojilerin ilişkisi ve ev ahalisinin farklı perspektifleri düşünülürse, ev simgeciliği çok karmaşık olabilir. Kabiliye evi dikdörtgendir ve alçak bir iç duvarla ikiye bölünmüştür. Büyük olan bölüm yamacın üst kısmındadır ve burası insanların kullanım alanıdır, küçük bölüm ise yamacın alt kısmındadır ve ahır olarak kullanılır, ama kadınlarla çocuklar hayvanların üzerindeki bir samanlıkta uyuyabilirler. Ocak, ana odanın arka ucunda, giriş kapısı doğu tarafındadır, dokuma tezgâhı ise bunun tam karşısındaki çok iyi aydınlatılmış olan ve konukların oturtulduğu taraftaki duvara dayalı durur. Tarlaların sürüldüğü ve kurban törenlerinin yapıldığı yerler gibi erkek egemenliğindeki dış kamusal alanlarda, doğuya yönelim çok önemlidir; genel olarak evin dışı, kadınlara ait özel bir alan sayılan evin tersine erkeklere ait bir alan olarak temsil edilir. Evin içinde de buna benzer bir dizi karşıtlık vardır. Evin en üst katı erkeğin alanıdır ve “kültür” ile ilişkilendirilir, alt katı ise kadınlara aittir ve “doğal süreçlerle, hayvan yetiştiriciliğiyle, cinsellikle, doğumla ve ölümle ilişkilendirilir. Anayön simgeciliği burada dışarıdakinin tam tersine çevrilmiştir: Ana kapının karşısındaki duvarın iç tarafı (dışarıdan bakıldığında aslında batı duvarı) “doğu” olarak düşünülür, “ön”. (doğu) duvarının karanlık iç yüzü ise “batı” sayılır. Evin içindeki bu yönelme kadının simgesel alanıdır, o alanın küçük çaplı bir yansıması değilse de onun içinde yer alır. İki model arasında asimetrik ilişkiler vardır. Erkek dışarıdaki doğu alanından gelip eve girdiğinde, kendi

sağına, dokuma tezgâhının bulunduğu aydınlık duvara ve ocağa, yani iç alanın soylu “doğusuna” döner. Bourdieu evin bölümleri arasındaki iç ilişkilere dair karmaşık analizinin bir parçası olarak, evliliğin bütünü oluşturan birleştiriciliğine de dikkat çeker. Açıkça evin reisiyle ilişkilendirilen “ana direk”, karısıyla özdeşleştirilen ortadaki çatallı sütunun üzerine oturmaktadır ve erkekten yayılan korumacılığı kadının bölgesine uzatır. Evin mekânındaki bu şiirsel simgecilik mantıklı bir coğrafyanın veya mimarinin üzerine doğrudan aşılammıştır. Dünya içinde dünya oluşturan cinsiyete bağlı karmaşık perspektifleri temsil eder. Kabiliye halkı “Erkekler dünyaya dışarıdan bakar, kadınlar içeriden bakar” demektedir.²⁰

Antropologlar düşünceleri ve simgeleri araştırırken evlerin ve yerleşimlerin nasıl inşa edildiğine giderek daha fazla ilgi duymaya başlarken, arkeologlar da tamamlayıcı bir hareketle, araştırdıkları tarihsel yapıların kültürel yorumlarına ve canlı yönlerine yönelmeye başlamışlardır. Ian Hodder Afrika’da çalışırken simgesel arkeoloji düşüncesinin öncülüğünü yapmış, daha sonra Henrietta Moore gibi arkeolojiden antropolojiye geçenler tarafından yapılan çok yaratıcı çalışmalar ortaya çıkmıştır.²¹ Örneğin arkeologlar hep çöp dökme alanlarıyla ilgilenmişlerdir; Moore da kuzeybatı Kenya’da-ki Marakwet köylerinde çöplerin nasıl, neden ve nereye döküldüğünü incelemiştir. Ayrıca özellikle kadınlarla erkekler arasındaki müzakere süreçlerinin evlerin yapılmasıyla ve yeniden yapılmasıyla sonuçlandığını ve Kenya’da modern ekonomiyle kurulan ilişkilere karşı tavırlar toptan değişirken ev içi alanın kullanım modellerini de göstermiştir. Shirley Ardener ilginç incelemesinde ev alanının yapılanmasındaki sosyal pratikleri ilgi çekici bir biçimde, alanların cinsiyeti bakımından ele almış, Joy Hendry ise Japon mimarisinde özel alanın sarılıp “sarmalanmasının” anlamını incelemiştir.²²

Bir Toplumsal Yapı Olarak Hane

Lévi-Straus (1980’lerde yazdığı nispeten geç tarihli eserlerinde) “ahlaklı bir kişi” olarak –ya da belki, kavramı daha da İngilizleştirerek olursak– “toplumsal şahsiyet” olarak soyut ev kavramının,

açık seçik soy ya da ittifak çizgilerinin bulunmadığı kanyanlı soy gruplarında kilit önem taşıyan örgütleyici ilke olabileceğine dikkat çekmiştir. Lévi Strauss için hangi bileşik ölçekte olursa olsun “evin” iç düzenlenişi, aile ölçeğinde gücün kullanımının başlangıcını ve güç ilişkilerinin yeniden üretimini temsil ediyordu. Uzun erimli bir tarih anlamında bu, akrabalık örgütlenmesindeki açık ağlara ilişkin genel kuralların gevşemeye başladığı noktaydı. Janet Carsten ile Stephen Hugh-Jones’un editörlüğünü yaptığı bir dizi incelemede, dayanıklı bir toplumsal form olarak soyut hane kavramı alınmış ve ev mimarisine, yaşam alanlarına daha doğrudan yaklaşımlarla etkili bir ilişki içine sokulmuştur.²³

Bourdieu’den esinlendiği açık olan Hugh-Jones, kuzeybatı Amazon bölgesinde yaşayan Tukanoan halkının toplumsal ilişkileri nasıl maddi temellere oturtarak birbirini tamamlayacak şekilde kavramsallaştırdıklarını ve bu kavramların evin alanının iki cins tarafından farklı yorumlanmasına dayalı olduğunu göstermiştir. Tukanoanlar ön tarafı çok güzel bir şekilde süslenmiş olan geniş, yüksek ve bölmeli uzun evler inşa etmektedirler. İç alanda tavandan sarkan, palmiye yapraklarından yapılmış ve içinde eski kuşaklardan kalan evladiyelik şeylerin bulunduğu bir kutu bulunmaktadır; bunun altında ise şöenlerde içilen biranın yapıldığı ahşap tekne yer almaktadır. *Maloca* denilen uzun evin ömrü, evin yapımını finanse eden grup liderine bağlıdır; o öldüğünde, (bir erkek kardeşler grubundan, onların eşlerinden ve evlenmemiş kız kardeşlerinden oluşan) “hane halkı” ya yeniden oluşur ya da bölünür. Uzun evin iç alanı, aralarında çeşitli gerginlikler olan aile birimlerinin yaşadığı bölmelere ayrılmıştır. Ancak, ailenin tümü için üretilen ve pişirilen yiyecekler ortadaki ortak alanda hep birlikte yenir. Toplulukta egzogami uygulanabilmektedir, ancak simetrik hısımlık ve yakın akrabalarla evlilik daha çok endogamiye dayalı bölgesel grupların oluşmasına yol açmıştır. Büyük bir *maloca* ile içinde yaşayanlar, buraya dans etmek için gelen hısımlar için verilen ziyafetlere atfen “dans evi” olarak bilinir. Aralarında hısımlık ilişkisi olan ve birbirine bağımlı haneler arasındaki karşılıklı ziyafet verme modelleri törensel bağlamda yalnızca erkeklerin ziyaretleriyle temsil edilir,

bu bağlamda ev halkı ise kadınlarla ve kadınların yaptıkları işlerle ilişkilendirilir. Bireysel aile birimlerinde kadınlarla erkeklerin karşılaşması böylece evlilik modeli üzerine kurulu olan ve farklı *ma-loca*'ların birbirleriyle ilişkilerini kapsayarak bütün bölgesel gruba yayılan daha geniş bir dizi bağlaşım içinde yer alır. Mitolojide de ana rahmini ve çocuğu kapsayan imge evren ile insanlık arasındaki ilişkiye yansıtılmıştır. Uzun evin kendisi de çok ince ayrıntılarda evren modelini yansıtır. Tavandan sarkan süsler güneş ışığını, aşağıdaki bira teknesi ise ilk insanları ilk ırmakta taşıyan büyük yılan-kanoyu temsil eder. Bütün bu imgeler, özellikle de kadının bakış açısından evin kapsayıcılığı ifade eder. Ancak, aynı zamanda bir de kadınları dışlayan bir erkek erginleme (inisiyasyon) kültü vardır; bu bağlamda da hanede yaşayan grubun biricikliği, klanın ataları ve erkekler arasındaki hiyerarşi vurgulanır. Yani ev aynı anda birden fazla şeyi temsil eder, hatta bazen bir kadın gibi arkaya, bazen de bir erkek gibi öne baktığı düşünülür. Hugh-Jones, Tukanooan örneğinin Lévi-Strauss'ın evin antropologların akrabalık tiplerini incelerken geliştirdikleri çelişkili kavramları içinde barındırdığı ve resmi "hısımlık" modellerinin içindeki çelişkileri saklamaya yarayan fetişist bir özelliği olabileceği yolundaki düşüncesiyle örtüştüğünü düşünmektedir.

Yapısalcılığın analitik formülasyonlarıyla karşılaştırıldığında, bu derlemedeki makalelerin "hane" biçimlerini toprak seviyesinde ele alışları, Windsor Sarayı gibi yüksek binalar tanınsın tanınmasın ve soy, hısımlık ya da sınıfa dayananlardan analitik olarak farklı bir "hane toplumları" sınıfı olsun olmasın, hemen herkesin aslında farklı yaş gruplarından ve cinsiyetlerden kişilerle birlikte bir evde yaşadığı gerçeğini hatırlatmaktadır. Evler çok mütevazı olabilir, uzun süre ayakta kalabilir veya sürekli yeniden yapılabilir, hatta yalnızca mevsimlik sığınaklar olabilir; ama her zaman anlamlı modellere göre inşa edilir ve kesinlikle toplumsal bir işlevleri vardır. Herhangi bir yabancı veya bir antropoloğun hem gündelik faaliyetlere hem de anayanlı ya da babayanlı soy, uygun evlilikler ya da utanç verici ilişkiler, statü, hiyerarşi ya da toplumsal cinsiyetten oluşan tanımlanması daha zor ilkelerle ilgili söylemin sürüp gittiği

gerçek hayatın aktığı ortamlara erişimini sağlayarak, topluluğuna yaşamına girmesi için bir yol bulurlar.

Maurice Bloch'un bu kitapta Zafimaniry halkı arasındaki ev araştırması son derece mütevazı bir konutun bile aslında nasıl gerçek kullanım için bir toplumsal alan, *habitus*'un bir parçası olarak inşa edildiğini; ama aynı zamanda ilerleyen kuşakların zamanının da ötesinde, tarihsel ve hatırlanan bir zamanda konumlanabildiğini ve tarihsel zamanı ev düzleminden farklı olan siyasal düzlemde temsil edebildiğini göstermiştir. Madagaskar'ın güneyindeki ormanlık alanda bulunan dağınık yerleşimlerde yaşayan Zafimaniry halkı (kuzeyde yaşayan ve devlet kuran bir halk olan ve Bloch'a göre "ev-karşıtı bir ideoloji" ile ölülerin mezarlarını daha çok önemseyen Merina halkının aksine) evlerine çok büyük önem verirler. Zafimaniry evi, eşler arasındaki ideal uyum olarak teslim edilen evlilik ilişkisinin de merkezinde yer alır. Göreli barış zamanlarında bu ilişkinin oluşturulması ve olgunlaştırılması uzun bir sürece yayılır. Bu sürecin bir kısmında erkek kendi ebeveyninin evinin yakınında bir ev inşa eder ve inşaata ilk olarak ahşap bir çerçevenin içine yerleştirdiği üç ocak taşı ve üç direk ile başlar. Bunların biri çok sert bir ağaçtan yapılmış olan ve ateşe en yakın yere yerleştirilen "sıcak direk"tir. Bu aşamada evin geri kalan kısımları ışığı ve sesi geçiren ince kamyş ve bambu hasırlardan yapılır. Çiftin burada yemek pişirip sevişebilmesi için evin kutsanması gerekir. Yaşlılardan biri evin direklerini ocakta pişirilmiş kolokas (taro) ile ovar ve böylece evin kadınla ve erkekle özdeşleştirilen kısımlarını birleştirir. Kolokas, Zafimaniry halkı için sadece simgesel değil, pratik anlamda da önemli bir kök bitkisidir. Toprağın altında altı yıl kalabildiği ve kendi kendine üreyebildiği için, iklimsel veya siyasal nedenlerle başka ürün olmadığında yaşam kurtarır. Evlilik zamanı içinde çocukların doğumuyla güçlenir, ev de peyderpey ince hasırların yerini alan dikey ahşap kalaslarla "kemiklenir". Zamanla direklere, kapılara ve pencerelere oyma süsler eklendikçe ev "sertleşir". Sonunda, başlangıçtaki çift ölünce, ev ataların "kutsal evi" olarak saygı görür ve sonraki kuşaklar evi onarmayı ve yeniden süslemeyi sürdürürken ataları tarafından kutsanmayı umarlar.

1947'de Madagaskar'daki sömürgecilik karşıtı harekete karşı Fransız yetkililer acımasız misillemeler başlattılar. Bu misillemelerden özellikle Zafimaniry halkı etkilendi. Bloch'un sonradan çalıştığı köy özel olarak isyancılara kucak açtığı gerekçesiyle hedef alınmış, Fransızlar halkı toplamış ve bütün köyü yakmışlardı. Çoğu kişi ormana kaçtı ve iki buçuk yıl saklandıkları yerden köye dönmediler. Dönmelerini sağlayan şey, köyün reisinin babasının ölümü ve ölünün bedeninin ana kutsal evin bir zamanlar durduğu yere geri getirilmesi gerektiğini düşünmeleri idi. "Bir an kendine geldi, 'Hail Mary' [Ave Maria] duasını okudu, sonra öldü ve gömüldü." Halk geri gelmeye başladı, ama bazı sorunlar çıktı, hatta köy reisinin bebeği hastalandı. Bunun üzerine ruhlarla konuşan bir medyum rüyada kendisine bazı talimatlar iletildiğini söyledi. Ölü baba, kutsal evin ocağında bazı yaprakların kaynatılıp suyunun eskiden direklerin durduğu yere dökülmesini ve sonra da bebeğe bu yaprakların yedirilmesini tavsiye etmişti. Bebek iyileşti; ilk evlilik bu şekilde yeniden yapılmış olunca kutsal ev dirildi ve köy yeniden inşa edildi. Bu analiz bize konut olarak eve odaklanmanın bizi yalnızca yaşanan şimdiyle sınırlamaması gerektiğini ve ritüel uygulamaların küçücük bir ögesinin bile fiziksel yok oluşa rağmen geriye kalan çok daha büyük bir bütünlüğü nasıl uyandırıp tekrar yerine koyabileceğini göstermektedir.²⁴

İlişkisel Bir "Ev" Anlayışı

"Ev" kavramına en çok insan evden uzakta olduğunda odaklanılır. "Evin neresi?" sorusunu anlamlı kılan şey mesafe midir? Bir merkez, bir üs düşüncesi sadece insanın mekân konusundaki anlaşılabilir bir bakış açısı değildir, aynı zamanda pragmatik bir temeli de vardır. Bu düşüncenin, ava giden avcı-toplayıcı grupların muhtemelen içinde bir ateş yanan, belki de "ev" olarak bildikleri merkezi bir yere döndüklerinden söz eden paleoantropologlar için yararlı bir araç olduğu anlaşılmıştır. İnsanın aklına kuşaklar boyu aynı şekilde fundalıklarda ana üs olarak belledikleri sığınaklarına dönen koyunlar geliyor. Ama ev kavramı bundan çok daha kar-

maşık bir şey olabilir; ev mutlaka belli bir nokta, hatta belli bir bölge olmayabilir. Bunun sebebi dünyaya gelişimizi sağlayan farklı başlangıçlar olması ve geçmişimizde çoklu bağlantılar kurmamızdır. İstikrarlı bir toplumda bile büyük çoğunluğumuz için ev olarak düşündüğümüz birden fazla yer vardır: Bunlar annemizin veya babamızın geldiği yer, eşimizle yaşadığımız yer, farklı zamanlarda oturduğumuz yerler olabilir. “Ev” denilen yerin tek bir noktadan ibaret olmamasının başka bir sebebi de düzenli göçlerin sıklığıdır; insan topluluklarının büyük çoğunluğunda, özellikle mevsimlere bağlı olarak büyük hareketlilikler görülür. Özellikle hayvancılık yapanlar için ekolojik bölgeler arasında alışıldık mevsimsel göç hareketleri vardır; bunlar kendi aralarında bu biçimin kavramsallaştırıldığı bir ağ oluşturur ve bu ağ başkalarının ağlarıyla iç içe geçer. Mekânı kullanım biçimimizde bir ritim vardır. Bu tarz ağlar bir yere ait olma düşüncesinin farklılaşabileceğine işaret eder; ancak, tek bir kişinin öznelliği içinde bile, mekânsal bir bütünlük olduğu ve daha büyük bir bütünün parçası olduğu duygusunu ortadan kaldırmaz. En çok avcılık ve hayvancılık yapan toplulukların mevsimsel göçlerinde ve balıkçılık yapanlarla denizci toplulukların yaşamında görüldüğü gibi, ev tek bir noktada değil, önceden belirli toplu hareket örüntülerinin düzenli döngüsünde bulunabilir. Marcel Mauss’un (daha önce söz edilen) Alaska İnuitleri konusundaki klasik incelemesi bu halkın toplumsal yaşamındaki mekânsal kutuplaşmayı ele almaktadır. İnuitler karanlık kış ayları boyunca kıyılarda kümelenmiş yerleşim yerlerinde dolaşır ve kısmen balıkçılıkla geçinirler; uzun ve aydınlık yaz mevsiminde ise iç kısımlardaki geniş tundralıklarda dağınık olarak geyik avlarlar. Bu mekânsal ritim mevsimsel dalgalanmalarla uyumludur ve Mauss’un İnuit sosyal örgütlenmesinin “çifte morfolojisi” dediği şeyi biçimlendirir.²⁵ Gelecekte bazı arkeologlar bu ikili biçimi, mekândaki ve zamandaki bu salınımı gözden kaçırıp, iç bölgelerde ve kıyılarda bu halktan kalan izlere bakarak buralarda iki farklı kabile toplumunun yaşadığını düşünebilirler. Oysa, yağmurlu ve kurak mevsimler arasında büyük değişimler yaşanan ekvator bölgelerinde olduğu gibi kış-yaz zıtlığının çok sert olduğu kutba yakın

bölgelerde, özellikle hayvancılık yapan insan gruplarının düzenli göçleri, kendi ritmi içinde “ev” sayılabilecek bir rota çizer.²⁶

Ticaret, balıkçılık ve denizcilik yapan toplulukların ev anlayışı da daha karmaşık olabilir. Hareketli olma, özellikle de kaynaklar, tedarikçiler ve pazarlar arasında gidip gelme ihtiyacı bu toplulukların yaşam biçiminin ayrılmaz bir parçası olduğundan, aileler de birçok yerden oluşan ağlar üzerinde yayılabilmekte, ticaret ağlarını genişletmek için stratejik evlilikler yapılabilmektedir.²⁷ Tarihin herhangi bir noktasında bu insanların “evi” neresidir? Modern hayatta iş nedeniyle göç ve kentleşme de ailelerin ve bireylerin iki veya daha fazla evleri olduğu duygusunu yaşatmaya çalıştıkları dramatik durumlar olarak görülebilir; IV. Kısım 2. Bölüm’de modernitenin “yeni mekânları”ndan bahsederken James Clifford’ın genel olarak hareketliliğin ve “seyahat kültürlerinin” rolü üzerine yaptığı yeni çalışmayı daha ayrıntılı olarak ele alacağım.

Yerel Politik Alan

Mekân yalnızca belirlenip içinde yaşanan yer değildir, aynı zamanda yerin ve alanın denetimi için yapılan kısmen törensel mücadelenin, yani politikanın da en önemli arenalarından biridir. Şiluk topraklarının kuzey ve güney yarılarının Beyaz Nil ırmağı boyunca uzanması veya kırmızı gülün simgelediği Lancaster sülalesi ile beyaz gülün simgelediği York sülalesinin aynı dağ silsilesinin doğusunda ve batısında yer alması gibi coğrafi olarak konumlanmış “ikili modellerde” rekabetin açıkça tanımlanmış bir mekânı vardır. Evans-Pritchard’ın Nuerlerin politik ilişkileri üzerine yaptığı klasik analizde açıkça görüldüğü gibi, hizipçiliğin ve bölücü siyasetin genellikle bir “temeli” olur. Fiziksel mekân çok somut anlamda toplumsal ve politik bir alana dönüşebilir. Paul Dresch, Yemen’deki kabile siyasetinin, kabile reislerinin bakmakla yükümlü oldukları kişilerin ve ailelerinin yaşadığı alanı koruyabilmelerine bağlı olarak onur ve statü kazanmaları ilkesine dayalı olduğunu göstermiştir. Buradaki şeyhlerin onuru ve siyasi saygınlığı kendi bölgelerini koruyabilmelerine, saldırıları önleyebilmelerine ve aynı zamanda

aracılarla ve habercilerle diplomatik olarak anlaşılabilmelerine bağlıdır. Üstelik, Yemen'deki mekânsal biçimlerin uzun vadede olağanüstü istikrarlı bir nitelik sergiledikleri görülmektedir.²⁸ Bu bağlamda, Avustralya'daki avcı toplayıcı yerli halklar arasında bile mekânsal siyaset biçimlerinin göze çarptığını söyleyebiliriz; çünkü buradaki sistemde de politik alanlar arasında gidip gelebilen kabileler arası “elçiler” vardır.

“Politik alan”a verilen değer yalnızca halkları temsil eden reislerin veya kralların dramatik çatışmalarında ortaya çıkmaz. Temelde bütün topluluklar araziye, suya, ormanlara erişimle ilgili bir tedarik çerçevesinde ve bu hakları kuşaktan kuşağa aktaran bir sistemde işlevini yerine getirir. Toprağın ve kaynakların kullanımına ilişkin bu bir dizi tedarik, aşıkâr biçimde “geleneksel” olarak kabul edilen ve zamansız olduğu varsayılan bir dizi alışılmış uzlaşımından kaynaklanabileceği gibi, belirli reislerin ve kralların veya devletin çıkardığı yasaların başlattığı spesifik bir himayenin sonucu da olabilir. Ancak, “geleneksel” imtiyaz yasal reformlara karşı olağanüstü dirençli olabilir. Tim Jenkins, Pireneler bölgesindeki Béarn'da bulunan ve aile çiftliklerinin kadınlar aracılığıyla sonraki kuşaklara aktarılmasını sağlayan sağlam sistemin bunun bir örneği olduğunu göstermiştir.²⁹ Burada gördüğümüz model, ortaçağdan ulus-devletin ortaya çıkmasına ve Fransız Devrimi'ne kadar izlenebilen bir modeldir. Geçim sağlamak amacıyla toprağı işleyen kırsal topluluklardaki arazi kullanım hakkının ve toplumsal yeniden üretimin incelenmesi, “akrabalık ve evlilik” ile birlikte bugün hâlâ antropolojinin temel araştırma konuları arasındadır. Bunlar çok parlak veya felsefi açıdan heyecan verici konular gibi gelmeyebilir, ama insanlar binlerce yıldır kendileriyle ve “çevreyle” bu az ya da çok bilinçli olarak ifade edilen çerçeveler içinde karşı karşıya kalmışlardır. Spesifik bölgelerdeki sahiplik, mülkiyet ile malların ve hakların toplumsal aktarımı meselesi yakın tarihli bir derlemede antropologlar tarafından yeniden ele alınmıştır. Bu derlemedeki yazıların konuları Melanezya ve Afrikalı avcı toplayıcı topluluklar gibi antropolojinin “geleneksel” bağlamlarından sosyalizm sonrası Doğu Avrupa'ya, sanayileşmiş İngiltere ile Japonya'daki miras

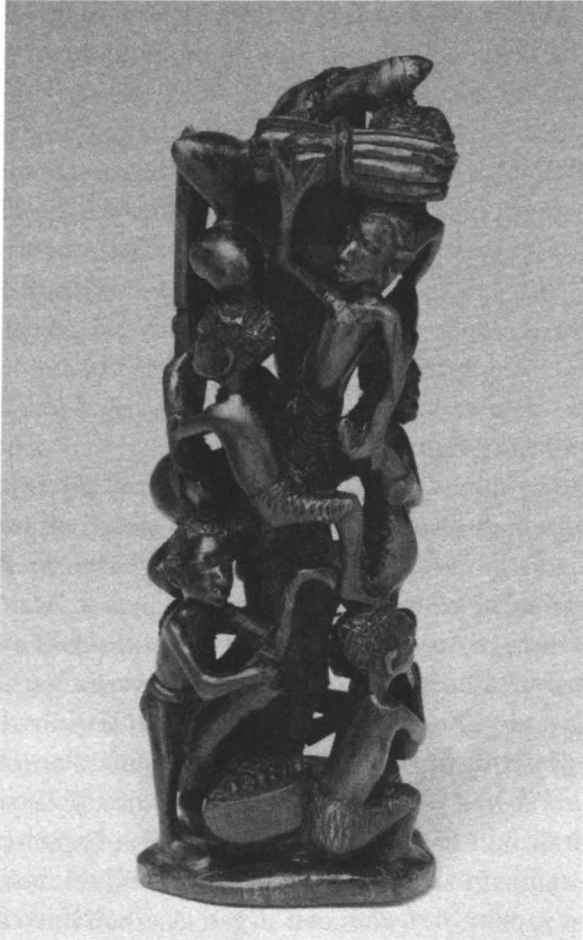
haklarına ve ABD tarihinde “yerleşim merkezleri sınırı” sayılan Güney Dakota’ya kadar uzanmaktadır.³⁰ Bu konulara antropolojik kavrayışların uygulanması bize şunu göstermektedir: Kentlerdeki kitlesel büyüme ve kentlerin çevreyi hızla kendilerine katmaları ile uluslararası ekonomi dünya kaynaklarının kullanılma biçimini değiştirmiş olsa da, bu durum hepimizin ortak yurdu olan dünyadaki toplumsal ve politik haklarımızı ve dünyaya karşı sorumluluğumuza kabul etmenin ve denetlemeye kalkışmanın önemini artırmıştır.

2. İş, Servet ve Mübadele

İmalat işçiliği insanın bedeninin ve zihninin, yani kasların, emeğin, konsantrasyonun ve öğrenilmiş becerilerin tümünün yoğun biçimde kullanmasını gerektirir. Ama hiç kimse kendi başına verimli çalışamaz; çalışma toplumsal bir olgudur, amacı ve uygulaması kolektiftir, retorik amaçlar ve değerler taşır. Adam Smith, Marx ve Durkheim çalışmanın nasıl ve hangi ortak amaçlarla örgütlendiğini araştırmışlardır. *De la division du travail social* [İng. *Division of Labour in Society*] adlı kitabında Durkheim, klasik iktisatçıların ve yararcıların geleneğinde öngörülen “serbest piyasanın” nimetleri ile Marx’ın ilkel komünizmi önce feodalizme daha sonra da kapitalizme dönüştürdüğünü tespit ettiği tarihin temel itici güçleri arasında bir orta yol bulmaya çalışmıştır.³¹ Durkheim emeğin uzmanlaşmasını ne yaygınlaşan rekabetçi piyasa davranışına ne de güçlülerin, son olarak da kapitalistlerin giderek artan emek sömürsüne bağlamıştır. Ona göre uzmanlaşma karşılıklı bir avantaj sağlar, toplumdaki işbirliğine ve bütünleşmeye katkıda bulunur. Bu tarz bütünleşmeyi yalnızca karın doyurmak için yapılan küçük çaplı çalışmadaki dayanışmanın oluşturduğu mekanik bütünleşmeden ayırmak için ona “organik” bütünleşme der. Toplumsal ekonomide karşılıklı avantaj sağlayan işlere verilebilecek en iyi geniş çaplı örnek, grupları yaptıkları işlere göre ayıran Hint kast sistemidir. Spesifik bir köyde, farklı haneler birbirleriyle *jajmani* denilen bir karşılıklılık sistemi içinde ilişki kurarlar. Bu sistem aynı yerde yaşayan ama farklı kastlara ait olan insanlar arasında bir-

biriyle örtüşen bir dizi mübadele ortaklığından oluşur. Louis Dumont, Hindu Hindistan'da tarihteki en karmaşık (ve en dayanıklı) hiyerarşi örneğini görebileceğimizi öne sürmüştür.³² Burada, insan yaşamının kademelerindeki görelî saflık ilkesi, zenginlik ve güç de dahil olmak üzere farklılığın bütün pragmatik boyutlarını kapsar. Bu ilke sistemin bütününe geçerli kılan Brahman kastının statüsünde somutlaşmıştır. Kişi apaçık bir “eşitsizlik” olan ve kendisine devasa bir yapının içinde devasa bir yer veren bu kast sisteminin içine doğar ve bu eşitsizliği gerek yiyecek ve içeceklerle, gerekse cinsellik, evlilik ve çocuk yapma dahil olmak üzere, başka insanlarla kurduğu bütün temasları yönlendiren saflık ilkeleri aracılığıyla bedeninde yaşar. Dumont, Hint örneğinin Batıdaki güç, statü ve sınıf sistemleriyle zıtlık oluşturduğunu söyler, ama Batıda da hiyerarşi izlerinin gözlenebileceğini ekler. Toplumsal cinsiyet, ebeveynliğin yanı sıra en açık alandır, ama muhtemelen başkaları da vardır. Bugün pek az sosyal bilimci Durkheim'ın organik dayanışmayı mekanik dayanışma ile karşılaştırmasının ne sanayiye ne tarıma dayalı, ne Doğulu ne de Batılı toplumların, büyük ya da küçük ölçekte analizinde kullanılabileceğini, hatta mutlu bir ailedeki ev içi işlerin paylaşımının anlaşılmasında bile işe yaramadığını düşünebilir. Antropologlar bütün üretim ve takas ilişkilerinde giderek daha fazla eşitsizlik ve rekabet görmeye başlamışlardır. Bunun sebebi, üretim ve yeniden üretim alanında işbirliği ve karşılıklılığın yerine ilişkin daha eski sorunun dikkate alınmaması, güç ve ayrıcalığın Durkheim'ın kabul ettiğinden daha etkili biçimde sorgulanmasının bu soruyu muğlaklaştırması olabilir.

Ancak, üretici işçiliğin amaçları ilk bakışta varsayıldığı kadar açık değildir. Antropolojinin bakış açısından akıl çelici olan, birkaç reis ailesinin geçimini sağlamak, statü göstergesi ve stratejik takas için lüks malların keyfini çıkarmak üzere zaman zaman fazlalık olarak üretilen mallarla birlikte, temel ihtiyaçları karşılamak olan asıl amaca oldukça pragmatik bir açıdan bakmayı varsaymaktır. Modern dönem öncesi toplumlarda çalışmanın amacının sosyal veya estetik gereksinimleri doyurmak yerine yalnızca hayatta kalmak olduğu çok kolaycı bir açıklamadır. Burada ders



*Resim 19. Birlikte çalışma: Doğu Afrika'dan Makonde oymacılığı örneği.
Fotoğraf: Adrian Arbib. Orijinali yazarın mülkiyetinde.*

almamız gereken bir nokta vardır: İradi ya da özel alandaki faaliyetlerden ayrı olarak imalat işçiliği hakkındaki modern “sanayi” fikirlerinden oluşan bütün insan hayatına basit bir aktarımdan kaçınmamız gerekir. Boş zaman ve eğlenceden farklı olarak “iş” kategorisi ve çağrıştırdıkları, sanayi kapitalizminin yükselişiyle ve Marx’ın kişilerin kendi üretim faaliyetlerine yabancılaşması olarak açıkladığı olguyla üretilmiş ve biçimlenmiştir. Sandra Wallman’ın editörlüğünü yaptığı bir makale derlemesinde antropologlar “iş” konusunu ele almış ve ücretli çalışma ile yaşamın geri kalan kısmı

arasındaki modern kuramsal ayrımın ne kadar yaygın olduğunu, oysa yakından bakıldığında söz konusu tablonun kendi içinde büyük çelişkiler barındırdığını göstermişlerdir.³³ Birazcık düşünersek görürüz ki, kentleşmiş sanayi toplumunda çok geniş bir alanda yer alan ücretsiz çalışma, iktisatçıların istatistiklerine girmese de, aynı zamanda hem zor hem de çok üretken bir çalışma biçimidir. Mesleki çalışmalar iş saatlerinin dışına taşar; ev idaresi ve çocuk bakımı erkekler için bir hobi sayılır, ama kadınlardan talep edilirken bunun ciddi bir iş olduğu ve karşılığının “ödenmesi” gerektiği yolundaki çağrılara kulak tıkanır; sanat, amatörlerin boş zamanlarında ilgilendikleri bir alan olarak düşünülürse de, aslında bütün ömrün adandığı bir uğraş olabilir.

Çalışma/boş zaman karşıtlığı, üretimin hem geçim hem de pazar için yapıldığı, nadiren aile dışından işçi çalıştırılan ve üretim faaliyetine bolca şarkı söylemenin ve eğlencenin, bazen de kavgaların eşlik ettiği kırsal ve geleneksel ortamlara hiç uymaz. Max Weber’in eserleri, çalışma ve ekonomik faaliyetler konusundaki modern Püriten yaklaşımın (güneydeki lüks düşkünü hovarda Katolik ülkele- rin aksine) nasıl yalnızca kuzey Avrupa’ya özel koşullarda gelişmiş olduğunu göstermiştir. Weber artık klasikleşmiş olan *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* [Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhü] adlı kitabında, başlı başına çalışmanın kutsallığı, zamanın ve paranın dikkatli harcanması, tasarrufun ve gelecek için yapılan yatırımın esas değeri ve erken Kalvencilik bağ- lamında kişisel kurtuluş vaadiyle ilgili fikirler ve pratikler matrisini keşfediyordu.³⁴ 17. yüzyılda kuzey Avrupa’da ortaya çıkan özel bir dinsel hareketle ilgilenirse de, bu çarpıcı inceleme genel olarak sosyal değerlerle, dinsel ve kültürel tutumların iktisat tarihindeki önemini aydınlatmıştır. Aynı zamanda klasik iktisatta ve yararcılık kuramında, genel olarak insan doğasının ortak paydası olan akılcı, kâr amaçlı ve para odaklı davranışlarla ilgili varsayımlardan bazı- larını da etkili biçimde bertaraf etmiştir. Bütün insanlar ve bütün toplumlar üç yüzyıl önce yaşamış olan Kalvenciler gibi değildir.

Çalışma konusundaki yaygın varsayımlarımızın yanlış konum- landırılmasının en çarpıcı örneklerinden biri, hem arkeoloji tari-

hinde hem de modern çağda, avcı toplayıcıların yaşamlarını temsil etmeye eğilim gösterdiğimiz biçimdir. Bizim kendi emeklerimizin ürünü olduğuna inandığımız lüks maddelere sahip olmadıklarından onların hâlâ yalnızca hayatta kalmak için temel gereksinimlerini karşılamak üzere "uğraş verdikleri" yanılgısına kapılırız. Marshall Sahlins avcı toplayıcı toplumların açlık sınırında yaşayan, yalnızca hayatta kalabilmek için bazı kökler ve yapraklar toplayan insanlar olmadığını başarıyla ortaya koymuştur.³⁵ Bu gibi durumlarda varsaydığımız ürettiğini ye anlayışını tersine çevirip avcı toplayıcıların aslında "ilk refah toplumları" olduğunu ileri sürmüştür. Elbette günümüzde bazı avcı topluluklar en verimsiz bölgelere sürülmüşlerdir, ama bunun sebebi önceki bölgelerinin büyük kısmının sömürgeleştirilmiş olmasıdır. Ancak, çöl ya da tundra gibi zor koşullu çevrelerde bile, her gün, bütün gün boyunca yalnızca karın doyurmak için çabalamazlar; zor dönemler vardır, ama sonra beklenmeyen bir kazanımla da karşılaşırlar – iri bir av hayvanı veya bir balık sürüsü yakalarlar veya yağmur mevsimi bereketli geçer, ağaçlarda çok meyve olur ve uzun bir süre bolluk yaşayabilirler. Doğal çevrenin daha zengin olduğu daha eski zamanlarda avcı toplayıcıların yaşamlarını sürdürmek için her gün zorlu bir uğraş vermedikleri kesindir.

Antropologların ekonomik kuramlardan ve analitik kavramlardan habersiz olduğu eski zamanlarda geleneksel toplumların "geçim kaynaklarından" söz edilir, bununla balıkçılık veya tarım ile hayvancılık, belki biraz da yerel pazarlar için yapılan küçük çaplı üretim kast edilirdi. Sonraları, tartışmalara siyasal iktisattan ve iktisat kuramından alınan ve bilinçli olarak kullanılan kavramlar eklendi. 1950'lerde ve 1960'larda tartışmalar, geçim ya da köylü ekonomilerine ve "temel" kıymetlere uygulandığı biçimiyle rasyonel ekonomik analizin "formel" tekniklerinin görece savlarına odaklanmıştır; geçim ve köylü ekonomileriyle "temel" kıymetler, sosyal ilişkilerin içine yerleştirilmiş, otoritenin egemen yapılarıyla bağlantılı ve yerel anlamlarla örtülü biçimiyle ekonomik faaliyetin bütünlüklü tanımına daha çok yönelmiştir. Başlangıçta, egemen olan düşünce en yüksek değerin elde edilmesi amacıyla kaynakla-

rın ölçülmesi ve zamanın kullanımıyken, sonradan armağan verme modelleri ve servetin yeniden bölüşümü ile “takas alanlarındaki” nispetsiz hiyerarşi vurgulanıyordu. (Örnek olarak evlilikte başlık olarak kullanılan büyükbaş hayvanlar, tarlada çalışma karşılığı gösterilen konukseverlik veya kabile reislerinin ilkel paranın kullanımını kısıtlama yoluyla uyguladığı bir tür tayına bağlama sayılabilir.) Bu ikinci yaklaşım sayesinde paranın ve pazar için yapılan üretimin geçim ekonomisini tamamen yok etmeden bu ekonominin kısmen parçası olabileceğini gösteren aydınlatıcı çalışmalar yapılmıştır (gerçi geriye bakınca burada biraz tutucu bir romantizm görülmektedir, işin bu yönü böyle bir bağlamın doğurabileceği girişimcilik fırsatlarına dikkat çeken Barth tarafından da eleştirilmiştir).³⁶

Sömürgecilik sonrası dünyada politik yönü daha belirgin olan ve tarihsel baskıları daha çok hesaba katan yeni bakış açıları, 1960’lardan itibaren Marksizm’den esinlenerek geliştirilmiştir. Bunun sonucunda antropolojinin sözcük dağarcığı da yenilenmiştir. Örneğin, “üretim biçimi” ifadesi analitik olarak daha özel bir anlamda kullanılmaya başlanmıştır. Bu, bütüncül ve tanımlayıcı bir ifade olarak zaten kullanılmaktaydı. Örneğin Sahlins onu “ev tipi” tarımsal üretimi anlatırken kullanmıştı. Ama daha sonra bu terim, bir yerel ekonominin sadece belli tarım ürünlerinin ve hayvan sürülerinin üretiminde ortaya çıkan toplumsal ilişkiler ve sistemin kendini yeniden üretebilmesini sağlayan kültürel (veya “ideolojik”) ortam gibi kısmi yönlerine odaklı olarak kullanılmaya başlandı. Claude Meillassoux Batı Afrika’da yaptığı araştırmalara dayanarak, ünlü “soya dayalı üretim biçimi” tanımlamasını ileri sürmüştür. Bu üretim biçiminde yaşlılar, kadınlar ve genç erkekler üzerindeki egemen konumlarını yalnızca hayvancılığı değil, aynı zamanda başlık olarak verilen büyükbaş hayvanlar aracılığıyla evlilikleri de denetim altında tutarak korumaktadırlar.³⁷ Don Donham’ın Maale halkı arasında yaptığı ve yukarıda III. Kısım 2. Bölüm’de özetlenen, üretim sırasında ve artıkdeğerlerin aktarımında ortaya çıkan cinsiyet ve doğurganlık ideolojisi analizi, geleneksel bir politik ekonomi ve bu ekonominin devamını sağladığı eşitsizlik

türlerinin bu tarz analizinin çok açık bir örneğidir. Donham aynı zamanda ev tipi tarım üretiminde haneler arasındaki iş ilişkilerinin karşılıklılığı ilkesini sorgulamayan görüşlerin kusurlarını da göstermiştir. Bu ilişkiler dengeliymiş gibi gösterilebilir; ama o, gerçekte tam da böyle olmayabileceğini ve ideolojik yönü olan denge-sizliklerin kuşaklar arasında gerçek bir eşitsizlik yaratabileceğini göstermiştir.³⁸ Donham, ilk ilkelere yola çıkarak ve Marx'ın özgün Almanca terimlerini yeniden çevirerek Marksist kuram anlayışımızı yenilemeye ve bu kuramı yaratıcı bir biçimde piyasa dışı toplumsal ekonomilere uygulamaya çalışmıştır; böylece, "üretim güçleri" ve "üretim ilişkileri" terimlerinin yerine "üretici güçler" ve "üretici eşitsizlikler" gibi ifadeler kullanmayı denemiştir ki, bunlar kesinlikle Maale'lerin durumuna daha uygun ifadelerdir.³⁹

Mübadale: Antropolojide Klasik Bir Tema

Görünüşte çok daha çekici ve açıkça kamusal olan törensel dolaşım ve takas olgularının ardında üretim ve "çalışma"nın toplumsal örgütlenişi yatar. Antropologlar uzun zamandır toplumsal ilişkilerdeki bir tema olarak "mübadelenin" yaygınlığıyla ilgilenmişler, bunun ardındaki üretim emeğine çok fazla dikkat etmeseler de sosyal bilimlere önemli düşünceler katmışlardır. Mauss'un 1920'lerde Fransızca olarak yazdığı ve Roma ile eski İskandinavya'dan toplanan tarihsel malzemelerle, Boas'ın Kuzey Amerika, Malinowski'nin ise Melanezya konusunda yazdıklarını kullanarak, insan toplumlarında malların ve hizmetlerin dolaşımına ve buna dair törenlere neyin neden olduğunu ve dünya tarihinde "mübadale" biçimlerinde paranın oynadığı rolün konumlandırılmasını araştırdığı "The Gift" [Fransızca özgün adı *Essai sur le don*] başlıklı makale-siyle başlayabiliriz.⁴⁰ Bu makalenin bazen yalnızca evrensel bir şey olan "armağan verme" ile ilgili olduğu, modern (piyasa-temelli) ekonomilerde "bizlerin" de yaptığı gibi, dost edinmek ve insanları etkilemek için Trobriand Yerlilerinin ve benzerlerinin de nasıl birbirlerine armağan verdikleri hakkında olduğu düşünülmüştür. Oysa bu, söz konusu makaleyi çok sığ bir biçimde anlamak demek-

tir. John Davis daha farklı bir okuma yapmıştır: Evet, Britanya’da da insanlar Trobriand Yerlileri gibi kaynaklarının benzer kısmını “armağanlara” ayırmaktadırlar, ama tabii ki bu kaynakların kendileri gibi, söz konusu aktarımlar da birbirlerinden çok farklıdır. Bu farklar el değiştiren nesnelerin ahlaki anlamları açık olmadığı için gözden kaybolmaktadır; bireysel niyetlerden daha sosyolojik bir bakış açısına geçildiğinde, neyin mal neyin armağan olduğu o kadar açık değildir. Son yıllarda yapılan çalışmalar, mübadele, armağan veya satış gibi farklı yollarla el değiştiren malların kendilerinin de bir toplumsal tarihi olabileceğini ortaya koymuştur.⁴¹ Mauss’un özgün makalesi ne tek tek insanlar ve onları “armağan” vermeye yönelten nedenler ne de malların standart ekonomik dolaşımının dışında gönüllü bir seçenek olan modern anlamdaki armağan hakkındadır. Bu makale, özellikle piyasanın egemenliğinden önceki “arkaik” veya modern dönem öncesi dünyadaki sosyopolitik ekonomi biçimlerinin karşılaştırmalı bir incelemesidir. Ancak, bu çalışma sadece geçmişe duyulan merakı gidermesi bakımından değil, modern piyasa-yönelimli sosyal biçimlerin kaynaklarını ve ortaya çıkışını ele aldığı için de önemlidir.

Mauss’un incelediği örnekler “armağanların” yaygınlığını değil, *sözleşme* veya *satış* yerine sosyopolitik ekonominin modern öncesi biçimlerini oluşturan temel *bağış* ilkesini açıklamaktadır. Bu armağanlar tanım gereği paranın dolaşımına, emek alanına nüfuzuna ve sosyal güç sağlayan maddi sermayenin birikimine yönelik bir yatırım aracı olarak kullanımına bağlı değildir. Mauss’un makalesinin özgün Fransızca adında *le don* terimi kullanılmıştır. Bu terim kavramsal olarak Fransızcadaki *le cadeau* sözcüğünün daha iyi karşıladığı İngilizce “gift” [armağan] sözcüğünden çok “bağış”, “ihsan”, “varlık aktarımı” gibi ifadelere daha yakındır. *Le cadeau* denince insanın aklına özel bir olayı kutlamak için verilen bir kutu çikolata veya ipek bluz gibi lüks bir armağan geliyor. Mauss, para öncesi toplumsal ekonominin itici gücü olarak *bağış yoluyla malların dolaşımına dair sürekli bir model* görmüştür; bu, önüne gelene armağanların dağıtılması değil, maddi veya maddi olmayan şeylerin, bir bakış açısına göre gönüllü, bir başka bakış açısından

zorunlu olarak belli kişilere aktarımının sürdürülmesidir. Bunun bir zorunluluk olarak görülmesinin sebebi, bütün bireylerin, yaşamlarının bir evresinde bir şekilde mutlaka bu toplu modelin bir parçası olmak zorunda kalmalarıdır.⁴² İşte Pasifik Amerika'da son derece rekabetçi bir şölen türü olan ve (bölgedeki kârlı ticaret ve azalmış nüfus nedeniyle zenginliğin çok arttığı) 19. yüzyılda rekabet amacıyla olağanüstü bir mülk tahribatına yol açan "potlaç" bu nedenle yapılır; Trobriand Yerlilerinin süslü kanolara binip önce saat yönünde, daha sonra ters yönde komşu adaları dolaşarak belli malları ve değerli eşyaları devrettikleri zengin *kula* törenleri de bu sebeple yapılır. Bu tarz mübadeleler sadece "armağan" değil, aynı zamanda yararlı malların takası, diplomatik ilişkilerin sürdürülmesi, klanların ve adaların kendi içlerindeki ve birbirleri arasındaki hiyerarşilerin müzakere yoluyla oluşturulması ve daha geniş bir ortak politik topluluğun törensel anlamda kutlanmasıdır.

Toplumsal ekonominin modern dönem öncesi biçimlerinde görülen bu toplu mal ve değerli eşya aktarımındaki toplumsal ilişkilerin kavranmasının feodal ve daha sonra da sanayileşmiş toplum konusunda doğrudan içerimleri söz konusudur, zira her ikisinin de işleyişiyle yakın ilişkileri vardır. Öncelikle ortaçağ manastırlarını ve erken modern dönem ekonomi tarihindeki hayırsever bağışçı rollerini düşünün. Bu temayı araştıran Ilana Silber, aynı zamanda Birleşik Devletler'deki hayır işlerinin rolünü de araştırmıştır. Buradaki hayır işi "ihtiyacı olana sadaka" vermek anlamında değil, büyük şehirlerdeki kent yaşamını ve yüksek kültürü oluşturmak anlamındadır. Her iki durumda da doğum günü armağanlarından ve hatta dar anlamıyla kapitalizmden oldukça uzakta sayılırız.⁴³ Amerika'da hayırsever amaçlarla yapılan servet aktarımının ciddi boyutları modern ekonominin belli başlı kurumlarına yapılan yatırımın, hükümetlerin bu ekonomiyi kontrol etmek ve biçimlendirmek için sürdürdükleri çabalardan maada, akılcı çözümlemeler yapan bir bilgisayarın kapasitesinin ötesindeki bazı arzulardan kaynaklandığını hatırlatmaktadır. Mauss'un kendisi de ekonomik rasyonelliğin tarihsel olarak daha kapsamlı sosyal yapılardan doğduğunu ileri sürmekte ve analizini Marx'ınki kadar ileri götürmese

de, kapitalist sistemde yaşayan insanların sefaletini gözler önüne sermektedir. *The Gift*'in sonlarına doğru, liberal reformlar ve modern fabrikalarda, atölyelerde toplumsal hakların sağlanması gibi olumlu gözlemlere yer vermiştir.⁴⁴ “Serbest Piyasanın” hayali dünyasına daha sonra geri döneceğiz; ama şimdilik antropologların mübadelenin incelenmesine nasıl yaklaştıkları tartışması bağlamında, pazarlar da dahil, sahadaki bazı gerçek değişim arenalarına bakalım. Acaba bunlardaki “piyasa ilkeleri”, avcı toplayıcıların hayatta kalabilmek için zamanı kullanım biçimlerini mantığa vurmalarından veya geçim ekonomisindeki çiftçilerin mümkün olduğu kadar fazla aile üyelerinin ve komşularının emeğine bel bağlamasından daha fazla mı işlemektedir? Tim Jenkins Fransa’daki bir köy pazarında ortaya çıkan “ekonomik insan” portresinin ne kadar kusurlu olduğunu göstermiş; Marc Augé ise aynı ülkedeki bir mantar pazarını anlatmıştır, (ekonomistlerin bakış açısından) gülünç sayılabilecek bu pazar tablosunda hesapçılık yerine törensellik yönü belirgin bir oyunculuk ve toplumsal mübadele bulunmaktadır.⁴⁵

Mübadele, Eşitlik ve Eşitsizlik

“Adil bir mübadele” nedir? Piyasa yönelimli toplumlarda bu genel olarak gerçekçi bulunan bir idealdir; bu toplumlarda, taraflar arasında anlaşmayla adil bir fiyata varılabileceği ilkesi kabul edilir. Oysa kuramsal düzeyde ve şirketlerle hükümetler politika belirlerken bu daha sorunlu bir konu olarak görülmektedir. Marksist kuramda, özellikle kapitalizm söz konusu olduğunda, adil mübadele kavramı yanıltıcı bir göz boyama olarak görülür. İnsan emeğinin karşılığı olarak ücret, temelde adaletsiz bir mübadeledir, çünkü kaçınılmaz olarak işçidense işverenin çıkarına işler, toplu olarak da sermaye birikimine ve işçilerin daha fazla sömürülerek çalıştırılmasına olanak sağlar; işçiler kendi emeklerinin ürünü üzerindeki denetimlerini ve bir zamanlar sahip oldukları temel insan özgürlükleriyle insanlık onurunu kaybederler. İnsanın yabancılaşmasının en uç örneği elbette köleliktir; her koşulda, bir insanın karşılığı olabilecek adil bir fiyattan söz edilebilir mi? Meillassoux, varlıklı

bir toplumda en olumlu koşullarda yaşayan kölelerin bile, yaşamlarındaki bu görüntünün ardında o kölelerin kendilerinin veya atalarının bir zamanlar yurtlarından ve ailelerinden koparılmış olduğu ve bu koparılışın bir dizi ticaret anlaşmasıyla tekrarlandığı gerçeğinin yattığını göstermiştir.⁴⁶ Eski yaşamlarındaki özgürlük ve toplumdaki yerleşmiş adalet geride kalmış olsa da, "özgürlük" ve "eşitlik", uğruna mücadele edilecek açık hedefler haline gelir. Bugün öyle düşünmüyor olabiliriz, ama o zamanlar günümüzdeki modern demokratik ülkelerde benimsenen özgürlükler büyük zulümlerin yaşandığı tarihsel koşullardan doğmuştur. Moses Finley, "özgürlük" kavramının kendisinin eski dünyada kölelikten azat etme veya özgürleştirme anlaşmalarının özel maddelerinde nasıl belirtildiğini göstermiştir; aynı ilkenin daha sonraki dönemlerde de karşılığı vardır.⁴⁷ Fransız Devrimi, Birleşik Devletler'deki kölelik karşıtı mücadele, dünya savaşlarından sonra kurulan Milletler Cemiyeti ve Birleşmiş Milletler, daha önce belirtilmesine gerek duyulmayan insan haklarına ve özgürlüklerine dair muhteşem belgeler oluşturmuşlardır. Bütün bu özgürlükler adil olmadığı için kınanan toplumsal ve politik uygulamaların bulunduğu bir rejimde yaşayan bireyin haklarına ilişkindir. Haklar ve özgürlükler söylemi son yıllarda kadın hareketi, azınlıkların kültürel gruplaşmaları ve uluslararası bağlamda Batılı dış siyaset belirleyicileri ve medya tarafından sıkça kullanılmaya başlanmıştır. Ancak, ayrıntılar retoriğin gücüne uygun olmamıştır ve "eşitsizlik" algısının hararetle kınanması, beklenmeyen sonuçlara yol açabilmektedir.

Yine de, en gösterişsiz geleneksel yerel toplulukların yaşamlarında bile, adil mübadeleyle ilgili sorunlar ve özgürlük ile eşitliğin sağlanmasındaki güçlük fark edilmekte ve bu konular üzerinde düşünülmektedir. James Woodburn'un gösterdiği gibi, eşitliğin toplumsal yaşamın verili bir koşulu olduğu avcı-toplayıcı topluluklarda bile, eşitlikçi ilişkiler ve adil mübadele uğruna bir mücadele verilmesi gerekmektedir. Buralarda eşitliğin "doğal" veya sorunsuz bir durum olduğunu varsaymak hata olur. Woodburn, Tanzanya'daki Hadza halkı için eşitlikçi toplumsal ilişkileri oluşturmanın ve sürdürmenin, modern sosyalist toplumlarda ideal ile uygulama arasın-

da kurulmaya çalışılan denge kadar hantal ve karmaşık olabildiğini göstermiştir.⁴⁸ Genellikle, geçim ekonomisine dayalı toplumlarda “adil mübadele” denen şeyin tamamlanmasında ortaya çıkan kaçınılmaz gecikme, borçlu kalmaya, eşitsizliğe, üstünlüğe, hatta o sırada bunu uygulayanlara adil ve iyiliksever gelse bile, rehinciliğin ve köleciliğin oluşturulmasına götürebilmektedir. Bu, özellikle doğal veya insan eliyle oluşturulan felaketlerin bireyleri ve toplulukları yoksulluğa mahkûm ettiği durumlarda ortaya çıkabilmektedir. Günümüzde savaş veya kıtlık hallerinde çocuklar, hayatta kalmaları veya daha iyi bir yaşama kavuşmaları umuduyla anne babaları tarafından evlatlık verilmekte veya satılmaktadırlar. James Brooks, Amerika’nın güneybatısındaki eyaletlerin tarihinde grup içi “evlat edinmelerin” ve kölelik olgusunun ulaştığı boyutları sergilemiştir.⁴⁹ Bir başka deyişle, “mübadele”nin modern koşullarda olduğu kadar modern dönem öncesi zamanlarda da var olan karanlık bir yönü vardır. Mauss’un da belirttiği gibi, Almancada “armağan” sözcüğü aynı zamanda zehir anlamına da gelebilmektedir.

Muhtemelen taraflar arasında zaten bulunan farka dayalı olan mübadele süreci, bu süreç ilerledikçe mevcut farkı daha da belirginleştirmektedir. Farkın böyle belirginleşmesinin zorunlu olarak eşitsizlikler doğurup doğurmadığı antropologlar için gerçek bir sorundur. Bu, özellikle Melanezya’da çalışan antropologlar için böyledir, çünkü orada kişiler arasındaki ilişkiler, cinsler ve kuşaklar arasında el değiştiren, insan bedeni de dahil birçok maddi şeyin değişiminden doğmaktadır. Nakit ekonomisinin bulunmaması nedeniyle tabii ki armağanlarla pazar ekonomisinin belirleyici özelliği olan mallar arasında kesin bir ayırım yapılamaz. Dolayısıyla Melanezya’da bir kişi, eski Roma’da borçlanan birinin veya yukarı Nil vadisine yapılan akınlarda ele geçirilen insanların olduğu anlamda açık bir mal haline gelemmez. Marilyn Strathern ile Richard Fardon’ın ileri sürdüğü gibi, “eşitlik” nasıl bir mevki ve ortam meselesiyse, “eşitsizlik” de öyledir.⁵⁰ Antropologlar “mübadele” konusuna bu kadar büyük bir ilgi gösterdikleri için kimi zaman toplumsal yaşamın tümüyle bu temelde işlediği varsayımına varılmıştır, ama buna karşı da uyarıcı bazı sesler yükselmektedir. Statü, iktidar ya da servet her zaman

armağan verme yoluyla elde edilmez; bazen sahip olunan şeyler kasıtlı olarak gizlenebilir, bir ideal olarak özerklik peşinde koşulabilir ve (basit anlamıyla) karşılıklılık reddedilebilir. Pierre Clastres "mübadeciliği" toplumsal ve özellikle politik ilişkilerin üzerinde fazla düşünülmeden incelenmesine yol açtığı için uzun zamandır eleştirmektedir. Bunun yerine, Güney Amerika'nın alçak bölgelerinde yaşayan toplulukların karşılıklı ilişkilerini anlamak için model olarak kendi kendine yeterli arayışını kullanmıştır. III. Kısım 2. Bölüm'de endogamiye yönelten koşullara değinmiştik. Daha iyi bildiğimiz diğer reddediş biçimleri arasında münzevilerin ve keşişlerin yaşamı ile İslam'da "faiz" in reddedilmesi sayılabilir.

Mauss'un Maorilerdeki "armağanın ruhu" *hau* kavramını vurgulamasından bu yana, ahlaki ve dini olguların "ekonomik" alanla karışmış olduğu açıkça ortaya çıkmıştır. İnsanlar varlık, varlığı dağıtma, değiş tokuş etme veya koruma konusunda, hatta hayatın normal alışverişine katılmayı reddederek karmaşık simgesel oyunlar oynamaktadırlar. Bu oyunların kökleri yalnızca doğrudan maddi dünyaya değil, aynı zamanda görünmez bir dünyaya da uzanır. Sadaka, pazar yerindeki tanrılar, bunların hepsi Weber'in erken modern dönem kapitalizminin ardındaki Kalvencilik dürtüsüne dair kavrayışını veya Marx'ın dinin insanların zulüm gördükleri kendi gerçek durumlarını gölgeleyen bir unsur olduğu konusundaki görüşünü hatırlatmaktadır. Sosyal antropologlar görünmez olana karşı da hassas olmalı, hiçbir üretim veya aktarım eyleminin o sırada insanların söylediği şey olmadığını ve daha soyut analizler gerektiren örtük süreçlerin parçası olduğunun farkında olmalıdırlar. Bu süreçler asla insanın doğasında bulunan otomatik süreçler değildir, ne de pazar veya tarihsel determinizm yasalarında bulunur; bunlar üretimin ve dolaşımın maddeselliğinin belirli karşılaşmalarda kültürel değerlendirmelerle, ahlaki ve dini eylemlerle ilişkili olduğu spesifik biçimler bağlamında ele alınmalıdır. Ancak varlığımızın maddi koşulları üzerindeki bu sosyal ve simgesel pazarlıkları anladığımız zaman, ister modern döneme ister öncesine ait olsun, temel özgürlükleri ve adaletsizlikleri teşhis edebilir ve tartışmaya açmak üzere ortaya çıkabiliriz.

2. Bölüm

Geniş Ölçekli Modern Formlara Doğru

Antropologların kapitalizmin, siyasal yönetimin veya küresel ölçekteki kültürel hareketlerin soyut işleyişinden çok küçük çaplı ve görece yüz yüze toplumsal ilişkiler temelindeki olgularla ilgilendikleri doğrudur. Aynı zamanda bu olguların işleyişinde törensel bir özelliğin ve “insan” ölçeğinin olduğu da aynı derecede doğrudur. Ama modern, geniş çaplı biçimlerdeki iktidar, siyaset, kişisel katılım ve tören ilişkileri klasik antropoloji araştırmalarındaki daha tutarlı yerel bağlamlardaki ilişkilerle aynı değildir. Ancak, daha önceki bölümlerde de söylediğim gibi, antropologlar gizli ilkelere ve bağlantılara çok büyük bir merak duyarlar ve geniş ölçekli sistemlere bakarken de çok yaratıcı olabilirler. Günümüzde birçok antropolog yerel/bölgesel/küresel bağlantılardaki karmaşık katmanları açığa çıkarmakla ilgilenmektedir. Bazıları hâlâ “köy” düzeyinde çalışmakta, ama giderek daha fazla sayıda antropolog yaygın sığınmacı ağlarını, ulusaşırı göçleri veya uluslararası yatırımcıları incelemekte, bazıları da Avrupa Parlamentosu veya BBC gibi küresel iktidar yapısının temel kurumlarıyla ilgilenmektedir. Modern, geniş ölçekli kent toplumunun toplumsal eğilim istatis-

tiklerindeki adsız bireyler gibi dağınık ve niteliği belirsiz bir topluluk oluşturduğu varsayılmıştır. Farklı bir yoldan gidilerek, bu bölümde geniş ölçekli modern toplumda da eylemlerin belli kalıplara göre biçimlendiği ve bu kalıplar karşısında hepimizin savunmasız olduğumuz, hatta bazen de onların bir parçası haline geldiğimiz uyarısı yapılmaktadır.

I. Yeni Alanlar: İletişim, Kentler ve Popüler Kültür

Öncelikle dünya nüfusunun artışıyla ilgili bazı temel gerçekleri hatırlayalım. Bundan on bin yıl önce, neolitik devrim ve yoğun tarım başlamadan önce, tahminlere göre tüm dünyada bir ila on milyon insan yaşıyordu. MS 1500’de muhtemelen 425-540 milyon insan vardı; 1900’de ise bu sayı 1.550 milyon ile 1.762 milyon arasındaydı. 1950’ye gelindiğinde sayımız 2 milyar 555 milyon, 2000 yılında ise 6 milyar 79 milyon olmuştu. 2050 hakkındaki tahminler nüfusun 9 milyar 79 milyon olacağını göstermektedir, ama iyi haber şu ki, 1970’ten bu yana nüfus artış hızı azalmaktadır ve bu eğilimin süreceği düşünülmektedir.¹ Eskiden ekoloji, hastalıklar ve savaşlar nüfusu kontrol ediyordu. Üretimde ve yaşam standartlarında ortaya çıkan gelişme ile birlikte önceleri bebek ölümlerinin azalması, tıbbi tedaviler ve uzayan ömürler nedeniyle büyük nüfus artışları yaşadık. Sanayileşme ve kentleşme “demografik geçiş” denilen olguyu doğurdu; buna göre, evlilikler daha geç yapılmaya ve doğum oranları aileler tarafından isteyerek sınırlandırılmaya başladı ve böylece toplam nüfus artışı azaldı. Artık dünya nüfusu giderek daha büyük oranda bu demografik geçişin yaşandığı kentlerde toplanmaktadır, ama gelişmekte olan dünyanın geniş kırsal bölgelerinde hâlâ modern çağın başındaki hızlı büyüme evresi yaşanmaktadır.

Ölçek ve Hareketin Toplumsal Sonuçları

Dünya nüfusunun artışının ardında, demiryollarından ve telgraftan bu yana üretim, dağıtım ve iletişim teknolojilerinde yaşanan

ve modern çağın tanımlanmasında, geçmişteki dönemle karşılaştırılmasında büyük rol oynayan olağanüstü gelişmeler bulunmaktadır (yakın geçmişte Ruth Finnegan bu konuyu incelemiştir). Bu teknik ilerlemeler yalnızca nüfus artışını değil, aynı zamanda nüfus hareketliliğini de sağlamış ve nüfusun belli bölgelerde yoğunlaşmasına yol açmıştır. David Harvey, yerleşim yerleri arasındaki ilişkilerin teknik ilerlemelerden nasıl etkilendiğini göstermiştir. Modern iletişim sistemleri de sermaye yatırımları ile emek arasındaki uzamsal ilişkileri hem ulusal hem de küresel ölçekte etkilemektedir. Son yıllarda mali yatırımlarda ve karar vermede giderek artan güçlü yoğunlaşmalar görülmektedir; bir anlamda dünyanın bir ucundan diğerine para ve bilgi akışı oluşurken, bu akışların belli bir yapısı olduğu, yani bunların her yere ulaşmadığı açıktır. Bu bakımdan küresel ekonominin mevcut eşitsizlikleri dünya ölçeğinde derinleştirdiği söylenebilir.²

Ekonomik eşitsizliği de içeren bu farkın en keskin kanıtları büyük kent yoğunlaşmalarında görülmektedir. Kimi zaman kentleşmenin nesnel piyasa ve yurttaşlık kuralları açısından birbirleriyle etkileşim halinde bulunan anonim bir bireyler topluluğu oluşturduğu varsayılmıştır. İster kapitalist ister sosyalist toplumlarda olsun, bu bireyler herhangi bir şekilde tanımlanacaksa, bu tanımlama temel olarak üretim ekonomisinde yaptıkları işe göre yapılmıştır. Kuşkusuz, teknoloji ve ticaret tarafından nasıl düzenlenmiş veya statü, sınıf veya katılımcılık bakımından nasıl incelenmekte olursa olsun, modern yaşamda ekonomik çerçeve egemendir; ancak bütün önemli sosyologlar bunun ötesine geçmeye ve bu çerçeve ile bu çerçeveye göre ve onun içinde yaşayan insanların toplumsal ve kültürel yaşamları ve siyasal kurumlar arasındaki ilişkileri anlamaya çalışmışlardır. Veblen'in seçkinler ve aşırı tüketimleri üzerine yaptığı klasik incelemeden Bourdieu'nün Fransa gibi modern bir ülkedeki gelişmiş "zevk ve kültür"ün sosyolojisini ortaya koyan çalışmasına kadar çok geniş bir literatürde sınıf ile statünün sanat tarihi ve genel olarak yüksek kültürle nasıl iç içe geçtiği ele alınmıştır.³ Yüksek kültür her zaman hamiliğe bağımlı olmuştur; günümüzde bu hamilik kilise veya soylu aileler tarafın-

dan sağlanmıyor olsa bile, en azından ulusal kurulların yaptıkları yardımlar anlamında sürmektedir. Müzik, sınıf ve iktidarın, hatta uluslararası siyasetin kültürel ifadesi anlamında muhteşem örnekler sunar – örneğin, *Imperialism and Music* adlı kitapta bu ele alınmıştır.⁴ Aşağıdaki kısımlarda kabul görmüş ilkelerden ayrılacak ve antropolojik incelemenin (elit kültürün öğeleri yerine) kentlerdeki öncelikle sporu ve turizmi de kapsayan popüler kültür öğelerini, daha sonra da kentlerin “törensel” yaşamlarını nasıl aydınlattığını gösteren seçilmiş örnekleri ele alacağım.

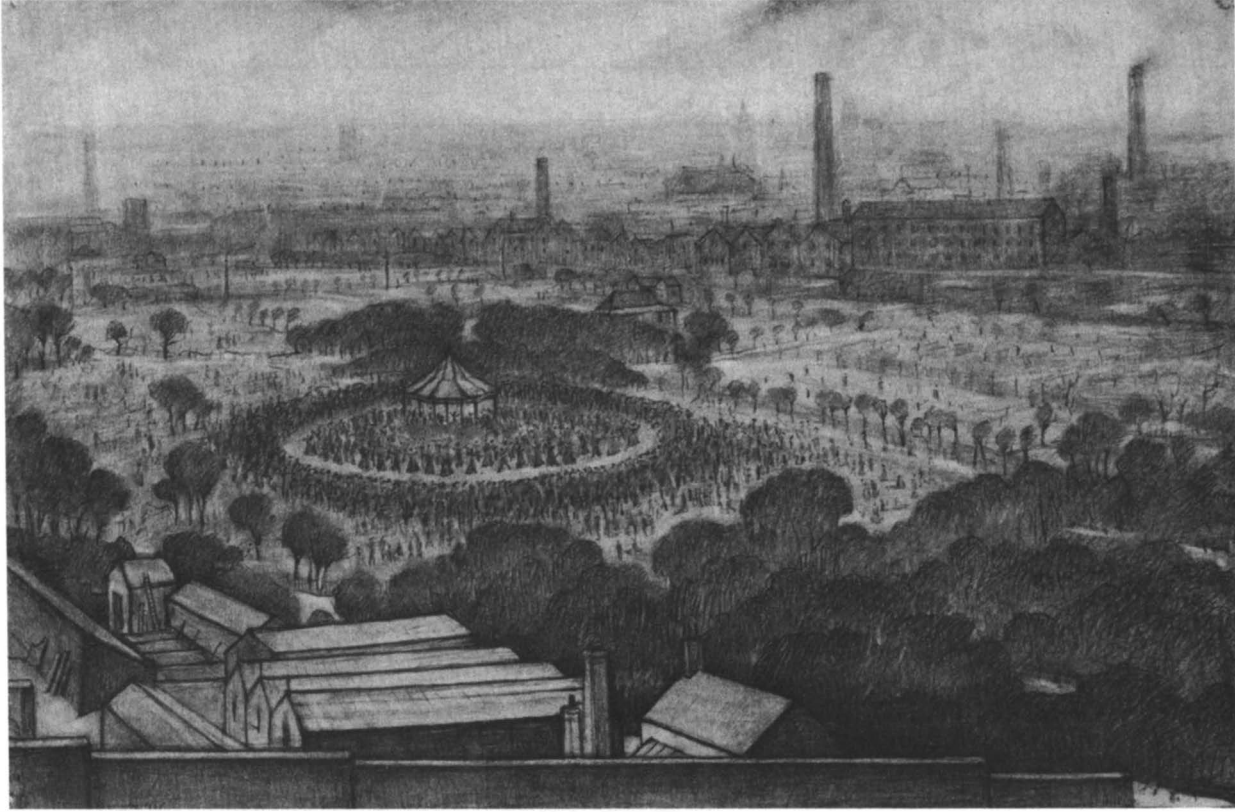
Popüler Kültür Arenaları: Spor

Sanat, müzik ve spor tarihine dair geleneksel görüş bunların köklerinin özel din ve ritüel alanında bulunduğunu, seküler ve kitlesel özelliklerinin yalnızca son birkaç yüzyılda ortaya çıktığını öne sürer. Oysa, örneğin sporu açık bir örnek olarak ele alırsak, Hui-zinga’nın *Homo Ludens* adlı çalışmasında gösterildiği gibi, tarihte ne kadar eskiye gidersek gidelim birçok sporun açıkça “seküler” bir etkinlik olduğuna dair bolca etnografik ve tarihsel kanıt bulunmaktadır.⁵ Yine de, en dünyevi ve en modern ortamlarda bile, spora bir simgesellik ve toplu bir enerji aşılanabilir. Britanya’nın kırsal kesimine ilişkin öncü bir antropolojik araştırma, bir köyün nasıl kendini kurallı futbolun karmaşık projelerine ve tutkusuna kaptırdığını ortaya koymuştur.⁶ Yakın tarihli bir başka derlemede de bu bağlamda çok çeşitli örnekler bulunmaktadır. *Sport, Identity and Ethnicity* adlı bu kitaba yazdığı girişte Jeremy MacClancy, spor incelemelerinin genel olarak sosyal yaşam incelemelerine katılmasının gerekliliğinden söz eder.⁷ Cumartesi öğleden sonrası, çalışma haftasının ciddi olmayan bir uzantısı gibi görüldüğünden daha önceleri sosyal bilimcilerin toplumun gerçek yapısının dışında marjinal bir şey olarak değerlendirdikleri sporun, modern yaşamdaki temel olgulardan biri olduğu kabul edilmelidir. Spor her zaman kişilik oluşumuyla ve özellikle rekabet ve karşılıklı kutlama durumlarında kişilerin ve toplulukların, hatta ulusların ve imparatorlukların imajlarıyla ilişkili bir şey olmuştur. Günümüzde ise,

özellikle medya ve turizm sanayii bakımından büyük bir işkolu, uluslar için, ulusal ve cinsiyete bağlı imajların yaratıldığı önemli bir politik arena haline gelmiştir. Farklı spor türleri aracılığıyla bedenler eğitilmekte, kimlikler oluşturulmakta ve rekabete sokulmakta, bu kimliklerin denetimi hem seçkinler hem de proletarya için doğrudan siyasal bir anlam taşımaktadır. Spor yalnızca toplumun çeperindekileri yansıtmaz, toplumun ayrılmaz bir parçasıdır. Spora bakılarak bir toplum, o toplumun ahlakı, siyaseti ve o toplumda kişiliğin nasıl ifade edildiği üzerinde fikir sahibi olunabilir. MacClancy'nin derlemesinde (kırsal, yerel, kişisel) Türk güreşi incelenmekte ve bu spor (ulusal, medya aracılığıyla modernleştirilmiş) futbolla, İspanya'da kadınların yaptığı boğa güreşleriyle, Britanya'daki Asya kriketiyle ve Zimbabve'deki futbol grevleriyle karşılaştırılmıştır. Venedik Regatta'sının (tekne yarışları) ritüel ile spor arasında geçirdiği başkalaşım ile Himalayalar'daki "anarşik bir kabile oyunu" olan polonun (yakın akrabası Afgan *buzkashi* gibi) geçirdiği tarihsel dönüşümler de ele alınmaktadır. Eskiden soylu bir oyun olduğu anlaşılan bu oyundan kalanlar Assam'dan alınarak Hurlingham'da askeri bir spor olarak yeniden yaratılmış ve 19. yüzyılın ortalarında sömürge olan Hindistan'a yeniden tanıtılmıştır. Artık bu spor askeri seçkinler tarafından yapılmakta, Kültür ve Turizm Bakanlığı tarafından desteklenmekte, Shandur'daki yıllık turnuvalar yüksek rütbeli subaylar ve helikopterlerle gelen VIP izleyiciler tarafından izlenmekte, "tarihçesi" turist broşürlerinde yer almakta ve maçlar uydu TV kanallarından yayımlanmaktadır. MacClancy, "herhangi bir spor doğası gereği belirli bir dizi anlamla ve sosyal değerle ilişkili değildir. ... Daha çok, bir spor anlam üretilen somut bir uygulamadır ve bu anlamların temsili ve yorumu tartışmaya açıktır" der.⁸ Bu bakımlardan bu kitapta ele alınan diğer törensel türlerle paralellik göstermekte, aynı zamanda da zamana, mekâna, beklenen ve tasarlanan bir olayda eylemlerin birbirini izlediğine dair bir duyguya ilişkin özgönderimsel kurallar ve katılımcılar arasında formel ilişkiler gibi özellikleri de paylaşmaktadır. Bir maçın veya sporun her zaman koreografik bir "düzenlenişi" vardır: Sıranın gelmesini beklemenin, rekabetçi



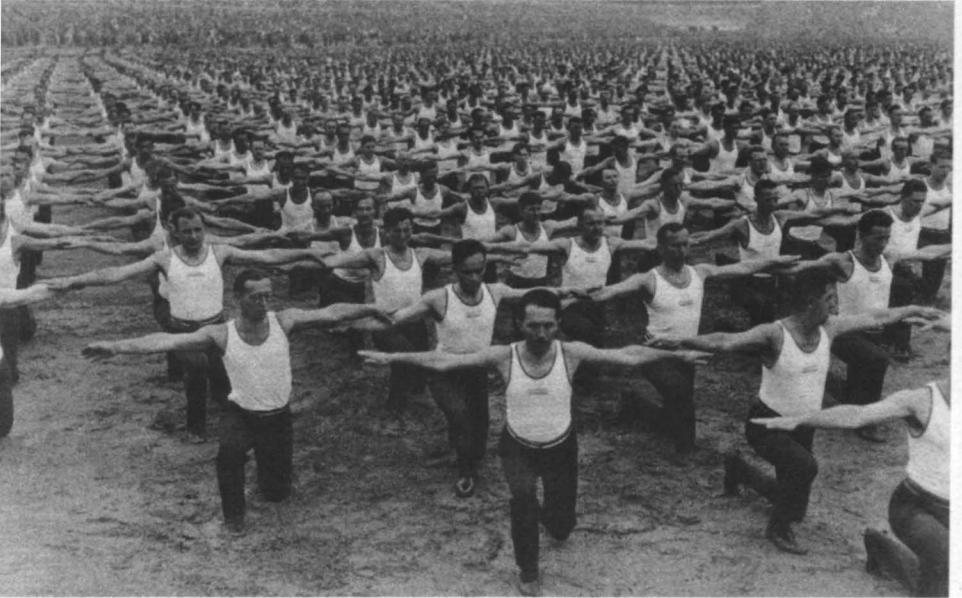
Resim 20.
Sanayileşmiş
yaşamın ritmi
(hafta içi): L. S.
Lowry, *Coming
from the Mill*,
1930 (yağlıboya).
L. S. Lowry
Koleksiyonu,
Salford.



Resim 21.
Sanayileşmiş
yaşamın ritmi
(hafta sonu):
L. S. Lowry,
*Bandstand, Peel
Park, Salford*,
1925 (karakalem).
L. S. Lowry
Koleksiyonu,
Salford.



Resim 22. İmparatorlukta akşamüstü koreografisi: Sudan Kulübü (yalnızca İngilizlere özgü), Hartum, 1952. Fotoğraf: Bert Hardy/Picture Post koleksiyonu, Hulton Arşivi HQS956/Getty Images.



Resim 23. Somut milliyetçilik: Prag'daki açık hava stadyumunda kitlesel jimnastik gösterisinde yer alan Milliyetçi Çekoslovak Örgütü üyeleri, 1935 civarı. Hulton Arşivi JM1612/Getty Images.

karşılaşmanın, katılımcıların birbirini tamamlayan eylemlerinin bütünlüğünün ve çoğunlukla bilgili bir izleyici karşısında yapılan sunumların hepsi kurallara dayalıdır. Bir spor veya maç her zaman Durkheim'ın "kilise" topluluğuna benzemez; yani her zaman bir bütünlük içermez. Ama bunu derken Olimpiyat Oyunları'nı veya "God Save the Queen" tarzı milli marşların söylendiği milli maçları da göz ardı etmemeliyiz. Maçların çoğu özgönderimseldir ve kendi içlerinde bütündür; bu bakımdan daha geniş plandaki toplumsal yaşamın "tamamı" değil, "parçası" olarak görülmelidirler, ama diğer boş zaman etkinlikleri gibi onlar da kapsayıcı iş, siyaset ve din ritimlerinde spesifik bir yer tutarlar.

Seyahat: Törenselleşme

Son yıllarda zevk için yapılan seyahat, Romantik dönemdeki elit sınıflar için olduğu gibi ezoterik bir zevk olmaktan çıkıp kitlesel bir etkinlik haline gelmiştir. James Clifford'ın kitabı *Routes*'da gösterildiği gibi, "seyahatin" ve kültürün bir tür keşif olduğu fikri çok yaygındır. Bu, tiyatroya gitmek gibi bir şeydir, dünyanın diğer kısımları da kentleriyle ve kırsallarıyla sıradan hacı ya da turist için gösteriler düzenleyen sahnelerdir. Turist ticareti nüfusa, sınıfa, cinsiyete bağlı olarak birçok değişime uğramıştır ve özel vurgular içermektedir, ama modern dünyada sonu gelmeyen *hareket* örüntülerinin yükselişe geçtiği tartışılmaz. Sadece kanyonlara ve şelalelere değil, önemli arkeoloji merkezlerine, saraylar ve bahçelerle müzelere yapılan seyahatin güçlüklerini ve masraflarını olduğu kadar eğlenceli ve keyifli yanlarını da inceleyen turizm antropolojisi patlama yapmıştır. Kenya, hatta İskoçya tatil broşürlerinde görüldüğü gibi, "kültür" kendi başına turistlerin ilgisini çeken bir şey olarak metalaştırılmıştır.⁹ Müzeler canlı, uygulanabilir senaryolar haline getirilmiş, yeni fark edilen yerel özellikler ve tarihsel kişilikler ortaya çıkarılmıştır. Sahne gösterileri de tam anlamıyla turizmin parçası haline gelmiştir: Turizm merkezlerindeki sahillerde bulunan konser salonlarından ve pantomimden bölgesel oyunculuk geleneklerine geldik; Amerika'nın güneybatı bölgesinde ya-



Resim 24. Kralların sporu: Sudan'ı ziyaretleri sırasında II. Elizabeth ile Edinburgh Dükü Philip onuruna yapılan deve yarışları, 1965. Fotoğraf: Terry Fincher/Express koleksiyonu, Hulton Arşivi JC7909/Getty Images.

pacağınız bir tatilde Grand Canyon'ın muhteşem manzarasının yanı sıra Santa Fe operasının sezon gösterilerinden birini de görebilirsiniz veya daha mütevazı bir ortam olan İngiltere'deki Lake District'te Keswick'in yeni tiyatrosu Theatre by the Lake'de dünya tiyatrosundan, "Derwentwater'ın muhteşem manzarasına karşı" diye reklamı yapılan oyunlar izleyebilirsiniz.

Marc Augé, postmodern "mekân olmayanların", "yer olmayanlar" olduğunu ileri sürmüştür. Baudelaire'in kenti sonsuz bir gökyüzünün altında eski ile yeninin birliği olarak betimleyen *Tableaux Parisiens* adlı yapıtına atfen, Augé, "üstmodernliğin" bu açıklığın yerine farklı bakışları ve bireyler arasındaki tutarlı ilişkilerin çözülüşünü getirdiğini söylemiştir.¹⁰ Augé uzamın, olayların, yolculukların ve hareketlerin "aşırılığında" ve geçici, anonim yerlerden söz eder. Ama eski ile üstmodern arasında kurduğu karşıtlık çok keskindir; yolculuklar eskiden de yapılıyordu, hatta kimliksiz yerler ve kişiler o zaman da vardı – örneğin askerleri, denizcileri, köle-

leri düşünün. Günümüzdeki “yer olmayan”lara gelince, bunlar da kendi açılarından gerçektir ve “gerçek” yerlerin içinde yer alırlar. Bir süpermarkette veya havaalanında sürekli yaşanmaz – oralara bir amaçla gidilir ve sonra eve dönülür. Uçak yolculuğu yapan biri (ben de Augé’nin kitabını transatlantik bir uçahta okumuştum), altındaki Fransız ortaçağ köyünden çok farklı bir tür üstmodern mekânda olabilir, ama bu fark bir tür farkından ziyade bir derece farkı olarak düşünülse daha iyi olmaz mı? Augé’nin “aktarma” yerleri olarak üstmodern yer olmayanlar hakkında kavrayamadığı şey, bunların kendi başlarına bir boşlukta yer almadığıdır; bu alanlar gayet somut oluşumlar arasında, gerçek insanlar ve sosyal bütünlükler için vardır. Bu bakımdan geçiş ritlerinin bilinen örneklerindeki eşik evresini ya da ara evreyi anımsatırlar. Augé, Paris havaalanının bekleme salonunun “Durkheimcı” analizine burun kıvrır, ama güvenlik kapısının ötesinde, yolculuğun her iki ucunda yer alan kucaklaşmaları, gözyaşlarını ve hediye vermeleri unuttur. Uçak yolcuları normal bir mekândan modern ulusçuluk yüzünden ayrılırlar –hukukene ne bu ne de şu ülkededirler– ve geçici olarak çok kısıtlı ve standart davranışlar gösterirler. Gerçi bazen bunu yapanlar olmaktadır, ama gerçekte pek az kimse sürekli olarak ulusal mekânlar ve sınıflamalar arasındaki bir eşikte yaşar.

Aslında “mekân olmayanlar” kendi kendini kaplayan bir boşlukta yer almaz: Varlıkları ulusların, kentlerin ve sermayenin yoğun olarak bulunduğu New York ve Silicon Vadisi gibi çok özel yerlerin varlığına bağlıdır. “Mekân olmayan” fenomenolojik öznel bir deneyim olabilir; ama nesnel açıdan bu yanılsama son derece belli bir “yerde” yapılan işlere bağlıdır.

Kentlerin Kamusal Yaşamı: Törenselleşen Form ve Eylem

Kentlere geri dönelim: Antropoloji kent yaşamı konusunda neler söylemiştir? Kent yaşamı anonim, çalışmanın egemenliğinde ve baskıcı olması bakımından kırsal manzaranın zıddı olarak görülmüştür. Britanya’da ve ABD’de birkaç öncü çalışma yapılmış olmasına karşın, kent antropolojisindeki ilk saha araştırmala-

rı temelde sömürge bölgelerindeki yeni şehirlerde yaşayan küçük gruplarla, özellikle de yoksul göçmenlerle ilgilenmiştir.¹¹ Bununla ilgili bir diğer konu da, kısmen örgütlü işgücü ve sendikaların yarattığı koşulların sonucu olarak, sanayileşmiş kent koşullarındaki göçmenlerin arasında eski kabile kimliklerinin yeniden tesis edilmesi idi. Bunun ardından tüccarlar gibi kentli seçkin grupların incelenmesi ve kasabalarla kentlerin genel sosyal yapısını tarihsel bir perspektiften resmetme çabaları geldi. Ulf Hannerz, Erving Goffman'a atıfla, kentlerin sahne benzeri planlarına ve kent yaşamının büyük bölümünün tiyatroya benzeyen karakterine dikkat çekerek, kent *içindeki* antropoloji ile kent antropolojisi arasında yararlı bir ayrım yapmıştır.¹² Bu anlamda belki de eski bir temaya yeniden dönmekteyiz. Evans-Pritchard'ın antropoloji derslerinde kullandığı temel kitaplardan biri olan; "antik kentin" ve aldığı biçimlerin sosyal yaşam için bir ortam oluşturmasını inceleyen önemli çalışmanın yazarının Durkheim'in hocası Fustel de Coulanges olduğu çoğu zaman unutuluyor.¹³ Bir kasabanın veya kentin özelliğini bütün olarak ele almak, aşağıdaki Santa Fe örneğinde göstereceğim gibi, bir modele göre planlanmış kentsel mekânın törensel anlamını, bunun siyasi gösteriş ve siyasi eylemler ile potansiyel ilişkisini, toplu gösterilerin takvimini ve bölgesel bir vitrin olma rolünü yeniden hatırlamamızı sağlar.

Kasabalar ve kentler zamanla önem kazanır veya kaybederler. Örneğin kentsel bir merkez olarak Bath yüzyıllar içinde ne Romalılar zamanında sahip olduğu toplumsal önemi ne de 18. yüzyıldaki zarafetini koruyabilmiş, günümüzde kalabalık ve trafiği sıkışık bir kente dönüşmüştür; ama yine de bütün bu zaman süresince çevrenin inşasında bir odak oluşturmuş olması bakımından sıra dışıdır. Bütün kentler kendi tarihlerinin kalıntılarıdır ve çok somut bir biçimde kendi geçmişlerini, çoğu zaman da sürmekte olan etkinliklerinin döngüsel kalıbını ortaya koyarlar. Kentler, ulusların olmadığı anlamda maddi varlıklardır; uluslar hukuki varsayımlardır, bir dizi binadan ve atalardan miras kalan anlamlı mekânlardan oluşmaz. Birçok kent ve kasaba günümüzdeki uluslardan, dillerden ve modern kültür biçimlerinden daha eskidir. Örneğin



Resim 25. Eski sokaklardaki yeni trafik: Bath, 2000. Daire içindeki Roma hamamları hâlâ kendisi de zamanla yeniden biçimlenmiş olan eski kentin merkezindeki ilgi odağı olmayı sürdürüyor. Getmapping plc.

Britanya'daki bazı kentlerde iki bin yılı aşkın süredir kesintisiz olarak insanlar yerleşmiş ve yaşamıştır – yani geçmişleri İngilizlerin başlangıcı sayılan Anglosaksonların gelişinden çok daha eskilere uzanır; Keltlerin topraklarındaki kentleri ve yolları Romalılar inşa etmiştir. Arkeolojik bulgular bize Pompeii'nin somut kalıntılarını göstermekte; böylece rahatlıkla o dünyaya gidebilmekte ve kendimizi orada yaşayan kişiler, tüccarlar, arabacılar, hatta dansçılar olarak hayal edebilmekteyiz. Kırsal topluluklara ait maddi kalıntılar kent kalıntıları kadar yoğun ve tanıdık değildir. Özel anıtlar veya çarpıcı mezarlıklar da aynı aidiyet duygusunu uyandırmaz; buralar bize uzak, kutsal, yabancı yerlerdir, oysa Pompei'nin arka sokaklarındaki kaldırımlar, sayaçlar, oluklar ve kasisler güçlü bir tanıdıklık duygusu yaratır. Kentler, uluslardan, dillerden, avcılarının veya çiftçilerin kültürel yaşamına dair imgelerden çok daha somut biçimlerde bizi geçmişe bağlar. Carlisle'daki Roma dönemine ait tuvaletler, imgelemimizde geçmişteki yaşamışlıkların antikçağın yüceltilen özelliklerine oranla çok daha somut görüntülerini canlandırır.

Eski kent kurma gelenekleri iki genel nokta üzerinde daha düşünmeye davet ediyor bizi. Bunların birincisi, dinsel veya törensel bir işlevi olan bina topluluklarının oynadığı önemli roldür. İkincisi ise, bu tür çekirdek bina topluluklarının onları kuşatan bölgeyle olan ilişkisidir. Milattan önce ikinci bin yılın ikinci yarısında Kuzey Çin'deki Shang hanedanına özel bir göndermeyle, kent kuruluşundaki en eski geleneklerin kanıtlarını inceleyen müthiş çalışmasında Paul Wheatley, bu iki noktayı da vurgulamış ve bunların kentlerin doğuşunun anlaşılmasında can alıcı önem taşıdığını öne sürmüştür.¹⁴ Wheatley, Max Weber'den Louis Wirth'e kadar yapılan standart sosyolojik kent ve kentleşme tanımlarını eleştirir. Bu tanımlar nüfus yoğunlaşması, pazar etkinlikleri, uzmanlık haline gelmiş meslekler veya yönetim rolleri gibi dünyanın her yerindeki kenti kent yapan tanımlayıcı modern yapı özelliklerine dayalıdır. Özellikle Çin'deki, Ortadoğu'daki, Yoruba krallıklarındaki ve Orta ve Güney Amerika'daki bölgesel önem taşıyan ve açıkça odak noktası olan eski yerleşimlerin özelliklerini inceleyen Whe-

atley, bu çekirdek yerleşimlerin tapınakları, kral mezarlıkları, tanrılara adanmış anıtları ve benzeri şeylerle daha çok törensel merkezler olarak işlev gördüklerini vurgulamayı yeğler. Bu gibi yerler genellikle daha geniş bir bölge içinde ilgi odağı olan yerlerdi ve takas da dahil olmak üzere başka işlevleri de kendilerine çekebiliyordu, ama bu takas mutlaka modern anlamda pazarda yapılan bir takas olmayabiliyordu. Wheatley, bu yerlerin çevredeki bölgenin özelliklerini, kozmolojik önemini ve toplumsal yaşamını doğuran kilit noktalar olabileceğini öne sürmektedir. Günümüzde ekonomi, konutlaşma, yönetim ve trafik planları gibi büyük oranda seküler ve maddi kaygılarla muğlaklaşmış olsa da, sayısız örnekte görülebileceği gibi, modern kentlerimizin birçoğunun da böyle bir öyküsü vardır. Wheatley, sosyologların vasat ama işe yarar ampirizmi yerine, coğrafyacıların “merkezi yer” kuramını ve bölgelerin tanımlanmasında bu gibi yerler arasındaki hiyerarşiyi kullanmalarını çok daha yararlı bulmaktadır.

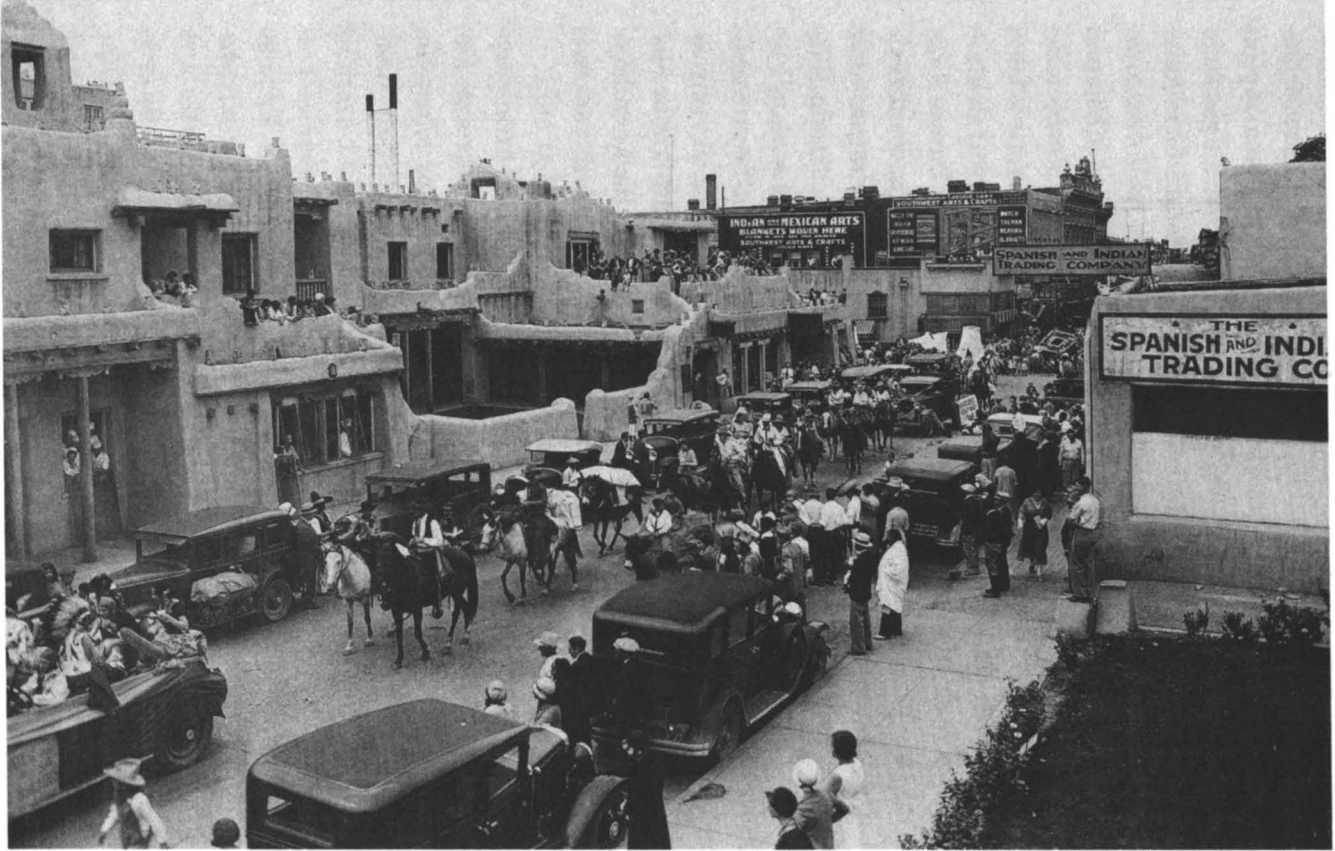
Bu noktada Geertz’in özellikle (bir sonraki bölümde konu edilecek olan) geleneksel krallıklar bağlamında geliştirdiği “örnek merkez” kavramına gönderme yapabiliriz. Bu kavram kent ile kente dışarıdan bakan ve kendilerini kente göre konumlayan temelde *ilişki*sel bir kent anlayışına da uyarlanabilir. Kent birçok anlamda örnek bir merkezdir: İster eski ister yeni olsun, kent kamuoyunun, modanın ve zarafetin daha geniş halk kitlelerine sergilendiği yerdir. Televizyonda bile muhabirler sokaktaki halkla mülakat yaparken önemli binaların önünde dururlar ve medya aracılığıyla sokak yaşamı, sokak modası ve “kent yaşamına özgü” davranışlar her yerde yaygınlaşır. Kırsal kesime dair imgeler ve “uzak bölgelere” dair kavramlar kentliler arasında yoğunlaştıkça örnek olma durumu tersine de işler. Ancak, İskoç sporları, Galler’in Eisteddfod’u, Afrika sahillerindeki tatil yerlerinde yapılan kabile dansları veya Kuzey Amerika’daki Yerlilere ayrılmış bölgelerdeki kültürel miras müzeleri kent gezginini büyülese de, törensel canlandırmaların en yoğun, en siyasal ve potansiyel olarak en dramatik, hatta tam anlamıyla tehlikeli yönlerini gördüğümüz yer, kentlerin kamusal yaşamıdır. Antik Roma’da imparatorluk gösterilerinin yanı sıra,

dövüşler ve isyanlar da vardı; modern kentler de heyecanlı toplulukları aynı ölçüde dayatmacılıkla bir araya getirmektedir.

Santa Fe Örneği: Sınırdaki Törensel Rekabet

New Mexico'daki Santa Fe kentinden daha önce söz etmiştim, şimdi de onu bu ve önceki bölümlerde ele alınan birçok konunun baş örneği olarak göstereceğim. 1848'de Birleşik Devletler'e bağlanan ama onun öncesinde Meksika sınırındaki bir garnizon kenti olan bu kentin farklı kişiler için birçok farklı anlamı vardır. Bu kentte kilometrekare başına çok yoğun bir "simgesel" eylem oranı düşmektedir ve bunların çoğu bir buçuk kilometre karelik merkezde gerçekleşir. Burası birçok farklı geleneğin ve yerel topluluğun kutlandığı ortak bir sahnedir. Bunlar barışçıl bir şimdiyi olduğu kadar inişli çıkışlı ve bazen de büyük ölçüde şiddet içeren bir geçmiş paylaşırlar, ki bu geçmişin kendisi de çoğunlukla merkezdeki Plaza'nın (meydan) çevresinde *sahnelenmiştir*. Kuşkusuz bugün Santa Fe tüm dünyada kendi boyutlarındaki kentler arasında yerel nüfusa göre kişi başına en çok turist çeken kentlerden biridir. Buradaki öğelerin başarıyla birleştirilmiş olmasına vurgu yapan birkaç antropoloğu da kendine çekmiştir. Benim yapacağım özet ise, kentteki törensel alanlar ve hatta ritüel öğeler üzerinde sürmekte olan rekabetin ve buradaki topluluklardan veya hiziplerden her birinin günümüzde oldukça kârlı bir şeye dönüşmüş olan törensel aşırılık yarışında kazanmak için gösterdiği olağanüstü çabanın altında yatan tarihsel fay hatlarının izlerini sürecektir.

Victor Turner'ın öğrencisi olan Ronald Grimes, Santa Fe'deki halk törenleri ve tiyatro konusunda yaptığı çalışmayla, antropolojideki ritüel araştırmalarını geleneksel kabile ortamından kente taşımıştır. Burada çok ayrıntılı bir yıllık festival ve gösteri takvimi vardır. Kentte yaşayan "kültürel grupların" üçü de (Amerikan Yerlileri, Hispanikler ve Anglolar) bu takvime katkıda bulunur ve ironik olarak diğer geleneklerden farklılıklarını ortaya koyarlar. Yazdığı giriş kısmında Turner buradaki çelişkilerin ille de halk gösterilerinin "üstdilinde" bir soruna işaret etmesi gerekmediğine,



Resim 26. Fiesta geçit töreni, Santa Fe, 1935 civarı. Fotoğraf: T. Harman Parkhurst, New Mexico Müzesi (118249).

çünkü bunların gerçekliğin yansıması olmanın yanı sıra, “bizzat bir kentin gelişmesi üzerine düşünceleri” yansıtabileceğine değinmiştir.¹⁵ Santa Fe üzerine çetrefil ve sağlam bir araştırma yapmış olan Deirdre Evans-Pritchard da turizmin dışarıdan oluşturduğu talebin, mevcut etnisite, orijinallik ve kültür üretimi biçimleriyle Plaza’daki ticari alanın kullanımı için yapılan rekabetin siyaseti üzerindeki güçlü etkisini vurgulamaktadır. “Kent muhteşem güzellikteki meydanı, tarihsel olarak imparatorluk dönemindeki İspanyol başkentlerinden biri oluşu, yakınlarındaki Yerli köyleri (pueblo), zengin müzeleri ve kültürel etkinlikleri – ve kayak alanları nedeniyle her yıl yüz binlerce turist çekmektedir. Burası Amerikalıların Ötekisi olan asimile olmamış Yerli Amerikan kültürüyle karşılaşılabilir bir Eski Dünya cenneti olarak ün salmıştır” diye yazar.¹⁶ Belediye yetkilileri artık bu Yerlilerin temsilcilerinin (Plaza’nın [meydan] karşısında sahnenin tam ortasında yer alan) Hükümet Sarayı’nın kapısının önünde her gün boydan boya tezgâh açarak Yerli giysileriyle takı ve el sanatları satmalarına izin vermiştir. Bölgenin tarihi nedeniyle kimin gerçekten Anglo, kimin Hispanik veya Amerikan Yerlisi olduğu çok karmaşık bir konudur;¹⁷ ama törensel dilde ve kentteki simgesel alan üzerindeki kuramsal haklarda modern kategoriler nettir.

Grimes tarihin üzerinde pek fazla durmaz, ancak kendi yaptığı incelemede Santa Fe’deki yıllık ritüellerin hepsinin üzerinde Katolik Kilisesi’nin birleştirici etkisinin olduğunu öne sürer. Burada egemen olan şey, Roma’daki papanın bir temsilcisinin Bakire Meryem’i New Mexico’daki “mecazi krallıklarının” üzerinde hüküm süren hükümran (La Conquistadora) ilan etmesi ve kent sokaklarında Meryem heykeliyle yapılan Corpus Cristi kortejleridir. Grimes’ın “kültürel sistemlerin genellikle çelişkiler barındırdığı” konusunda kuşkusu yoktur, ama aynı zamanda “halka açık ritüellerin bunları maskeleydiğinden” de emindir. Kentteki üç farklı törensel geleneğin mekânsal biçiminin ve odağının Yeni Dünya kentlerinden çok Eski Dünya kentlerinde olduğu gibi nasıl tek bir yerde, Plaza’da, bir araya geldiğini vurgular. Ama bu fiziksel bir araya gelişin bir bütünlüşme yanılsaması yaratıp yaratmadığı-

nı sorabiliriz. Plaza her zaman egemenlik mücadelesinin verildiği, üslupların ve yeni fikirlerin yarıştığı bir yer olmuştur. Bugün bile, eğer bu kentte bir düşünceyi ifade etmek veya bir gösteri yapmak isterseniz Plaza'yı kullanırsınız. Halk ritüelleri, etkinlikleri ve geçit törenleri birbirlerinden bazı şeyler alabilir, hatta kendi sentezlerini oluşturabilirler, ama hepsi bunlara farklı açılardan yaklaşır. Aynı alanı kullanırlarken, hepsinin kendisine özel bir takvimi vardır; birbirleriyle kaynaşmak yerine kesişirler. Richard Murphy bir başka sınır kenti olan Lahor'daki sosyokültürel yaşamı tanımlamak için Kübist resim imajını kullanmıştır. Bu kent eskiden Hint mimarisine göre inşa edilmiş büyük oranda Hindu bir kentken, Hindistan ile Pakistan'ın ayrılmasının ardından yüzünü Batılı anlamda modernliğe çeviren ve çoğunluğu Müslüman bir yer haline gelmiştir.¹⁸ Çok şükür bugün Santa Fe'de Lahor'a göre çok daha az siyasal çatışma vardır, ama ben Santa Fe'yi anlamak için tek bir yerde geçmişten gelen ve birbirini kesen düzlemlerden ve perspektiflerden oluşan bu imgeyi, kapsayıcı bir törensel bütünlüğe göre daha yararlı buluyorum. Tabii bu, Santa Fe'nin kendilerine yıl boyu uyumlu bir eğlence paketi ve yerel kültür etkinlikleri sunduğu turistler tarafından her zaman fark edilmez. Burada öyküyü biraz daha açalım.¹⁹

1595'te İspanyol maceracı Juan de Oñate Meksika'nın gümüş madenleri bölgesinden kuzeye doğru ilerledi. Rio Grande vadisinin kuzeyinde yerleşti, ama orada yerel Pueblo halklarının keskin direnciyle karşılaştı ve onları korkunç bir vahşetle durdurdu. Acoma'da bazılarının bacağı kesildi. Oñate'nin istifasından sonra, İspanyol krallığı yine de orada bir sömürge kurma kararı verdi ve 1610'da Santa Fe'yi başkent yaptı. Burası sömürge yasalarına göre, temelde bir garnizon kenti olarak kurulmuştu ve ortadaki meydana bakan bir hükümet sarayı vardı. Hemen ardından gelen Fransiskanlar bölgedeki Amerikan Yerlilerinin (aralarında Resim 2'de gösterilen Acoma'nın da bulunduğu) köylerinde (pueblo) yaklaşık elli misyon kurdular, ama ne yazık ki 17. yüzyılda kıtlık, savaşlar ve salgın hastalıklar baş gösterdi. 1680'de ıssız misyonlara ve çiftliklere sonradan Pueblo İsyanı adı verilen saldırılar başladı. Tano ve Tewa dillerini konuşan ve yaklaşık 1500 kişiden oluşan gruplar

Santa Fe kentini işgal ettiler. Kent, merkezinde törensel *kiva* ile ritüel ibadet yeri bulunan iki müstahkem plazayı çevreleyen üç dört katlı evlerden oluşan Pueblo tipi komünal bir köye dönüştürüldü.

1692’de İspanyollar Diego de Vargas önderliğinde geri döndüler. Kısa süren bir kuşatma sonunda de Vargas Pueblo Yerlilerine zorla ana meydana bir haç diktirdi; önünde diz çöküp haçı öptü ve Pueblo liderlerinden de aynı şeyi yapmalarını istedi. Bugün bu olaylar “Santa Fe’nin barışçıl yeniden fethi” olarak bilinmektedir. Ancak ertesi yıl de Vargas geri döndü ve saldırdı. Sonuç tam bir felaket oldu: (aralarında Pueblo önderlerinden “Vali José”nin de bulunduğu) bazı Yerliler intihar etti, bazıları idam edildi, bazıları kaçtı, yüzlercesi de on yıllık köleliğe mahkûm oldu. Bu vahşet genellikle daha sonraki simgecilikte ve törenlerde hatırlanmaz – hatıta tam tersi. Daha 1712’de İspanyol yetkililer (“barışçıl” yeniden fethin üzerinden yirmi yıl geçmişken) 14 Eylül’de Kutsal Haç’ın dikilişinin şerefine bir Ayin ile ana Plaza’da yer alacak bir geçit töreninden oluşan bir Fiesta yapılmasına karar verdiler. 1776’da ilk harita yapıldı. Burada atlı askerlerin eğitim yaptığı, fiestaların ve pazarların yer aldığı kamusal bir alan olan Plaza’nın doğusunda ve kuzeyinde kilise ile hükümet sarayı gösteriliyordu. Santa Fe önemli bir sınır garnizonuydu ama kraliyet hazinesini boşaltıyordu, buradaki seçkinler ise yalnızca koyun, yün, çamfıstığı ve madenler için Yerli köle gönderiyorlardı. 1821’de Meksika bağımsızlığını elde ettiğinde, verilen mücadele merkezi hükümeti ve vilayetler ile bağlarını zayıflattı; ama aynı yıl Birleşik Devletler tarafından yapılan ticaret için alternatif bir rota oluşturan “Santa Fe Yolu”nun açılışı yeni bir refah dönemini başlattı. Plaza bir ticaret merkezine dönüştü. Bu yeni ticaret İspanyolca konuşan seçkinler ile Amerikalı tüccarlar arasında siyasi içerimleri de bulunan birçok evliliğe yol açtı. 1846’daki Amerika-Meksika savaşı sırasında Santa Fe işgal edildiğinde Batı Ordusu’ndan bazı gönüllüler dağlardan 18 metrelik bir direk getirdiler; Plaza’ya geldiklerinde bu direği tam ortaya diktiler. Birkaç gün sonra bu eğreti direkte Amerikan bayrağı dalgalanmaya başladı. Tarihçi Chris Wilson şöyle yazıyor: “1692’de Pueblo önderlerini Plaza’ya diktiği haçın

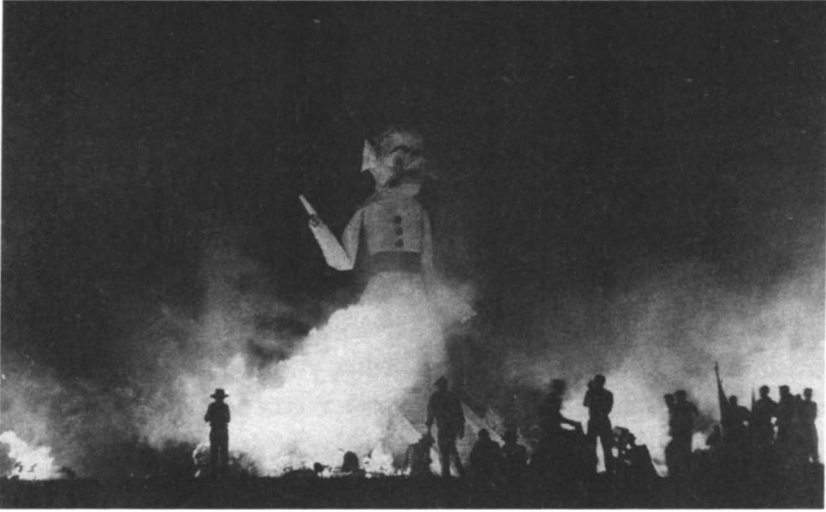
önünde diz çöktüren Genel Vali Diego de Vargas bu olayı çok iyi anlardı.”²⁰ 1848’de Birleşik Devletler New Mexico ile California’yı resmen ilhak etti ve böylece Meksika’ya ve Pasifik Sahili’ne ticaret yolunu açtı.

19. yüzyılın ikinci yarısında Anglo-Amerikan yatırımcıların ve profesyonellerin buraya akın etmesi, Meksikalı nüfus tarafından işlenen toprakların etkili bir biçimde sahiplenilmesine yol açtı. 1862’den itibaren Plaza, ağaçları ve yürüyüş yolları olan bir parka dönüştürüldü. Yürüyüş yolları merkezde kesişiyordu; 1866’da burada bulunan orkestra yeri 1867’de yerini iç savaşta ve Yerli savaşında ölen Amerikalılar (Meksikalı ve Pueblo Yerlisi) anısına dikilen bir dikilitaşa bıraktı. 1880’de bir demiryolu hattı geldi. 1890’larda turizm de dahil olmak üzere birçok işkolunu Santa Fe’ye çekmek için bilinçli bir kampanya başlatılmıştı, ama bazı yazarlar daha o zaman bile modernleşme talepleriyle bunun “bu eski şehrin antik duvarları üzerine zararsız kanatlarını germiş olan haleli romantizm ışığına” vereceği zararların yaratacağı çatışmanın farkındaydılar.²¹ Yüzyılın sonunda buranın güzelliklerinin anlatılmasında ressamların, fotoğrafçıların ve ilk arkeologların ne kadar önemli bir rol oynadığı görüldü. 1907’den itibaren (İspanyol yerine) Pueblo veya Navajo yaşamından sahneler betimleyen takvimler yaygınlaşmaya başladı; 1909’da ise New Mexico Müzesi kuruldu. 1912’de eyalet statüsü verildiğinde, “Anglosakson” egemenliği ve üstünlük tavrı Meksikalı seçkinleri kışkırtarak kendi “Castilian”, yani aristokrat İspanyol atalarını vurgulamaya yöneltti, oysa “Anglolar” Pueblo Yerlilerini daha saf, dolayısıyla da daha çalışkan ve ahlaklı insanlar olarak övüyorlardı.²²

Bu sırada müze gezen kalabalıklar kendilerini Santa Fe’nin kültürel mirasının tanıtımına adıyor, kilise kortejlerine seçkin ve ciddi bir İspanyol havası katan kostümlü tarihsel geçit törenleri ekliyorlardı. 1912’de New Mexico Müzesi-Amerikan Arkeoloji Okulu ortaklığıyla eski kentin yerel Santa Fe üslubunu tanıta-
cak restorasyon planı yapıldı. Bu planın öncüsü sonradan bu işe “bilimsel araştırmadan çok halkın Güneybatıya ilgisini çekmek için” kalkıştığı söylenen ve Franz Boas gibi çok önemli antropo-

logların kuşkularına karşın başarılı olan Edgar Lee Hewett idi.²³ Hewett hemen hükümet sarayının restorasyonu işine girdi, aynı zamanda modern Pueblo halklarının belirsiz atalarından kalan, çok güzel bir plana göre yapılmış olan kaya barınaklarını ve vadi köylerini tanıttı. Ulus çapında (Arts and Crafts /geleneksel el ve süsleme sanatları akımının parçası olan) bir Güzel Kent kampanyası vardı. Santa Fe bu akımda yer alan en küçük Amerikan kentiydi ve bir tek o klasikçi normdan ayrılıyor ve “yerel üslubun canlanması” bağlamında ele alınıyordu. Kısa sürede Santa Fe’de romantik eğilimli bir sanatçılar topluluğu oluştu, 1920’lerde ise turizm patladı.

Çok geçmeden toplumsal aktivistler ve sanatçılar topluluğunun üyeleri tarafından yönlendirilen yeni Amerikalı göçmenler “karşı Fiesta” diye bir olay başlattılar. Bu programdaki halka açık ücretsiz etkinliklere “Pasatiempo”(eğlence) deniyordu. 1924’te başlatıldığı zamandan bu yana yapılan alaycı parodilerle ve pop ikonlarıyla ünlü olan ve bu yüzden hemen “Histerik Geçit Alayı” adı verilen bu popülist ve ciddiyetsiz festival hiç geçmişe bakmadı.²⁴ Halk ona “büyük karnaval” demeye başladı. 1926’ya gelindiğinde yerel sanatçılar Zozobra adını verdikleri dev bir figür yaptılar; bu figürün yakılışı o zamandan bu yana festivale çarpıcı ve ciddi bir hava getirmiştir (Grimes bunun festivalde “ilksel huşu ve korku” duyguları uyandırdığını söylüyor).²⁵ Aynı zamanda “ciddi, despot, alkollü içkilerden uzak duran Hewett”in de müze müdürlüğünden alınmasını talep ettiler. Günümüzde yaz mevsimi boyunca hem Katolik-İspanyol festivalleri hem de neo-pagan Fiesta yapılmakta ve bunlar birbirlerini ironik biçimde yankılamaktadır. Şimdilerde her bir etkinlikte “etnik” veya kültürel temsil meselesi, de Vargas figürünü kimin oynayacağı ve (La Conquistadora’nın tam karşılığı olan) Fiesta Kraliçesi’nin kim olacağı gibi konular kentin yerel politikasını işgal etmektedir. Ayrıca, Yerli pazarında el sanatları için açılan satış alanları, yaz ve kış açık İspanyol pazarları, (Şükran Günü’ne denk gelmesi gereken) kayak mevsiminin açılışı, Pueblo mitolojisinden figürlerle süslenen Noel çelenkleri, Amerikan bayrakları ve (sanatçılar topluluğundan yadigar) yaz sonun-



*Resim 27. Zozobra'nın yakılışı, Santa Fe Fiesta, 1942 civarı.
New Mexico Müzesi Arşivi'nden (47328).*

da oynanacak hicivli melodram gibi konular da konuşulmaktadır. Kilise festivallerinin ticarileşmesi yüzünden kavgalar çıkmıştır; La Conquistadora heykeli çalınmıştır; 1998'de Amerikan Yerlileri kentte İspanyol fethinin 400. yıldönümünün kutlanmasının uygun olup olmadığını sorgulamışlardır. Bu sırada içlerinden biri bunu İspanyol fatih Oñate'nin bir zamanlar Acoma'lı esirlere yaptığını anımsatacak şekilde at üzerindeki heykelinin sol ayağını kesmek için fırsat bilmiştir. Bugün San Juan yakınlarında bulunan bu heykel onarılmıştır ama varlığından pek söz edilmez, yerini yalnızca onu görmeye çok kararlı ziyaretçiler bulabilmektedir. Ancak kentin kendisi artık bir dünya platformu haline gelmiştir: Santa Fe'de her yıl Shakespeare oyunları izleyebilir veya dünyanın en iyilerinden olan Santa Fe operasına gidebilirsiniz. Kentin kendisinin teatral bir gösteri olması yetmezmiş gibi, daha birkaç yıl öncesine kadar burada Jonathan Miller'ın 1930'lar Avrupa'sındaki lüks bir otele aktarılan *Sihirli Flüt*'ünü görebilirdiniz. Turizmin büyüğü sayesinde kent, doğru tarihler seçilirse, bütün dünyanın kendisini izleyebileceği bir sahneye dönüşmüştür. Yerel fetihle önce İspanyollardan alınan, Pueblo halkları tarafından önemli bir ritüel mer-

kezi olarak kutsanan, daha sonra İspanyollar ve Birleşik Devletler orduları tarafından yeniden ele geçirilen Plaza'da bugün Hopi gümüşleri, Acoma çömlekleri, Zuni fetişleri ve Navajo kilimleri satan dükkânlar, tezgâhlar ve sokak satıcıları bulunmaktadır. Buranın yerlileri ne kadar yerlidir? (Deirdre Evans-Pritchard makalesinde bu sorunun cevabının pek kolay olmadığını göstermiştir.) İster Amerikan Yerlisi, ister Hispanik veya hatta Anglo olsun, buradaki bütün aileler Santa Fe'nin törensel etkinliklerine katılırlar. Takvimler özel ve ayrıdır; "temsiller" ve kolektif anılar da öyle. Gruplar arasında ironik atışmalar yapılır. Birkaç yıl önce Albuquerque'nin Güney Vadisi'nde en son yenilik olarak, Santa Fe'nin Zozobra'sına rakip Hispanik bir kukla yakma töreni başlatılmıştır. Böylece neredeyse "Santa Fe potlacı" denebilecek, sürekli gelişen, rekabetçi ve kısmen yıkıcı bir festival geleneği sürüp gitmektedir. Santa Fe'deki halk törenlerinin Grimes'in gösterdiğinden çok daha farklı yüzleri ve bunların üzerine düşen birçok tarihsel gölge vardır.

Sonuç: Fransa'dan Trinidad'a ve Notting Hill'e

Seçkinlerin eğlencelerinin ve modalarının alt katmanlara süzüldüğü bilinir. Ama halk kültürünün kendine has bir özelliği ya da özellikler karışımı vardır. Modernite ve kentleşme bağlamında popüler kültür hiç de kolay olmayan bir kavramdır, çünkü kaynakları çok çeşitlidir. Bunlar arasında kuşaklar boyu seçkinlere ait olmuş biçimlerin taklidi, bazen de alaya alınması, halk festivallerinin yeniden yaratılması ve sokak mizahının oluşumu gibi şeyler bulunur. Abner Cohen dikkatini Batı Afrika'dan Londra sokaklarına çevirdiğinde, Notting Hill Festivali'nin neden bu kadar büyüleyici olduğunu anladı. Bu festival, Büyük Perhiz döneminde yapılan Trinidad Karnavalı'nın dönüştürülmüş haliydi; Trinidad Karnavalı ise, kendi içinde adada Fransız seçkinlerinin oynattığı Kreol oyunlarından öğeler barındırıyordu. Londra'daki festival artık bir Trinidad etkinliği değil, genel anlamda Afro-Karayipler, hatta belki de bir Londra etkinliği sayılabilir. Modern dünyadaki antropologların dikkatini çeken törenler ve ritüeller yalnızca kent-

lerde ve göçmen topluluklarının arasında bulunmuyor; Avrupa çapında yerel ritüellere gösterilen ilginin artışına, örneğin, birçok yerde görülen müzelere ve kültürel miras sanayilerine, dünyanın çeşitli yerlerindeki Noel kutlamalarının giderek daha ayrıntılı ve süslü olmasına dair literatür artmakta.²⁶ Danny Miller, kimilerinin hâlâ kapitalizmin temel gerçekleriyle ve eşitsizlikleri nasıl beslediğiyle açıklama ihtiyacı duymalarına karşın, ev süsleri, yemek hazırlama ve alışveriş gibi şeylerle ortaya çıkan tüketimin kendisinde bir tür manevi, hatta dini tonlar taşıyan bir simgesellik olduğunu öne sürmüştür. Cebi dolu olduğu sürece (çoğunlukla kadın olan) tüketici kraldır, ama marketlerde gördüğümüz malların üretiminde rol alan herkeste bu güç yoktur.

Bir zamanlar modern yaşamın koşullarının akılcı bir gelişim modeli izleyerek herkesin yaşam standardında aynılık yaratacak bir ilerleme sağlayacağı düşünülürdü. Bu görüş bir zamanlar antropolojiyi gereksiz kılmış gibi görünmüştü, ama modern –daha doğrusu postmodern– koşullar bu karamsar tahmini doğrulamadı. Günümüzde dünyada tekil ve törensel olanın yeniden canlanışına, büyük ve kolektif davranışların bir eylem türü olarak gücünün farkına varılmasına tanıklık ettiğimiz söylenebilir. İnsan yaşamındaki ilginçliği ve çeşitliliği kabul ediyor, “Batılı uygarlığımızın” akılcılığından pek az dem vuruyor, dünyanın her yanında popüler kültürde yeni bir canlanma görüyoruz. Bütün bunlar özellikle sıradan insanın ciddi anlamda “iş” dediği etkinliğin dışında kalan etkinlik alanlarında – eğlencede, sporda, modada, ev ve bahçe yapımındaki sanatsal çabalarda, amatör tiyatro etkinliklerinde vb ortaya çıkıyor. Hatta bizzat ekonominin büyük oranda törensel olana yöneldiği iddia edilebilir. Bütün bunlar yatırım alanlarıdır ve çoğu kişi geçimini bu alanlar için üretim yaparak sağlamaktadır. Günümüzün iktisatçıları bile antropologları uzun zamandır ilgilendiren değer, simge ve katılımın özünü oluşturan bu alanları anlamak zorundadırlar. Elektronik medyanın yanı sıra matbaadaki teknolojik ilerlemeler, insanların bir zamanlar yalnızca yerel olan veya ayrıcalıklı sınıfların “lüksü” sayılan kültürel etkinliklere katılımını dünya çapında yaygınlaştırmıştır.

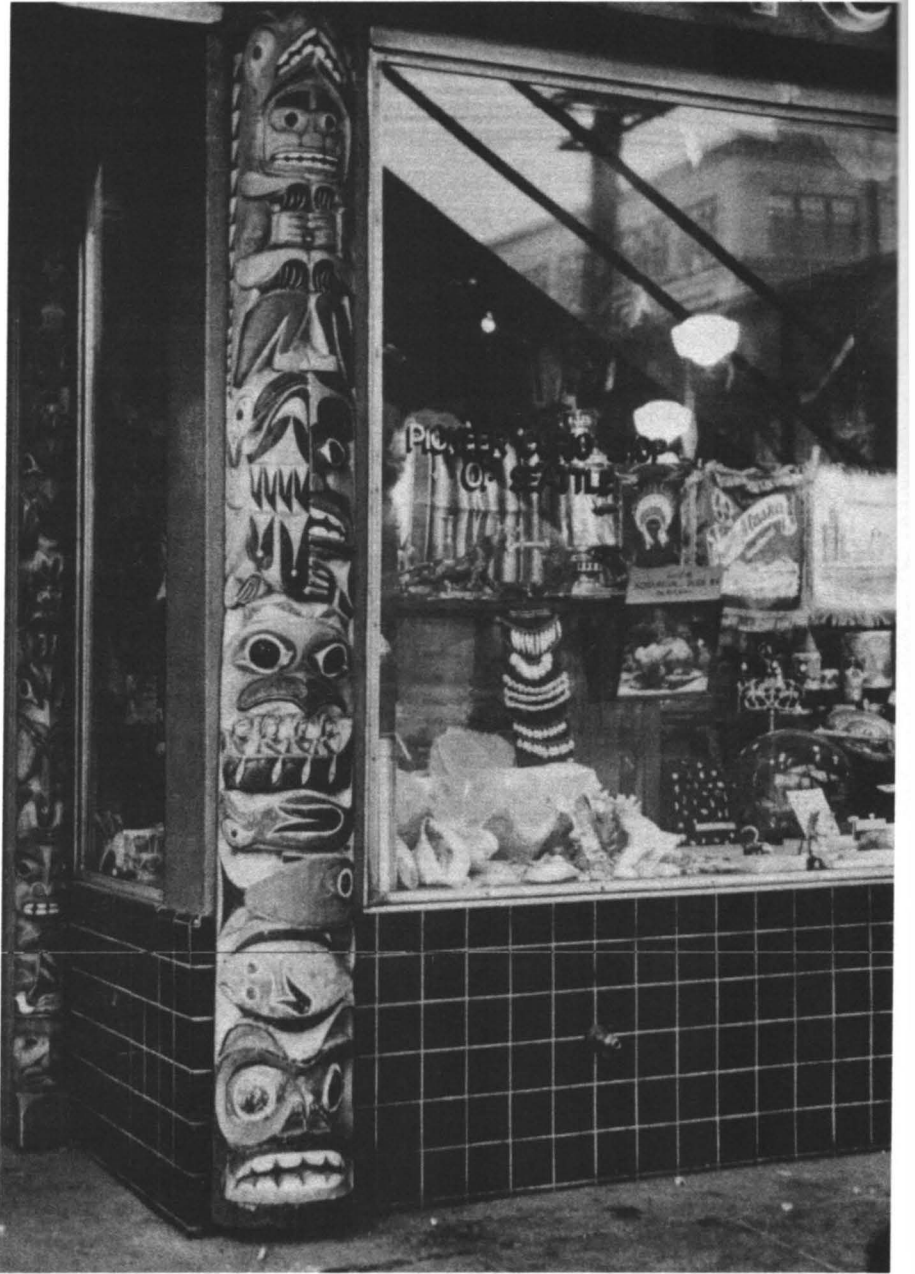
2. Modern Kişi ve “Pazar”

IV. Kısım 1. Bölüm’de bir pazar yerinden, pazara giden insanlardan, fiyatların ve takasın pazarlığa tabi olduğu bir ortamdan oluşan somut anlamdaki pazarın ne anlama geldiğini daha iyi anlamamız gerektiğini göstermiştik. Bu anlamdaki pazar iktisatçıların bütünüyle açıklayabileceği bir olgu mudur? Biz bunun daha çok törensellik, aktarılmış biçimler ve halkın taşıdığı duyguları içeren sosyal bir olgu olduğunu; (Barth gibi yararcıların söylediği gibi) doğuştan girişimciler olarak insan faillerin güdümlü, bilinçli ve maksatlı etkinliklerinin sonucu olmaktan çok, insanların kendilerini uydurmaya çalıştıkları belli kalıpları olan bir etkinlik biçimi olduğunu ileri sürmüştük. Eğer somut “pazar yerinin” özelliği akılcı mal değişimi değil de bu ise, o zaman yarar modern yaşamın itici gücü olduğu söylenen daha geniş anlamdaki “Pazar” soyutlaması için ne ölçüde etkili bir metafor olarak işlev görebilir ki? Marx kendi açıklayıcı sistemini, somut bir pazar yerinde görülen “adillığın”, genel olarak kapitalizmin yapısında var olan mübadelelerin kavranması açısından yanıltıcı bir temel oluşturacağı düşüncesinden hareket ederek geliştirmiştir; bu mübadele esasen özünde “adaletsiz” bir takas olan emek karşılığı ücret sisteminden oluşur. Kuşkucu kapitalistlerin bile içinde bir gerçeklik barındırdığını düşündüğü bu görüşe karşın, kapitalist retorik ve sistemin kendisini haklı çıkarma çabaları hâlâ piyasa ilkelerinin adil, servet birikiminin otomatik olarak yararlı, girişimcinin ise ahlaklı, örnek bir insan olduğu düşüncesini yaymayı sürdürmektedir.

Bu noktaları açıklamak için editörlüğünü James Carrier’ın yaptığı bir derlemede “Pazar” kavramının “halk ağzı” diye adlandırılabilir bağlamlarda ne anlama geldiğine ilişkin bazı tartışmalardan yararlanacağım.²⁷ Bu derlemenin ana amacı, “Serbest Piyasa”nın kapitalist toplumdaki toplumsal formları oluşturmakta hâkim bir rol oynadığına dair genel kabul görmüş görüşte bazı değişiklikler yapılmasını sağlamaktır. Carrier’ın kendisi, klasik iktisattan ve yararcılık kuramından türeyen piyasa ilkelerinin değil, sıradan insanların, işletmelerin bile nasıl iş yapacağını belirleme-

diğini öne sürmektedir. Bu ironik durumu anlayabilmemizin en iyi yolu, “Piyasa” denilen şeyi kültürel bir ürün, halkın dilinde ve söyleminde bulunan, özgürce dolaşan ve herkes tarafından kullanılan, ama yaptıklarımızla doğrudan bir ilişkisi bulunmayan bir düzlem olarak düşünmektir. Piyasa ilkeleri ne içinde yaşadığımız toplumdaki servet dağılımını ne de toplumun diğer temel yönlerini açıklar. Susan Love-Brown’ın kendilerine dayatılan yönetimden kurtulmak için kendi kendine yeterlilik ve bireysel mülk edinimi gibi ilkelere sarılan Amerikalı anarşist-kapitalistler hakkındaki makalesinde belirttiği gibi, saf bir ideolojiye veya devlet-karşıtı bir ideolojiye dönüşebilir.²⁸ Carrier ise başka türlü bir Amerikalı’yı, California’da bahçe aletleri ve mobilyaları satan ve yazdığı otobiyografi nedeniyle bütün iniş ve çıkışlarını bildiğimiz Bay Hawken’i inceler.²⁹ Onun yazdıklarında ortaya çıkan şey, Adam Smith’in *Ulusların Zenginliği*’nde veya daha sonraki piyasa kuramcılarının söylediklerinde varsayılandan çok daha farklı bir girişimci “benlik” portresidir. Hawken kendisini “özgür” bir birey, yenilikçi biri olarak görür, ama amacı para kazanmaktan çok, iyi bir insanın yaşaması gereken doyurucu bir yaşamı elde etmektir. Patronlara yanlarında çalışanlara ve müşterilerine dostlarına nasıl davranıyorlarsa öyle davranmalarını salık verir; gayrişahsi ticari koşullarda bile sözünün eridir; kirliliği bir madde olduğu için işini yaparken paraya bulaşmak zorunda kalmaktan üzüntü duyar. Kendisini böyle uzak tuttuğu, en azından otobiyografisinde öyle gösterdiği “Piyasa”, sonunda iflasına neden olur. Ama o 19. yüzyıldaki tüccar Quaker ailelerinden gelen, hatta 17. yüzyıldaki Kalvencilere uzanan bir soyun temsilcisidir. Bu soyun kendisi Piyasa’ya rağmen varlığını başarıyla sürdürmektedir.

Malcolm Chapman ile Peter Buckley, bazı İngiliz teknoloji firmaları üzerine yaptıkları ayrıntılı araştırmada, buralarda kararların hemen hiçbir zaman yalnızca soğuk mantıkla yapılan hesaplardan kaynaklanmadığını göstermişlerdir: Fiyat ve kâr istatistiklerine ve öngörülere her zaman kişisel sezgiler, anılar ve firmaya sadakat gibi öğeler eşlik etmektedir.³⁰ Şirketlerin hisselerinin satın alınması veya bünyeye katılması konusundaki hassas karar,



Resim 28. Her yeri dolduran simgeler: Seattle'da bir dükkânın dış süslemeleri olarak oyma figürler, yaklaşık 1930. Fotoğraf: Smith; RAI 4158. Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland'ın (Büyük Britanya ve İrlanda Kraliyet Antropoloji Enstitüsü) izniyle.

işlem maliyetlerinin iktisat bilimine göre hesaplanmasıyla değil, firmanın ayakta kalmasının her şeyden önemli olduğu yolundaki *a priori* varsayım gözetilerek alınmaktadır. “Firmaların da tıpkı klanların veya ülkelerin olduğu gibi kimlikleri vardır... Yöneticiler aşına oldukları sınıflandırmaların dürüstlüğüne ahlaki bir yatırım yaparlar. Buna karşı bir tehdit veya bunun içinde baş gösteren bir anormallik *Purity and Danger*’da ele alınan hassasiyetleri doğurmaktadır (Douglas 1966)”.³¹ Joel Kahn da bu derlemeye Piyasa ilkelerinin ve Piyasa-karşıtı toplumsal eleştirinin Batı’da uzun süredir birlikte var olmasının ve birbirine yol açmasının izini süren makalesiyle katkıda bulunmuştur.³² Günümüzde İslam’ın Piyasa’ya şiddetle karşı olan toplumsal eleştirisinin Piyasa’nın dünya çapında yaygınlaşmasıyla, en azından halkın diline girmiş önemli bir düzlem olmasıyla başa baş gittiği söylenebilir. Bu da Batı toplumunun önemli bir parçası olmayı sürdüren eski bir tartışmanın yeni bir tezahürüdür.

Carrier’ın “Piyasa”yı bir halk dili olarak düşündüğümüz yolundaki sağlam iddiası, artık neden hep kendimizden tüketici olarak söz ettiğimizi anlamamıza yardımcı olabilir (örneğin İngiliz demiryollarında yolcu değil müşteri; siyasetçiler siyasetlerini oy verenlerin varsayılan talepleri doğrultusunda biçimlendirmekte vb). Bu tümüyle tüketici tarafından yönlendirilen bir toplum haline geldiğimizi mi gösteriyor, yoksa öyleymiş gibi yapmanın yeni bir yolu mu? İnsanların artık kendi kimliklerini en iyi tüketicilik alanında ifade edebildikleri düşüncesi çok ikna edici biçimlerde öne sürülmüştür. Danny Miller’ın savları bu noktada dikkat çekiyor: Örneğin Karayipler’deki gibi tarihsel olarak yerinden edilmiş ve başka yerlere yerleştirilmiş topluluklarda kişisel seçimin ultra-modern koşullarda teşhire ve metalaştırmaya varması; Batılı orta sınıfların alışveriş ve tüketim yoluyla kapitalist benlik imgesini nasıl sahiplendikleri ve modernliğin “geçici şimdi”de yaşama projesiyle özel olarak diri tutulan bir geçmiş özlemini birleştirmesi üzerine düşünceleri.³³

Ama tam olarak her şeyin tüketici tarafından belirlendiği bir durumda değiliz – kenarda köşede hâlâ üretim yapan kasaplar, fırıncılar, mum imalathaneleri var. Günümüzde yapılan araştır-

maların çoğu tüketici odaklı olsa da, sanayileşmiş toplumlarda kimlikler, klasik sosyolojide olduğu gibi, hâlâ insanların üretim sistemindeki yerlerine bağlı. Bourdieu'nün çok canlı bir biçimde gösterdiği gibi, sanayileşmiş toplumun gösterge yüklü pratikleri tarım toplumundaki köylülerinkine şaşırtıcı ölçüde benziyor (bkz. bir önceki bölüm). Bourdieu *habitus* kavramını sanayi toplumuna uyarlar –“Habitus ayrı ve belirleyici pratikleri doğuran ilkelere verilen addır– işçi ne yer, özellikle de nasıl yer, hangi sporu yapar ve nasıl yapar ... bunlar sanayici patronun benzer etkinliklerinden nasıl farklıdır. Ama habitus aynı zamanda sınıflandırma şemalarının, sınıflandırma ilkelerinin, vizyon ve ayrılma ilkelerinin, farklı zevklerin de adıdır.”³⁴ Bu ilkeleri ve farklılıkları şöyle açıklar: “Bunlar simgesel farklılıklar haline gelir ve hakiki bir dil oluştururlar ... Aslında, ana fikir bir toplumsal alanda var olabilmek, yani bir sosyal alanda bir nokta veya bir birey olabilmek, fark yaratmak, farklı olmak demektir.” Kendimi başkalarından farklılaştırmak için kullandığım ve farklılıklarımıza anlam kazandıran bu “dil”, keyfi bir dil değil, iktisadi yapıyla doğrudan bağlantılı bir dildir. “Toplumsal dünya beni bir nokta olarak çevreler. Ama bu nokta bir bakış açısidir, sosyal alanda belirlenmiş bir noktadan bakıldığında benimsenen görüş ilkesidir, benimsendiği nesnel konumdan biçimi ve içeriği tarif edilen bir perspektiftir.”³⁵ Bourdieu hepimizin sistemde kim olduğumuzu belirleyen göstergeler ve anlamlarla oynayarak çok zaman geçirdiğimize dikkat çeker (kuşkusuz bu oyunların çoğu üretici ile tüketici imgelerini ayıran çizgide bir ileri bir geri gidip gelmemizi gerektirir). Hepimizin üzerinde anlaşılabileceği tek konu, “modern” dünyada bireycilik ve özgür “seçim” retoriğinin çok güçlü olduğudur ve bu retoriğin kişilerin “nesnel konumuna” ilişkin bir şeylerin üzerini örtmesi olasılığı durumu değiştirmez.

Kişi Olgusuna Ne Oldu?

Modern dönem öncesinde her bir kişiye adını, statüsünü ve kişiliğini veren toplum idiye, “modern” kişinin sosyal formun benzer kısıtlamalarından ne ölçüde kaçabildiğini söyleyebiliriz? III. Kısım

3. Bölüm’de başlattığım tartışmayı sürdürürsek, Mauss’un organik, psikolojik ve toplumsal olanın kesiştiği bir alan olarak gördüğü üçlü kişilik modelinin kesinlikle modern insan için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz, ama bunların içerikleri ve karşılıklı ilişkileri biraz farklılaşmıştır. Mauss “kişi kavramı” üzerine daha sonra yazdığı makalede, temelde bu farkın nerede yattığının araştırır ve (“armağan” üzerine yaptığı çalışmayı da yankılayarak) bu farkın en önemli yönünün modern kişinin nesnelerle kurduğu ilişkide ortaya çıktığını söyler.³⁶ Romalılar döneminde kişi, eşya ve davranış hukuku birbirlerinden kesinlikle ayırırdı. Nesneler üzerinde “mülkiyet” kavramı oluşturulmuştu, takaslar ve borçlar çok açık bir biçimde tanımlanıyordu, ilkel kimlik biçimleri bir maskeli baloda aile işaretlerinin takılmasına benzese de, Romalılar arasında “mülkiyet”, kişinin arkasından konuştuğu adın ve maskenin (özgün dilde *persona*) bireysel “mülkiyetine” sahip olması anlamına geliyordu. Bu *persona* giderek bireyin gerçek kişiliğiyle aynı anlama gelmeye başladı; yalnızca kölelerin böyle bir hakkı yoktu, çünkü kölelerin kişiliği olamazdı, mal sahibi olmak bir yana, bir erkek (özellikle de bir kadın köle) kendi bedenine bile sahip değildi. Yine Mauss’un yazdığına göre, eski Alman hukukunda özgür bir insanı bir köleden ayıran şey, o kişinin kendi bedeni üzerinde mülkiyet hakkına sahip olmasıydı. Mauss bundan söz etmese de, biz daha da ileri gidip kölenin tanımı gereği bir başkasının malı düzeyine indirgenmiş biri olduğunu ve bir mal olarak alınıp satıldığı için kişi sayılmadığını söylemeliyiz. Tarihte kişisel ve politik özgürlüğe ilişkin düşünceler hep bu en uç bağlamda, bazen de şiddet yoluyla ifade edilmiştir.³⁷ Modern çağda özgürlük talepleri de eşit yurttaşlık ilkesinin ötesinde cinsiyet, engellilik ve cinsel yönelim temelinde, yani özellikle bedenle bağlantılı olarak, kişisel hakları gerekli seviyede bulunmayan gruplardan gelmiştir. Ayrıca, içinde yaşadığımız “postmodern” çağda da kişinin öz değerinin kendi bedeni üzerindeki mülkiyet haklarıyla doğru orantılı olduğu fikri ansızın çok önem kazanmıştır. Bizleri ilgilendiren konular arasında ölümden sonra ve doğumdan önce bedenler üzerindeki haklar, yaşayan kişiler tarafından bedeninin organlarının armağan edilmesi, hatta satılması, başkalarına karşı

bir sorumluluk taşımadan bedensel cinsel doyum sağlama hakları ve “yapay” üreme amacıyla kişinin kendi bedenine ait fiziksel öğelerin kullanılması gibi şeyler bulunmaktadır. Bu tartışmalar sonunda gelip, genler konusunda kimin bilgi ve denetim sahibi olmaya hakkı olduğu gibi büyük bir soruya dayanmıştır. Toplulukların benzer kişilerden oluştuğu günümüzde kişisel özgürlük, hayali bir özgürlük, eşitlik ve kardeşlik idealinden öte bir şeydir. Gelişmiş ülkelerin bazı varlıklı kesimlerinde retorik olarak mutlak bir özerklik anlamına çok yaklaşmıştır. Bu, Mauss’un modern kişi ve benlik kavramının tarihsel olarak ortaya çıkışına dair o ünlü makalesinde dile getirdiği düşünsel ve ahlaki özerklik kavramlarının oldukça uzağındadır, ama Mauss da “Kavramın” bizzat çok nazik olduğunu ve ileride ne hale geleceğini bilemeyeceğimizi vurgulamıştır. Görülüyor ki bu kavram dünyanın birçok yerine henüz ulaşmamışken, bazı yerlerde mantıkdışı sınırlara doğru esnetilmiştir. Dünyada kişisel özgürlükler açısından ayrıcalıkla sefalet arasındaki mevcut uçurum insanı düşüncelere gark eder.

İnsanlar hakkında önemli gördüğümüz her şeyi genlerle açıklama aceleciliği için de aynı şeyi söyleyebiliriz. Genlerin bilinmediği zamanlarda, sosyal eylemin açıklanmasında veya haklı çıkarılmasında soy, ırk, içgüdü ve cinsiyet farklılığı gibi şeyler kullanılmıştır, ama geriye dönüp baktığımızda biyoloji bilimi adına yapılan (öjenik [insan soyunun genetik yardımıyla geliştirilmesini amaçlayan bilim dalı], devlet destekli ırkçılık vb) şeylerden çok rahatsız oluyoruz. Bugün artık sadece yeni bir bilim yok, aynı zamanda bilim ve bilimden beklenenler bilim insanı olmayanlarca da anlaşılıyor ve halk tarafından paylaşıyor. Bu da pratikteki uygulamaları biçimlendiriyor. Etik ve hukuki meseleleri gündeme getiren doğrudan yeni genetik biliminin teknik olanakları değil, bu olanaklardan nasıl yararlanılacağına dair halk arasındaki beklentilerdir. Gelişmiş ülkelerde bu beklentilerin bağlamını biyoloji bilimine toplu veya bireysel anlamda insanlık durumuna ilişkin hakikati sezmenin bir yolu olarak duyulan yeni inanç oluşturuyor. Organik olanın imgesi sosyal ilişkilerin, insanın kökenlerinin, kişisel ve toplu kimliklerin gerçekte ne olduklarına ilişkin kamusal söyleme

hâkim olmaya başladı. İnsana dair gerçekliklerin genel algısındaki böyle bir değişimi, o gerçekliklerin içinde yaşarken analiz etmek kolay değildir. Ama yine de analitik bir mesafeyi korumak önemlidir, çünkü bu yeni teknik alanda, özellikle üreme konusunda olup bitenler, yalnızca bilimsel ilerlemeden ibaret değildir, bunların itici gücünü, topluma dair fikirler, spesifik olarak biyolojik bağlantıların ahlaki açıdan anlamına dair giderek daha çok önem kazanan fikirler oluşturur.

Akrabalık ve aile alanında Batı'ya ait görüşlerin uzun süredir, biyolojik ilişkilerin, hukuki kurgularla ve etnograflar tarafından rapor edilen, kulağa garip gelen dikkate değer çeşitlilikteki toplumsal düzenlemelerle, farklı biçimlerde “yapay” bağlantıların üzerine inşa edildiği bir nevi “gerçek” temel olduğunu varsaydığı öne sürülmüştür. Biyolojik ilişkiden anlaşılan şey elbette her zaman seks, gebelik ve emzirme gibi somut bedensel işlerdir. Diyelim edinilmiş evlatlar ile “doğal” çocuklar arasındaki bu karşıtlık yalnızca Batı'da görülmez. Nuerler toplumsal babalıkla evlilik dışında meydana gelmiş çocuklarla kurulan “doğal” bağları birbirinden ayırırlar (bu Romalılar arasındaki *pater* ve *genitor* ayırımına benzer). Bir zamanlar “evlilikdışı” çocuklar meşru ailenin çıkarlarını korumak için susturulurdu; ama kadın haklarının yükselişiyle birlikte bu tip meşruiyetin temelleri birçok bakımdan aşınmıştır. Aynı zamanda doğum kontrolünün yaygınlaşması, hatta bazı durumlarda kürta-jın kabul edilmesi doğan bütün çocukların istenen çocuklar olduğu düşüncesini güçlendirmiştir. Artık evlilik dışında dünyaya gelmiş olan çocuklara karşı daha açık ve daha liberal bir tavır var, tek ebeveynli aileler yaygınlaştı ve gayrimeşruluk damgası neredeyse tümüyle ortadan kalktı. Evlat edinilmiş çocukların “gerçek” anne babalarını arama hakları teşvik görüyor, hatta birçok ülkede hukuk destekleniyor. Bütün bu değişimler yaygın olarak Batı toplumlarında *gerçek* ebeveynliğin ve akrabalığın “doğal” bağlarla oluştuğu yolundaki düşüncelyi güçlendirmektedir.

İşte yeni genetik bilimlerinin halk tarafından coşkuyla karşılandığı ortam böyle bir ortamdır; ama bu bilimler “doğal” akrabalık konusunda yepyeni bir kavram da geliştirmişlerdir. Bu kavramın

cinsellikle, hatta gebelikle bile ilgisi giderek azalmakta, bunun yerine çok soyut ama baştan çıkarıcı bir kavram olan mikroskobik genler ve üreme hücreleri ön plana çıkmaktadır. DNA testlerinin hastalıkların altında yatan temel nedenleri ve “gerçek” bireysel kimliğin temelini anlamak amacıyla teşhiste ve adli tıpta kullanılması halk tarafından çok ilginç bulunmaktadır. Şirketler ticari değeri olan genlerin patentini almak üzere mahkemelere koşarken, yakın bir geçmişte aynı zamanda bir şair olan ve bir kumarhanede garson olarak çalışan Bristol’lü bir kadın da kendi genlerinin patentini alan ilk insan olma isteğini dile getirmiştir.³⁸ Bu senaryoya bir de yeni üreme teknolojileri dramatik bir giriş yapmıştır. Çocuk sahibi olamayan çiftlere yardım etmek için yapılan yapay döllemede başlangıçta kocanın spermi kullanılırken, eski sosyal yapıları bozmayacak biçimde sessizce bağışçılardan elde edilen sperm de kullanılmaya başlanmıştır. Ancak, bağışçının seçimi giderek daha çok vurgulanmakta, bağışçının anonimliği ise kaygı yaratmaktadır. Birçok Batılı ülkede, diğer bağlamlardaki “doğal” akrabalıklar çekinmeden dile getirilirken, bağışlanmış spermle dünyaya gelen çocukların da tıpkı evlat edinilmiş çocuklar gibi “gerçek” babalarını arayıp bulma ve hatta onlarla ilişki kurma hakkının olmasına dair talepler giderek yükselmektedir. Bir kadının başka bir kadın veya bir çift için bağış yoluyla gelmiş spermleri veya *in vitro* döl lenmiş bir embriyoyu bedenine alarak başlattığı taşıyıcı annelik durumunda ise sorunlar giderek artmaktadır. Gerçek annenin kim olduğuna, genetik annenin mi, yoksa taşıyıcı annenin mi gerçek anne sayılacağına dair sorgulamalar ortaya çıkmaktadır. En azından Birleşik Krallık’ta kamuoyunda bu tartışmadaki ibre genetik anneye doğru kaymış gibi görünmektedir. Geçerli olan yasalara göre ise, anne *doğuran* kişidir. Oysa taşıyıcı anneye embriyo verdikleri için ana baba olarak kendilerinin kayda geçmesi gerektiğini öne sürmüş ve başarılı olmuş birçok çift vardır. Yakın geçmişte görülen bununla ilgili bir davada A çiftinin B çifti ile yaptığı bir anlaşma söz konusu olmuştur. Buna göre, A çiftinin embriyosunu Bayan B taşıyacaktır. Bebeğin nüfusa geçirilmesine kadar her şey normal gitmiş, hatta bebek sorunsuzca Bay ve Bayan A’ya teslim

edilmiştir. Ancak nüfusta çocuğu doğuran kişi olduğu için anne olarak Bayan B, onun kocası olduğu için baba olarak da Bay B görünmektedir. Sonunda Bay A doğal baba olarak bebeği kendi nüfusuna geçirmeyi başarmış, çok daha sonra da Bayan A genetik ebeveynlik hakkına dayanarak meşru annelik iddiasını kabul ettirmiştir. Para karşılığı taşıyıcı annelik, Birleşik Devletler’de yapılabilmesine rağmen Birleşik Krallık’ta yasaktır. Günümüzde üreme teknolojilerini kolaylaştıran ana tekniklerden biri de gametlerin ve embriyoların dondurulmasıdır; bu dondurma işleminin kendisi üreme hücreleri üzerinde ölümden sonra bile süren bir kontrolü ve mülkiyeti sağlar, ki bu daha önceleri mümkün değildi. Bu olayın “doğal olan bir şeyi” kolaylaştırmakla da ilgisi yoktur. Günümüzdeki çiftçiler bu tarz tekniklerin “doğallıktan” ne kadar uzak olduğunu gayet iyi bilmektedirler.

Üreme teknolojisindeki teknik olanaklar Batılı toplumlarda kişinin kendini ve hatta toplumsal türünü üretme hakkına dair anlayışa yeni bir ivme kazandırmaktadır. Kısırlık kabul edilmesi gereken “doğal” bir durum olarak değil, tıbbi ve tedavisi mümkün olan bir sorun olarak görülmektedir. Birçok hasta, istediklerini elde etmek için bilimin olanaklarının hepsini kullanmaya ve yasaları sonuna kadar zorlamaya hazır olarak tedaviye gelmektedir. Yumurta ile spermin *in vitro* döllenmesini sağlayan, hatta bunun sonucunda oluşan embriyonun herhangi bir kusurunun veya olumlu özelliklerinin olup olmadığını belirleyen testlerde kullanılan ve giderek gelişen teknikler, kendi genetik çocuklarımız üzerindeki “tahakkümümüze” ilişkin rahatsız edici sorulara yol açmaktadır. Bu tavır, cinselliğin üremeden bütünüyle ayrılması olasılığıyla daha da güçlenmiştir. Cinsellik her zaman doğumun bağlamını oluşturmuştur; özel durumlar ne olursa olsun, cinsellik hep benin yaşamında ve yeni benlerin üremesinde bir ölçüde melezlik demektir. Oysa yeni bir hayatın oluşturulmasında cinselliğin devre dışı bırakılması, benin başkalarıyla ilişkide sınırlanmasına, kontrolüne, kuşatılmasına neden olacak gibi görünmektedir.

Peki, dünyada yeni üreme teknolojilerinin kullanıldığı her yerde akrabalık tanımında genetik doğallığın vurgulanması ve insan üre-

mesini bu temele oturtma eğilimi görülüyor mu? Bunun yanıtı karmaşıktır. Aslında, Batıdaki yaygın seküler eğilim içindeki ultra-modern akımın dışında, farklı görüşleri barındıran ve dışı kapalı bazı bölgeler bulunmaktadır. Üreme teknolojilerinden beklenen en büyük başarı elbette klonlamadır, ancak bildiğim kadarıyla henüz hiç kimse bunun doğal bir şey olduğunu öne sürmedi. Klonlama, çiftlik hayvanlarının üretimindeki “yapay” kısma ait bir tekniktir. 2002 Noel’i sırasında ABD’de yerleşik Raelyen tarikatı bir bebeği klonlamayı başardığını duyurdu (ama aradan aylar geçtikten sonra bile bunun kanıtları hâlâ bekleniyordu). Hemen herkes bunun ya tehlikeli bir biçimde doğallıktan uzak ve Tanrı’ya karşı, hatta her ikisi de sayılabilecek bir şey olduğunda birleşti. Teknik güçlükleri, yaratacağı tıbbi sorunlar ve yüksek başarısızlık riski bir yana, birçok kişi bu yöntemi çocuğun insanlık onurunu ve haklarını zedeleyen bir şey olarak gördü. Burada toplumsal açıdan bir başka sakıncasını daha dile getirmek isterim. Normal doğumlarda bir çocuk daha sonraki hayatında ona destek olacak birçok bağına sahip olur; ailesinin her iki kanadındaki ebeveynler ve giderek genişleyen ilişki ağları bu çocuğun hayata atılmasını kolaylaştıran geniş bir sosyal taban sağlar. Bir klonun ise tanımı gereği tek bir ebeveyni vardır ve ne kadar iyi bakılırsa bakılsın, bu anlamda toplumsal olarak eksik kalır. ABD’de hayvan sahiplerine sevdikleri kedi köpeklerin yeniden doğmasını sağlamak üzere klonlamayı teklif eden reklamlar yapılmaktadır; bu da klonlama siparişi veren kişinin patron veya sahip olduğunun, yaratılan varlığın özerkliğinin ve “ötekiliğinin” tamamen yok edildiğinin göstergesidir. Mary Warnock, tıbbi açıdan güvenilir olsa da, klonlamaya bir kişinin bir başka kişi üzerinde bunca denetimi olması nedeniyle karşı çıkılması gerektiğini söylemiştir. Genç klonun “ebeveyni” ile çarpık ve arızı bir ilişkisi olacak, diğer akrabalar ile de ancak bu bağ üzerinden ilişki kurabilecektir.³⁹ Bunun etkisiyle o gencin sosyal kimliği üstbelirlenecek ve eğer insanlığın normal ve özgürleştirici yönünün çoklu ilişkiler kurabilme kapasitemiz olduğu yolundaki görüşüm kabul görecektse, onun insanlığını zayıflatacaktır. Kişinin tek bir kişiyle sürekli olarak asimetrik kalacak olan bir ilişkinin içine doğması, bu ilişkinin bir sır olarak kalmasının

olanaksızlığı ve modern ahlak anlayışına göre gerekli de olmaması, muhtemelen o kişinin insan haklarında bir aşınmaya neden olur. Genetik özdeşliğe karşın, ebeveyn ile klon, ikizler gibi eşit değildir; çünkü klon her zaman ikincil ve bağımlı bir ilişki içinde kalacak, sosyal anlamda normal bir yetişkin olamayacaktır. Bir bireyin üremesindeki nihai süreçte unutulmuş şey, tarih boyunca çocukların kuşaklar boyu karşılıklılık ve gruplar arası alışverişten oluşan ortaklık ve sosyal kalıplar bağlamında doğup büyüdükleri gerçeğidir. İnsan klonlama, bireyciliğin hayal edilebilecek en uç noktasının somut göstergesidir. Klonlamanın başarıldığını ilk söyleyenin, çoğu kimşenin katılmadığı bir öğreti olan insanın bilime üstünlüğü öğretisini yayan bir New Age tarikatı olması da ayrıca ilginçtir.⁴⁰ Bu anormal yaratma eylemi Paul Heelas'ın bireyin kutsallaştırılması olarak gönderme yaptığı şeyin mantık ötesi sınırlara taşınmasıdır ki, Durkheim'in kendisi de genel anlamda bunun olabileceğini öngörmüştür.⁴¹ İşte size yüksek teknolojinin kullanıldığı Batı toplumunda *toplumsal form ideallerini* belirgin olarak cisimleştirmek amacıyla üreme teknolojilerinden yararlanan içe kapalı dinsel bir topluluk.

Dünyanın başka yerlerinde veya başka dışarıya kapalı dinsel topluluklarda olan şeylere bakarsak bunların da aynı noktayı örneklediğini görebiliriz. Utah'daki Mormonlar arasında kısırlık sorunu ortaya çıktığında eşin spermlerinin kullanılması çok güçlü bir şekilde teşvik edilmektedir, ancak Mormonların cinsel saflık ve biyolojik soy konusundaki görüşleri nedeniyle bağışçı spermlerinin kullanılması sorunlu bir konudur, din önderleri de cemaatlerine bu konuda nasıl kılavuzluk edebileceklerini uzun süredir düşünmektedirler. Bob Simpson, Sri Lanka'daki Sinhali Budist ailelerin, kısmen devletin daha geniş aileler oluşturulması çağrısına yanıt olarak üreme teknolojilerinden nasıl medet umduklarını göstermiştir. Sinhaliler evlilik konusunda derinlerde yatan bazı tarihsel görüşleri ve bir zamanlar geçerli olan çokkocalılık deneyimi sayesinde, kısır kocanın erkek kardeşinin spermelerini kullanma konusunda çok rahattırlar. Batıdaki eşcinsel çiftlerde olduğu gibi ortak babalık fikri ise biraz farklı yorumlanmaktadır. İki erkeğin toplumsal ortaklığı ve ortak babalığı, hâlâ eski aile çiftliklerinin normal işleyişinde ve

yönetiminde görülen uygulamayı anımsatmaktadır, ama bu uygulama cinsel yönelim temelinde yapılmamaktaydı – aynı eşi paylaşan birden fazla erkek kardeşin bulunduğu çiftçi ailelerdeki pragmatik bir uygulamaydı. Bugünkü kliniklerde de Sri Lankalılar anonim sperm bağışçıları aramak yerine, hâlâ bir erkek kardeşi getirmeyi öneriyorlar.⁴² Üreme teknolojilerinin İsrail’deki kullanımına dair kapsamlı bir inceleme, “doğa” ile oynanmasının bir halkı sosyo-kültürel ve hatta siyasi bakımdan nasıl değiştirebildiğini daha açık olarak örneklemektedir. Susan Kahn, bu yeni teknikler hakkındaki söylemlerin ve uygulamaların farklı düzeylerdeki işleyişini göstermektedir. Devlet katında aileler çok çocuk yapmaya teşvik edilmektedir; bu da yalnızca evli Yahudi kadınların değil, bekâr veya boşanmış kadınların da gebe kalmak ve çocuk doğurmak için yardım almalarının bir hak olarak görülmesine yol açmaktadır. Bu ulusal politika, eski Yahudi geleneğindeki halkın kadınlar aracılığıyla devamının sağlanması, yani (eskiden yüksek oranda endogamiyle birlikte giden) klasik ana soyluluk ilkesinin bir yansımasıdır. Hahamların yasasına göre bekâr kadınların durumu tartışılmaktadır, ama bu kadınların da üreme teknolojilerinden yararlanması kınanmamaktadır. Ancak, dini yasalarda ensest ilişkisine karşı kesin bir hüküm vardır ve bu ilişkiden doğan çocuklar tiksintiyle karşılanır. Bu yüzden dini yetkililer Yahudi sperm bağışçılarına sayıca sınırlama getirmek istemekte, çünkü bunun bir sonraki kuşakta istemeden yarı-akrabalar arasında evlilik ilişkisi doğurabileceğinden kaygı duymaktadırlar. Klinikler (ve her zaman uzun boylu ve açık tenli çocukları tercih eden kadınlar) açısından ideal çözüm, kibutzlarda gönüllü olarak çalışan Almanlar veya İskandinavlılar gibi Yahudi olmayan sperm bağışçıları kullanmak olabilmektedir.⁴³ Buna benzer durumlar üreme teknolojilerinin nasıl yalnızca insanların değil, kimileri çok eski ve “antropolojik” görünümlü toplumsal ve kültürel formların da yeniden üretilmesine dair birbirinden çok farklı modern söylemlerin içinde yer aldığını açıkça göstermektedir. Bu durumlar bizi aynı zamanda Batıda yaygın geçerliliği olan söylemi de sorgulamaya yöneltmelidir: Şu anda doğallık retoriği kullanılarak yüceltilen toplumsal formlar aslında ne kadar “doğal”?

3. Bölüm

Yerelden Küresel Barışa ve Savaşa

I. Düzen ve Şiddet Sahneleri Tarihe Duyulan İhtiyaç

“İnsan Doğası”na Dair Sorular: Saldırgan mı, Barışçıl mı?

Rekabetin, savaşçılığın, hatta saldırganlığın insanlara evrimin mirası olduğunu, ancak insanlığın medeniyet geliştikçe bu doğal eğilimleri denetlemeyi öğrendiğini varsayan birçok eski antropoloji tipi vardır.¹ 19. yüzyıldaki yaygın görüşe göre, toplumlar ve uluslar insanlık tarihini birbirleriyle mücadele ederek savaş yoluyla oluşturmuşlardır. General Pitt Rivers tarafından oluşturulan müze koleksiyonunda, bu amaçla, yani uzun süreli var olma mücadelelerini ve askeri teknolojinin tarihte oynadığı rolü göstermesi için, silahlar toplanmıştır. Bu çaba Herbert Spencer’ın uluslar arasında sağlıklı bir rekabet öyküsü olarak toplumsal evrim ilkeleri vizyona da uygundur.

Ama gerçekten de tarihin itici gücünü oluşturan esasen bu kaçınılmaz saldırganlık eğilimleri midir? Bu önermeyi tersine çevirmeyi denesek, yani insanların aslında “doğaları gereği” barışçıl varlıklar olduğunu, şiddeti doğuran şeyin, özellikle modern biçimleriyle,

toplumsal yaşamın stresleri olduğunu ileri sürsek bile sorunu çözmüş olmayız. *Societies at Peace* başlıklı çok ilginç bir derlemede, saldırganlığın insanın doğasında olduğu tezinin eleştirisi olarak “barış içinde yaşayan toplumlar” hakkında bazı etnografik veriler bir araya getirilmiştir. Derlemenin girişinde Signe Howell ile Roy Willis şöyle sormaktadırlar: “Madem saldırganlık ve şiddet insan olmanın ayrılmaz bir parçası, o zaman neden içinde hiçbir saldırgan ya da şiddet içeren davranış barındırmayan toplumlar var?”² Derlemeye katkıda bulunan yazarlardan insanları özellikle insan doğası, ruh halleri, çocuk yetiştirme, toplumsal etkileşim, denetim ve sapkın toplumsal davranışların üstesinden gelinmesi gibi yerel kavramlar alanında, biyolojik primatlar olarak değil, anlam yaratan varlıklar olarak ele almaları istenmiştir. Howell ile Willis’in yaklaşımı akla Ashley Montagu’nün barış içinde bir arada yaşama konusunda yazdıklarını³ ve Michael Carrithers’in⁴ insanda doğuştan var olan “toplumsallığın” olumlu ve barışçıl bir kapasite olduğuna dikkat çektiği daha yakın tarihli bir çalışmasını getiriyor. Onlar da saldırganlığın ayrı bir kategori olarak somutlaştırılmasını eleştirmekte ve savaşın her zaman saldırgan davranışla aynı anlama gelmediğini, “davranış” denilen şeylerin içinde birçok müphem anlamlar barınabileceğini öne sürmektedirler. Clayton Robarcheck’in bu derlemede yer alan yararlı çalışmasında, Hobbes ve Rousseau tarafından doğası gereği birine göre saldırgan, diğerine göre ise barışçıl bir varlık olarak resmedilen ünlü “İnsan” imgesinin, Batı tarihinde toplumun evriminde şiddet ve barışa dair tartışmaların ana eksenini oluşturduğu anlatılmaktadır. Etnografların da nasıl kolaylıkla bu klişeleri kullandığına değinir; Malezya’nın dağlık bölgelerinde yaşayan Semai Senoi halkının kimi zaman bu yanda, kimi zaman öteki yanda gösterildiğine dikkat çeker. Bu halk “Senoi Düş kuramı”na odaklanan etnograflar tarafından “soylu vahşinin en mükemmel örneği”, insanın doğuştan saldırgan olduğuna inananlar tarafından ise, “kana susamış vahşi katiller” olarak nitelenmiştir.⁵ Bu tür bir özcülük hiç yararlı değildir, ama etnografiyi sattıran budur; bunun en iyi örneği de aşağı Amazon vadisinden gelen ünlü bir vakadır.

Venezuela'nın iç bölgelerinde yaşayan Yanomamöler 1960'larda toplumun davranış kalıplarına işleyen, hatta neredeyse doğallaştırılan vahşetin en güzel örneği olan bir halk olarak ün kazanmıştı.⁶ Çoğu kişi için bu halk insanlığın “ilkel” durumunu temsil ediyordu, ki bu da kesinlikle hayal edilen durumun Hobbes'un düşündüğü versiyonuydu. Oysa bugün son derece ironik ve trajik bir keşifle, Yanomamölere gözü kara şiddeti ve sömürüyü götüren ve aynı zamanda onların kültürel dünyasını erkek rekabetine dair kendi saplantılarıyla yorumlayan Batı'nın bilim dünyası suçlanmaktadır.⁷ Antropologların ve diğer bilim insanlarının Yanomamöler üzerine yaptıkları çalışmalara dair kavgalar genel olarak antropolojide etik tartışmalarına dönüşmüştür; bu tartışmalar dünya gazetelerine ve televizyonlarına haber olmuştur ve internette izlenebilmektedir. Bu vakanın bu kadar ilgi görmesi ve nam salması, bu insanlar üzerine çalışma yapan ilk etnografların onları insanın temelde vahşi olan doğasının en iyi örneği olarak gösterme çabalarından dolayı şaşırtıcı değildir.⁸ Çok rağbet gören bir kitap olan *The Fierce People*, kitabın içinde yer aldığı dizinin editörlerine göre, Yanomamöler hakkında şu tanıma odaklanır: “Hiçbir yabancı halkın müdahalesine ve yaşam biçimine maruz kalmadan uzun vadeli bir sosyokültürel evrimin ürünü” olan bir halk ... “Bizden son derece farklı olan halkların davranışları ve normları kimi zaman sarsıcı ve rahatsız edici olsa da, antropolojik perspektiften bakıldığında gerçek ve anlaşılabilir bir hale gelir.” Etnograf Napoleon Chagnon, belli ki bu farklılık olgusundan büyük haz almaktadır (sahadaki ilk gününde hocalarının “kültür şoku” dedikleri şeyin ne olduğunu anlamıştır) ve hemen Yanomamö karakterinin görsel bir imgesini çizmeye koyulur: “Başımı kaldırıp baktığımda ızbandut gibi, çıplak, terli ve iğrenç on iki adamın oklarını üzerimize doğrultarak bize baktığını görünce yüreğim ağzıma geldi! Altçenedeki dişlerinin arasına yeşil tütün yapraklarından kocaman tomarlar sıkıştırmışlardı ... burun deliklerinden koyu yeşil sümükler sarkıyordu.”⁹ Bu imgeler daha sonra yapılan birçok filmde de çok canlı bir biçimde kullanılmıştır.

Yanomamöler antropoloji literatürünün karakterleri arasında standart bir tip olmuş, daha geniş tartışmalarda da şiddet eğilimi-

nin “kültürel” şifresi olarak kullanılmıştır. *Cannibals and Kings* adlı kitabında Marvin Harris, protein eksikliğinin şiddete yönelttiği tezine kanıt olarak onları kullanmış ve daha sonra düşünmeden yazılmış birçok makalede ve sınav yanıtında alıntılanan şu ünlü yorumu yazmıştır: “Savaş Yanomamölerin yaşam biçiminin en temel ifadesidir.”¹⁰ Çok farklı bir bağlamda Elvin Hatch, antropolojide olabildiğince hoşgörülü olma gerekliliğinden söz ederek, sözümona Yanomamölerin davranışlarını onaylamak zorunda kalan görecinin karşılaştığı ikilem için bu halkı örnek göstermiştir.¹¹

Bu noktada, bu bölümün geri kalan kısmında bu tip doğalcı klişeleştirilmeye getireceğim eleştiriye başlamak istiyorum. Önemli şiddet olaylarını, deneyimlerini ve bunlar hakkındaki raporları kendi tarihsel bağlamlarına yerleştirmeliyiz. Son dönemdeki eleştirilerin Yanomamöler için tanımlanan vahşet kalıplarına dair anlayışımızı nasıl değiştirdiğini hatırlamakta yarar var. Brian Ferguson, Yanomamölerin uzun süreli bir “sosyokültürel evrimin” sonucu değil, tersine yakın geçmişte Amazon havzasında etkili olmuş sömürgeciliğin ve diğer benzeri dış tarihsel olguların ürünü olduklarını göstermiştir. Ferguson, Neil Whitehead ile birlikte 1980’lerin ortalarında genel konusu şiddet ve antropoloji olan, ama eldeki verileri tarihselleştiren önemli bir konferansın sonucunda ortaya çıkan *War in the Tribal Zone* adlı kitabın editörlüğünü yapmıştır.¹² Bu kitap için yazdığı bölümde daha sonra yazdığı 1995 tarihli *Yanomami Warfare* adlı kitabında da yer alan bazı öğeler bulunmaktadır. Bu eserlerden alabileceğimiz dersler, emperyalist fetihlerle sağlanan barış türünün müphemlikleriyle ilgilidir. İster Roma imparatorluğunun Kuzey Afrika sınırına, ister Portekiz imparatorluğunun Amazon’daki modern uzantılarına veya Hindistan’daki Britanya egemenliğine bakalım, sınırın çizilmesi bir yanda barışın garantisi olurken diğer yandaki halklar arasında çatışmaları ve savaşçı etkinlikleri beslemektedir. Bu halklar imparatorlukların gözüne girmek için birbirleriyle yarışabilmekte, ticaret mallarının çekiciliğine kapılıp geçim üretiminden vazgeçebilmektedirler; hatta madeni nesnelerin yaygınlaşması imparatorluğun çok uzağındaki bölgelerde bile silah yapımında kullanılan yeni bir kaynak olabilmektedir.

İmparatorlukların sınır bölgelerindeki tarihsel koşullar kafamızdaki vahşi ve şiddete yatkın kabileler hakkındaki standart imgelerin birçoğuna katkıda bulunmuştur. Nuerler 19. yüzyılın ortaları gibi yakın bir tarihten itibaren savaşçı bir halk olarak gösterilmiştir; ama buralara seyahat edenlerin raporları genellikle “hükümet yanlıları” denilen ve Nuer olmayan kılavuzlarının anlattıkları üzerine kuruludur.¹³ III. Kısım 3. Bölüm’de ele alınan Renato ve Michelle Rosaldo’nun Filipinler’deki dağlık ormanlarda yaşayan “kafa avcısı” İlongoların kişi kavramına ve sosyal yaşamına dair güzel ve ayrıntılı etnografik analizleri, oradaki emperyalizm tarihinde de harici klişelerin ne kadar etkili olduğunu ve bu gibi bölgelerde kısmen dışsal algılardan kaynaklanan halk arasındaki vahşet anılarının ve imgelerinin sanılandan çok daha karmaşık olduğunu göstermektedir.

Societies at Peace adlı kitabın sonuç makalesinde Alan Campbell bu temaya çok önemli katkılarda bulunmuştur. Saldırgan veya barışçıl gibi tanımlayıcı ve belirleyici sözcüklerin tüm bir topluluk için kullanılmasını sorunlu görmekte ve karmaşıklığın gözden kaçmasına yol açtığını düşünmektedir. Bu gibi ikili karşıtlıkların kullanılmaması uyarısını yapar; Yanomamöler saldırgan, bir başka halk ise değil demek yerine, “Bu insanlar belli başlı en temel insani zorluklar karşısında nasıl bir tavır sergiliyorlar?” gibi sorular sormamız gerektiğini söyler. Edebiyattaki temel olay örgüsü kavramını tartışmaya açar ve benzer bir yaklaşımın, olayları kimin anlattığını da hesaba katan eleştirel bir bakışla insan hayatına da uygulanıp uygulanamayacağını sorgular. O zaman ana sorular “Anlatılan bu insanların tarihsel açmazları nedir?” ve “Bu insanların başkalarıyla ilişkilerinin niteliği nedir?” gibi sorular olacaktır. Brezilya sınırında “vahşi” ve “ehli” Yerlilere dair klişeler vardır. Buralardaki halklarla ilk temasın tarihi 1500’dür. Campbell, o zamandan bu yana bu sınır bölgesinden gelen Yerli gruplarıyla ilgili farklı tanımlamalara bakarak, vahşi yamyam karakterinin herhangi bir belirli yer ve zamanda saldırılara karşılık veren ve mücadele eden gruplara, ehli imgesinin ise geçmişte vahşet yaşamış ve bir daha yaşamak istemeyen veya salgın hastalık nedeniyle neslinin tükenmesinden

korkan gruplara yakıştırıldığını ileri sürer. “Bu insanlar yabancılarla kuracakları belirli temasın kendilerini koruyacağını ve onlara bir şans vereceğini ummaktadırlar. Sadece otuz kişi kalmışsanız ve gidecek hiçbir yeriniz yoksa savaşçı bir halk olmanız zordur.”¹⁴

Şiddet ve Cinsiyet: Yine Doğalcı Varsayımlar ve Tarihi Ders

Erkeklerin kadınlardan daha fazla şiddet yanlısı olduğuna ve erkekliğin beslenmesinin kaçınılmaz olarak şiddeti yücelttiğine dair yaygın bir kanı vardır. David Riches’in *Anthropology of Violence* başlıklı derlemesinde en az üç makalede şiddet, rekabetçi erkekliğin bir özelliği olarak ele alınmakta ve İspanyol boğa güreşleri, Japon filmleri ve futbol holiganlığı bağlamında incelenmektedir.¹⁵ Ama acaba erkeklik her zaman şiddetle aynı biçimde mi ilişkilendirilmektedir? Doğuştan mı gelir, sonradan mı beslenir? Elbette şiddet yalnızca erkeklerin tekeline değildir. Kadınların da savaşlarda rol aldığı doğrudur – örneğin geleneksel Etiyopya’da köylü kadınlar da savaşçıydı, yakın geçmişteki Ruanda soykırımında da insan öldürdüler. Artık birçok ülkenin ulusal ordusuna profesyonel asker olarak kadınlar da alınıyor. Ancak, ister geleneksel isterse modern koşullarda olsun, savaş durumu cinsiyet farkını keskinleştirmekte ve askerler katliam ve tecavüz eylemlerine girdiğinde olduğu gibi erkeklik/güç bağlantısının acımasız bir kutlamasına dönüşmektedir. Burada “ritüel” sınırlarına dayanmış olan vahşet eylemleri savaşın simgesi değil, ta kendisidir. Ama bütün savaşlar aynı olmadığı gibi, erkeğin (veya kadının) saldırganlığı da hep aynı biçimde ortaya çıkmaz. Davranışlarımızın “insan bilimi” tarafından en kolay açıklanabilir gibi görünen bu yönü bile tarihsel perspektiften bakıldığında aslında çok daha karmaşıktır.¹⁶

Çok katmanlı bir “nedenselliğin” erkeklerdeki adam öldürme davranışını nasıl beslediğine dair aydınlatıcı bir inceleme, Suzette Heald’in Uganda’daki Gisu halkı arasında şiddetin kökenleri üzerine yaptığı araştırmadır. Heald, 1970’lerin başında (ülke iç savaşla kuşatılmadan önce) kırsal bir topluluk olan bu halkın arasında

neden neredeyse Mexico City'dekine yakın bir adam öldürme oranının olduğunu sormuştur. Bu soruya verilebilecek yanıtları Gisu halkının vahşetine dair sömürgeci imgeler, nüfus artışı nedeniyle toprağın değer kazanması ve miras üzerinde babalarla oğullar arasında artan rekabet, sömürgeci kurumların ve mahkemelerin önce dayatılıp sonra çekilmesi gibi farklı düzlemlerde ararken, Heald erkek kişiliğinin törensel gelişimini vurgulamayı seçer. Genç Gisu erkekleri için o zamanlar (ve şimdi hâlâ) bir sünnet töreni yapılmaktadır. Bu tören hem fiziksel hem de psikolojik açıdan travmatiktir, ama Gisular için şu anlama gelir: Sünnet Gisu erkeğinin bedenindeki “öfkeyi” toplumun denetiminde tek bir noktaya odaklar; böylece, herhangi bir zamanda rasyonel bir savaş olsun veya olmasın, halkını ve toprağını korumak için iyi bir savaşçı olması sağlanır. Heald, kendilerini yasanın ve düzenin koruyucusu olarak gören mafya tarzı “koruyucu” çetelerin, *bamajonisi* (“acil durum”) denilen gönüllü bekçilerin ortaya çıkışına tarihsel süreçlerin nasıl yol açtığına da izini sürer. Gerçi bu olaylar sonradan yerel halkın kurduğu ve Kuzeydoğu Afrika'nın birçok yerinde siyasete egemen olan milis ve özgürlük hareketlerinin oluşumundan öncedir ve kuşkusuz ayrıntılı koşulların bölgeden bölgeye farklılık gösterdiği kabul edildiğinde, Heald'in anlattığı öykünün geniş yankıları vardır.¹⁷

Örnek Merkez: Tören, İktidar ve Şiddet Sahneleri

Düşmanlık davranışlarının her zaman, askeri harekât tehdidinde bulunan veya bunu gerçekten uygulayan, özenle örgütlenmiş ve genellikle insanların gözüne sokularak sergilenen toplu manevralarla ortaya çıkan güç gösterilerinde olduğu gibi, hep büyük oranda törensel bir karakteri olmuştur. Savaş ilanları sıradan dille yapıldığından daha çok “eldiven fırlatmak” gibi simgesel davranışlarla yapılır – kimi zaman da, örneğin askerlerin geri çekilmesini talep eden bir mektubun hiç kale alınmadığı durumlar, dil kullanılmamasından anlaşılır. Rütbeleri, emir hiyerarşisi, kişisel başarı ritüelleri ve silah kullanma disiplini ile askeri eğitimin kendisi,

törensellik ile gücün birleşiminin en açık örneğidir. Tarihteki hiçbir savaş insanda doğuştan var olan saldırganlığı kaba anlamıyla yansıtmaz; ama savaşların sözcüklerle, eylemlerle, sanatla anılması, gücün, saldırganlığın ve direncin kutlanmasına ne kadar yatkın olduğumuzun göstergesidir.

Askerlik örneği, törenlerin özünde çoğu zaman şiddetin veya şiddetin gölgesinin barındığını hatırlatıyor. Siyasi, dini veya yaşam döngüsüne ilişkin ritüeller çoğu zaman ürkütücü bir silah veya simgesel kuvvet gösterisini; kurban kanı akıtma veya katılan kişinin bedeninin bir şekilde işaretlenmesini içerir. René Girard genel anlamda krallığın ve kutsallığın ardında yatan şiddet temasını incelemiş; Luc de Heusch ise Afrika’da yaptığı kurban taramasında kralın hem vahşi hayatın hem de insan hayatının ve ölümünün üzerindeki gücünün nasıl karmakarışık ilişkiler barındırdığını göstermiştir. Bloch da dinsel ve krallığa dair ritüellerde yaygın olarak bulunan yaşam ölüm dönüşümlerini, avcıyla avı imgesiyle ilişkilendirerek açıklamıştır.¹⁸ Bu incelemelerde ortaya konan dünyada “gerçek” güç ile egemenliği, bunların “simgesel” ifadelerinden ve ritüel canlandırmalarından ayırmak olanaksızdır. İmparatorlukların davranış biçimlerinde de bunun yansımaları görülür. Felix Padel, 19. yüzyılın başlarında Britanya’nın Kond Hills kralları ve kabile şefleri arasında yaygın olan insan kurban etme uygulamasını ortadan kaldırmaya çabalarken uyguladığı idam cezalarındaki ve cesetlerin teşhir edilmesindeki ironiyi ortaya koymuştur. Güç iddiaları yaygın olarak yaşamı ve ölümü kontrol etme hakkı olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁹

Geertz’in Batılı ve modern olmayan yönetim biçimleri üzerine yaptığı ve tarihsel olarak konumlandırılmış olsa da temelde “kültürel” olan incelemesine göre, 19. yüzyıldaki Bali devleti, ne gücün sistematik yoğunlaşmasını ne de metodik bir yönetim biçimini temsil ediyordu. Devlet daha çok “gösteriye, törenlere ve Bali kültürünün saplantısı olan sosyal eşitsizlik ve statüyle gurur duyulması gibi konuların dramatik canlandırmalarına” yönelmişti. Bu, krallarla prenslerin menajer, rahiplerin yönetmen, köylülerin ise yardımcı oyuncu, sahne ekibi ve izleyici olduğu bir “tiyatro dev-



Resim 29. Savaşın yüceliği: The Battle of Adowa, 1896 [Adowa Muharebesi, 1896]. Muzaffer Etiyopyalılar İtalyanların önderliğindeki birliklere karşı ilerliyor. Onları İmparator II. Menelik (sol üstte), İmparatoriçe Taiyitu (solda) ve Aziz George'un görüntüsü (ulusal bayraklarının renkleri olan yeşil, sarı ve kırmızı renklerden bir gökkuşağı içinde) yüreklendiriyor. Anonim yağlıboya tablo, yaklaşık 1965, Addis Ababa.

Fotoğraf: Oxford Fotoğrafçılık Hizmetleri (2498). Orijinali yazarın mülkiyetinde.

let”ti. Büyük paraların kullanıldığı ve çok sayıda insanın katıldığı (oldukça büyük oranda şiddet içerdiğini de ekleyebileceğimiz) bu törenler “siyasi amaçlara” hizmet etmiyorlardı, bunların kendileri amaçtı. Devlet bunun için vardı. Bali’deki hükümlanlık kavramı Geertz’in “örnek merkez doktrini” adını verdiği şeyin üzerine kuruluydu. Saray-sermaye kompleksi *negara*, hem doğaüstü düzenin temsili olan bir küçük evren, hem de siyasi düzenin somut haliydi. Saraydaki ritüeller ve genel olarak saray yaşamı, dünyadaki konumları düzenleyen ve insanların kendi yaşamlarını oluştururken model alacakları ebedi bir örnek sağlıyordu. Bunların meşruiyetini sağlayan şey, ilk fetihlere ve ilk sermaye oluşumuna ilişkin efsanelerdi. (Bilindiği gibi) Bali medeniyetinin en güçlü döneminden itibaren dağılma, parçalanma ve çöküş başlamıştır, ancak 19. yüzyılda saray merkezlerinin oluşturduğu gevşek piramidin her düzeyinde orijinal paradigma yeniden vurgulanmaktaydı; bu, tarihin anılması değil, gerçekten örnek olan bir merkezin aslına uygun olarak yeniden inşası çabasıydı.²⁰ Bu sav buradaki sistemin ne kadar farklı olduğunu ve Batılı siyaset kuramının, iktidar ve devlet kavramlarının buraya uygulanamayacağını vurgulamaktadır. Zaten Batıya ait anaakım kuram ölen kralın yakılmasını, hayatta kalan eşin de yakılarak kocaya eşlik etmesi uygulamasını (*suttee*) nasıl açıklayabilirdi ki? Asil kadınlar bu gösterişli ölüme gönüllü olarak gitmektedirler; oysa bugün denecektir ki (belki o günlerde sıradan Balililer de böyle düşünüyordu), bu teatral gösteri yaşanmakta olan insan gerçekliğini karartmaktadır. Bali’deki tiyatro devlete benzer durumlarda hangi gerçeklerin farkında olmalıyız?

Bali’nin fırtınalı geçmişi Leo Howe tarafından da vurgulanmıştır. Howe, barışı ve savaşı anlamak için “kültürcülüğün yeterli olmadığını” söyler. Bireylerin duygusal dengesine önem verilen bir yer olan Bali gerçekten de bazı bakımlardan çok “barışçıl”dır; ama (yukarıda anlattığımız gibi kraliyet törenlerinde ortaya çıkan teatral şiddete ek olarak) bazı tarihsel gerçekleri de göz önünde bulundurmamız gerekir. 19. yüzyılda Bali krallıkları arasında savaşlar yaşanmaktaydı; Hollanda ordusu Balili kölelerin iyi paralı askerler olduğunu düşünüyordu; 1848’de Hollandalıların Balililerle yaptığı

savaşta 2000 Balili öldü; daha sonra da ilerleyen Hollanda ordusunun önünde toplu intiharlar yapıldı. 1965-66'daki modern siyasi vahşette inanılmaz katliamlar yapıldı, tahminlere göre ölenlerin sayısı 100.000'e ulaştı. Bu, lortların ve soyluların düşman krallıklar arasındaki küçük savaşlarda hakemlik yaptığı ve bazen onlar üzerinde zalim bir güç uyguladığı hiyerarşik bir toplumdur. Hem yüksek hem de alçak kast mensuplarının sükûnet ve düzen ideallerine sahip olması, insanların gözlerinin oyulmasını ve ellerinin kesilmesini engellemiyordu. Üstelik, statü ve iktidar farklılıklarından kaynaklanan çatışmaların yanı sıra bazı akrabalık ilişkileri de şiddet üretiyordu. Bunlar arasında gelin ile kayıncı arasında ilişkilerle aynı evde yaşayan erkek kardeşler arasındaki ilişkiler sayılabilir. Bir kayıncı gelinin kendisine boyun eğmesini sağlamak için yere uzanan gelinin kafasına basarak "çirkin ve mahrem bir ritüel" uygulayabiliyordu. Howe'un Bali üzerine kaleme aldığı monografide yer alan daha geniş kapsamlı açıklamaları, özellikle sömürgecilik gibi dış etkenlerin bir toplumun kendi içindeki şiddet örgelerini nasıl etkileyebileceğini göstermektedir.²¹

İlahi Krallar, Dini Bütüncüllük ve Ritüel Aşknlık Motifi

Frazer, tanrısal krallık üzerine klasik eserinde politik olanı simgesel olandan ayırmamıştı. Bunlar birbiriyle iç içe geçmiş, adeta "aynı" olan iki şeydi. İki dünya savaşı arasındaki dönemde A. M. Hocart da, ritüeller ile yönetimde yer alan yetke sahibi unsurların karışımı olarak analitik krallığın doğası kavramını geliştirdi. Bu öğeler (kutsal bir kökenden gelen) ve toplum örgütlenmesinin daha geniş alanlarını da kendine uyduran şematik bir bütünlükte temel olarak birbirlerine bağımlıydı.²² Ancak, 20. yüzyılın ortalarında, özellikle de sömürgecilik bağlamında yapılan antropoloji çalışmalarında bu ikisi cesaretle birbirinden ayırmaya çalışıldı; örneğin, Şiluk halkının tanrısal kralının simgesel bir önder olarak *saltanat sürdüğü*, politik bir güç olarak ise halkına *hükmettiği* ayrımını yapan Evans-Pritchard'ın yaptığı buydu. Kral "simgesel" olarak krallıktaki bölünmeyi aşan biriydi. Sömürgecilik döneminde İngiliz

sosyal antropolojisiindeki tipik düşünce siyasetin iyi yönetim olduğuydu. Yaygın literatür entelektüel, simgesel, yasal ve pratik alanlarda düzen varsayımı üzerine oturmuştu; “toplum” kavramının kendisinin, anarşik içgüdülerimize karşın bir arada yaşama sanatı olduğu sorgusuz kabul görüyordu. Ekonomiyle, teknolojiyle, kurumlaşan şiddetle, devletler arasındaki düşmanlıklarla, savaşlarla ve devrim güçleriyle karşılaşanlar tarihçilerdi; antropologlar daha çok ulusların veya daha küçük ölçekteki devletsiz toplumların içlerinde barındırdıkları sanatlarla, kültürel geleneklerin başarılarıyla ve uzlaşma siyasetleriyle ilgileniyorlardı. Somut faktörler tarafından parçalanıyor olsa da, bir toplumsal dünyayı oluşturan şeylerin ortak idealler, değerler ve ritüeller olduğu söyleniyordu. Yerel çatışmaların görmezden gelinemeyeceği durumlarda, kan gütme kuralları ile dirlik ve düzen sağlamanın geleneksel yolları gibi, bu şiddeti *kapsayan* bir üst toplumsal diyalektikğin varlığı aranıyordu.²³ Radcliffe-Brown’a göre, polis ve ordunun olmadığı durumlarda krallığın işlevi, bir bütün olarak sosyal düzen üzerinde simgesel bir yaptırım uygulamaktı. 20. yüzyılın ortalarında geliştirilen bu ve benzeri kuramlarda antropolojinin işi temelde bu düzenin ilkelerini ve ritüelin barışın sağlanmasındaki rolünü araştırmaktı. Bugün her şey farklı görünüyor.

Birleştirici kuramın egemen olduğu yerlerden biri Hindu Hindistan’dı; örneğin Louis Dumont’un yolundan gidenler, hayatın her alanını kapsayan kast saflığına dayalı hiyerarşideki statünün, Batılı siyaset bilimindeki dünyevi güce dönüştürülebilir statü ile aynı şey olmadığına ısrar etmektedirler.²⁴ Sömürgeci imparatorluğun sona ermesinden ve 1960’lardan itibaren dünyanın her yerinde milliyetçiliğin yükselişinden sonra, antropologlar kendilerine sosyal yaşamın “yalnızca” kültürel ve dinsel yönleriyle ilgilenirken zenginliğin ve iktidarın gerçekliklerini ve toplumsal eylemlerin yıkıcı gücünü gözden kaçırıp kaçırmadıklarını sormaya başladılar. Tahakküm rejimlerinin “gerçeklikleri”, siyasal gerilimler ve iktidarın toplumsal işleyişi ancak yakın zamanlarda araştırma ve analizlerde öncelikli konular haline geldi. Günümüzde, sömürgecilik ve Soğuk Savaş sonrası dünyanın birçok

yerinde gündemi işgal eden şiddet, kargaşa, yerinden edilme ve barış çabaları gibi acil sorunlar üzerinde çalışmak, antropologlar için çok çekici hale gelmiştir. Ancak modern müzakere masalarına sıkça getirilen, bizzat demokrasi ve ekonomik özgürlükler retoriği ile dünya liderlerinin bireysel ahlakıyla yüklü olan siyasal gerekçe çerçeveleri her zaman doğrudan çözüme, hatta nedeni çok derinlerde yatan durumların anlaşılmasına bile yaramamaktadır. Modern siyaset bilimi kitaplarındaki bu sığılın karşısına zengin simgesel kavrayışlara ve retorik ile ritüelin gücüne duyduğumuz o eski iştahı koymaktan çekinmeyelim. III. Kısım 2. Bölüm’de anlatılan Maale krallığında gördüğümüz gibi, siyasal iktidar, hatta Marksistlerin dediği gibi “egemenlik”, nadiren doğrudan toplumsal barışın dayatılması ve kaynaklarla halk üzerinde doğrudan “komuta” meselesidir.

Direniş ve Muhalefet Oyunları: Zayıfların “Törenselle” Silahı

Toplumda aşağı konumlarda bulunan kimseler, belki de kamu işlerinde pek eğitilmiş olmadıklarından, dili ikna edici biçimlerde kullanamazlar, ama törenselle eylemleri çok açık biçimlerde kullanabilirler (James Scott buna “zayıfın silahları” demektedir.)²⁵ Egemen güçlere karşı “şiddet içermeyen” gösterilerin açıkça kullanılmasının uzun ve ilginç bir tarihi vardır. Şiddet içermeyen direniş yalnızca Hindu Hindistan’da benimsenmiş değildir, yakın tarihli bir incelemede Mukulika Banerjee 1940’larda Afgan sınırındaki Müslüman Pakistanlı Paştunlar arasındaki şiddet içermeyen sömürge karşıtı hareketi ele almıştır.²⁶ Burası dünyanın (kimi zaman da yerel halkın kendisinin) neredeyse içgüdüsel olarak şiddete yatkın olarak klişeleştirdiği bir bölgedir. Banerjee’nin kitabını değerlendiren birinin dediği gibi, günümüzde terörist yatağı olduğundan korkulan bu bölgeye dair bu vaka incelemesi çok önemlidir, çünkü alternatif bir geleceğin düşünülebilmesi ancak alternatif geçmişlerin hatırlanmasıyla mümkün olabilir.²⁷

Antropoloji literatüründe zayıf ve marjinal olanların güçlülerin davranışlarını nasıl etkileyebildiklerine dair sayısız analiz vardır. I.

M. Lewis, marjinalleştirilenlerin sahip olduklarına inanılan nazar, büyü teknikleri ve benzeri ritüel güçlerle kendilerinden üstün olanlar arasında nasıl korku yaydıklarını örnekleriyle göstermiştir.²⁸ Shirley Ardener da Batı Afrikalı kadınların toplu olarak arkalarını dönüp popolarını açmak suretiyle otoriteyi kınama yöntemlerinin uzun tarihini incelemiştir – ki bu, Moon tarikatının da özelliğidir.²⁹ Doğu Afrika’daki Beni-Ngoma yürüyüşü ile köle ve sığınmacı danslarının yıkıcı yönlerinden II. Kısım 2. Bölüm’de zaten söz etmiştim. Yetkililerin bakış açısından, bu gibi durumlarda “Bu insanlarla konuşulamaz, akıllarından ne geçtiğini bilmezsiniz.”

Dil, Bellek ve Şiddeti Rasyonelleştirme

Şiddet içeren davranışların nedeni bu davranışların uygulandıkları sırada açık değildir, ama sonradan dilde ve bellekte rasyonelleştirilir. Michael O’Hanlon bir keresinde Yeni Gine’de eşi ve bir arkadaşıyla birlikte kendisini böylesi dramatik bir çatışmanın ortasında bulmuştur.³⁰ Mızraklar ve renkli aletlerle geleneksel bir Wahgi olayı gibi görünen bu çatışma aslında kısmen polisi kışkırtmaya yöneliktir. Ancak o sırada neler olup bittiğine dair bir “açıklama” talep etmesi çok zordur ve (mızraklar havada uçuştugu ve eylemin nasıl bir seyir izleyeceği belli olmadığı için oldukça ürkütücü olan) olay sırasında bile sanki bütün bunlar bir düşte oluyormuş gibi bir hava vardır. Olayda kimse ölmez, asıl meselenin kaba şiddet ya da fiziksel saldırganlık olmadığı da bellidir. O’Hanlon tanık olduğu bu olayın gerçek anlamı konusunda çok sonra, başka bir yerde, daha iyi tanıdığı farklı bir Wahgi grubuyla eski savaşlar üzerine yaptığı sohbetler sırasında bir fikir sahibi olur. Olayın dil aracılığıyla hatırlanması ve üzerinde tartışılması “aslında” orada neler olduğuna dair birçok ipucu verir, ama bütünü bu açıklamaların toplamından daha büyük olduğu ve çatışmanın nedenlerine dair rasyonel bir kuramdan törensel gösterilerin doğasına uygun olduğu söylenebilir.

Artık Hobbes’un da, Rousseau’nun da, onların insanın ve toplumun “doğasına” dair kurdukları hayallerin de çok uzağındayız.

Bütün olayların spesifik yerlerde, spesifik politik ve ekonomik ilişkiler bağlamında ve belli zaman süreçlerinde yer aldığı, kendileri de belli bir tarihselliğe sahip olan yazılı metinler ve fotoğraflar aracılığıyla “kaydedildiği”, belki de “imgeleştirildiği” bir dünyaya geri döndük. Şiddet, halkların eylemlerinde ve eylemsizliklerinde olduğu kadar, bu halkların geçmişe ve geleceğe dair hayallerinde, düşüncelerinde, düşlerinde ve kurgusal temsillerde de bulunmaktadır. İyi bir antropoloji bütün bu boyutları içermelidir.

Barış ve Barış Yapma Sahneleri

Şiddet ve savaş tasavvurları kadar siyaseten güçsüz olanların stratejilerinin de büyük ölçüde “törenselleşmiş” olduğunu gösterdim. Barış yapmak da özünde “törenselleşmiş” bir şeydir, ama buna ek olarak şiddet eylemlerinin ötesine geçebilmek için dilin açıkça törenselleşmiş olanın ötesinde birçok başka düzlemde de çok dikkatli bir biçimde kullanılmasını gerektirir. Savaşta nasıl sözsüz ama derin anlam taşıyan eylemlerin rolü egemense, barışta da dilin rolü egemendir. Gücü elinde bulunduran ve kaybetmiş olan kişiler arasındaki, hat- ta çatışma hatlarındaki çeşitli sıradan sohbetlerin yanı sıra retorik de barışı sağlamanın doğasında vardır; yüce güçlere ve tanrılara göndermeler yapılır, ülkülerden ve umutlardan dem vurulur, sözcüklerin gücüyle insan onurunun yeniden inşa edilmesi ve işlenen suçların affedilmesi veya bir şekilde ortadan kaldırılması gerekir. Eylem değil de dil yeteneği gelişmiş olan ve savaşçılardan daha geniş bir dinleyici kitlesini etki altına alabilen arabulucular getirilir. Anlaşmaların büyük bir dikkatle dile dökülmesi ve bütün taraflar tarafından imzalanması gerekir.

Kavgaların yapısında genel olarak belagat ve abartılı uzlaştırma jestleri vardır; barış yaparken taraflar kadar (leopar derili ünlü Nuer reisi gibi) araçlar da konuşur; mahkemelerde de işlemler tümüyle dile dayalıdır. Bu noktada felsefeci J. L. Austin’in dilin nasıl bizzat bir sosyal eylem olabileceğine, “sözcüklerle eylemek” konusuna dair düşüncelerini hatırlamakta yarar var. Dilsel retoriğin siyasetteki gücü Bloch tarafından da vurgulanmıştır. Bloch,

belagatin, ritüelin ve otoritenin politik ilişkilerin yönetildiği sahnelerde nasıl bir araya geldiğini ve neredeyse dinsel sayılabilecek bir söylem oluşturduğunu göstermiştir.³¹ Bütün hukuk ve adalet sistemlerinin özünde de sade ve teatral bir dil vardır. Sir Henry Maine’in Asya dillerinden ve eski Avrupa dillerinden örneklerle ele aldığı ve statü ile sözleşme arasındaki karşıtlığı inceleyen *Ancient Law* adlı kitabı 19. yüzyılda hukuk eğitimi görmüş araştırmacıların yazdığı ve karşılaştırmalı sosyoloji ile sosyal antropolojinin temellerini oluşturan kitaplardan yalnızca biridir. Hukukçuların toplum anlayışı büyük ölçüde dil temellidir. Yalnızca kuralların, düzenlemelerin ve kararların formülasyonunda değil, anlaşmazlıkların çözümünde de adalet ve hak gibi soyut ahlaki kavramların retorik açıdan kullanıldığı dildir bu. Okuryazarlık öncesi yönetim biçimlerinde bu türden nasıl kavramlar vardı? Sömürgecilik döneminde yapılan antropoloji çalışmalarının çoğunun belirleyici özelliğini oluşturan (ve III. Kısım 2. Bölüm’de ele aldığımız) sosyal forma bu “hukuksal” yaklaşım, anlaşmazlıkların çözümündeki toplumsal süreçleri ve bu süreçlere işlemiş olan ahlaki retorığı daha iyi anlamak için geçerli olan geleneksel hukuk ilkelerinin ötesine geçmeye çalışmıştır. Max Gluckman’ın Zambia’da yaptığı çalışmalar, hem Barotseland’deki Lozi yöneticilerin kullandığı hukuki sürecin ayrıntılı bir sosyal analizini, hem de tartışmaların yürütülme ve yargılara varılma biçiminin ardındaki adalet ve “âkil adam” gibi insani kavramların karşılaştırılabilirliği üzerine felsefi yazıları ortaya koymuştur.³² Burada yapılan anlaşma ve işbirliği görüşmelerinin “sıradan” dil kullanılarak yapıldığı açıktır. Ritüel duyuruları başlı başına çok hassas bir barış yapma biçimidir; ama her zaman düşmanlıklara büyük ölçüde katkıda bulunurlar.

Toplumda barış ve düzen “doğal olarak” bulunmaz; bunların da savaş gibi gerçekleştirilmesi gerekir. Bu bölümde şimdiye kadar barış yapmanın büyük oranda simgesel formalitelere yedirilmiş sıradan dil kullanımını gerektirdiğini, oysa saldırgan davranışların ve savaşın kendi momentumunu kazanan, tıpkı kendisine benzeyen misilleme davranışlarını kışkırtan ve dil ile “mantığın” ikna edici gücüne şaşırtıcı bir direnç gösteren saf bir törensellelikle dolu

olduğunu öne sürdüm. Aynı zamanda doğa ile toplum ya da kültür düalizmini reddetmemiz gerektiğini ve bu iki “seçeneğin” her zaman birbiriyle bir zıtlık içinde olmadığını, aksine bunların kimi zaman nasıl örtüştüğünü ve tarihteki olayların ölçeğine bağlı olarak kendilerini nasıl yeniden konumlandırıdıklarını ortaya çıkaracak tarihsel bir bakış açısından görmemiz gerektiğini önerdim.

2. Devletler, “Uluslar” ve Halkın Mücadeleleri

Bizi kuşatan bir dizi sosyo-politik (ve törensel olarak kutsanan) yapıya o kadar alışmışızdır ki, bunların üzerinde düşünmez ve varlıklarını unuturuz. Bunların başında kendi “egemen” ulus-devletimiz ve küresel arenadaki diğer devletler gelir. Elbette bu sabit bir biçim değildir, çünkü dünyanın birçok bölgesinde devletler değişim yaşamakta, müttefikleri ve düşmanları farklılaşmakta, hatta birbirleriyle birleşmekte veya bölünmektedirler. Ama devletlerin kavramsal ve somut varlıkları gayet açıktır; bu varlık, 19. yüzyıldaki sanayi devrinde Batı Avrupa’da ortaya çıkan ve daha sonra tüm dünyada yankı bularak taklit edilen egemenlik anlayışına dayalıdır. Ulus-devletlerin kendi hükümetleri, başkentleri, bayrakları, milli marşları, havayolları, kaynakların kullanımında ve yasamada büyük ölçüde özerklikleri vardır. Aynı zamanda çok net kara sınırları (bu konudaki birkaç istisna bu kuralın ne kadar önemli olduğunun göstergesidir) ve ülkede yaşayanlarla (normal olarak) açık bir ilişkileri vardır; yani insanlar belirlenmiş kıstaslara göre bir ülkenin ya yurttaşlarıdır ya da değildirler. Hakkında başka birçok şey söylenebilirse de, bu ulus-devlet ve yurttaşlar çerçevesi, “modern” toplumun ana matrisidir. Üstelik bu matris, uluslararası finansın ve “küresel piyasaların” yaygınlaşmasına, internet öncesinde ve sonrasında iletişime, bazı bölgelerde devletlerin zayıflayıp çökmesine ve bazı ulusaşırı toplulukların yükselişine karşın değişmeden kalmıştır. Egemenlikleri iç ve dış tehditlerle meydan okunması sonucu sarsılsa da, egemen devletler hâlâ dünya sisteminin işleyişindeki en önemli kurumlardır. Şu sıralar yüzü olmayan uluslararası sermayenin hükümetleri es geçtiğinden veya perde ar-

kasında satın aldığından kuşkulansak da, bu abartılı bir senaryo olabilir veya hükümetlerin de bir bildiği vardır. Bunun her zaman kendi yurttaşlarının çıkarına olup olmadığı ise başka bir konudur.

Ahlaki bir topluluğun temel değerlerini paylaşan ve aralarında tarihsel bağlar bulunan bir insan topluluğu olarak “ulus” kavramıyla, tek tek yurttaşlarının yaşamını tarafsız bir biçimde planlayan ve yöneten rasyonel ve düzenli bir çerçeve olarak “Devlet” kavramı arasında en başından beri bir çelişki olduğu açıktır. Çok daha basite indirgersek, ideal “ulus-devlet” kavramı, Alman Romantizm’indeki bir toprak parçasında tarihsel olarak yoğrulmuş bir halkın ruhu imgesiyle, Fransızların devrim sonrası eşit yurttaşlar için yaptıkları sosyal planlamadaki Aydınlanma rasyonalizmini harmanlar. Bu noktada bir Devlet olan Birleşik Krallık ile kendilerini ve toplu siyasal haklarını değişen derecelerde netlik ve ciddiyetle tanımlarken bu devletin yapısına karşı çıkan “halklar” veya “uluslar” arasındaki sürekli çatışma noktaları üzerine kafa yorabiliriz. Hiçbir ülkede bu iki ideal mükemmel bir uyum içinde değildir. Hemen tüm ülkelerde sıkıntılı bir biçimde bir araya gelmişlerdir. Özellikle romantik yerel ulusçuluk fikirleri yaygınlaşmakta ve Devlet içinde özel statü talebinde bulunan bölgesel hareketleri beslemekte, hatta kimi zaman bağımsızlık ve ayrı bir Devlet kurma mücadelelerine yol açmaktadır. 20. yüzyılın ikinci yarısında eski Avrupa imparatorluklarının, son olarak da Sovyetler Birliği’nin bölgesel kuşatmasından “kurtulan” onlarca yeni Devletin kuruluşuna tanık olduk. Bunların hepsi bir biçimde Devlet ile “ulus” kavramları arasındaki çelişkiyle uğraşmaktadır.

Kısmen “halk” kavramıyla egemen Devletin çerçevesi arasındaki asli uyuşmazlık nedeniyle, Devletlerin içindeki veya sınırları dışına taşan bölgesel ya da sosyal huzursuzluklardan kaynaklanan birçok hareket, *halkların* hakları fikrinin somutlaşmasını ve bu hakların özel olarak tanınmasını beslemiştir. Bu olguyu günümüz dilinde “etnisite”, “etnik bilinç”, “etnik gurur”, “etnik nefret” gibi ifadelerle parlatıyoruz. Kavramın kökeni eski Yunancadaki *ethnos* sözcüğüdür. Bu Yunanca sözcük, modern anlamda “bu kıtada farklı ırklardan insanlar yaşamaktadır” gibi bir cümlede kullanılan

“ırk” sözcüğünden pek farklı değildi. Yunanlılar bizzat aynı kanı taşıyan bir halk olduğundan, biyolojik bağları olan ve aynı “kanı” taşıyan bir topluluk fikrinden ayrı düşünülemez.³³ Ama sözcüğün inişli çıkışlı ve müphem bir tarihi olmuş, 1960’lardan sonra ise sosyal bilimlerde biyolojik temelli ırk sınıflamalarına veya “kabile” sözcüğünün uyandırdığı ilkel anlamlara bir *alternatif* olarak kullanılmaya başlamıştır. Fredrik Barth ile Abner Cohen sözcüğün antropoloji açısından durumsal ve değişken doğasını, Edwin Ardener ise güçlülerin dil kalıplarındaki “etnik” sınıflamaların kökeninin gösterilenle hiç ilgisinin olmadığını vurgulamışlardır. Ulus-devlet sisteminin söyleminde “etnik” grup sınıflamasının aslında kendini tanımlayan egemen ulusal uygarlığın gözünden yapıldığı, bu sınıflamanın söz konusu grupların hoşuna gidip gitmediğinin veya bu grupların kendilerini bir topluluk olarak görüp görmediklerinin hiç önemli olmadığı açıkça ortaya çıkmıştır. Modern Britanya’da gazeteciler “etnik” sözcüğünü doğrudan ırksal görünüş anlamında bile kullanmaya başlamışlardır. Örneğin bir toplantıdan söz ederken “salonda farklı etnik gruplardan oldukça fazla kişi vardı” gibi bir cümle kurulabilmekte veya “beyaz ve etnik” toplulukların aynı bölgelerde yaşamaları teşvik edilmelidir gibi öneriler yapılabilmektedir. Bunun içerimi oldukça açıktır: Demek ki modern İngiliz söyleminde “etnik” sözcüğü, (her ne anlama geliyorsa) “beyaz” olmanın doğrudan ırksal alternatifi haline gelmiştir.

“Etnik kimlik” tartışmaları böylece 1960’lardan itibaren Barth ile Cohen’in bu kavramın bir grup olarak insanları bir araya toplayabilecek ya da şu veya bu itibari sınırı aşarken güdümlenebilecek ortak bir halk diline ait bir şey olarak, isteğe bağlı ve iradi doğasını vurgulamasıyla dönüşmüştür. Günümüzde etnik kimlikten geçmişinizden gelen “belirli” ve içselleştirdiğiniz veya en azından içselleştirmeye hakkınız olan bir şey olarak söz edilmektedir. Bu eğilim Birleşik Devletler’de Avrupa’da olduğundan daha ileri noktalara taşınmıştır.³⁴ Toplumsal cinsiyet ve diğer özellikler gibi daha geniş çaplı içselleştirmelerin bir parçası olarak görülmekte ve toplumsal dünyaya katılmayı sağlayan dilin bir parçası değil, bireysel olarak sahip olunan bir şey olarak kabul edilmektedir. Artık “etnisite”

çinde yaşadıkları toplumsal ortam ya da özlemleri ne olursa olsun kişileri bireysel olarak Kosovalı, Hindu, Siyahi İngiliz yapan bir özellik olarak anlaşılmaktadır. “Etnik gruplar” tanımlanırken, gazetecilikte veya bürokratik çevrelerde bu grupların değil akraba evlilikleriyle veya başka yollarla varlıklarını sürdürme istekleri, kendilerini ayrı bir topluluk olarak tanımlayıp tanımlamadıkları bile dikkate alınmamaktadır. İnsanların belli gruplar olarak endogami, ortak yeme alışkanlıkları, ortak işler ve ortak bir yaşam biçimi yoluyla varlıklarını sürdürdükleri yerlerde ise bunlardan etnik grup olarak söz etmek pek kolay olmamaktadır. Örneğin Hindistan’da, Doğu Afrika’da veya Britanya’da yerel bir Hindu kast topluluğu bir “etnik grup” mudur? Bir başka kast ile aralarında anlaşmazlık olsa bu bir “etnik çatışma” mı olur? Eğer olmazsa, neden olmaz? Kentin uzak bir mahallesinde kavga çıksa ve bir haber spikeri olay yerindeki muhabire kavganın sebebini sorduğunda muhabir bir “etnik çatışma” çıktığını söylese, bu nasıl bir açıklamadır?

Marcus Banks modern “etnik” kavramındaki birçok müphemliğe açıklık getirmiştir. 1966’da yaptığı bir çalışmada antropologların “etnisiteyi”, onu doğuran milletler ve milliyetçilik tarihiyle birlikte, neden insan dünyasındaki belirli bir duruma karşılık gelen nötr bir sosyal bilim terimi olarak değil, kullanıldığı bağlamda eleştirel bir gözle incelenmesi gereken bir modern söylem olgusu olarak görmeleri gerektiğini açıklamıştır.³⁵ Hatta o da, Richard Fardon da bu terimi kullanmaktan tümüyle vazgeçmemizi önerme noktasına kadar gelmişlerdir.³⁶ Sanıyorum şu sıralar bunun genel bir tanımlama ve analiz terimi olarak kullanılmasını reddeden oldukça çok sayıda sav var. Oysa, ulus-devlet “kavramından” vazgeçemeyiz. Çünkü her ne kadar bu birleşimin başarısında rol oynayan şey egemen grupların başkalarınıninkinden farklı olduğunu dile getirmekten hoşlandıkları kendi kimliklerine dair görüş ve algıları olsa da, bu aslında bir “görüş meselesi” değildir. En azından “Devlet” kısmında çok farklı bir “kavram” vardır. Devletler somut varlıklardır ve insanların yaşamlarına müdahale ederler.

Şimdilerde antropologların (ve antropolojik konulara duyarlı siyasetbilimcilerin) ulus-devlet ve milliyetçilik ile bunların karşısında

yer alan bölge, azınlık halkları ve “etnisite” konularında ne kadar çok şey yazdıklarını bilmek gerekir. Ernest Gellner’ın genel kılavuzu güçlü bir artalanı ortaya koymuştur;³⁷ Benedict Anderson’ın modern okuryazarlık biçimlerinin ve basın, kişinin kendini bir katılımcı olarak görebileceği daha geniş bir ulusal topluluk kavramının önünü açma biçimine yaptığı vurgunun çok yararlı olduğu ortaya çıkmıştır.³⁸

Ama bu önemli katkılardan önce bile, milliyetçilik özellikle Hindistan’da ve sonra da Afrika’da Avrupa imparatorluklarını sarsan gelişmelerin doğrudan bir sonucu olarak antropologların ilgisini çekmeye başlamıştı. Malinowski bile daha 1930’larda Afrika’daki milliyetçi özlemlere sempatiyle bakıyor ve diğer antropologların liberal, hatta radikal duygularını harekete geçirmeye çalışıyordu.³⁹ Antropolojide 1960’larda görülen gerçek değişimi sağlayan faktörlerden biri (bkz. I. Kısım), “imparatorluğun sonu” oldu; antropologlar da kendilerine yöneltilen, inceledikleri halkların üzerindeki sömürgecilik yönetimi etkisini görmezden gelme eleştirisini göğüslemek zorunda kaldılar. Sömürgecilik yönetimi altında yaşamının koşulları, yalnızca sömürge yetkililerinin, misyonerlerin, tüccarların, polisin, hatta sömürgeci güçler tarafından çizilen ulusal sınırların etkilerinden oluşmuyordu, bütün bunları aşan bir şeydi. Daha önceleri sorunlu olan alanlarda “sömürge barışı”nın sağlanmasının ve nispeten barışın egemen olduğu, imparatorluk topraklarının sınırlarında ya da çatışan sömürgeci güçlerin bulunduğu bölgelerin sınırlarında çatışmaya yol açmak için provokasyonların dolaylı sonuçları oldu. 1930’lardan 1950’lere kadar olan dönemde çalışan antropologlar aslında bir köye gidip yalnızca oradaki sonsuz gelenekleri inceleyecek kadar naif değillerdi; işgücü göçünün, ekonomik değişimlerin ve kent topluluklarının ortaya çıkışının yerel etkilerini inceleyen olağanüstü araştırmalar da yaptılar.⁴⁰ Ama yine de bu dönemde antropologların inceledikleri toplulukları daha geniş bir tarihsel bağlamda görmedikleri veya sömürge yönetimi koşullarında yeniden biçimlendirilmelerini daha geniş bir siyasal bağlamda ele almadıkları yadsınamaz. Onlar hiçbir zaman sömürgecilikle, ideolojisiyle, misyonerlerle veya ulus ve kent yaşamıyla doğrudan ilgilenmediler.

Bütün bunlar antropoloji alanındaki araştırma yöntemlerinin ve kavrayışların tarihsel uygarlıkların bölgelerinde yapılan araştırmalarda kullanılmaya başlamasıyla değişmeye başladı. Hindistan her zaman antropolojinin gündeminde olmuştu, ama yeni kuşak araştırmacılar Ortadoğu’da, Uzakdoğu’nun anaakım topluluklarında ve Kuzey Amerika’nın, Avrupa’nın ve Britanya’nın (genellikle ırak ve kırsal) alanlarında çalışmaya başladılar. İlgilerinin odağı hâlâ belirli yerlerdi, ama giderek bu yerlerin daha geniş bölgesel ve ulusal koşullarla ve tarihsel geçmişle bağları belirginleşiyordu. Antropoloji çalışmalarında “uluslar” ve “milliyetçilik” böyle uç noktalarda baş göstermeye başladı. Edwin Ardener’in bazı öğrencileri bu tarz çalışmaların en güzel örneklerini verdiler. Malcolm Chapman, Sharon Macdonald ve Tamara Kohn, bulaşıcı “İskoçyalılık” olgusunu araştırdılar ve bu olgunun tam da siyasi ve edebi bir darbe olarak İngilizliğin yükselişine denk gelişindeki ironiyi ortaya koydular. Maryon McDonald’ın bölgesel Breton hareketi üzerine yaptığı çalışma da İskoçyalılık araştırmasıyla paralellik gösteriyordu ve bölgesel farklılığın ulusal siyasette ne kadar büyük bir rol oynadığını, hatta ulus-devleti sarsabileceğini ortaya koyuyordu.⁴¹ Bretonları ve bölgesel “mirasın” ulus-devlete karşı bir tez olarak kullanılmasını anlamak, aslında Fransa’yı incelemek demekti. O günlerden bu yana antropoloji dünyanın birçok yerindeki bölgesel hareketleri mercek altına aldı, bunun da milletlerin ve milliyetçiliğin karakterine dair konularda önemli yansımaları oldu.

1970’lerde ve 1980’lerde bütün uluslara ilişkin, içlerindeki farklılıkları, bu farklılıkları işler bir siyasi sistemle yönetme biçimlerini arayışlarını ve elit grupların kısmen kültürel yollarla bir güç hegemonyası kurma eğilimlerini kapsayan birkaç araştırma yayımlanmaya başladı. John Davis Libya’yı, Don Donham Etiyopya’yı, Paul Dresch Yemen’i böyle inceledi; Bourdieu ise çok ayrıntılı bir Fransa analizi yaptı, hatta Fransa’yı Japonya ile karşılaştırdı.⁴² Başka bilim insanları da sömürge imparatorluğunun çerçevesini ve ulus-devletin tarihini, belli bir bölgedeki toplum ve kültür analizinin ve bugünkü haline nasıl geldiğine dair analizin –Jean

Comaroff'un Güney Afrikalı Tshidi halkı, Michael Herzfeld'in ise Girit'teki dağ köyleri üzerine yaptığı araştırmalar bunun mükemmel örnekleridir – bir parçası olarak fazlasıyla hesaba kattılar.⁴³ Hep olduğu gibi, ulusların bütünüyle, yönetim değişiklikleriyle, devrimlerle ve benzeri şeylerle ilgilenmenin yolunu gösterdikleri kadar, bu bağlamlarda törenselliğin kapladığı yeri, hatta bu süreçlerin nasıl bir parçası olduğunu gösteren örnekleri sunanlar da tarihçiler oldu. Eric Hobsbawm ile Terence Ranger'ın çığır açan kitabı *The Invention of Tradition* ve Paul Connerton'ın otoritenin her yerde kendi çıkarı için tören ve gelenek kavramlarıyla nasıl oynayabildiğini ve yeni ritüeller yaratabildiğini gösteren *How Societies Remember* adlı kitabı bu konuda çok önemli katkılar sağlamıştır.⁴⁴ Victoria döneminde Hindistan'da, Nazi Almanyası'nda veya Sovyet Rusya'da görülen modern devlet gösterisi türleri kullandıkları kaba güç imgeleri bakımından sıra dışı olabilir, ama bunların birçok yankıları vardır. Milli bayram kutlamalarında yapılan geçit törenleri bize doğrudan askeri eylemlerin derin törenselliğini hatırlatmaktadır. Antropologlar artık modern devlet bağlamında yerel törenlere daha fazla ilgi duymaya, ama bunları giderek daha siyasal açılardan görmeye başlamışlardır. David Parkin'in editörlüğünü yaptığı yakın tarihli bir derlemede bunun çok güzel örnekleri bulunmaktadır.⁴⁵ Ancak, antropologlar ulusal kültür olgusunu ele alma yöntemlerini de geliştirmektedirler. Bunu özellikle de Japonya için yapmaktadırlar. Roger Goodman Japonya'daki eğitimin, sanatın ve popüler kültürün ulusal geleneklerle ilintili yönlerini araştırmıştır. Ortadoğu üzerine yapılan çalışmalar, kaçınılmaz olarak ulusal ve uluslararası çatışmaların izlerini ve gölgesini taşımaktadır. Bu konudaki örnek çalışmalardan biri, Michael Gilsenan'ın Lübnan'da yaşayan herkesin gündelik yaşamlarının ve ölümlerinin içinde barındırdığı korku ve tehdit zincirinin insanların kim olduklarına dair algılarını nasıl çarpıttığını, çağımıza has rahatsız edici bir televizyon teatrallliği ile bakışlardaki belli belirsiz değişimlere, fıkralara ve sessizliklere, harabeye dönmüş çok katlı binaların oluşturduğu ezici manzaraya nasıl yansıdığını gösteren araştırmasıdır.⁴⁶

Devlet Sınırları

Yakın zamanlarda yayımlanan bir kitap kendi kendilerini tanımlayan ulusların ve başkaları tarafından tanımlanan “etnisitelerin” oyuncular gibi bir sahneye çıkıp bir kayboldukları siyasal çerçeve olarak Devletlerin merkezi konumunu bir kez daha ortaya koymuştur. Editörlüğünü Thomas Wilson ile Hastings Donnan’ın yaptığı derlemede bu, uluslararası sınırlarda yaşayan topluluklara odaklanarak yapılmaktadır.⁴⁷ Kitapta küreselleşmenin ve eski kategorilerle sınırlardan kurtulma özgürlüğüne dair postmodern retoriğin henüz Devletleri ortadan kaldırmadığı uyarısı yapılmaktadır. İnsanların katı çerçevelerin içine girdiği ve bunlardan çıktığı, günümüzde moda olan kimlik, toplumsal cinsiyet, etnisite ve ulusaşırılık siyasetlerinin, yeni ve özgürleştirici biçimlerde tekrar tekrar birleşerek, o coğrafyadaki gerçek sınırların ve bu sınırların kısıtlayıcı gücünün süregelen varlığını göz ardı ettiğini bize hatırlatırlar. Bu sınırları gerçekten geçen, birden fazla kültür dünyasına ait olan, görünüşe bakılırsa otorite merkezlerinin mümkün olduğunca uzağında yaşayan insanlar, bazen Devletlerin gücünü, insanların ve toplumların yaşamı üzerindeki çelişkili etkisini daha korunaklı hayatlar yaşayanlardan daha iyi bilmektedirler. Birleşik Devletler’in ortasındaki geniş arazilerde insanların (muhtemelen hükümetin ölü elini üzerlerinden çekmesini umarak) kendilerini ve toplumlarını inşa etme gücü çok güçlüdür; buralarda dünyanın geri kalanından gelen haberler fazla dikkat çekmediğinden, kamusal bilinçte fazla iz bırakmaz. Avrupa’da bile, ekonomik ve siyasal işbirliğine hızlı yönelim Devletler arasındaki ayrımları ve kara sınırlarının önemini azaltma eğilimi gösterir. Oysa, Meksika sınırında Birleşik Devletler kendisinin sorunlu komşulara sahip olan bir Devlet olduğunun daha çok bilincindedir.⁴⁸ İspanya’nın 1992’de Avrupa Birliği’ne katılmasından bu yana bu ülkenin Fas ile sınırları Avrupa ile Afrika’nın temas alanı olarak olağanüstü hassaslaşmıştır. Avrupa’daki iç sınırlar soluklaşmaya başlayınca, İspanya’nın kuzey Fas sahilindeki anklavları ve adaları muhtemel göçmenlerin yarattığı baskıyla dönüşüme uğramış ve “Avrupa kalesi”nin duvarları olarak takviye edilmiştir.⁴⁹

Ancak, Wilson ile Donnan'ın derlemesindeki birkaç makalede irdelendiği gibi, uluslararası sınırların sınır toplulukları ve sınır ötesinde yaşayanlar açısından derin sosyal, kültürel, simgesel ve hayali anlamlar taşıması için ille de siyasal açıdan tartışmalı veya diplomatik açıdan sorunlu olması gerekmez. Örneğin Martin Stokes, Türkiye'nin Hatay iline bir göndermede bulunarak "küreselleşmenin", özellikle de medya aracılığıyla sınır ötesine yapılan şarkı ve müzik yayınlarının milliyetçilikle nasıl çeliştiğini göstermektedir.⁵⁰ Burası Akdeniz kıyısında, bir yarımada gibi Suriye'ye doğru uzanan, karmaşık bir geçmişe sahip bir yerdir ve Suriyeli milliyetçiler hâlâ bu il üzerindeki hak iddialarından vazgeçmemişlerdir. İlde Arapça konuşan büyük bir nüfus yaşamakta, Türkçe de Arap şivesiyle konuşulmaktadır. Buraya dışarıdan iş dolayısıyla, devlet memuru veya asker olarak gelenler huzursuz olmakta, özellikle de arabesk denilen bir popüler kültür biçiminin yerel kültürdeki yaygınlığından rahatsızlık duymaktadırlar. Aslında bu bir müzik türüdür ama onu eleştiren Türkler aynı zamanda "filmler ve gecekondu yaşamıyla ilişkili diğer kültürsüz insanlara özgü zevklerden yozlaşmaya, kinizme ve parti politikasında pespayeliğe kadar uzanan kapsayıcı *kitsch* bir karşı-kültür" olduğunu düşünmektedirler; buraya gezmeye gelen biri transseksüel bir arabesk yıldızının resimlerine iğrenerek bakmıştır.⁵¹ Türkler için "Güney" in genel olarak melezliği ve "şark" kaosunu akla getiren ve modernleşme yolundaki ulusal çabayı baltalayan mitik bir boyutu vardır. Türkiye'ye sonradan katılan ve modern Türkiye'nin ilk sınırlarını çizen ataerkil erillikle çelişir gibi görünen Hatay, Türkiye'nin geri kalanı için "Güney" i temsil etmektedir. Gözü yaşlı arabesk şarkı sözleri, karşılıksız kalmış özlemleri, şiddet ve reddedilme anılarıyla parçalanmış bir özne inşa eder. Stokes, bu alegorik duyguların tınılarını, güneyden büyük kentlere göç edip daha sonra memleketleri olan ve Araplar ile Türkler arasındaki gündelik ilişkilerin sınırın hep hissedilen varlığından ve ulusal tanımlarla yurttaşlığın büyük öneminden etkilendiği Hatay'a geri dönen insanların deneyimlerinde arar. Arabesk, içinde başka şeylerin de hayal edilebildiği kültürel bir alan sağlar – buna politik imgelemin tiyatrosunu da ekleyebiliriz.

Devrimler, Savaşlar ve Yerinden Edilmeler

Zaman zaman bir antropolog modern dünyanın bugünkü haline gelmesine katkıda bulunmuş belli başlı devrimci ya da şiddet içeren olayların halk üzerindeki etkilerine tanıklık etme fırsatını elde eder. Bu tip olaylar bir itici güç olarak haklılıklarını mevcut duruma değil, geleceğe dayandırma niyeti taşırlar; insanların zamanda konumlanmış olarak, geçmişe ve geleceğe farklı biçimlerde bakarken, kendileri hakkındaki görüşlerini ve kendilerinden söz ediş biçimlerini tamamen değiştirirler. Böyle değişimlerin nüvesi Fransız Devrimi'nde atılmıştır. Lyotard'ın (Fransızlar için söylediği ama daha geniş yankıları olan) sözleriyle, Fransızların şimdi felsefe, edebiyat ve siyaset diye övdüğü her şey vaktiyle bir cürüm emaresiyle, meşruiyet timsali olan iyi bir kralın katledilmesiyle başladı.

Don Donham, 1974'teki sosyalist Etiyopya devriminin ülkenin güneyindeki kırsal halk, özellikle de eski Maale "kutsal krallığı" halkı üzerindeki görünürde sıra dışı olan etkilerine getirdiği açıklamayı yankılayacak biçimde bu gözlemin yanı sıra Fransız, Rus ve Çin devrimlerinin başka yönlerinden yararlanır.⁵² Devrimcilerin tutucu Hristiyan olsalar da eğitilmiş olan yerel seçkinlerin onaylayıcı bakışları altında krallığa ait yadigârları gömüldükleri yerlerden çıkarıp yakmaları büyük bir teatral etki yaratmıştır. 1930'larda Kuzey Amerika'dan Maale'ye gelen evanjelik Hristiyan misyonerler, kendi ülkelerindeki modernizm karşıtı tutumlarına karşın, burada eğitim ve modern yaşam biçimleri aracılığıyla geleceğe hazırlanmak gerektiği inancını yaymışlardır. Böylece geleneklere bağlılıktan ve eski rejime, kutsal kralların soyuna ve gelenekçilere duydukları saygıdan hiç farkında olmadan ve ironik bir biçimde vazgeçen bir öncü kol hazırlanmıştır. İşte 1975'te Marksist devrimci öğrencilerden oluşan kadroları köylere götürüp krallık yadigârlarına saygısızlık yapmaya teşvik edenler bu genç Hristiyan erkeklerdir. Daha sonra, köylülerin devrimden hoşnutsuzluğuna karşın sosyalist devletin Maale'deki duruma nüfuz etmesini sağlayan da onların varlığıdır. 1977'de Etiyopya'nın Sovyetler Birliği'nin kuklası olarak Soğuk Savaş'ta ön saflarda yer almasını sağlayan şey aslında ulus-

lararası olaylardır. Başkent Addis Ababa'daki genç intelligentsiya arasındaki rakip fraksiyonların Marksist dilini benimseyen askeri rejim, vahşi iç çatışmalarda da bunu kullanmış ve şehirlerde yaygınlaşan acımasız insan katli kırsal kesime de taşmıştır. 1980'lerin başında rejim Amhara uygarlığını ve Ortodoks Kilisesi'nin önderliğini kucaklayarak, eski Etiyopya ulusu modeliyle uzlaşmış; bu arada, evanjelik Hristiyan kiliseleri ise, Amerika destekli devlet ve devrim düşmanları olarak tanımlanmıştır. Maale' de bile köylü birlikleriyle kiliselerine bağlı kalmak isteyen Hristiyanlar arasında silahlı çatışmalar olmuştur. 1991'de Addis Ababa'daki sosyalist rejim çöktü; daha sonra Maale'de gelenekçiler eski kralın kemiklerini uygun bir törenselliği gözeterek yeniden gömdüler ve yerine ardılını getirdiler.

Etiyopya'daki devrimin sonrasında yaşanan acılar, yurttaşların kitlesel olarak seferber edilmesi, silahlı muhalefet gruplarının ortaya çıkışıyla yükselen fraksiyonlar arası terörün yol açtığı ölümler ve sığınmacı hareketleri ayrıntılı olarak belgelenmiştir. Elbette Etiyopya tek örnek değildir: Doğrudan Soğuk Savaş'ın sonucu olarak veya ondan sonraki dönemde silahlı çatışmalar, keyfi insan öldürmeler ve insanların yerlerinden edilmesi; Devletlerin dağılması ne yazık ki bugün artık dünyanın her yerinde görülmektedir. Bunlardan etkilenen yerlerin birçoğu antropologların araştırma yaptığı türden, hatta "klasik" çalışma alanlarıdır. Bunun en önemli örneği güney Sudan'daki Nuer bölgesidir: Burada Evans-Pritchard'ın anlattığı biçimde hizipçiliğin yönetilmesi uluslararası çatışma arenasının bir parçası olmuş, kısmen yukarıda anlatılan Etiyopya'daki mücadeleyle, ama esas olarak şimdilerde önemli petrol sahalarının açılmasıyla daha da kötüleşmiş olan Sudan'daki tüketici iç çatışmalarla örtüşmüştür. 1970'lerin sonu ve 1980'ler boyunca Nuer grupları tam olarak Sudan ile Etiyopya arasındaki Soğuk Savaş sınırında yaşadılar; bugün ise, hem bölgeleri hem de siyasetleri Batının İslami rejimlerle hızla değişen ilişkilerinden etkilenmektedir. Nuer grupları arasında ciddi çatışmalar olması şaşırtıcı bir şey değildir, ama bu çatışmaları besleyen baskıların oluşturduğu siyaset alanı 1930'lardakinden çok daha geniştir ve antropoloji buradaki



Resim 30: Hâlâ umutlular: Güney Sudanlı gerillalar, 1971. Fotoğraf: John Downing/Express koleksiyonu, Hulton Arşivi JF2400/Getty Images

yerel olayların ardındaki bu “geniş ölçeğin” farkında olmak zorundadır.⁵³

Araştırmacılar bir savaş bölgesinde sıkışıp kalmasalar veya böyle bir bölgeyi incelemek istemeseler bile, mevcut dünya sahnesi (hatta en yakınlarındaki dünya bile) onları şiddetle gelen değişim, bizzat fiziksel şiddet, savaş, askeri etkinlikler, direniş, ölüm, kaçış ve yerlerinden edilen kişiler ve toplulukların yaşamlarının içerimleri üzerinde düşünmeye zorlamaktadır. Mevcut durumda dünyada yerel olarak da, genel olarak da korkutucu bir yükselişe geçen şiddet ve savaş koşulları, emperyalist genişleme, İkinci Dünya Savaşı ya da hatta Soğuk Savaş yıllarında olduğundan daha az açıklanabilir şeylerdir. Pratikte ve yaptıkları kapsamlı araştırmalarda antropologlar savaş ve şiddet süreçlerini ve bunların sonuçlarını giderek daha fazla belgelemektedirler, ama hepimizde bir kuram yetersizliği hissi oluşmaktadır. Antropologlar meslek alanlarına kalkınma örgütlerinde, insan hakları örgütlerinde ve medyada buldukları işlerle *raportör ve danışman* olarak girmektedirler. Kısmen bu nedenle, yerinden edilme, yer değiştirme, savaş, şiddet ve acı üzeri-

ne “yeni bir etnografi” bulunmaktadır. Valentine Daniel, Richard Werbner veya Liisa Malkki, bunlardan etkilenen yerlerde ilk elden yaptıkları yoğun araştırmaların sonucunda doğrudan bu konuları ele alan yayınlar yapmışlardır. Gençler genelde sığınmacılarla sürülmüşlerin koşullarıyla ilgili araştırmalar yapıp raporlar yazan uluslararası kalkınma ve yardım örgütlerinde çalışmak istedikleri için, mevcut durum eskiden “uygulamalı antropoloji” denilen alanın giderek popülerleşmesine de yol açmıştır. Bu tip çalışmaların en iyi örnekleri yenilikçi ve çarpıcıdır; üstelik, şimdiden anaakım antropolojinin araştırma yöntemlerinin ve öğretim müfredatının inşasını etkilemeye başlamıştır. Aynı zamanda bu yeni “karmaşa etnografisi” ile bilim dalımızın, hatta belki de genel olarak sosyal bilimlerin standart ya da klasik literatürü arasında büyük bir mesafe bulunduğu kanısı oluşmaktadır. Bu yeni ve çoğu zaman çok yakından oluşturulmuş vahşet betimlemelerini ve imgelerini nereye koyacağız, bunları akademik bağlamda nasıl ele alacağız? Aynı zamanda şiddetin ve yerinden etmenin aslında yeni bir olgu olmadığını da anlamaya başlıyoruz; bu eski bir olgu, ama daha önce yapılan antropoloji çalışmalarında bu konuda dikkat çekici bir biçimde “sessiz” kalmış. Kargaşa ve acı ancak son yıllarda dikkat çekmeye başladı ve bu farkındalık çok önemli eserleri beslemeye ve sosyal bilimlerde insan yaşamında düzen –başka deyişle, barışı koruma yolunda bir anlaşma olarak düzen– eğilimine ilişkin varsayımları yeniden biçimlendirmeye başladı.⁵⁴

Şiddet koşulları bağlamında toplumsal cinsiyet meselesi bu sorunların bazılarına ışık tutmaktadır. Savaşın ve şiddetin hangi bakımlardan toplumsal cinsiyetle ilgili olgular olduğu hepimizin malumudur, ama bu kadar açık olmayan yönleriyle de öyledir. Melissa Leach’ın Batı Afrika’daki çalışmalarında gösterdiği gibi, devlet katında savaşın kendisi sıklıkla bir erkek projesi olarak görülmektedir.⁵⁵ Savaşın erilliği kaçınılmaz olarak imgesel olmasının yanı sıra bedensel bir meseledir; kadınların yakalanması, köleleştirilmeleri, tecavüze uğramaları gibi şeyler savaşın bir sonucu değil, bizzat yapılaş şeklidir. Roland Littlewood yaygın askeri tecavüzler konusunda yayınlar yapmıştır, Somali’de ve sını-

rın öte yanındaki Kenya’da iç savaşlar sırasında kadınlara büyük çaplı cinsel saldırılar yapıldığı bildirilmiştir.⁵⁶ Genelde erkeklerin savaştığı, kadınların ise evde oturduğu veya yalnızca destekleyici bir rol oynadığı doğrudur. Ancak Etiyopya’nın “eski günlerinde” kadınlar aktif savaşçılardı, bugün de modern Eritre’de ve İsrail’de öyleler. Ruanda’daki 1994 soykırımında çok sayıda kadın, Batılı gözlemcileri hayrete düşürecek biçimde yalnızca örgütlenme işine değil, bizzat adam öldürmelere katılmışlardır.⁵⁷ Batılı toplumsal cinsiyet söyleminde bulunan, “geleneksel toplumlar” kadının sessiz ve uysal olduğu varsayımı, uluslararası kurumların kadınların bilincini ve statüsünü yükseltme çabalarını gerekçelendiren bir varsayım olarak her zaman her duruma uymamaktadır. Üstelik, tarihe baktığımızda savaş da dahil olmak üzere yaygın şiddet durumlarında kadınların barış zamanındaki uysal imgelere sığmadıklarını ve bunlarla tanımlanmadıklarını görüyoruz. Savaş, bu bakımdan yeni tutum ve davranışlara yol açabilmektedir; İkinci Dünya Savaşı kadınlar için böyle bir fırsat yaratmıştır. Yalnızca cephede değil, geri hatlarda da, tarımda, fabrikalardaki üretimde, ulaşımda ve ticarete kadınlar için fırsatlar artmış ve onlara yeni bir özgürlük sağlanmıştır. Buna benzer bir durumu örneğin bugün Afrika’daki savaşlarda, hatta kadınların daha önce almadıkları sorumlulukları taşıdıkları sığınmacı kamplarında bile görüyoruz. İkinci Dünya Savaşı’ndaki kadınlar gibi buradaki kadınlar da barış sağlanıp mutfağa dönmeleri beklendiğinde ne yapacaklarını bilememektedirler. Rehabilitasyon ve kalkınma örgütlerinin “toplumsal cinsiyet bilinci” programları, savaşlar sırasında ve sonrasında kadınların bağımsız hareket edebilme kapasitelerini sonuna kadar kullandıklarının ve yardım kuruluşlarındaki yeni yetmelerin kadın hakları konusundaki vaazlarını dinlemektense evde erkeklerinin onlara hayat ortağı olarak davranmasını yeğlediklerinin pek farkında değildir.

İnsani felaketlere dair sürekli tekrarlanan haber dalgaları karşısında antropologların ve “fildişi kulelerinde” oturan birçok başka kişinin ilk tepkisi hemen koşup yardım teklif etmek; sıkıntıda olanları, açlık çekenleri veya yurdundan edilmişleri ziyaret etmek,

bu insanların yaşadıkları koşullar (ve özellikle de antropologlar söz konusu olduğunda) kültürel yapıları ve gereksinimleri konusunda Oxfam ve BM için raporlar hazırlamak ve kendi seslerini duyurabilecekleri bir platform sağlamak olmuştur. Bu değerli motivasyonlar çıkır açan açıklamalara ilham vermiş ve bunlar gazetecilerle bilim insanlarının insan yararı düzlemine başka bir mercekten bakmalarını sağlamış, örneğin “sığınmacılar” denen grubun gerçek bireylerden oluştuğunu görebilmelerine yardımcı olmuştur.

Sorun şudur ki, televizyonun ve gazetelerdeki resimlerin görsel etkisiyle güçlendirilen bu duygudaşlığa odaklanma hali bizi olaya o kadar yakınlıştırıyor ki durumu daha geniş bir açıdan göremiyor ve analiz etme olanağını kaybediyoruz. Bunun sonucu felaketlerin sebeplerini “doğallaştırmak” oluyor – insanların yurtlarından edilmesi ve açlık çekmesi sanki sel veya deprem gibi doğal bir felaketmişçesine, bu durumun oluşmasına katkıda bulunan şeyin kendi hükümetleri veya kendi özgürlük hareketleri olduğu gerçeği görülüyor. David Keen’in 1980’lerin sonlarında güney Sudan’ın Bahr’ül-Gazal bölgesindeki kıtlığın *sürdürülmesinde* ortak çıkarları olan siyasetçileri, askerleri, tüccarları ve yatırımcıları ele aldığı vaka çalışması geniş yankı uyandırmıştır.⁵⁸ Alex de Waal de 1997 tarihli *Famine Crimes* adlı kitabında, iyi niyetle insani yardım örgütlerinde çalışanların etkinliklerinin nasıl bizzat savaşlara ve açlığa yol açan ve onları sürdüren siyasi yapılarla iç içe geçtiğini tüyler ürpertici bir açıklıkla anlatmıştır. De Waal’in tezi, kıtlığa karşı en büyük garantinin hükümetlerin kendi halklarına siyasi açıdan hesap vermelerinin sağlanması olduğudur. Hindistan’da insanların uzun süre açlıkla mücadele etmesi 20. yüzyılın başında bu tip can kayıplarını engellemenin *hükümetin görevi* olduğu anlayışını doğurmuş, 1901-7 arasındaki Kıtlık Yasaları o zamandan bu yana değerini kanıtlamış olan bazı uygulama ilkeleri getirmiştir. Afrika’daki son kuşakta ise bu ender olarak yapılabiliştir; devletlerin kendileri zayıflamış, insani yardımların yaygın varlığı da açlıktan etkilenen topluluklar arasındaki ahlaki ve siyasi inisiyatifleri tümüyle ortadan kaldırmıştır. De Waal’in kavrayışları kısmen 1980’lerin ortalarında antropoloji doktorası

yapan bir öğrenci olarak Darfur’da yaptığı özgün araştırmalardan kaynaklanmaktadır. Burada bir kuraklık ve açlık döneminden yeni yeni çıkmaya başlayan bir bölgeye ansızın yağdırılan yardımların yarattığı etkiyi ilk elden gözlemlemiştir. Yardım, insanları yaşadıkları bölgelerden uzaklaştırarak, bulaşıcı hastalıkların kolayca yayılabildiği kamplara doluşturarak ve yerel tahıl pazarlarındaki fiyatları kıırarak muhtemelen bölgenin ekonomik rehabilitasyonu-na ve ortak toplumsal üretim sisteminin yeniden oluşturulmasına engel oluyordu. De Waal, *Famine Crimes*’daki eleştirilerini şimdiki “uluslararası yardımın” Soğuk Savaş sonrası kirli siyasetteki gücüne, zengin dünyanın önemli siyasi ve askeri çıkarlarıyla yaptığı suç ortaklığına ve ahlaki değerler ile insan hakları uğruna çalıştığı iddiasının boş retoriğine de yöneltir. Bunlar geniş ölçekli olgular olabilir, ama başkalarına uygulandıkları zaman ve onlar üzerindeki etkileriyle, Batı’nın hâkimiyetinin yarattığı öfke de düşünülürse, özellikle törensel ve sözlü aşağılamalarla bireylerin eyleme geçtiği arenalardır.⁵⁹

Tarih yerine “insan doğasına” odaklanan sorular, şiddetin kökenlerini sosyal dünyanın değil, tek tek insanların yapısında arama eğilimi gösterir. Bizler standart insan bilimlerinin söyleminden farklı bir söylemden doğan sorular sormayı öğrenmeliyiz. Standart insan bilimlerinin, özellikle de tarihsel antropolojinin söylemi, toplumsal formları, ekonomiyi, teknolojiyi, dili ve töreni insanın “doğasına” sonradan eklenmiş şeyler olarak değil, bizzat temel insani olgular olarak görür. “Doğalcı” sorularla karşılıklı oluşturabilecek bu sorular, olayları doğuran olguların bağlamsallaştırılmasını ve analizini gerektirir.

V. KISIM

SONUÇ MAKALESİ

Bir İnsan Bilimi Olarak Antropoloji: Tarih ve Dinle Konuşmalar

... Böylece, bu teori, eleştirel özdüşünüm için gerekli belli bir kapasitenin, insan denilen hayvanın kendi dünyasına ait olma tarzına ait olduğunu, bu kapasitenin maddi gömülmüşlüğüümüze alternatif oluşturan bir kuruntu olmayıp, kunduzların ya da an kovanının şeklinin tersine, insanların kendi ortamlarına edimsel olarak yerleştirilme tarzlarının kurucusu olduğunu görmeyi başaramaz. İnsanların, belli sınırlar dahilinde, kendilerini oluşturan şeyin bir kısmını oluşturabilmelerinin tam da tarihselliklerinin belirtisi olduğunu, yalnızca emek verebilen, dilsel bir yaratık açısından olanaklı bir varlık kipi olduğunu göremez.*

Terry Eagleton¹

İnsanın üretici işçilik ve dil kapasitesi (eskiden kendimizi tanımlamak için kullandığımız “Alet Yapan” ve “Konuşan” hayvan imgeleri) hâlâ insan türünü özetlemek için kullanılan en sağlam kavramlardır. Ama Terry Eagleton’ın yukarıda alıntılanan yorumları aynı zamanda insanın (bu yetiler aracılığıyla) nasıl etrafındaki “kendi ortamlarına yerleştirdiğine” de dikkatimizi çekiyor. O halde, bunlar hangi ortamlar diye sormamız gerekiyor. Belli ki Eagleton’ın aklında çevredeki ormandan daha farklı bir şey var. Üstü kapalı olarak *toplumsal ortamlara*; içinde yetiştiğimiz ve fiziksel alışkanlıklarımızı, dili, müzik kulağını ve sanat gözünü vb, insanlığımızı tamamlayan bütün şeyleri edindiğimiz kolektif insan

* *Postmodernizmin Yanılsamaları*, Çev.: Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları.

yaşamı bağlamına gönderme yapıyor. Clifford Geertz'in de yakın geçmişte belirttiği gibi, "Sözcükler, imgeler, jestler, bedendeki işaretlemler, terminolojiler, öyküler, ritler, âdetler, nutuklar, melodiler ve konuşmalar yalnızca başka bir yer işgal eden duyguların, birçok düşüncenin, belirtinin ve sızmaların araçları değildir. Bunlar bizzat o şeyin bulunduğu yer ve işleyiş biçimidir."² Biyolojik yaklaşımdan taviz vermeyen az sayıdaki tutucuların dışında kalan antropologlar ve başka kişiler ortak insan yaşamının bu olgularının toplumsal ifadesini ve tarihselliğini – sonraki kuşaklara geçirilişini ve coğrafi alanlar üzerinden aktarılışını kabul etmeye hazırdır. Ama bu "sosyal çevrelere" dair nasıl bir sistematik anlayışımız var?

Antropologların sosyal yaşam biçimlerinin altında görünen den veya katılımcıların gündelik dilde ifade edebileceğinden çok daha sistematik bir özellik olduğuna dair ortak bir sezgileri vardır. Bir dizi çarpıcı açıklayıcı şema çizilmiş, antropologların dikkatini canlı tutmuştur. Bu şemaları eski bir kemik bulan köpeğin yaptığı gibi evirir, çevirir, sınar ve çoğu "büyük" kuramın çıktığı yer olan Batının dışındaki bölgelerde yapılan etnografi çalışmalarının ışığında eleştirel olarak tekrar tekrar incelerler. Politik ekonomi ve tarihin ardındaki dürtü kuramıyla Marx, psişenin iç zorlanımına dair kuramıyla Freud ve rekabetçi seçim yoluyla türlerin evrimi kuramıyla Darwin gibi klasik figürlerin yarattığı büyülenmeden söz edilebilir. Günümüzde bunların hepsini (ve başkalarını) savunanlar var. Acaba antropoloji, özellikle de sosyal veya sosyokültürel antropoloji, bunların yanına veya karşısına başka bir görüş koyabilir mi?

Böyle genel bir antropoloji kuramını ayrıntılarıyla açıklamak güç, çünkü bu disiplin kendi içinde birbiriyle rekabet eden çok iyi ifade edilmiş birçok farklı görüş barındırıyor, ama bu, temelde antropologların biraz bulanık da olsa ortak bir vizyonu paylaşmadıkları anlamına gelmiyor. Bu kitapta, günümüzde etkilerini sürdüren kıdemli figürlere olduğu kadar kendi çağdaşlarıma ve yeni kuşak genç bilim insanlarının yaptıkları çalışmalara da göndermeler yaparak bunun nasıl bir vizyon olduğunu anlatmaya çalıştım. Aynı zamanda Durkheim, Mauss, Lévi-Strauss, Evans-Pritchard, Vic-

tor Turner, Pierre Bourdieu ve Alfred Gell'den bizlere miras kalan analiz yöntemlerinden söz ettim. Antropolojideki ortak vizyona dikkat çekmeye çalışırken, komşu alanlardaki bilim insanlarının aydınlatıcı yapıtlarından da yararlandım. Bunlar felsefede Wittgenstein, felsefeyle arkeolojiyi birleştiren Collingwood, felsefi düşünceyi duygu biçimlerine taşıyan Suzanne Langer, sosyocoğrafi alan kavramını yeniden yaratan David Harvey ve kendisini laboratuvarla sınırlamayan bir deneysel psikolog olan Merlin Donald gibi isimlerdi. İleri sürdüğüm tezi oluşturmak için tarih ve günümüzün olayları hakkında yaptığım bolca okumalardan, özellikle de (spesifik kaynaklardan açık alıntılar yapmasam da) Afrika'nın geçmişine ait ve bugününe dair çalkantıları anlamaya çalışan tarihçilerin ve siyasetbilimcilerin çabalarından yararlandım. Bugün artık antropoloji ile tarih arasında birleştirici ilişkiler olduğu yaygın olarak kabul görmekte, ama kafalardaki soru şu: Bu iki bilim dalı arasında bir fark var mı? Varsa ne? Kitaptaki amaçlarımdan biri de bu ikisi arasındaki zorunlu ilişkileri göstermek, ama aynı zamanda antropolojinin duruşundaki farklılığı ortaya koymaktı. Antropoloji hâlâ insanları bir tür olarak kabul eder, doğamızı ve tarihimizi anlamak için bilimsel yöntemlerin geçerliliğine inanır, ama insanı insan yapan eylemlerin ve temsillerin köklerinin ve itici gücünün toplum olduğunu bildiğinden, aynı zamanda bu yöntemlerin her birinin uzanabileceği noktaları ve sınırlarını olabildiğince net olarak görmeye çalışır. Eagleton'ın dediği gibi, kendimize bir tarih yaptık ve sürekli olarak bu tarihin bilincinde olma çabası içindeyiz; bilimsel kuramlar ve yöntemler bu çabanın ne kadar önemli bir parçasıysa, dinsel inançlar ya da edebiyat da o kadar önemli parçalarıdır.

Antropolojinin temellerini daha açık olarak belirleme çabamda, kitabın önceki bölümlerinde geçmişteki ve günümüzdeki araştırmacıların yapıtlarından yararlanarak oyun, dans ya da tiyatro örneğine göre yapılan ve her zaman her yerde bulunan *törensel olarak anlamlı uygulama biçimlerine* odaklandım. Marc Augé "dünyayı sahnelememizden" ve "törensel topluluk" kavramından söz etmiştir; bu kavramlar daha geniş alanlara ve zamanlara

uyarlanabilir; ölçeğin böyle genişletilebilmesi tarihteki eylemlerin “oyunumsu” (*ludic*) yönünü anlayabilmemiz için çok önemlidir.³ Dil farklılıkları, üretici çalışma, din, barış ve savaş, daha doğrusu “kültür” dediğimizde kastettiğimiz ne varsa, bunların hepsi kimi zaman birbiriyle rekabet veya çatışma içinde olan *stratejik bakımdan anlamlı* hareketlerin içindedir. Bunlar nadiren yeni baştan yaratılır, çoğu zaman geçmişe aktarılır ve onu bazen pekiştirir bazen de onunla çelişir. Araştırmalarımızı ifade edilen değerler, tutumlar veya müzik, edebiyat ve sanattaki tarzlar ya da belki özellikle (törensel yaratıcılığı büyük ölçüde bir araya getiren) dinin uzlaşım sal anlamındaki kültürel olgularla sınırlarsak, bunların soyut farklılıklarını çok fazla vurgulayıp aralarındaki tarihsel bağları anlayamayabiliriz. Ayrıca, kendi kendisini tanımlayan bir ideolojiyi, özellikle de dışlayıcı bir dini, kapsadığı her şeyi tanımlayan bir şey olarak kabul etme tehlikesiyle karşı karşıya kalırız. Bu tür inançları savunanlar tüm dünyayı onun ışığında görmeyi isteyebilirler; bu özellikle modern çağda oldukça belirgin bir eğilimdir, ama bu tavır bölücü bir siyasi iddiaya, çatışmaya götüren bir şövenizme dönüşebilir.

Bazı Din savunucuların dışlayıcılığında antropoloji açısından sorun var mıdır? Bir toplumun dininin incelenmesi nereye kadar ayrı bir alan olmalı, nereye kadar diğer toplumsal olguların bir parçası olarak görülmelidir? Neden bazı dinsel görüşler sosyal bilimlere kabul etmekte zorlanabiliyor? Buna bağlı olan bir başka soru da, insan bilimleri alanında çalışan bizler, kendimiz dindar olsak da olmasak da, hakikatlerin görünürdeki göreliliğiyle nasıl başa çıkabiliriz sorusudur. “Din” gerçekten de daha yumuşak sosyal bilimlerde bile ayrı bir yere konmakta, sanki bu konu sosyologların ve hatta antropologların anaakım ilgi alanlarının dışında, ezoterik veya marjinal bir konuymuş gibi değerlendirilmektedir. Oysa, din konusunu uzmanlara bırakmak geriye kalan her şeyi otomatikman “seküler” hale getirdiğinden, sosyal yaşamı kavrayışımızı yoksullaştırmaktadır. Dini ayrı bir alan olarak görmek, kutsal ile kutsal olmayan şeyler arasında Durkheim’inki gibi *genelleştirilmiş* bir karşıtlık olduğunu varsaymak anlamına gelir ki,

bu da insan yaşamının niteliğine ilişkin karşılaştırmalı kavrayışlarımızı çıkmaza sokar; çünkü bu karşıtlık, esas olarak Yahudi-Hıristiyanlık; kutsal metinlerin öğretilerinin ve spesifik bir tanrısal otoriteye göre zaman ve mekânın yapılandırılmasının tanımladığı bir “dünya dini” düşünülerek kurulmuştur.

Bu kitapta ileri sürülen görüş, dinin toplumdan ayrı bir olgu olarak incelenmesinin genel olarak düşüncesiz bir modernist varsayımdan kaynaklandığı ve bunun antropoloji açısından aslında sorun yarattığı, çünkü bu durumda gündelik yaşamın olduğundan daha yararlı ve bayağı görüldüğü görüşüdür. Bu yaklaşım aynı zamanda antropolojinin bir zamanlar Batıda kilisenin alanında yer alan, ancak günümüzde gündelik yaşamın sandığımızdan daha fazla parçası olan sanat, şiir ve müzik gibi şeyler üzerine yaptığı çalışmaları da çıkmaza sokmuştur. Bu sorunun kökeni büyük oranda 19. yüzyılın sonlarında bilim-odaklı modern bir dünya görüşünün ortaya çıkışında bulunabilir. O zamandan bu yana bilim ile din kavramlarını bir karşıtlık olarak görme ve sosyal hayatın açıklanmasında akıl ve yarar gibi kavramları aklın askıya alınması anlamına gelen “körükörüne iman” ve dini inanç ile karşı karşıya getirme eğilimini görüyoruz. Modern insanın dünyayı dini inancın toz pembe yanılsamalarından sıyrılarak açık bir mantıkla görmesi gerektiğine dair görüşün en mükemmel örnekleri Richard Dawkins’in öne sürdüğü bir dizi tartışmadır.⁴ Benim tezlerim ise buna biraz ters düşüyor, çünkü ben yararın ve kişiye veya gruba özel rasyonel çıkarların ahlaki olarak bunlardan daha karmaşık olan kültürel ve toplumsal kalıplardan doğmuş bir uzmanlık alanı olduğunu ve farklı ya da biraz daha temel meseleler olarak bunlara karşı çıkılamayacağımı ima ettim. Bu görüşe göre, diğerkâmlık genetik dürtüye veya rasyonel seçim kuramına mantıklı bir sapma olarak açıklanamaz; herhangi bir toplumsal ilişkiler sisteminde diğerkâmlık, bir bütün olarak ele alındığında, kişinin gerçek yaşamdaki düzenlemelerde başkalarına katılış biçiminde, çıkarıcılık kadar gerçektir.

Diğer sorunlu konularda disiplinimizin geçmişine bakmak yararlı olur. II. Kısım 3. Bölüm’ün ikinci yarısında antropolojinin 1880’lerden 1980’lere kadar “ilkel” din anlayışından her şeyde ve

her yerde (belki özellikle de) dünya dinlerinin egemen olduğu ana bölgelerde, hayatın dini yönünün araştırılmasına kaydığını gösterdim. Dinin antropolojik açıdan incelenmesi, doğalcı bir arayış olmaktan çıkmış, daha tarihselleşmiş, eleştirel ve özdüşünümsel bir araştırmaya dönüşmüştür. Bu süreçte yalnızca Hristiyanlık âleminin kendi alanının dışında kaldığı için karanlık pagan dünyası olarak tanımladığı bir dünyaya odaklanmış bir disiplinden, Hristiyanların ve Müslümanların inanç ve ibadetlerinin, örneğin, “ana bölgeler”deki spesifik koşullarda sosyal yaşamın bir bölümünü oluşturma biçimiyle doğrudan ilgilenen bir disipline doğru ilerlemiştir. Araştırmalarda doğalcı yaklaşım yerine tarihsel yaklaşıma geçilmesi, antropolojideki din incelemelerinde açıkça görülmektedir, ama aslında aynı değişim bu bilim dalının bir bütün olarak gelişiminde de gözlenebilir. Tarihsel inceleme yöntemi “bilimin” dışlandığı anlamına gelmez; tam tersine, insan alanında yapılacak bir araştırmanın, tarihçilerin normal olarak yaptıkları gibi, bilinç biçimleriyle birbirine çevrilebilir kültürel ifade türlerini de ele alması gerektiğinde ısrarcı olmak, “insan bilimi” kavramını daha da sağlam temellere oturtur.

Antropolojinin bilimsel yaklaşımı, en azından sistematik karşılaştırma yapma yeteneğini koruması gerektiğini hararetle destekleyenler ve antropolojinin genel bir bilim haline gelme emelini savunanlar vardır.⁵ Bununla tarih arasında nasıl bağlantı kurulabilir? Antropolojinin tarih gibi esas olarak değişim ve eylemlilik ilkeleleriyle veya dönemler arasında düşüncelerde ve değerlerde ortaya çıkan farklılıklarla ilgilendiği düşünülmez. Ama tarihin geçmişin öznelliklerini bugünün öznellikleri ışığında incelerken “genelleştirici” ve nesnel bir amacı koruma biçimi, antropolojide de örnek alınabilecek bir model sunmaktadır. Bu konuda Collingwood’un yazdıkları bize ışık tutmaktadır: Bir felsefeci ve arkeoloji tarihçisi olarak Collingwood, başkaları hakkındaki bilgilerimizle kendimiz hakkındaki bilgiler arasında bir bağ olması gerektiğinde ısrar etmiştir. Geçmişte sosyal antropoloji kimi zaman sosyal formları inceleyen bir tür doğa bilimi gibi görülmüşse de, günümüzde Collingwood’un söylediği anlamdaki tarihsel araştırmalara daha

yakınlaşmış ve insanların yaşamında geçmişten bugüne birbirine bağlı olan, birbiriyle örtüşen yaşam ve düşünce biçimlerinin bu tarz incelenmesindeki felsefi özelliği paylaşmaya başlamıştır. İnsanlar yalnızca “davranmaz”. Kendilerini tarihi temel alarak kurarken, hem belleği hem de beklentiyi ifade eden karmaşık uygulama ve anlam kalıpları çerçevesinde hareket eder ve birbirleriyle konuşurlar. Bu yüzden “toplumsal olmayan”, yani insan bilimlerinde, şiirde, dinde ya da müzikte kucaklanan “toplumsallığı” bir yana bırakan bir antropoloji olamaz.

İnsan bilimlerindeki çoğu akademik alan kütüphane temellidir. Bu alanlar kendi geleneklerinin içindeki ve dışındaki yazılı kaynaklardan yararlanır (hatta bazı arkeoloji ve sosyoloji alanlarında olduğu gibi, laboratuvar çalışmalarının veya yoğun istatistiksel hesapların yapılmasını gerektiren durumlarda bile bu böyledir.) Eski veya yeni yazılı dil, bütün kavrayışların gerçekleştiği *locus*'tur. Bu kitapta özetlediğim gibi, antropoloji de büyük oranda dil olgusuna dayalıdır, ama yaşayan insanlarla ve sürmekte olan olaylarla ilgilendiğinden, bu olguları daha geniş bir bakış açısıyla insan dünyası içindeki yerleri bakımından ele alır. Dilleri yalnız “yazılabilir” olmaları bakımından değerlendirmez, dilleri canlı birer genel toplumsallık ve iletişim araçları olarak görür ve sonuçta, hangi düzeyde olursa olsun herhangi bir metni okuyabilmek öğretilmesi gereken bir şey olduğundan, konuşma biçimlerinin yazıyı da kapsadığını düşünür. Ayrıca, yaşayan bir dildeki mecaz, ironi, örtük anlam ve öz-imleme katmanlarının farkındadır. Bütün bunlar hayali geniş bir okuyucu veya yaratıcı bir aktör tarafından dile yeniden kazandırılabilir (bkz. II. Kısım 2. Bölüm), yazılı dilde solan şeylerdir. Antropoloji giderek jestler, müzik sanatları veya görsel imgeler gibi “söz-süz” iletişim biçimlerinde de dilin varlığını görmeye başlamıştır.

Antropoloji saha çalışmalarına kişisel olarak katılmayı gerektirdiğinden, insan yaşamının incelenmesinde dolaysız yöntemin öncülüğünü yapmıştır. Bu kendi başına oldukça önemli olsa da, araştırmacının yaptığı şeylerin ancak çok küçük bir bölümünü oluşturmaktadır. Uygulamada antropoloji çoğunlukla yazılı metinler üzerinde çalışmaktadır. Bunlar dünyanın dört bir tarafında

yapılmış etnografi çalışmaları, kuramsal incelemeler veya herhangi bir bölgede yapılan saha çalışmasına ek olarak kullanılan araştırma belgeleridir. Ama bu metinlere hapsolmuş olan insanların içinde yaşadıkları ve gerek dil gerekse diğer ifade yollarıyla birbirleriyle etkileşim içinde bulundukları canlı bağlamı yeniden tasavvur etmeleri gerekir. Bir antropolog bunu yaptığında bir tarihçinin yöntemine çok yaklaşmış olur. Saha çalışmaları bir antropoloğun kariyeri boyunca kendisi için hayali olarak ilham verici bir şey olsa da, aslında onun ömrünün çok küçük bir kısmında yer alır ve antropoloğun yazılı metinlerle boğuşarak geçirdiği zamanla, yani bir tarihçi gibi çalışmasıyla boy ölçüşmez.

Antropolojinin tarihle bir başka bakımdan da yakınlığı vardır. Teknik bilimlerde kuramlar ansızın zemin kaybedip mevcut düşüncelere ve araştırmalara uygun olmamaya başlar. İnsan bilimlerinde ise geçmişteki araştırmacıların fikirleri bu kadar kolaylıkla çöpe atılmaz. Onların kendi zamanını ve kendi bağlamını göz önünde bulundurduğumuz ve katkıda bulundukları tartışmalara her zaman yeniden katılabildiğimiz için bu tartışmalarla benzer modern (ve hatta postmodern) tartışmaların formülasyonları arasındaki paralellikleri görebilir ve oyumuzu kimden yana kullanacağımıza karar verebiliriz. Geçmişteki düşüncelere bir tür etnografik duygudaşlık besleyerek onlardan çok şey öğrenebiliriz. Sonuçta bütün yazarlar kütüphaneciler tarafından kataloglanıp köşedeki bir dolaba tıkıştırılmaktansa, yazdıklarının tartışılarak, başka insanların düşüncelerinde ve uygulamalarında yeniden çevrime girmesini umarlar. Alanımızın geçmişine “kulak vermek” yalnızca ölü mecazları ayıklamak için yapılmaz; bizden önceki yazarların söylediklerinde sık sık yeni bağıntılar yakalayabilir ve onların kavrayışlarının kılavuzluğundan yararlanabiliriz. Önceki bölümlerde 20. yüzyılın ilk yarısından Mauss ile Collingwood’un, ortalarından ise Evans-Pritchard’ın düşünceleri bu nedenle ele alındı. Her üçünün de düşünce ve toplumsal yaşam biçimlerinin araştırılmasını daha sistematik hale getirmek için uğraşmış oldukları söylenebilir. Ama bu isimlerin hiçbirisi insanlığa dair olguların karmaşıklığını basit bir modele indirgememiş veya zamansız bir biçimde genel açıklayı-

cı ilkelere veya nihai hakikatlere ulaştıran “bilimsel” bir yol arayışı içinde olmamıştır.

İfadenin veya inancın bir matematik denklemi gibi tümüyle doğru olabileceğine dair “modern” düşünce ile, başkalarıyla birlikte yaşama konusunda yaptığımız daha uzlaştırmacı pragmatik anlaşma fikri arasında fark vardır; başkalarıyla yaşarken kabul görmüş hakikatlerin sınırları biraz kuşkuya açık hale gelir, biraz bulanıklaşır, yazılı dilden çok sözlü dile, kanıttan çok sezgiye ve “tefekür”e ait olduğundan, mantığın ya da matematiğin önermelerine göre daha duygusal bir hale gelir. Daha keskin kanıt ve hakikat algılarına genellikle yazı, okuryazarlık ve güvenilir metinlerin birikimi sayesinde varılır. Oysa uygulamada bunların yazarların yorumundan, rahibin, öğretmenin veya yargıcın kişisel sözlerinden ayrılması olanaksızdır. Antropoloğun bu metinsel otoritenin yaşamda nasıl işlediğini, söze ve eyleme dökülmüş bilgelik biçimlerinin görünürde daha “sözlü” biçimlerine ne kadar yaklaşabileceğini açıkça görmesi gerekir. Douglas Johnson Nuer kâhinleri üzerine yaptığı araştırmada, Collingwood’un peygamberlerin bir sanatçı gibi insanlara kendi yüreklerinde bulunan şeyleri gösterdiği düşüncesinden yararlanır. Peygamberler kendi zamanlarında çok açık konuşmayabilirler; ama sonraki kuşaklar onların sözlerinde veya esinledikleri ezgilerde kendi müşkülâtlarına dair çok doğru kavrayışlar bulurlar.⁶ Bu, farklı yorumlara pek az yer, toplumsal uzlaşmaya pek az fırsat bırakan ve kendisine karşı çıkanları şeytanlaştırma eğiliminde olan modern fundamentalizmden oldukça farklıdır.⁷ Hakikatlerin yazılı söze bağlanması, modern çağda bilginin metalaştırılması, siyasi otorite ve kişilerin zapturapt altına alınma biçimleriyle kol kola gider. Bu tip hakikatler sözcüklerin, göstergelerin ve eylemlerin tek anlamlı olduğunda ısrar ederek, muğlaklığı ve geçiciliği tümüyle eler. Oysa mitik-ritüel/dini sistemlerde ve insanların bunlarla birlikte yaşama biçimlerinde her zaman belli bir “çokluk” vardı; modernlik buna ne yaptı? Bu gerçek anlamlamayla yalnızca dilde değil, anıtlar ve milliyetçiliğin amaçlı olarak inşa edilmiş törenlerinde olduğu gibi sanatta da karşılaşıyoruz. Ayrıca dinsel toplulukların giderek artan bağlılık talepleriyle

ve giderek keskinleşen kişisel kimlik kategorileriyle de karşılaşırız (Güney Afrika'daki eski ırkçı devleti ve 1990'ların başındaki Ruanda'yı düşünün). ABD'deki durum bir yana, Birleşik Krallık'ta bile bugün resmi nüfus sayımında ve istihdam kontrolünde etnik kimliklerin çatısı altında çıkarları, arzuları, bilişsel özellikleri ortak olan, çoktan olmuş ve tutarlı grupların bulunduğu varsayılmaktadır.

Bir sosyolog olarak kendisine antropolojinin geleceği sorulan Anthony Giddens, antropolojinin bazı sorunlarla karşı karşıya kalabileceğini, ancak bu konuda yalnız olmadığını, diğer sosyal bilimlerin de son birkaç yıldır yaşamımızı etkileyen büyük dönüşümler yüzünden benzer sorunlarla karşı karşıya olduğunu söylüyor. Aslında sosyal yaşamın günümüzde önem kazanan etnisite, ritüel ve din gibi yönlerinin antropolojinin eski konuları olduğunu ekliyor. Antropolojinin geçmişinde “bugün hâlâ önemlerini koruyan, hatta eskisine göre çok daha önemli hale gelen konulara dair düşünceler vardır” diyor.⁸ Antropolojinin kendisini yeniden oluşturmaya öneriyor. Ancak, ona göre çözüm postmodernizm değildir; postmodernizm postyapısalcılığa çok yakındır. Postyapısalcılık, “kusurlu bir anlam, dolayısıyla temsil kuramıdır”, çünkü pratik yaşantıların bağlamı ve bu bağlamda bilginin herkes tarafından üretilişi yerine soyut ve gerçeklerden kopuk gösterenlere bel bağlar. Giddens, adaletsiz egemenlik sistemlerinin ortaya çıkarılması ve bunlara karşı çıkılabilmesi için, yalnız antropologlar arasında değil, toplumun daha geniş kesimlerinde de “antropolojik imgelemenin yeniden canlandırılmasına” gereksinim olduğunu söylüyor.⁹ Umarım bu gözlem geniş anlamda insan bilimleri alanındaki genç öğrencilerde karşılığını bulur, çünkü dünya tarihinin bu zor ve tehlikeli döneminde meşale artık onlara geçmiş oluyor.

Collingwood'un felsefi sorgulama konusundaki görüşünü bir kez daha anımsayalım: Ona göre felsefe, tarihte egemen olmuş düşünce ve eylem sistemlerine bakar. Bu anlamda tarih metafizik bir araştırmadır, çünkü bu sistemlerdeki önkabulleri düşünsel olarak birbiriyle karşılaştırmayı amaçlar.¹⁰ Felsefi tefekkür için saf kategorilerin var olduğu tarih dışı bir alan yoktur. Öz-farkındalığı-

mızın bir kısmı mutlaka bizi harekete geçiren düşüncelerin tarihsel olarak oluştuğunu ve bu düşüncelerin farklı biçimlerle ilişkilerini kabul etmemizi gerektirir. Saha çalışmalarındaki karşılaşmalar, her ne kadar empatiye dayalı olursa olsun, bireylerle mülakattan öte bir şeydir. Bunlar insanların ve davranışlarının incelenmesini ayrı düşünemeyeceğimiz *tarihsel toplumsallık oluşumlarına* odaklanmamızı sağlayan merceklere. Trobriand Yerlileri ve Avustralya Yerlileri standart tarih kitaplarında yer almayan o “uzak” halklardır, ama antropoloji literatüründeki metinler aracılığıyla bütün antropoloji öğrencilerinin imgelemelerini çalıştırmışlardır. İlgili literatürden yeni bir eleştirel sentez ortaya çıkarmak için meslekten antropologların bile şahsen bu halkları görmüş olmaları gerekmez. Literatürün değerlendirilmesi bizzat antropoloji eğitiminin parçasıdır ve normal olarak saha çalışmasından önce gelir. Yazılı metinlerin incelenmesi gerekliliği tarihçilerin yaptıkları işle benzerlik gösterir ve onların da eski Yunanlıların ve Romalıların yaşamını yeniden analiz ederken ve imgelemlerinde canlandırırken gösterdikleri empatiden ve kendi yaşamlarına yabancılaşmalarından farklı değildir.

Son yıllarda “diğer” tarihlerin ve uygarlıkların içinden doğması gereken veya doğmakta olan farklı antropoloji tiplerinin olduğuna dair cesur ve önemli tezler ortaya atılmıştır. Giderek daha sık duyulan soru, İslami bir antropolojinin, bir Japon veya Afrika antropolojisinin (liste sonsuza kadar uzayabilir) olanaklı olup olmadığı sorusudur. Gerçekten de profesyonel antropolojinin bölgesel yayılımıyla yeni eleştirel bakış açıları ortaya çıkmaktadır; 1970’lerden itibaren feminist bakış açıları da böyle ortaya çıkmıştır. Bütün bu yeni eserlerde, emperyalist bakışı ve Batılı önyargılarıyla İngiliz dilinde yapılan standart antropolojiye (bu, Fransızca ya da İtalyanca dillerinde yapılan antropoloji için o ölçüde geçerli değildir) uygun görülmuş veya onun hak iddia ettiği ayrıcalık sorgulanmaktadır. Bence, özellikle antropolojinin her zaman keşfetmeyi amaçladığı *küresel diyalogu yaygınlaştırmak* adına “alternatif” antropolojiler kucaklanmalıdır. Bazı yeni “alternatif” bakış açılarından eleştirilerin hedefi haline getirilen “Batı” imgesi zaten antropologların

kendileri tarafından da yapıbozuma tabi tutulmakta, bazı antropologlar Batı'nın dünyaya gösterdiği ılımlılık, demokrasi ve liberal değerlerden oluşan dış görünüşü derinlemesine araştırmaktadırlar.¹¹ Şu anda dünyada geçerli olan şey karşıt akımlardır: Rebecca Karl'ın yaptığı önemli bir çalışma, Çin'in 20. yüzyılın başında kendisinin dışındaki modern dünyayı ve oradaki yerini anlamasına yardımcı olan şeylerin arasında geleneksel operanın Batılı ülkeleri ve Boer savaşını hedef alan yeni bir taşlama biçimi olarak kullanılmasının bulunduğunu göstermektedir.¹²

Tarihin, geçmişin ve yakın dönemin, değişim ve hareket süreçlerinin bugüne dek hiç olmadığımız kadar bilincinde olan bizler, çağdaş politik olaylara da duyarlıyız, ki bu da bence antropolojide yeni bir şey. Bir zamanlar pagan dünyalardaki safdilliği ve dindarlığı fazlasıyla abartmıştık, oysa şimdi sözde “medeni” olanların akılcılığı konusunda çok mu iyimser davrandık diye kuşkuya düşüyoruz. Evans-Pritchard, paganların ne kadar akılcı, anlaşılabilir ve dönüştürülebilir olduklarını göstermişti; oysa şu anda modern –veya postmodern– insanlar olan bizlerin ne kadar duygusal yaratıklar olduğumuzu ve birbirimize bile dönüştürülmemizin zor olduğunu kabul etmeye başlıyoruz. Antropolojiye bir zamanlar Aydınlanma'nın çocuğu denirdi. Şimdilerde ise, dünyanın teknolojik olarak en ileri bölgelerinde bile görülen yeni dini etkinliklerde, ürkütücü çeşitlilikteki dini fundamentalizm biçimlerinde, heyecanlara hitap eden politikalarda ve düşüncesizce ortaya konan kültürel kesinlik ifadelerinde bir tür karşı-Aydınlanmacılık görmekteyiz. Ortalıkta ciddi oyunlar oynanıyor, insan bilimlerinde ve yaşadığımız ortak dünyada açık ve yatıştırıcı bir dile duyulan gereksinim hiç bu kadar büyük olmamıştı.

NOTLAR

ÖNSÖZ

(Sayfa XVII-XXV)

1. E. E. Evans-Pritchard, *Social Anthropology* (Londra: Allen & Unwin, 1951), *Social Anthropology and Other Essays* (New York: The Free Press, 1962); D. F. Pocock, *Social Anthropology* (Londra & New York: Sheed & Ward, 1961); J. H. M. Beattie, *Other Cultures* (New York: The Free Press, 1964); ve R. G. Lienhardt, *Social Anthropology* (Londra, New York & Toronto: Oxford University Press, 1964). Karşılaştırın; A. L. Kroeber, *Anthropology* (New York: Harcourt Brace, 1923, 1948).
2. L. Wittgenstein, "Remarks on Frazer's Golden Bough". İçinde yer aldığı kaynak, James Klagge ve Alfred Nordmann (ed.), *Philosophical Occasions 1912-1951* (Indianapolis & Cambridge: Hackett, 1993), yaklaşık 1931 tarihli özgün dikteden alınmıştır. Daha eski bir çeviriden kısaltılmış biçimde şu kaynakta da bulunur: M. Lambek, *A Reader in the Anthropology of Religion* (Malden, Mass.: Blackwell, 2002). Kuşkusuz Wittgenstein "man/erkek" sözcüğünü genel olarak "insanlık" anlamında kullanmıştır.
3. Burada MacIntyre'a gönderme yapıyorum. Ona göre bir amaç "aracın tanımından bağımsız olarak tanımlanamadığında", araç belli bir amacın içinde yer alır. A. MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame, Ind.:University of Notre Dame Press, 1984), 184.
4. L. Wittgenstein (1953), *Philosophical Investigations*, Çev.: G. E. M. Anscombe (New York: Macmillan, 1953), madde 109.
5. Karşılaştırın; R. J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1988).

I. KISIM

MODEL ARAYIŞI

1. BÖLÜM

ANTROPOLOJİDE TEMEL SORULAR

(Sayfa 3-22)

- 1 Matt Ridley, *Genome: The Autobiography of a Species in 23 Chapters* (New York: HarperCollins, 1999), 151.
- 2 N. J. Allen, "The field and the desk: choices and linkages", P. Dresch, W. James ve D. Parkin (ed.), *Anthropologists in a Wider World: Essays on Field Research* (Oxford & New York: Berghahn, 2000).
- 3 Marcel Mauss'un bütüncül toplumsal analizinin maddi, mekânsal, zamansal ve nüfusa dayalı temeli olarak geliştirdiği morfoloji kavramı, Henri Beuchet ile birlikte hazırladığı gayet anlaşılır bir vaka incelemesinde örneklenmektedir. *Seasonal Variations of the Eskimo: A Study in Social Morphology* [1904-5] (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1979). Çevirmen James J. Fox, yazdığı önsözde kavramın kendisi ve Mauss'un

çalışmalarının diğer yönleriyle ilişkisi üzerine kapsamlı bir yorum yapmaktadır (özellikle 3-10).

- 4 Edwin W. Ardener, " 'Behaviour': a social anthropological criticism" [1973], *The Voice of Prophecy: And Other Essays*, Ed.: M. Chapman (Oxford: Blackwell, 1989), 105-6; "The new anthropology and its critics" [1971], a.g.e., 48.
- 5 Ludwig Wittgenstein, "Remarks on Frazer's *Golden Bough*", James Klagge ve Alfred Nordmann (ed.), *Philosophical Occasions 1912-1951* (Indianapolis & Cambridge: Hackett, 1993), 129. Bu önemli metin James G. Frazer'ın kitabının 6. Bölüm'ünde de ele alınmaktadır, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, tek ciltlik kısaltılmış baskı [1922] (Londra: Macmillan, 1960).
- 6 Wittgenstein, "Remarks on Frazer", 129. Bu çarpıcı imgeye ve bağlamına dikkat çeken başka yazarlar da vardır: Rush Rhees, ilk İngilizce çeviriye yazdığı "Introductory note", "Remarks on Frazer's 'Golden Bough' ", *The Human World*, 3 (1971), 18-28; Jacques Bouveresse, *L'Animal Cérémoniel: Wittgenstein et l'Anthropologie*, Collection *Le Bruit du Temps* (Paris: Éditions l'Âge d'Homme, 1982); R. Needham, "Remarks on Wittgenstein and ritual", *Exemplars* (Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1985), 154-5, 174-7; Elizabeth F. Collins, "A ceremonial animal", *Journal of Ritual Studies*, 10 (1996), 59-84; Frank Cioffi, *Wittgenstein on Freud and Frazer* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), özellikle 3. Bölüm; Brian Clack, *Wittgenstein, Frazer and Religion* (Londra/New York: Macmillan/ St Martin's Press, 1999), özellikle s. 148-54; Philippe Corbier de Lara, "L'Homme Rituel: Wittgenstein, Sociologie et Anthropologie", doktora tezi (Sorbonne IV, 2000).
- 7 Needham, "Remarks on Wittgenstein", 177.
- 8 R. G. Collingwood, *An Essay on Philosophical Method* (Oxford: Clarendon Press, 1933), 3.Bölüm.
- 9 Georgina Born, *Rationalizing Culture: IRCAM, Boulez, and the Institutionalization of the Musical Avant-Garde* (Berkeley: University of California Press, 1995). Mukulika Banerjee, *The Pathan Unarmed: Opposition and Memory in the Khudai Khidmatgar Movement*, World Anthropology (Oxford/Santa Fe, N. Mex.: James Currey/School of American Research Press, 2000), Sarah Franklin, *Embodied Progress: A Cultural Account of Assisted Conception* (Londra & New York: Routledge, 1997).
- 10 Jeremy MacClancy (ed.), *Exotic No More: Anthropology on the Front Lines* (Chicago & Londra: University of Chicago Press, 2002).
- 11 Steven Feld, *Sound and Sentiment: Birds, Weeping, Poetics, and Song in Kaluli Expression*, 2. Basım (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1990). Alfred Gell, "The language of the forest: landscape and phonological iconism in Umeda", M. O'Hanlon ve E. Hirsch (ed.), *The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space* (Oxford: Clarendon Press, 1995).
- 12 Akira Okazaki, "Recapturing the Shadow: Dream Consciousness, Healing and Civil War in the Borderlands between Northern and Southern Sudan", Evans- Pritchard Konferansları, 1999, All Souls College, Oxford.
- 13 Laura Rival, "Androgynous parents and guest children: the Huaorani *covade*", *JRAI* (NS), 4 (1998), 419-42.
- 14 Barker bu görüşlerini bir radyo programında dile getirmiştir. Bkz. Eileen Barker, *The Making of a Moonie: Choice or Brainwashing?* (Oxford: Blackwell, 1984) ve Kirsten Hastrup, *Studying Action: Anthropology in the Company of Shakespeare* (Kopenhagen: Museum Tusculanum Press, 2003). Antropolojideki tanındık ve kişisel olan şeylere yönelim için bkz. Anthony Jackson (ed.), *Anthropology at Home*, ASA Monograph 25 (Londra & New York: Tavistock, 1986); Judith Okely ve Helen Callaway

- (ed.), *Anthropology and Autobiography*, ASA Monograph 29 (Londra & New York: Routledge, 1992); Sharon Macdonald, *Reimagining Culture: Histories, Identities and the Gaelic Renaissance* (Oxford & New York: Berg, 1997).
- 15 Antropoloji tarihini öğrenmek için şu kitaplarla başlamak iyi olur: R. G. Lienhardt, *Social Anthropology* (Londra: Oxford University Press, 1964); George Stocking, *Victorian Anthropology* (New York: Free Press, 1987); James Urry, *Before Social Anthropology: Essays on the History of British Anthropology* (Reading: Harwood, 1993); Alan Barnard, *History and Theory in Anthropology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).
 - 16 Bkz. Wendy James, "E. E. Evans-Pritchard, 1902-73", *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences* (Kidlington: Elsevier, 2001).
 - 17 Burada kullandığım terminoloji çok sınırlı. İnsanlığın daha eski bir tarihi için bkz. Robert Foley, *Humans Before Humanity: An Evolutionary Perspective* (Oxford: Blackwell, 1995) ve Steven Mithen, *The Prehistory of the Mind: A Search for the Origins of Art, Religion and Science* (Londra: Thames & Hudson, 1996). Mithen kitabın 130. sayfasında İlk/Modern ayrımını açıklıyor. Ayrıca bkz. Chris Stringer ve Clive Gamble, *In Search of the Neanderthals* (Londra: Thames & Hudson, 1993).
 - 18 Chris Stringer ve R. McKie, *African Exodus: The Origins of Modern Humanity* (Londra: Jonathan Cape, 1996).
 - 19 Kenelm O. L. Burridge, *Encountering Aborigines: A Case Study. Anthropology and the Australian Aboriginal* (New York, Toronto & Oxford: Pergamon Press, 1973).
 - 20 Émile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life* [1912], Çev.: Karen E. Fields (New York: Free Press, 1995), s. xix-xx.
 - 21 Wendy James ve N. J. Allen (ed.), *Marcel Mauss: A Centenary Tribute* (Oxford & New York: Berghahn, 1998).
 - 22 Maurice Godelier, *Perspectives in Marxist Anthropology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977); Maurice Bloch, *Marxism and Anthropology* (Oxford: Oxford University Press, 1983); Michael Taussig, *The Devil and Commodity Fetishism in South America* (Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1980).
 - 23 1980'lerin ortalarına kadar bu gelişmelere genel bir bakış için bkz. Henrietta L. Moore, *Feminism and Anthropology* (Cambridge: Polity Press, 1988), daha yakın tarihli bir düşünümsel makale derlemesi için de bkz. yine ona ait olan şu yayın: *A Passion for Difference: Essays in Anthropology and Gender* (Cambridge: Polity Press, 1994).
 - 24 Bkz. örneğin Michael O'Hanlon ve Robert L. Welsch (ed.), *Hunting the Gatherers: Ethnographic Collectors, Agents and Agency in Melanesia, 1870S-1930S* (Oxford & New York: Berghahn, 2000).
 - 25 Kenelm O. L. Burridge, *Someone, No One: An Essay on Individuality* (Princeton: Princeton University Press, 1979); Louis Dumont, *Essays on Individualism* (Chicago: University of Chicago Press, 1986). Bu konular 8. ve 13. Bölümlerde daha ayrıntılı olarak ele alınmaktadır.

2. BÖLÜM

BÜYÜK KURAMLARLA DİYALOGLAR

(Sayfa 23-64)

- 1 Bronislaw Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific* (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1922); Marcel Mauss aşağıdaki yayınında bu vaka incelemesine önemli bir

- kuramsal yer vermiştir: *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies* [1925], Çev.: W. D. Halls, Önsöz: Mary Douglas (Londra: Routledge, 1990).
- 2 B. Malinowski, *The Sexual Life of Savages in North-western Melanesia* (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1929); Edmund E. Leach, "Virgin birth" başlıklı makalesinde bunu ele almıştır. Bu makalenin içinde yer aldığı yayın: *Genesis as Myth and Other Essays* (Londra: Jonathan Cape, 1969). Sonraki tartışmalar şu yayında özetlenmiştir: Sarah Franklin, *Embodied Progress: A Cultural Account of Assisted Conception* (Londra & New York: Routledge, 1997), 1. Bölüm.
 - 3 Edward E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande* (Oxford: Clarendon Press, 1937). Daha sonraki tartışmaları görmek için bkz. Bryan Wilson (ed.), *Rationality* (Oxford: Blackwell, 1970).
 - 4 Temel metinler arasında bulunanlar: Lionel Tiger ve Robin Fox, *The Imperial Animal* (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1971; gözden geçirilmiş 2. Basım, New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 1998); Edmund O. Wilson, *On Human Nature* (Cambridge, Mass., & Londra: Harvard University Press, 1978).
 - 5 Richard Dawkins, *The Selfish Gene* (Oxford: Oxford University Press, 1978), önsöz.
 - 6 Louise Barret, Robin Dunbar ve John Lycett, *Human Evolutionary Psychology* (Basingstoke & New York: Palgrave, 2002), 137-8.
 - 7 Dawkins, *Selfish Gene*, s. x.
 - 8 Hilary Callan, *Ethology and Society: Towards an Anthropological View* (Oxford: Clarendon Press, 1970).
 - 9 Dawkins, *Selfish Gene*, 206-10.
 - 10 Misia Landau, *Narratives of Human Evolution* (New Haven & Londra: Yale University Press, 1991).
 - 11 Bryan Sykes, *The Seven Daughters of Eve* [2001] (Londra: Corgi/Random House, 2002).
 - 12 A.g.e., 251-63.
 - 13 Steve Jones, *Y: The Descent of Man* (Londra: Little, Brown, 2002).
 - 14 Buna açılan şiddetli bir salvo ateşi için bkz. S. Rose, R. C. Lewontin ve L. J. Kamin, *Not in our Genes: Biology, Ideology and Human Nature* [1984] (Harmondsworth: Penguin, 1990). Evrimci genetiğin bazı türleri de dahil olmak üzere insan bilimlerinde kullanılan bir dizi indirgemeci yaklaşımın sürekli bilimsel eleştirisi için bkz. Stephen Jay Gould, *The Mismeasure of Man*, gözden geçirilmiş ve genişletilmiş 1996 baskısı (Harmondsworth: Penguin, 1997). Justine Burley'nin yayıma hazırladığı *The Genetic Revolution and Human Rights*, the Oxford Amnesty Lectures 1998 (Oxford: Oxford University Press, 1999) adlı kitap da bunun için iyi bir kaynak. "İnsan hakları manşetlerine" girmeyi amaçlamayan daha akli başında saha araştırmaları için bkz. Sue T. Parker, J. Langer ve M. L. McKinney (ed.), *Biology, Brains, and Behavior: The Evolution of Human Development* (Santa Fe, N. Mex./Oxford: SAR Press/James Currey, 2000).
 - 15 Martin Daly ve Margo Wilson, *The Truth About Cinderella: A Darwinian View of Parental Love* (Londra: Weidenfeld & Nicolson, 1998). Çok çekici bir kapağı olan küçük kitap "Darwinism Today" adlı dizinin bir parçası. Dizinin editörleri: Helena Cronin ve Oliver Curry. Alıntı kapaktaki dizi tanıtımından.
 - 16 A.g.e., 8.
 - 17 Jack Goody arazi kiracılığı ve miras ile birlikte çeyiz ve başlık sistemlerinin toplumsal ve tarihsel önemini ele alırken Avrupa ve Hindistan bölgeleriyle Afrika'yı ayrıntılı olarak karşılaştırmıştır. Bkz. örneğin *Production and Reproduction: A Comparative Study of the Domestic Domain* (Cambridge University Press, 1976). Bu incelemenin tamamında karşılaştırma açısından üvey ailelere de büyük önem verilmiştir.

- 18 Bu konuya genel bir bakış için bkz. Steven Mithen, *The Prehistory of the Mind: A Search for the Origins of Art, Religion and Science* (Phoenix Paperback, 1998; özgün baskı Londra: Thames & Hudson, 1996). Ayrıca bkz. Jane Goodall, *The Chimpanzees of Gombe: Patterns of Behaviour* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986). Daha yakın tarihli araştırmaların tartışmaları için bkz. Barbara King (ed.), *The Origins of Language: What Nonhuman Primates Can Tell Us* (Santa Fe, N. Mex./Oxford: SAR Press/James Currey, 2000).
- 19 Matt Ridley, *Genome: The Autobiography of a Species in 23 Chapters* (New York: HarperCollins, 1999), 16-18, 219-30, 301-13.
- 20 Robert Foley, *Humans before Humanity: An Evolutionary Perspective* (Oxford: Blackwell, 1995).
- 21 Robin I. M. Dunbar, *Grooming, Gossip, and the Evolution of Language* (Londra: Faber & Faber, 1996); "The social brain hypothesis", *Evolutionary Anthropology*, 6 (1998), 178-90; "On the origin of the human mind", P. Carruthers ve A. Chamberlain (ed.), *Evolution and the Human Mind: Modularity, Language and Meta-Cognition* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000). Bu alandaki çağdaş araştırmaların çoğunun sentezini yapan bir yayın olarak bkz. Louise Barrett, Robin Dunbar ve John Lycett, *Human Evolutionary Psychology* (Basingstoke & New York: Palgrave, 2002).
- 22 W. G. Runciman, *The Social Animal* (Londra: HarperCollins, 1998).
- 23 Mithen, *The Prehistory of the Mind*, 36'dan itibaren.
- 24 A.g.e., 171'den itibaren.
- 25 Merlin Donald, *Origins of the Modern Mind: Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991); *A Mind so Rare: The Evolution of Human Consciousness* (New York & Londra: Norton, 2001).
- 26 Donald, *A Mind so Rare*, 10-12.
- 27 A.g.e., 75-6.
- 28 A.g.e., 200-2.
- 29 A.g.e., 260. sayfadan itibaren.
- 30 A.g.e., 253-4.
- 31 A.g.e., 266-7.
- 32 A.g.e., 269.
- 33 Barrett ve diğerleri, *Human Evolutionary Psychology*, 171-234.
- 34 Chris D. Knight, *Blood Relations: Menstruation and the Origins of Culture* (New Haven: Yale University Press, 1991); "Sex and language as pretend-play", R. Dunbar, C. Knight ve C. Power (ed.), *The Evolution of Culture* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999). Aynı ciltte bulunan şu iki makaleyi de karşılaştırın: Camilla Power, "Beauty Magic: the origins of art" ve Ian Watts, "The origin of symbolic culture".
- 35 Foley, *Humans before Humanity*, 201.
- 36 Yararlı bir temel bilgi için okunması gerekenler: F. R. Leavis (ed.), *Mill on Bentham and Coleridge* (Londra: Chatto & Windus, 1950); J. C. C. Smart ve B. Williams (ed.), *Utilitarianism: For and Against* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973); Mary Warnock (ed.), *Utilitarianism* (seçme yazılar, içinde J. S. Mill'in 1859 tarihli *On Liberty* adlı makalesi de var, 126-83) (Londra: Collins/Fontana, 1962).
- 37 Bu yaklaşımın açıklaması için bkz. Fredrik Barth, *Models of Social Organization* (Londra: Occasional Paper of the RAI, 1966).
- 38 Fredrik Barth, "Segmentary lineages and the theory of games" (Londra: Occasional Paper of the RAI, 1959). E. E. Evans-Pritchard, *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People* (Oxford: Clarendon Press, 1940).
- 39 Fredrik Barth, *Political Leadership among the Suwat Pathans* (Londra: Athlone, 1959), 1-2.

- 40 Barth, *Models of Social Organization*, 1.
- 41 Barth'ın temel fikirlerinin eleştirel bir değerlendirmesi için bkz. Wendy James, "Illusions of freedom: a note on Barth's individuals", *JASO* 4 (1973), 155-67.
- 42 Mill, Warnock, *Utilitarianism*, 54.
- 43 Diego Gambetta (ed.), *Trust: Making and Breaking Co-operative Relations* (Oxford: Blackwell, 1988); *The Sicilian Mafia: The Business of Private Protection* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993).
- 44 Anthony Giddens, *The Third Way* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998). Eleştirel bir değerlendirme için bkz. Alex Callinicos, *Against the Third Way: An Anti-Capitalist Critique* (Cambridge: Polity Press, 2001).
- 45 Mary Douglas, "Introduction" to Mauss, *The Gift*, s. xv.
- 46 Edward B. Tylor, *Primitive Culture* (Londra: John Murray, 2 cilt, 1871); *Anthropology* (Londra: 1881); Melville J. Herskovits, "The culture areas of Africa", *Africa*, 3 (1930), 59-77.
- 47 Ruth Benedict, *Patterns of Culture* (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1935). Daha sonra Japon kültürü üzerine yaptığı inceleme de aynı şekilde ünlüdür: *The Chrysanthemum and the Sword* (Boston: Houghton Mifflin, 1946).
- 48 Margaret Mead, *Coming of Age in Samoa: A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilisation* (New York: Morrow, 1928). *Growing up in New Guinea: A Comparative Study of Primitive Education* (Londra: Routledge, 1931); *Sex and Temperament in Three Primitive Societies* (Londra: Routledge, 1935).
- 49 Clifford Geertz'in "Religion as a cultural system" gibi en önemli makaleleri, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973) içinde bulunabilir. Talal Asad çok önemli bir eleştiri yapmıştır: *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore & Londra: Johns Hopkins University Press, 1993), 1. Bölüm.
- 50 James Clifford ve G. E. Marcus, *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* (Berkeley: University of California Press, 1986).
- 51 Edward Said, *Orientalism* (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1978).
- 52 Örneğin bkz. şu makale derlemeleri: Richard Fardon (ed.), *Localizing Strategies: Regional Traditions of Ethnographic Writing* (Washington/Edinburgh: Smithsonian/Scottish Academic Press, 1990); Allison James, A. Dawson ve J. Hockey (ed.), *After Writing Culture: Epistemology and Praxis in Contemporary Anthropology*, ASA Monograph 34 (Londra & New York: Routledge, 1997); ve Tim Ingold (ed.), *Key Debates in Anthropology* (Londra & New York: Routledge, 1996).
- 53 Bkz. örneğin George E. Marcus (ed.), *Critical Anthropology Now* (Santa Fe, N. Mex./Oxford: School of American Research Press/James Currey, 1999); Susanna M. Hoffman ve Anthony Oliver-Smith (ed.), *Catastrophe and Culture: The Anthropology of Disaster* (Santa Fe, N. Mex./Oxford: School of American Research Press/James Currey, 2002).
- 54 Elenore Smith Bowen [Laura Bohannon'ın kullandığı takma ad], *Return to Laughter* (Londra: Gollancz, 1956); Nigel Barley, *The Innocent Anthropologist: Notes from a Mud Hut* (Harmondsworth: Penguin, 1983); Amitav Ghosh, *In an Antique Land* [1992] (Penguin Books/Granta, 1994).
- 55 Barbara Pym, *Less Than Angels* (Londra: Jonathan Cape, 1955); Frank Parkin, *Krippendorf's Tribe* (New York: Atheneum, 1986; İngiltere'de ilk yayım tarihi 1985); Dan Davin, *Brides of Price* (Londra: Robert Hale, 1972).
- 56 Bkz. örneğin David Price, "Interlopers and invited guests: on anthropology's witting and unwitting links to intelligence agencies", *Anthropology Today*, 18/6 (2002), 16-21.

- 57 Peter Winch, *The Idea of a Social Science, and its Relation to Philosophy* (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1958).
- 58 A.g.e., 3, 23, 34, 121 ve devamı, 133.
- 59 Karl Marx, *Pre-Capitalist Economic Formations*, Çev.: Jack Cohen, Önsöz: Eric Hobsbawm (Londra: Lawrence & Wishart, 1964). Max Weber, *The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations* [1909], Çev.: R. I. Frank (Londra & New York: Verso, 1998). *The Theory of Social and Economic Organization*, Çev.: A. M. Henderson ve Talcott Parsons [1947] (New York/Londra: The Free Press/Collier-Macmillan, 1964).
- 60 Kendisini yakından tanıyan antropologların onun fikirleri üzerine yaptıkları değerlendirmeler için bkz. Raymond Firth (ed.), *Man and Culture: An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski* (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1957).
- 61 A. R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society* (Londra: Cohen & West, 1952). Yakın tarihli bir değerlendirme için bkz. Adam Kuper (ed.), *The Social Anthropology of Radcliffe-Brown* (Londra: Routledge, 1977).
- 62 Arnold van Gennep, *The Rites of Passage* [1909], Çev.: Monika B. Vizedom ve Gabrielle L. Caffee (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1960).
- 63 Bkz. Evans-Pritchard'ın kitabında Levy-Bruhl'ü değerlendirdiği bölüm: *Theories of Primitive Religion* (Oxford: Clarendon Press, 1965); ve bkz. Rodney Needham, *Belief, Language and Experience* (Oxford: Blackwell, 1972).
- 64 Marcel Mauss ve Henri Hubert, *Sacrifice: Its Nature and Function* [1899], Çev.: W. D. Halls (Londra: Cohen & West, 1964); Émile Durkheim ve Marcel Mauss, *Primitive Classification* [1903], Çev.: R. Needham (Londra: Cohen & West, 1963); Marcel Mauss ve Henri Beuchat, *Seasonal Variations of the Eskimo: A Study in Social Morphology* [1904-5], Çev.: James J. Fox (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1979); Henri Hubert, *Essay on Time: A Brief Study of the Representation of Time in Religion and Magic* [1905], Çev.: R. Parkin ve J. Redding (Oxford & New York: Berghahn, 1999); Marcel Mauss (Henri Hubert'le birlikte), *A General Theory of Magic* [1904], Çev.: R. Brain (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1972); Marcel Mauss, *Sociology and Psychology: Essays by Marcel Mauss*, Çev.: B. Brewster (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1979); Marcel Mauss, *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies* [1925], Çev.: W. D. Halls, Önsöz: Mary Douglas (Londra: Routledge, 1990).
- 65 Ana metinler ve kavramlar mitlere ilişkin olarak II. Kısım 3. Bölüm'de, akrabalığa ilişkin olarak da III. Kısım 3. Bölüm'de ele alınacaktır.
- 66 Edmund R. Leach, *Rethinking Anthropology* (Londra: Athlone, 1961). Leach'in *Political Systems of Highland Burma* (Londra: Bell, 1954) başlıklı kitabında küçük çaplı kabile sistemlerinin karşılaştırılmasından uzaklaşarak zaman ve mekân içinde değişmekte olan toplumsal ilişkilere odaklanma çabası görülür.
- 67 Evans-Pritchard kendi sosyal antropoloji kavramını oluştururken R. G. Collingwood'un "tarihin" ne olabileceğine dair vizyonunu özellikle gündeme getiriyordu, aynı zamanda kendi bilim alanının akademik soy ağacını çıkarırken de Collingwood örneğinden yararlandı (bkz. *Theories of Primitive Religion*, 1965 içindeki antropolojinin "ataları" konusundaki konferansları ve *A History of Anthropological Thought*, 1981).
- 68 E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande* (Oxford: Clarendon Press, 1937). 1976'da bu kitabın kısaltılmış ciltsiz baskısı yayımlandı.
- 69 E. E. Evans-Pritchard, *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People* (Oxford: Clarendon Press, 1940).
- 70 Mauss, *Seasonal Variations of the Eskimo*.
- 71 Louis Dumont, "Preface to the French edition of E. E. Evans-Pritchard's *The Nuer*", Çev.: M. ve J. Douglas, J. H. M. Beattie and R. G. Lienhardt (ed.), *Studies in Social*

Anthropology: Essays in Memory of E. E. Evans-Pritchard by his Former Oxford Colleagues (Oxford: Clarendon Press, 1975).

- 72 E. E. Evans-Pritchard, *Kinship and Marriage among the Nuer*, 1951; *Nuer Religion*, 1956; hem Oxford, hem Clarendon Press. Son araştırmalar Nuerlerin antropolojideki yerini yeniden belirlemeye başlayana kadar Amerikan ve İngiliz antropolojisinde bu konuda yıllarca ikincil tartışmalar yapıldı. Örneğin bkz. Douglas H. Johnson, *Nuer Prophets: A History of Prophecy from the Upper Nile in the Nineteenth and Twentieth Centuries* (Oxford: Clarendon Press, 1994); ve Sharon Hutchinson, *Nuer Dilemmas: Coping with Money, War and the State* (Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1996).
- 73 Tom O. Beidelman (ed.), *The Translation of Culture* (Londra: Tavistock, 1971). Karşılaştırma için bkz. E. E. Evans-Pritchard, *The Sanusi of Cyrenaica* (Oxford: Clarendon Press, 1949).
- 74 Avrupa Sosyal Antropologlar Derneği'nin 2002'de Kopenhag'daki toplantısında Manchester ekolünün ve genişletilmiş vaka yönteminin tartışıldığı bir oturum yapıldı.
- 75 Wendy James, "The anthropologist as reluctant imperialist", T. Asad (ed.), *Anthropology and the Colonial Encounter* (Londra: Ithaca Press, 1973).

II. KISIM

TOPLUMSAL FORMLARDA ŞEKİL VE RİTİM

1. BÖLÜM

TÜRLER, MEKÂN VE ZAMAN

(Sayfa 67-93)

- 1 Bu paragraflarda yakından izlediğim yayın N. J. Allen, *Categories and Classifications: Maussian Essays on the Social* (Oxford & New York: Berghahn, 2000), 5. Bölüm.
- 2 Stephen W. Hawking, *A Brief History of Time: From the Big Bang to Black Holes* (New York & Londra: Bantam Press, 1988). Bu kitap büyük bir heyecanla karşılandı ve tartışıldı. Kitabı görselleştirmek için çıkarılan CD'de genişleyen evreni, protonları, nötronları, kara delikleri filan hayal etmemize yardımcı olan ve arka planında ara sıra Tanrının görüldüğü kısa ama muhteşem renkli klipler vardır (Stephen W. Hawking, *A Brief History of Time*, Focus Multimedia Ltd., UK).
- 3 É. Durkheim ve M. Mauss, *Primitive Classification* [1903], Çev.: R. Needham (Londra: Cohen & West, 1963).
- 4 R. G. Collingwood, *An Autobiography* (Oxford: Clarendon Press, 1939); *An Essay on Metaphysics* (Oxford: Clarendon Press, 1940).
- 5 R. G. Collingwood, *The Idea of Nature* (Oxford: Clarendon Press, 1945).
- 6 Maurice Bloch, *How We Think They Think: Anthropological Approaches to Cognition, Memory, and Literacy* (Oxford & Boulder, Colo.: Westview Press, 1998), s. vii-viii.
- 7 A.g.e., 5-7.
- 8 A.g.e., 14-17, 25.
- 9 A.g.e., 54-63.
- 10 Allen, *Categories and Classifications*. *La langue* ile *la parole* arasındaki analitik farkı ilk dile getiren Ferdinand de Saussure oldu: Bunların ikincisi sürekli değişen konuşmanın akışını, birincisi ise hem tümcenin öğeleri arasında var olan "yatay" ilişkileri hem de, örneğin tümcede "köpek" yerine "kedi" sözcüğünün veya geniş zaman yerine geçmiş zaman gibi alternatiflerin kullanılmasını mümkün kılan ve "var olmayan", "dikey"

ilişkileri oluşturur. *Parole* tipi ilişkiler dilin “sentagmatik” düzleminde, *langue* ise “paradigmatik” düzleminde yer alır.

- 11 Durkheim ve Mauss, *Primitive Classification*, I-IV. Kısımlar.
- 12 Kapsamlı bir genel bakış için bkz. N. J. Allen, “Hinduism, structuralism and Dumézil”, E. C. Polomé (éd.), *Miscellanea Indo-Europea*, J. of Indo-European Studies Monograph no. 33 (Washington: Institute for the Study of Man, 1999).
- 13 Robert Hertz, “The pre-eminence of the right hand: a study in religious polarity” [1907], *Death and the Right Hand*, Çev.: R. ve C. Needham (Londra: Cohen & West, 1960).
- 14 Claude Lévi-Strauss, *Structural Anthropology* [1958], Çev.: C. Jacobson ve B. G. Schopf (Londra: Allen Lane, 1963); *Tristes Tropiques* [1955] (Harmondsworth: Penguin, 1976).
- 15 Louis Dumont, *Homo Hierarchicus* (Chicago: University of Chicago Press, 1966).
- 16 Marcel Granet, “Right and left in China”, Çev.: R. Needham, R. Needham (ed.), *Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classification* (Chicago & Londra: University of Chicago Press, 1973), 45, 53.
- 17 Mary Douglas, *Purity and Danger* (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1966). Franz Steiner, *Taboo* [1958], J. Adler ile R. Fardon’ın önsözüyle yeni basım (Oxford & New York: Berghahn, 2000).
- 18 Mary Douglas, *The Lele of Kasai* (Londra: Oxford University Press, 1963). *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo* (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1966).
- 19 Douglas, *Purity and Danger*, 1. Bölüm.
- 20 Victor W. Turner, *The Forest of Symbols* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1967); *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* (Chicago: Aldine, 1969); *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1974); *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play* (New York: Performing Arts Journal Press, 1982).
- 21 Bkz. Turner, *The Forest of Symbols* içindeki “Ndembu colour symbolism” ve “Muchona the hornet” başlıklı makaleler.
- 22 Bkz. örneğin Charles O. Frake, *Language and Cultural Description* (Stanford: Stanford University Press, 1980) ve Roy Ellen, *The Cultural Relations of Classification: An Analysis of Nuanetsi Animal Categories from Central Seram* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).
- 23 Renk terimlerinin oluşturulmasının ardındaki tarihsel süreci açıklayan standart bir kaynak olarak bkz. Brent Berlin ve Paul Kay, *Basic Color Terms: Their Universality and Evolution* (Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1970). Bu kuramın güncellenmiş hali için bkz. C. L. Hardin ve Luisa Maffi (ed.), *Color Categories in Thought and Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).
- 24 Collingwood, *Essay on Metaphysics*, 195.
- 25 David Turton, “There’s no such beast: cattle and colour naming among the Mursi”, *Man*, 15 (1980), 320-38.
- 26 Jean Buxton, *Religion and Healing in Mandari* (Oxford: Clarendon Press, 1975).
- 27 Uduk renk terimleri hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. W. James, *The Listening Ebony: Moral Knowledge, Religion and Power among the Uduk of Sudan* (Oxford: Clarendon Press [1988]; yeni bir önsözle karton kapaklı olarak yeniden yayımlandı, 1999). Özellikle bkz s. 28-9.
- 28 Yakın tarihli önemli bir çalışma için bkz. Barbara Bender, *Stonehenge: Making Space (Materializing Culture)* (Oxford & New York: Berg, 1988). Cumbria üzerine önemli bir

- yerel kaynak olarak bkz. J. Waterhouse, *The Stone Circles of Cumbria* (Southampton: Phillimore 1985).
- 29 Elizabeth Watson, "Capturing a local elite: the Konso honeymoon", W. James, D. L. Donham, E. Kurimoto ve A. Triulzi (ed.), *Remapping Ethiopia: Socialism and After* (Oxford/Athens, Oh.: James Currey/Ohio University Press, 2002).
 - 30 Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object* (New York: Columbia University Press 1983); *Time and the Work of Anthropology: Critical Essays* (Reading: Harwood Academic Publishers, 1991).
 - 31 Henri Hubert, *Essay on Time: A Brief Study of the Representation of Time in Religion and Magic* [1905], Çev.: R. Parkin ve J. Redding (Oxford: Durkheim Press; Oxford/ New York: Berghahn Books, 1999). Robert Hertz, "A contribution to the study of the collective representation of death" [1907], *Death and the Right Hand* adlı kitabında, Çev.: R. ve C. Needham (Londra: Cohen & West, 1960).
 - 32 E. E. Evans-Pritchard, *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People* (Oxford: Clarendon Press, 1940), 5. Bölüm. David Turton ve C. Ruggles, "Agreeing to disagree: The measurement of duration in a southwestern Ethiopian community", *Current Anthropology*, 19 (1978), 585-600.
 - 33 E. R. Leach, "Two essays on time", *Rethinking Anthropology* (Londra: Athlone, 1961). R. Needham, "Percussion and transition", *Man*, ns 2 (1967), 606-25.
 - 34 Wendy James ve David Mills (ed.), "The Qualities of Time: Temporal Dimensions of Social Form and Human Experience", hazırlanıyor.
 - 35 Alfred Gell, *The Anthropology of Time: Cultural Constructions of Temporal Maps and Images* (Londra & Providence, RI: Berg, 1992).
 - 36 A.g.e., 315-17.
 - 37 Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (1904, çevirisi 1958); Marshall Sahlins, *Stone Age Economics* (Londra: Tavistock, 1974).
 - 38 Michael Cole, John Gay, Joseph A. Glick ve D. W. Sharp, *The Cultural Context of Learning and Thinking: An Exploration in Experimental Anthropology* (Londra: Methuen, 1971).
 - 39 John H. R. Davis, *Times and Identities* (Inaugural Lecture) (Oxford: Oxford University Press, 1991); "Tense in ethnography: some practical considerations", Judith Okely ve Helen Callaway (ed.), *Anthropology and Autobiography* (Londra & New York: Routledge, 1992).
 - 40 J. Butterfield (ed.), *The Arguments of Time* (Oxford/New York: Oxford University Press for the British Academy, 1999).
 - 41 Mary Warnock, *Imagination and Time* (Oxford: Blackwell, 1994).

2. BÖLÜM

HAREKET HALİNDEKİ YAŞAM: DANSIN KIZLARI

(Sayfa 95-127)

- 1 W. H. McNeill, *Keeping Together in Time: Dance and Drill in Human History* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995). Vernon Reynolds, *Budongo: A Forest and its Chimpanzees* (Londra: Methuen, 1965), 133-5.
- 2 Drid Williams, "Deep structures of the dance", *Yearbook of Symbolic Anthropology*, 1 (1978), 211-30. Judith L. Hanna, *To Dance is Human: A Theory of Nonverbal*

- Communication* [1979] (Chicago: University of Chicago Press, 1987). Karşılaştırın, Alfred Gell, "Dance structures", *J. of Human Movement Studies*, 5 (1979), 18-31.
- 3 Maurice Bloch, "Symbols, song, dance and features of articulation: is religion an extreme form of traditional authority?" [1974], M. Bloch, *Ritual, History and Power: Selected Papers in Anthropology* (Londra: Athlone, 1989). Bkz s. 21, 35-8; s. 37'den alıntı.
 - 4 A. R. Radcliffe-Brown, *The Andaman Islanders* (Cambridge: Cambridge University Press, 1922).
 - 5 E. E. Evans-Pritchard, "The Dance", *Africa*, I (1928), 446-62.
 - 6 A.g.e., 446.
 - 7 A.g.e., 451.
 - 8 A.g.e., 460-2.
 - 9 Clyde Mitchell, *The Kalela Dance* (Manchester: Manchester University Press, 1956).
 - 10 T. O. Ranger, *Dance and Society in Eastern Africa 1890-1970: The Beni Ngoma* (Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1975).
 - 11 Paul Spencer (ed.), *Society and the Dance: The Social Anthropology of Process and Performance* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).
 - 12 Alfred Gell, "Style and meaning in Umeda dance", P. Spencer (ed.), *Society and the Dance*.
 - 13 Jane K. Cowan, *Dance and the Body Politic in Northern Greece* (Princeton: Princeton University Press, 1990), s. xxi.
 - 14 A.g.e., s. xii.
 - 15 A.g.e., 20.
 - 16 A.g.e., 23.
 - 17 A.g.e., 141.
 - 18 K. Hazzard-Gordon, "Dancing under the lash: sociocultural disruption, continuity, and synthesis", K. W. Asante (ed.), *African Dance: An Artistic, Historical and Philosophical Enquiry* (Trenton, NJ, & Asmara, Eritrea: Africa World Press, 1996).
 - 19 A.g.e., 121.
 - 20 A.g.e.
 - 21 A.g.e., 112.
 - 22 A.g.e., 113.
 - 23 A.g.e., 114.
 - 24 G. Baumann, *National Integration and Local Integrity: The Miri of the Nuba Mountains in the Sudan* (Oxford: Clarendon Press, 1987).
 - 25 Uduk mitleri ve ritüelleri için bkz. Wendy James "Kwanom Pa: The Making of the Uduk People. An Ethnographic Study of Survival in the Sudan-Ethiopian Borderlands (Oxford: Clarendon Press, 1979) ve onun devamı olan, *The Listening Ebony: Moral Knowledge, Religion, and Power among the Uduk of Sudan* (Oxford: Clarendon Press, 1988, yeni bir önsözle yeni baskısı, 1999). Çember dansının daha ayrıntılı bir karşılaştırmalı incelemesi için bkz. W. James, "Reforming the circle: fragments of the social history of a vernacular African dance form", *Journal of African Cultural Studies* (Special Issue: *Festschrift* for T. O. Ranger, Ed.: J. Lonsdale), 13 (2000), 140-52.
 - 26 Bkz. örneğin, Pierre Bourdieu, *The Logic of Practice* [1980], Çev.: Richard Nice (Cambridge: Polity Press, 1990), 34.
 - 27 N.J. Allen, "A dance of relatives", *JASO* (1982), 139-46. Müzik ve ritim üzerine karşılaştırmalar için bkz. N. J. Allen, *Categories and Classifications: Maussian Essays on the Social* (Oxford & New York: Berghahn, 2000), 86-7.
 - 28 Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, Çev.: Karen E. Fields (New York: Free Press, 1995), 217-18.

- 29 Marcel Mauss, *Sociology and Psychology: Essays by Marcel Mauss*, Çev.: B. Brewster (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1979), 21-2.
- 30 R. G. Collingwood, *The Principles of Art* (Oxford: Clarendon Press, 1938).
- 31 A.g.e., 242.
- 32 A.g.e., 243-4.
- 33 A.g.e., 246.
- 34 A.g.e., 247-8.
- 35 J. Huizinga, *Homo Ludens* [1938] (New York: Paladin, 1970). Karşılaştırma için bkz. Iona ve Peter Opie, *Children's Games in Street and Playground* (Oxford: Clarendon Press, 1969).
- 36 A.g.e., 188-9, 66; önsöz: George Steiner, 9-16, özellikle de 14, 15, 16.
- 37 Suzanne K. Langer, *Philosophy in a New Key* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1942).
- 38 Susan K. Langer, *Feeling and Form: A Theory of Art* (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1953).
- 39 A.g.e., 174.
- 40 A.g.e., 175-6.
- 41 A.g.e., 177-8.
- 42 A.g.e., 187.
- 43 A.g.e., 196.
- 44 A.g.e., 197.
- 45 A.g.e., 204.
- 46 Kariamu Welsh Asante, *African Dance: An Artistic, Historical and Philosophical Enquiry* (Trenton, NJ, & Asmara, Eritrea: Africa World Press, 1996).
- 47 Bkz. örneğin John Blacking, *How Musical is Man?*, 2. Baskı. (Londra: Faber & Faber, 1976); "Movement, dance, music, and the Venda girls' initiation cycle", Spencer, *Society and the Dance*.
- 48 Peter A. Lienhardt (çev. ve ed.), *The Medicine Man: Swifa Ya Ngwumali*, Hasani bin Ismail, Oxford Library of African Literature (Oxford: Clarendon Press, 1968).
- 49 A. Seeger, *Why Suyu Sing: A Musical Anthropology of an Amazonian People* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).
- 50 Martin Stokes (ed.), *Ethnicity, Identity and Music: The Musical Construction of Place* (Oxford & New York: Berg, 1994).
- 51 Martin Stokes, *The Arabesk Debate: Music and Musicians in Modern Turkey* (Oxford: Clarendon Press, 1992).
- 52 Stokes, önsöz, *Ethnicity, Identity and Music*, 8-9.
- 53 Gregory F. Barz ve Timothy J. Cooley (ed.), *Shadows in the Field: New Perspectives for Fieldwork in Ethnomusicology* (Oxford & New York: Oxford University Press, 1997).
- 54 Penelope Gouk (ed.), *Musical Healing in Cultural Contexts* (Aldershot & Brookfield, Vt.: Ashgate, 2000).
- 55 Ruth Finnegan, *The Hidden Musicians: Music Making in an English Town* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).
- 56 C. Lévi-Strauss, *The Raw and the Cooked: Introduction to a Science of Mythology* 1 [1964], Çev.: J. ve D. Weightman (Londra: Jonathan Cape, 1970).
- 57 James C. Faris, *Nuba Personal Art* (Londra: Duckworth, 1972).
- 58 Bkz. örneğin Anthony Forge, *Primitive Art and Society* (Londra: Oxford University Press, 1973).
- 59 Bkz. örneğin şu derlemedeki makaleler: Jeremy Coote ve Anthony Shelton (ed.), *Anthropology, Art, and Aesthetics* (Oxford: Clarendon Press, 1992); ayrıca, Tim Ingold

- (ed.), *Key Debates in Anthropology* (Londra & New York: Routledge, 1996), 249'dan itibaren.
- 60 James C. Faris, *Navajo and Photography: A Critical History of the Representation of an American People* (Albuquerque, N. Mex.: University of New Mexico Press, 1996).
- 61 Anna Grimshaw, *The Ethnographer's Eye: Ways of Seeing in Modern Anthropology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001). Karşılaştırma için bkz. Peter Crawford ve David Turton (ed.), *Film as Ethnography* (Manchester: Manchester University Press, 1992).
- 62 Clare Harris, *In the Image of Tibet: Tibetan Painting after 1959* (Londra: Reaktion Books, 1999).
- 63 Marcus Banks ve Howard Morphy (ed.), *Rethinking Visual Anthropology* (New Haven & Londra: Yale University Press, 1997). Bkz. özellikle David MacDougall ("The visual in anthropology"), Georgina Born ("Computer software as a medium"), Felicia Hughes-Freeland ("Balinese on television") ve Dolores Martinez ("Burlesquing knowledge: Japanese quiz shows").
- 64 A. Gell, *Art and Agency: An Anthropological Theory* (Oxford: Clarendon Press, 1998).
- 65 Collingwood, *The Principles of Art*, 55.
- 66 Gell, *Art and Agency*, 94-5.
- 67 A.g.e., s. 257, 258'deki alıntılar. Karşılaştırma için bkz. Alfred Gell, "The technology of enchantment", Coote ve Shelton (ed.), *Anthropology, Art, and Aesthetics*.

3. BÖLÜM

RİTÜEL, BELLEK VE DİN

(Sayfa 129-174)

- 1 Klasik bir araştırma olarak bkz. Maurice Halbwachs, *On Collective Memory* [1950], Ed.: Lewis A. Coser (Chicago: University of Chicago Press, 1992).
- 2 P. A. Lienhardt, "The interpretation of rumour", J. H. M. Beattie ve R. G. Lienhardt (ed.), *Studies in Social Anthropology: Essays in Memory of E. E. Evans-Pritchard by his Former Oxford Colleagues* (Oxford: Clarendon Press, 1975).
- 3 A.g.e., 130-1.
- 4 R. Borofsky, *Making History: Pukapukan and Anthropological Constructions of Knowledge* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).
- 5 A.g.e., 15.
- 6 A.g.e., 18-28.
- 7 A.g.e., 4. ve 5. Bölüm.
- 8 Kirsten Hastrup, *Studying Action: Anthropology in the Company of Shakespeare* (Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 2003).
- 9 C. Lévi-Strauss, "The structural study of myth", *Structural Anthropology*, Cilt i [1958] (Londra: Allen Lane, 1963); *The Raw and the Cooked: Introduction to a Science of Mythology* 1 [1964], Çev.: J. ve D. Weightman (Londra: Jonathan Cape, 1970) ve bu dizideki diğer ciltler; "The story of Asdiwal", *Structural Anthropology*, Cilt. ii [1973] (Londra: Allen Lane, 1977), özellikle s. 152-8.
- 10 David Parkin, "Ritual as spatial direction and bodily division", Daniel de Coppet (ed.), *Understanding Rituals*, European Association of Social Anthropologists series (Londra & New York: Routledge, 1990).

- 11 Caroline Humphrey ve James Laidlaw, *The Archetypal Actions of Ritual: A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship* (Oxford: Clarendon Press, 1994).
- 12 M. Bloch, "Önsöz", *Ritual, History and Power: Selected Papers in Anthropology* (Londra: Athlone, 1989).
- 13 M. Bloch, "The ritual of the royal bath in Madagascar: the dissolution of death, birth and fertility into authority", *Ritual, History and Power*.
- 14 M. Bloch, *From Blessing to Violence: History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).
- 15 Michael Lambek, *The Weight of the Past: Living with History in Mahajanga, Madagascar* (New York & Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2002).
- 16 Paul Connerton, *How Societies Remember* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).
- 17 Alıntılандığı yayın, R. Monk, *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius* (New York: The Free Press, 1990), 305.
- 18 E. F. Collins, "A ceremonial animal", *Journal of Ritual Studies*, 10 (1996), 59-84, özellikle s. 68, 72.
- 19 H. Fingarette, *Confucius: The Secular as Sacred* (New York: Harper, 1972), 14.
- 20 Ludwig Wittgenstein, *Remarks on Frazer's Golden Bough* [MS 1931]; kullandığım İngilizce kaynak, James Klagge ve Alfred Nordmann (ed.), *Philosophical Occasions 1912-1951* (Indianapolis & Cambridge: Hackett, 1993), 115-55. Alıntılандığım sayfalar, 125, 119, 121, 123, 125, 127, 129, 133, 139, 143, 147, 151. Beltane veya Bahar festivalinin Baal'e adanmış bir kurban ritüeli olarak Frazer'in kendi açıklaması için bkz. James G. Frazer, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, tek ciltlik kısaltılmış baskı [1922] (Londra: Macmillan, 1960), 808-14, 854-5.
- 21 Bu konudaki etkili bir inceleme olarak bkz. Ioan M. Lewis, *Ecstatic Religion: An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism* (Harmondsworth: Penguin, 1971).
- 22 Janice Boddy, *Wombs and Alien Spirits: Women, Men, and the Zar Cult in Northern Sudan* (Madison: University of Wisconsin Press, 1989).
- 23 Janice Boddy, "Managing tradition: 'superstition' and the making of national identity among Sudanese women refugees", Wendy James (ed.), *The Pursuit of Certainty: Religious and Cultural Formulations* (Londra & New York: Routledge, 1995), özellikle s. 30-4.
- 24 E. E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion* (Oxford: Clarendon Press, 1965); Fiona Bowie, *The Anthropology of Religion: An Introduction* (Oxford & New York: Blackwell, 1999); Michael Lambek, *A Reader in the Anthropology of Religion* (Oxford & New York: Blackwell, 2002).
- 25 Edward B. Tylor, *Primitive Culture* [1871] (New York: Harper & Row, 1958).
- 26 James G. Frazer, *The Golden Bough* [from 1890; 12 cilt], Ed.: George Stocking (Harmondsworth: Penguin, 1996). Yukarıda dökümü verilen kısaltılmış baskı.
- 27 Dumézil'in düşüncelerini en iyi anlatan İngilizce kaynak olarak bkz. C. Scott Littleton, *New Comparative Mythology: Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil*, 3. Baskı (Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1982).
- 28 The Folk Lore Society ve bu derneğin yayını olan *Folklore* dergisi, Britanya'da 19. yüzyılın sonlarından itibaren gelişmiştir.
- 29 Chris Knight, "Totemism", Alan Barnard ve Jonathan Spencer (ed.), *Encyclopaedia of Social and Cultural Anthropology* (Londra & New York: Routledge, 1996). Antropoloji jargonuna Yerli dillerinden giren birçok başka terim vardır. Batı Afrika dillerinden bir sözcük olan "fetiş", İngilizceye yalnızca küçümseyici bir imayla girmekle kalmamış,

aynı zamanda “fetişizm” biçimiyle insanlık tarihinde neyin önce neyin sonra geldiğine dair tartışmalarda neredeyse bilimsel bir saygınlık kazanmıştır. Kişilerin ve nesnelerin sahip olduğu manevi güç anlamındaki Austronesia sözcüğü *mana*, *tabu* ile birlikte antropoloji diline bir arkeolog ve Oxford’da sosyal antropolojinin kurumlaşmasına yardımcı olan bir antropolog olan R. R. Marett tarafından sokulmuştur. *Mana* İngilizcede popüler olmamıştır, ama *tabu* kesinlikle olmuştur; özellikle gençlere ve New Age inanışlarına ilgi duyanlara çekici gelen diğer modern sözcükler de Sibirya’dan (muhtemelen Tungus dilinden) gelen *şaman* ve *şamanizm* sözcükleridir.

- 30 W. S. F. Pickering, Durkheim’in din imajının Hristiyanlık imaları taşıyan kilisemi bir imaj olduğunu, Mauss’unkinin ise Yahudilik imaları taşıdığını ileri sürmüştür. (bkz. W. S. F. Pickering, “Mauss’s Jewish background: a biographical essay”, W. James ve N. J. Allen (ed.), *Marcel Mauss: A Centenary Tribute* (Oxford & New York: Berghahn, 1998).
- 31 Edmund R. Leach, *Genesis as Myth and other Essays* (Londra: Jonathan Cape, 1969).
- 32 Yakın tarihli bir örnek, Mary Douglas, *Leviticus as Literature* (Oxford: Clarendon Press, 1999).
- 33 Daryll Forde (ed.), *African Worlds: Studies in the Cosmological Ideas and Social Values of African Peoples* (Londra: Oxford University Press for the International African Institute, 1954). Wendy James’in yeni önsözüyle yeni baskısı yapılmıştır (Hamburg/Oxford: Lit Verlag/James Currey, 1999).
- 34 Henri Hubert ve Marcel Mauss, *Sacrifice: Its Nature and Function* [1898], Çev.: W. D. Halls (Londra: Cohen & West, 1964); E. E. Evans-Pritchard, *Nuer Religion* (Oxford: Clarendon Press, 1956), 8. Bölüm.
- 35 Michael F. C. Bourdillon ve Meyer Fortes (ed.), *Sacrifice* (Londra: Academic Press for the RAI, 1980).
- 36 Paul Dresch, *Tribes, Governance, and History in Yemen* (Oxford: Clarendon Press, 1989), 50-1, 72 n. 15.
- 37 R. Needham, *Belief, Language and Experience* (Oxford: Blackwell, 1972).
- 38 Malcolm Ruel, *Belief, Ritual and the Securing of Life: Reflexive Essays on a Bantu Religion* (Leiden: Brill, 1997), 9-12.
- 39 Sally F. Moore ve Barbara G. Myerhoff (ed.), *Secular Ritual* (Amsterdam: Van Gorcum, 1977). Karşılaştırma için bkz. Daniel de Coppet (ed.), *Understanding Rituals* (Londra & New York: Routledge, 1992).
- 40 Talal Asad, “Toward a genealogy of the concept of ritual”, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore & Londra: Johns Hopkins University Press, 1993).
- 41 Roy A. Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).
- 42 Humphrey ve Laidlaw, *The Archetypal Actions of Ritual*, özellikle 4. ve 11. Bölümler.
- 43 Daniel Miller, *A Theory of Shopping* (Cambridge: Polity Press, 1998).
- 44 Evans-Pritchard, “Religion and the anthropologists”, *Essays in Social Anthropology* (Londra: Faber & Faber, 1962).
- 45 E. E. Evans-Pritchard, *Nuer Religion* (Oxford: Clarendon Press, 1956).
- 46 R. G. Lienhardt, *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka* (Oxford: Clarendon Press, 1961).
- 47 Douglas H. Johnson, *Nuer Prophets: A History of Prophecy from the Upper Nile in the Nineteenth and Twentieth Centuries* (Oxford: Clarendon Press, 1994).
- 48 I. M. Lewis, *A Pastoral Democracy: A Study of Pastoralism and Politics among the Northern Somali of the Horn of Africa* (Londra: Oxford University Press, 1961).
- 49 Bu yerinden edilmeyen anlatıldığı önemli bir kaynak olarak aşağıdaki kitabın ciltiz

- baskısının önsözüne bakabilirsiniz. W. James, *The Listening Ebony: Moral Knowledge, Religion, and Power among the Uduk of Sudan* [1988] (Oxford: Clarendon Press, 1999).
- 50 W. Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites* (Edinburgh: Adam and Charles Black, 1889).
- 51 Max Weber'in *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* [1904-5] [Çev.: Talcott Parsons (Londra & New York: Routledge, 1992)] adlı incelemesi hâlâ antropolojideki din incelemeleri için önemli bir kaynak olmayı sürdürüyor; toplumdaki otorite biçimleri konusundaki yazıları da öyle. Asad'ın *Genealogies of Religion* adlı kitabında Weber ile Marx'ın din antropolojisinde açtıkları yeni ufuklar anlatılmakta. Ayrıca bkz. Jean Comaroff, *Body of Power: Spirit of Resistance: The Culture and History of a South African People* (Chicago: University of Chicago Press, 1985), John ve Jean Comaroff, *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa*, 2 cilt. (Chicago: University of Chicago Press, 1991 ve 1997).
- 52 Bkz. örneğin John Campbell, *Honour, Family and Patronage: A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community* (Oxford: Clarendon Press, 1964).
- 53 Mary Douglas, *The Lele of Kasai* (Londra: Oxford University Press 1963); bkz. son bölüm.
- 54 John Davis (ed.), *Religious Organization and Religious Experience*, ASA Monograph 21 (Londra: Academic Press, 1982).
- 55 Clifford Geertz, *The Religion of Java* (Glencoe, Ill.: The Free Press, 1960); Abner Cohen, *Custom and Politics in Urban Africa: A Study of Hausa Migrants in Yoruba Towns* (Londra: Routledge, 1969); Ahmed Al-Shahi (ed.), *The Diversity of the Muslim Community* (Londra: Ithaca, 1987).
- 56 Michael Lambek, *Knowledge and Practice in Mayotte: Local Discourses of Islam, Sorcery, and Spirit Possession* (Toronto: Toronto University Press, 1993).
- 57 M. Gilsenan, *Recognizing Islam: Religion and Society in the Modern Middle East* (Londra: Croom Helm, 1982).
- 58 Roger Just, "Anti-clericalism and national identity: attitudes towards the Orthodox Church in Greece", W. James ve D. H. Johnson (ed.), *Vernacular Christianity: Essays in the Social Anthropology of Religion, Presented to Godfrey Lienhardt* (Oxford/New York: JASO/Lilian Barber Press, 1988).
- 59 Lawrence J. Taylor, *Occasions of Faith: An Anthropology of Irish Catholics* [1995] (Dublin: Lilliput Press, 1997). John Eade ve Michael J. Sallnow (ed.), *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage* [1991] (Urbana & Chicago: University of Illinois Press, 2000). Karşılaştırma için bkz. Richard P. Werbner, *Ritual Passage, Sacred Journey: The Process and Organization of Religious Movements* (Manchester/Washington: Manchester University Press/Smithsonian Press, 1989).
- 60 Uduk dini üzerine yaptığım incelemede evanjelik bir kuruluş olan Sudan Interior Mission'ın etkilerini ek olarak vermektense kitabın ortasında ayrı bir bölüm olarak anlatmayı yeğledim. Bkz. Wendy James, "The Sudan Interior Mission and 'Arumgimis': Expecting Christ", *The Listening Ebony*, 4. Bölüm.
- 61 Pascal Boyer, *Tradition as Truth and Communication: A Cognitive Description of Traditional Discourse* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990); *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion* (Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1994).
- 62 Dan Sperber, *Rethinking Symbolism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975). Harvey Whitehouse, *Arguments and Icons* (Oxford: Oxford University Press, 2000) ve (ed.), *The Debated Mind: Evolutionary Psychology versus Ethnography* (Oxford & New York: Berg, 2001).
- 63 F. Barth, *Nomads of South Persia: The Basseri Tribe of the Khamseh Confederacy* (Oslo/Londra: Universitetsforlaget/Allen & Unwin, 1964), 135-53.

III. KISIM

DİL VE KİŞİLERİN OLUŞUMU

1. BÖLÜM

KONUŞMA VE TOPLUMSAL BAĞLILIK

(Sayfa 177-197)

- 1 Frances Morphy, "Language and moiety: sociolectal variation in a Yu:ngu language of North-East Arnhem Land", *Canberra Anthropology*, I (1977), 51-60.
- 2 Oliver Sacks, *Seeing Voices: A Journey into the World of the Deaf* [1989] (Londra: Pan Books, 1990). Sacks Martha's Vineyard vakasını s. 32-6'da anlatıyor; benim yaptığım alıntı s. 35'ten. Orijinal öykü için kaynak, Nora Ellen Groce, *Everyone Here Spoke Sign Language: Hereditary Deafness on Martha's Vineyard* (Cambridge, Mass., & Londra: Harvard University Press, 1985).
- 3 Önemli ve bol resimli bir kaynak Albay Garrick Mallery tarafından yayımlanmıştır: "Sign Language among American Indians: Compared with that among other peoples and deaf-mutes", birinci *Report of the Bureau of Ethnology* to the Smithsonian Institution, 1879-80 (Washington: Government Publications Office, 1881, 263-552) içinde.
- 4 David Dalby, *The Linguasphere: From Person to Planet* (Hebron, Wales: Linguasphere Press, 1998); karşılaştırma için bkz. *Guardian* (22 Temmuz 1997), 5.
- 5 Bu alandaki yakın tarihli ve kapsamlı çalışmalar arasında bulunan yayınlar: William A. Foley, *Anthropological Linguistics: An Introduction* (Oxford & Malden, Mass.: Blackwell, 1997), bu yayında genel anlamda bilimsel bir yaklaşım benimsenmiştir; Alessandro Duranti, *Linguistic Anthropology: A Reader* (Malden, Mass. & Oxford: Blackwell, 2001), bu yayında "insan bilimleri" perspektifi benimsenmiştir. Dell Hymes (ed.), *Language in Culture and Society: A Reader in Linguistic Anthropology* (New York: Harper & Row, 1964) hâlâ önemini koruyan daha eski bir kaynaktır.
- 6 Andrew Dalby, *Language in Danger: How Language Loss Threatens our Future* (Londra: Allen Lane, The Penguin Press, 2002), 24-7.
- 7 Bilgi için bkz. Foley, *Anthropological Linguistics* ve Duranti, *Linguistic Anthropology*.
- 8 Bkz. örneğin E. W. Ardener'in editörlüğünü yaptığı ciltteki "Önsöz", *Social Anthropology and Language*, ASA Monograph 10 (Londra: Tavistock, 1971). David Robey (ed.), *Structuralism: An Introduction*, Wolfson College Lectures, 1972 (Oxford: Clarendon Press, 1973).
- 9 Bu noktalar benim araştırmalarım bakımından da çok ilginçtir. Örneğin Uduk dilindeki patlamalı ve yutulan sesler, benzer dillerle karşılaştırıldıklarında "ekstra fonem" gibi görünüyorsa da, aslında karşılaştırmalı dilbilimcilerin zaten saptamış oldukları zıtlıklara yalnızca minimal bir boyut eklemiştir. Yakın tarihli bir çalışmada, sözcük karşılaştırması bakımından Uduk dilinin Nil-Sahra ailesinden geldiği ve bu dil ailesinin prototipi olan dilden türeyen diğer dallara oranla bu dilin özelliklerini çok daha doğrudan yansıttığı ileri sürülmüştür. Orijinal dildeki karmaşıklığın fonem yapısından çok sözcüklerde korunduğu bu örneğin sosyo-tarihsel bakımdan da önemli olduğunu düşünebiliriz. Christopher Ehret, *A Historical-Comparative Reconstruction of Nilo-Saharan* (Köln: Rüdiger Koppe Verlag, 2001), özellikle s. 8-9.
- 10 Bir önceki bölümde anlatıldığı gibi, Lévi-Strauss bu yöntemi sözlü mit anlatılarına uygulamıştı; Edmund Leach ise, aynı yöntemi yazılı kutsal metinlerin ve trafik ışıkları gibi çeşitli kodlu iletişim sistemlerinin incelenmesinde kullandı. Bkz. *Genesis as Myth and Other Essays* (Londra: Cape, 1969), ve *Culture and Communication: The Logic by which Symbols are Connected* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976).

- 11 Noam Chomsky, *Syntactic Structures* (Lahey: Mouton, 1957), *Language and Mind* (New York: Harcourt, Brace & World, 1968). Karşılaştırma için bkz. John Lyons, *Chomsky* (Londra: Fontana/Collins, 1970).
- 12 Émile Durkheim, *The Rules of Sociological Method* [1895], Çev.: S. A. Solovay ve J. H. Mueller (New York: The Free Press, 1964); *Suicide: A Study in Sociology* [1897], Çev.: J. A. Spaulding ve G. Simpson (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1952).
- 13 Buna iyi bir örnek olarak bkz. Michel Foucault, *The History of Sexuality*, Cilt i: *The Use of Pleasure* (Harmondsworth: Penguin, 1988).
- 14 P. Bourdieu, *Homo Academicus* [1984], Çev.: P. Collins (Cambridge: Polity Press, 1988).
- 15 Jack Goody, *The Interface between the Written and the Oral* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987); Ernest Gellner, *Nations and Nationalism* (Oxford: Blackwell, 1983). Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (Londra & New York: Verso, 1983). T. Asad, "Strong and weak languages", J. Clifford ve G. E. Marcus (ed.), *Writing Culture* (Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1986).
- 16 Jack Goody, *The Myth of the Bagre* (Oxford: Clarendon Press, 1972).
- 17 Örnekler için bkz. Ian Cunnison, *History on the Luapula: An Essay on the Historical Notions of a Central African Tribe* (Londra: Oxford University Press, 1951); Elizabeth Tonkin, *Narrating our Pasts: The Social Construction of Oral History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992); Kirsten Hastrup (ed.), *Other Histories* (Londra & New York: Routledge, 1992); yerel metinlerin radikal olarak ele alınışı için bkz. Jean Lydall ve Ivo Strecker, *The Hamar of Southern Ethiopia*, 3 Cilt. (Hohenschaftlarn: Klaus Renner Verlag, 1979).
- 18 Bkz. örneğin, Oxford Library of African Literature dizisi.
- 19 Jan Vansina, *Oral Tradition* (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1965); *Oral Tradition as History* (Londra/Madison: James Currey/University of Wisconsin Press, 1985).
- 20 Wendy James, "The names of fear: history, memory and the ethnography of feeling among Uduk refugees", *JRAI* (NS), 3 (1997), 115-31, 129-31.
- 21 C. Lévi-Strauss, *The Savage Mind* [1962] (Londra: Weidenfeld & Nicolson, 1966).
- 22 D. Zeitlyn, "Reconstructing kinship or the pragmatics of kin talk", *Man* 28 (1993), 199-224.
- 23 G. C. Fiumara, *The Other Side of Language: A Philosophy of Listening* (Londra: Routledge, 1990).
- 24 Michael Herzfeld, *The Poetics of Manhood: Contest and Identity in a Cretan Mountain Village* (Princeton: Princeton University Press, 1985); *Anthropology Through the Looking Glass: Critical Ethnography in the Margins of Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).
- 25 C. W. Watson ve J. Hendry (ed.), *An Anthropology of Indirect Communication*, ASA Monographs 37 (Londra & New York: Routledge, 2001).
- 26 Karin Barber, *I Could Speak until Tomorrow: Oriki, Women and the Past in a Yoruba Town* (Edinburgh: Edinburgh University Press for the International African Institute, 1991).
- 27 A.g.e., 221, 224-30.
- 28 A.g.e., 87, 105'ten itibaren, 111-12.
- 29 A.g.e., 265-6.
- 30 A.g.e., 25.
- 31 A.g.e., 8.
- 32 A.g.e., 2, 3.
- 33 Terry Eagleton, *The Illusions of Postmodernism* (Oxford: Blackwell, 1996), 72-3.

2. BÖLÜM

TOPLUMSAL CİNSİYET VE NESİLLERİN DİYALEKTİĞİ

(Sayfa 199-229)

- 1 Genel bir değerlendirme için bkz. Robin Fox, *Kinship and Marriage* (Harmondsworth: Penguin, 1967) ve Robert Parkin, *Kinship: An Introduction to Basic Concepts* (Oxford & Malden, Mass.: Blackwell, 1997).
- 2 Ana kaynaklar arasında bulunanlar: Michelle Rosaldo ve Louise Lamphere (ed.), *Woman, Culture and Society* (Stanford: Stanford University Press, 1974); Shirley G. Ardener (ed.), *Perceiving Women* (Londra/New York: Dent-Malaby/Halstead, 1975); ve (ed.), *Defining Females: The Nature of Women in Society* [1978], 2. Baskı (Oxford & New York: Berg, 1993); Emily Martin, *The Woman in the Body* (Boston: Beacon Press, 1987); Carol McCormack ve Marilyn Strathern (ed.), *Nature, Culture and Gender* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980); Sherry Ortner ve H. Whitehead (ed.), *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981); Henrietta Moore, *Feminism and Anthropology* (Cambridge: Polity Press, 1988); Marilyn Strathern, *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia* (Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1988); Henrietta Moore, *A Passion for Difference* (Cambridge: Polity Press, 1994).
- 3 A. R. Radcliffe-Brown, "Önsöz", A. R. Radcliffe-Brown ve Daryll Forde (ed.), *African Systems of Kinship and Marriage* (Londra: Oxford University Press for the International African Institute, 1950), 15.
- 4 E. R. Leach, *Rethinking Anthropology* (Londra: Athlone, 1961).
- 5 Suzette Heald, *Manhood and Morality: Sex, Violence and Ritual in Gisu Society* (Londra & New York: Routledge, 1999), 7. Bölüm.
- 6 N. J. Allen, "The prehistory of Dravidian-type terminologies", M. Godelier, T. R. Trautmann ve F. E. Tjon Die Fat (ed.), *Transformations of Kinship* (Washington & Londra: Smithsonian Institution Press, 1998).
- 7 Claude Lévi-Strauss, "Structural analysis in linguistics and anthropology", *Structural Anthropology* [1958], Çev.: C. Jacobson ve B. G. Schoepf (New York: Basic Books, 1963), 2. Bölüm; "Reflections on the atom of kinship", *Structural Anthropology*, Cilt ii [1973], 7. Bölüm, Çev.: M. Layton (Londra: Allen Lane, 1977).
- 8 Karşılaştırma için: A. R. Radcliffe-Brown, "The mother's brother in South Africa", *Structure and Function in Primitive Society* (Londra: Cohen & West, 1952); C. Lévi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship* [1949], Çev.: R. Needham (Londra: Eyre & Spottiswoode, 1969).
- 9 E. R. Leach, *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure* (Londra: Bell, 1954); R. H. Barnes, *Kédang: The Collective Thought of an Eastern Indonesian People* (Oxford: Clarendon Press, 1974).
- 10 Rodney Needham, *Structure and Sentiment* (Chicago: University of Chicago Press, 1962).
- 11 E. B. Tylor, "On a method of investigating the development of institutions: applied to laws of marriage and descent", *Journal of the Anthropological Institute*, 18 (1889), 245-69.
- 12 John F. McLennan, *Primitive Marriage: An Inquiry into the Original of the Form of Capture in Marriage Ceremonies* (Edinburgh: Black, 1865). R. H. Barnes, "Marriage by capture",

- JRAI 5 (1999), 57-73. Sigmund Freud, *Totem and Taboo: Resemblances between the Psychic Lives of Savages and Neurotics* [1919] (Harmondsworth: Penguin, 1938).
- 13 M. Godelier, "Sonsöz", Godelier ve diğerleri, *Transformations of Kinship*, 408-12.
 - 14 L. H. Morgan, *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* (Washington: Smithsonian Institution, 1871); *Ancient Society* (New York: Henry Holt, 1877).
 - 15 Godelier ve diğerleri, *Transformations of Kinship* (1998), önsöz.
 - 16 A.g.e., özellikle s. 5-6.
 - 17 K. O. L. Burridge, "Friendship in Tangu", *Oceania*, 27 (1957), 177-89.
 - 18 Strathern, *The Gender of the Gift*. Karşılaştırma için bkz. A. Gell, "Strathernograms, or the semiotics of mixed metaphors", E. Hirsch (ed.), *The Art of Anthropology: Essays and Diagrams* (Londra: Athlone, 1999).
 - 19 Bkz. örneğin Nicholas Thomas, *Marquesan Societies: Inequality and Political Transformation in Eastern Polynesia* (Oxford: Clarendon Press, 1990); Peter Gow, *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia* (Oxford: Clarendon Press, 1991).
 - 20 C. Lévi-Strauss, "The Bear and the Barber", Henry Myers Memorial Lecture, 1962, JRAI 93 (1963), I-II. Benzer cüretkârlıktaki yan yana getirmeler için bkz. Lévi-Strauss, *The Savage Mind* ("la pensée sauvage" denilen şeyin yalın bir anlatımı) [1962] (Londra: Weidenfeld & Nicolson, 1966).
 - 21 Janet Carsten, *The Heat of the Hearth: The Process of Kinship in a Malay Fishing Community* (Oxford: Clarendon Press, 1997); Janet Carsten (ed.), *Cultures of Relatedness: New Approaches to the Study of Kinship* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).
 - 22 Pierre Clastres, *Archeology of Violence* [1980], Çev.: J. Herman (New York: Semiotext(e), 1994).
 - 23 Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice* [1972] (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), özellikle paralel kuzen evliliklerinin vaka incelemesi için s. 30-58.
 - 24 Paul Dresch, "Totality, exchange, and Islam in the Middle East", Wendy James ve N. J. Allen (ed.), *Marcel Mauss: A Centenary Tribute* (Oxford & New York: Berghahn, 1998), 127.
 - 25 Bkz. örneğin Richard Farlon'ın derlemesi: *Localizing Strategies: Regional Traditions of Ethnographic Writing* (Edinburgh/Washington: Scottish Academic Press/Smithsonian Institution Press, 1990), özellikle Afrika üzerine yazılmış bölümler.
 - 26 W. James, "The anthropologist as reluctant imperialist", Talal Asad (ed.), *Anthropology and the Colonial Encounter* (Londra: Ithaca, 1973).
 - 27 Bkz. Radcliffe-Brown ve Forde, *African Systems of Kinship and Marriage*.
 - 28 Max Gluckman, *The Judicial Process among the Barotse of Northern Rhodesia (Zambia)* [1955], 2. Baskı, (Manchester: Manchester University Press, 1973); *The Ideas in Barotse Jurisprudence* (New Haven: Yale University Press, 1965).
 - 29 Charles Piot, *Remotely Global: Village Modernity in West Africa* (Chicago: University of Chicago Press, 1999).
 - 30 Henry Maine, *Ancient Law* (Londra: 1871).
 - 31 E. E. Evans-Pritchard, *Kinship and Marriage among the Nuer* (Oxford: Clarendon Press, 1951); karton kapaklı baskıya önsöz yazan W. James (1990), s. ix-xxii.
 - 32 Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, 41-3.
 - 33 W. James, "Matrifocus on African women", Shirley Ardener, *Defining Females*.
 - 34 Meyer Fortes, "Kinship and marriage among the Ashanti", Radcliffe-Brown ve Forde, *African Systems of Kinship and Marriage*.
 - 35 Lévi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship*, 117.
 - 36 Fox, *Kinship and Marriage*, 1. Bölüm.

- 37 Audrey I. Richards, "Some types of family structure amongst the Central Bantu", Radcliffe-Brown ve Forde, *African Systems of Kinship and Marriage*.
- 38 Friedrich Engels, *Origin of the Family, Private Property and the State*, 4. Baskı (Londra: Lawrence & Wishart, 1891), 58-9.
- 39 Daryll Forde, "Double descent among the Yakö", *African Systems of Kinship and Marriage*. Richard Fardon, *Raiders and Refugees: Trends in Chamba Political Development 1750-1950* (Washington & Londra: Smithsonian Institution Press, 1988).
- 40 Jean-Loup Amselle, *Mestizo Logics: Anthropology of Identity in Africa and Elsewhere*, Çev.: Claudia Royal (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1998).
- 41 M. Bloch, "The moral and tactical use of kinship terms", *Man* (NS), 6 (1971), 79-87.
- 42 M. Bloch, "What goes without saying: the conceptualization of Zafimaniry society", *How We Think They Think: Anthropological Approaches to Cognition, Memory, and Literacy* (Oxford & Boulder, Colo.: Westview Press, 1998).
- 43 Richard Fardon, *Raiders and Refugees*; devamına da bkz. *Between God, the Dead and the Wild* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991).
- 44 W. James, "Lifelines: sister-exchange marriage among the Gumuz", D. L. Donham ve W. James (ed.), *The Southern Marches of Imperial Ethiopia: Essays in History and Social Anthropology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986; yeni bir önsözle ciltsiz yeni baskısı, Oxford/Athens, Oh.: James Currey/Ohio University Press, 2001).
- 45 Donald L. Donham, *History, Power, Ideology: Central Issues in Marxism and Anthropology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 94-123.

3. BÖLÜM

İNSAN BEDENLERİ, TOPLUMSAL KİŞİLER VE BİLİNÇLİ BENLİKLER

(Sayfa 231-268)

- 1 C. Toren, "The child in mind", H. Whitehouse (ed.), *The Debated Mind: Evolutionary Psychology versus Ethnography* (Oxford & New York: Berg, 2001).
- 2 Bu ünlü makalenin en yeni çevirisi şudur: *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*, Çev.: W. D. Halls, Önsöz: Mary Douglas (Londra: Routledge, 1990). Mauss üzerine yeni makaleler için bkz. W. James ve N. J. Allen (ed.), *Marcel Mauss: A Centenary Tribute* (Oxford: Berghahn, 1999).
- 3 M. Mauss, "Body techniques" ve diğer bölümler, *Sociology and Psychology: Essays by Marcel Mauss*, Çev.: B. Brewster (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1979).
- 4 İnsana dair olguların anlaşılmasında bilimsel yaklaşımın yanıltıcılığının eleştirisi Stephen Jay Gould'un eserlerinde görülebilir. Örneğin, bkz. *The Mismeasure of Man, gözden geçirilmiş ve genişletilmiş baskı* (Harmondsworth: Penguin, 1997).
- 5 N. Schlanger, "The study of techniques as an ideological challenge: technology, nation, and humanity in the work of Marcel Mauss", W. James ve N. J. Allen (ed.), *Marcel Mauss: A Centenary Tribute*.
- 6 Bkz. örneğin M. E. F. Bloch, *How We Think They Think: Anthropological Approaches to Cognition, Memory, and Literacy* (Oxford & Boulder, Colo.: Westview Press, 1998).
- 7 Mauss, *Sociology and Psychology*, 27.
- 8 M. Ridley, *Genome: The Autobiography of a Species in 23 Chapters* (New York: HarperCollins, 1999), 149-52.
- 9 Mauss, *Sociology and Psychology*, 29-31.

- 10 Bloch, *How We Think They Think*, 5. Bölüm, G. vom Brack ile F. Cannell'in çalışmalar hakkında.
- 11 M. Mauss, "Une catégorie de l'esprit humaine: la notion de personne, celle de 'moi'". Kraliyet Antropoloji Enstitüsü'nde bir konferans olarak verilmiş, daha sonra yayımlanmıştır. *JRAI* 1938; ilk Brewster tarafından (yayın *Sociology and Psychology*), daha sonra W. D. Halls tarafından tekrar çevrildi, içinde yer aldığı yayın, M. Carrithers, S. Collins ve S. Lukes (ed.), *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).
- 12 N. J. Allen, *Categories and Classifications: Maussian Reflections on the Social* (Oxford & New York: Berghahn, 2000). Bkz. özellikle 1. Bölüm.
- 13 Bu eğilimi anlamak için bkz. bir Amerikan üniversite kampüsünün Paul Dresch tarafından çizilen etnografik portresi, "Race, culture, and—?", W. James (ed.), *The Pursuit of Certainty: Religious and Cultural Formulations* (Londra, New York: Routledge, 1995).
- 14 Bkz. örneğin V. W. Turner, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1967) ve *The Drums of Affliction* (Londra: Oxford University Press for the International African Institute, 1968); M. Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo* (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1966); *Natural Symbols: Explorations in Cosmology* (Londra: Barrie and Rockliff/Cresset Press; gözden geçirilmiş 2. Basım, Harmondsworth: Pelican, 1973).
- 15 R. G. Lienhardt, *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka* (Oxford: Clarendon Press, 1961); J. C. Buxton, *Religion and Healing in Mandari* (Oxford: Clarendon Press, 1975); M. Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, Çev.: C. Smith (Londra ve Henley: Routledge & Kegan Paul, 1962). D. F. Pocock, *Social Anthropology* (Londra: Sheed & Ward, 1961), *Kambi and Patidar* (Oxford: Clarendon Press, 1972), *Mind, Body, and Wealth: A Study of Belief and Practice in an Indian Village* (Oxford: Basil Blackwell, 1973), *Understanding Social Anthropology* (Teach Yourself Books, Londra: Hodder & Stoughton, 1975).
- 16 Britanya'daki "sosyal", Amerika'daki "kültürel" antropoloji arasındaki işbirliğini güçlendiren ana yayınlardan biri, editörlüğünü Victor Turner ile E. M. Bruner'in yaptığı, sonsözünü ise Clifford Geertz'in yazdığı *The Anthropology of Experience* adlı yayındır (Urbana ve Chicago: University of Illinois Press, 1986).
- 17 J. Blacking (ed.), *The Anthropology of the Body* (Londra: Academic Press, 1974). M. Lambek ve A. Strathern (ed.), *Bodies and Persons: Comparative Perspectives from Africa and Melanesia* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998). M. Douglas, "Deciphering a meal", *Daedalus*, 101 (1972), 61-82; P. Caplan (ed.), *Food, Health and Identity* (Londra & New York: Routledge, 1997). C. M. Counihan, *The Anthropology of Food and the Body: Gender, Meaning, and Power* (Londra & New York: Routledge, 1999). M. Green, *Priests, Witches and Power: Popular Christianity in S. Tanzania* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003). Elisabeth Hsu, *The Transmission of Chinese Medicine* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).
- 18 B. Malinowski, *The Sexual Life of Savages in Northwest Melanesia* (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1922). M. Mead, *Coming of Age in Samoa: A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilisation* (New York: Morrow, 1928); *Growing Up in New Guinea: A Comparative Study of Primitive Education* (Londra: Routledge, 1931); D. Freeman, *Margaret Mead and Samoa: The Making and Unmaking of an Anthropological Myth* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983); I. Brady (ed.), "Speaking in the name of the real: Freeman and Mead on Samoa", *American Anthropologist*, 85 (1983), 908-47.
- 19 E. E. Evans-Pritchard (ed.), *Man and Woman among the Azande* (Londra: Faber & Faber, 1974).

- 20 P. Harvey ve P. Gow (eds.), *Sex and Violence: Issues in Representation and Experience* (Londra & New York: Routledge, 1994); A. Cornwall ve N. Lindisfarne (ed.), *Dislocating Masculinity: Comparative Ethnographies* (Londra & New York: Routledge, 1994); özellikle bkz. ikinci yayında yer alan şu bölüm: A. Hart "Missing masculinity? Prostitutes' clients in Alicante, Spain". H. Montgomery, *Modern Babylon? Prostituting Children in Thailand* (Oxford & New York: Berghahn, 2001).
- 21 S. Heald, *Manhood and Morality: Sex, Violence and Ritual in Gisu Society* (Londra & New York: Routledge, 1999). Bkz. özellikle 8. Bölüm.
- 22 M. Foucault, *The Care of the Self*, The History of Sexuality, 3 [1984], Çev.: R. Hurley (Londra: Allen Lane/Penguin, 1986).
- 23 Jean S. La Fontaine, *Speak of the Devil: Tales of Satanic Abuse in Contemporary England* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).
- 24 Merleau-Ponty, "Önsöz", *Phenomenology*.
- 25 Bkz. örneğin T. Ingold, *Evolution and Social Life* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986); "Building, dwelling, living: how animals and people make themselves at home in the world", M. Strathern (ed.), *Shifting Contexts: Transformations in Anthropological Knowledge* (Londra: Routledge, 1995); "From the transmission of representations to the education of attention", H. Whitehouse (ed.), *The Debated Mind*.
- 26 A. P. Cohen, *Self-Consciousness: An Alternative Anthropology of Identity* (Londra & New York: Routledge, 1994). Vecit ve aşkın bilgi üzerine klasik bir inceleme için bkz. C. Castaneda, *The Teachings of Don Juan: A Yaqui Way of Knowledge* [1968] (Harmondsworth: Penguin, 1976); düşlerle ilgili olarak bkz. C. Jedrej ve R. Shaw, *Dreaming, Religion and Society in Africa* (Leiden/New York: Brill, 1992).
- 27 Lienhardt, *Divinity and Experience*; "Some African notions of the person", M. Carrithers, S. Collins ve S. Lukes (ed.), *The Category of the Person*.
- 28 P. Heelas ve A. Lock, *Indigenous Psychology* (Londra: Academic Press, 1982).
- 29 Roland Littlewood, *Pathology and Identity: The Work of Mother Earth in Trinidad* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993); A. P. Cohen ve N. Rapport (ed.), *Questions of Consciousness*, ASA Monograph 25 (Londra & New York: Routledge, 1995).
- 30 C. Toren, *Making Sense of Hierarchy: Cognition as Social Process in Fiji* (Londra: Athlone, 1990).
- 31 C. Toren, "The child in mind", Whitehouse (ed.), *The Debated Mind*; alıntılar, s. 159, 156.
- 32 A. van Gennep, *The Rites of Passage*, [1909], Çev.: Monika B. Vizedom ve Gabrielle L. Caffee (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1960); R. Hertz, "On the collective representation of death", *Death and the Right Hand* [1907], Çev.: R. ve C. Needham (Londra: Cohen & West, 1960). Karşılaştırma için bkz. M. Bloch, *Placing the Dead* (Londra: Seminar Press, 1971), J. P. Parry, *Death in Banaras* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994); M. Bloch ve J. P. Parry (ed.), *Death and the Regeneration of Life* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982). Daha öznel bir yaklaşım için bkz. N. Scheper-Hughes, *Death without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil* (Berkeley: University of California Press, 1992).
- 33 Laura Rival, "Androgynous parents and guest children: the Huaorani *coravade*", *JRAI* (NS), 4 (1998), 619-42.
- 34 Aşağıdaki açıklamanın kısmen alındığı yayın, W. James, "Placing the unborn: on the social recognition of new life", *Anthropology and Medicine*, 7 (2000), 169-89.
- 35 J. Needham, *A History of Embryology*, 2. Baskı (Cambridge: Cambridge University Press, 1959), 232.

- 36 Needham, *Embryology*, 235-6.
- 37 H. Callaway, " 'The most essentially female function of all': giving birth", S. Ardener (ed.), *Defining Females: The Nature of Women in Society* (Londra: Croom Helm, 1978; yeni baskı, Cross-Cultural Perspectives on Women dizisi, 4. Cilt, Oxford/Providence, NY: Berg, 1993).
- 38 T. Cosslett, *Women Writing Childbirth: Modern Discourses of Motherhood* (Manchester: Manchester University Press, 1994). Özellikle 1. Bölüm, "Natural childbirth and the 'primitive woman' ", 9-46.
- 39 E. Westermarck, *The Origin and Development of the Moral Ideas*, 2 Cilt (Londra: Macmillan, 1906), 401-13.
- 40 O. F. Raum, *Chaga Childhood: A Description of Indigenous Education in an East African Tribe* (Londra: Oxford University Press for the International African Institute, 1940). Sally Falk Moore'un önsözüyle yeniden basımı (Hamburg & Oxford: Lit Verlag and James Currey, 1996). Özel olarak atıf yapılan sayfalar 77, 165-6.
- 41 R. A. LeVine ve diğerleri, *Child Care and Culture: Lessons from Africa* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 126-7.
- 42 E. J. Sobo, "Cultural explanations for pregnancy loss in rural Jamaica", R. Cecil (ed.), *The Anthropology of Pregnancy Loss: Comparative Studies in Miscarriage, Stillbirth and Neonatal Death* (Oxford: Berg, 1996).
- 43 E. W. Ardener, S. Ardener ve W. A. Warmington, *Plantation and Village in the Cameroons* (Oxford: Oxford University Press, 1960); E. W. Ardener, *Divorce and Fertility, an African Study* (Oxford: Oxford University Press, 1962); "Bakweri Fertility and Marriage", S. Ardener (ed.), *Kingdom on Mount Cameroon: Studies in the History of the Cameroon Coast, 1500-1970* (Oxford/Providence, RI: Berghahn Books, 1996).
- 44 R. Cecil, "Memories of pregnancy loss: recollections of pregnant women in Northern Ireland", *The Anthropology of Pregnancy Loss*.
- 45 R. G. Fuchs ve L. P. Moch, "Invisible cultures: poor women's networks and reproductive strategies in nineteenth-century Paris", S. Greenhalgh (ed.), *Situating Fertility: Anthropology and Demographic Inquiry* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).
- 46 S. Harrison, "Concepts of the person in Avatip religious thought", *Man*, 20 (1985), 115-30.
- 47 Renato Rosaldo, *Ilongot Headhunting 1883-1974: A Study in Society and History* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1980); aşağıdaki paragraflarda yapılan atıflar için bkz. s. 2-6, 13-14, 17-18, 35, 38-40, 48'den itibaren, 274.
- 48 Michelle K. Rosaldo, *Knowledge and Passion: Notions of Self and Society among the Ilongot* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980); özellikle s. 18-20, 26, 36, 38'den itibaren, 63.
- 49 M. Rosaldo, *Knowledge and Passion*, 38, 52-3, 82, 158, 273 n. 9; R. Rosaldo, *Ilongot Headhunting*, 286-8.
- 50 Nicholas J. Gubser, *The Nunamiut Eskimos: Hunters of Caribou* (New Haven & Londra: Yale University Press, 1965). Özellikle şu sayfalara atıf yapılmıştır: 211-12, 221-7, 242-88.
- 51 J. Lave, *Cognition in Practice: Mind, Mathematics and Culture in Everyday Life* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

IV. KISIM

TÖRENSEL ARENADA PRATİK, ÜRETİM VE POLİTİKA

1. BÖLÜM

EV YAPIMI GEÇİM KAYNAĞI MODELLERİ

(Sayfa 271-299)

- 1 Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776).
- 2 Paul Vidal de la Blache, *Tableau de la Géographie de la France* [1903] (Paris: Librairie Jules Tallandier, 1979). W. G. Hoskins, *The Making of the English Landscape* (Londra: Hodder & Stoughton, 1957).
- 3 Daryll Forde, *Habitat, Economy and Society: A Geographical Introduction to Ethnology* (Londra: Methuen, 1934).
- 4 Roy Ellen, *Environment, Subsistence and System: The Ecology of Small-Scale Social Formations* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).
- 5 Mary Douglas, *The Lele of the Kasai* (Londra: Oxford University Press, 1963).
- 6 A.g.e., son bölüm.
- 7 Antropologlar Avustralya'daki Yerli topluluklarda geçmişin bugünkü çevre düzenlemesine ve politikaya nasıl işlemiş olduğunu vurgulamışlardır. Örneğin bkz. Howard Morphy, *Ancestral Connections: Art and an Aboriginal System of Knowledge* (Chicago: University of Chicago Press, 1991).
- 8 Kirsten Hastrup, *A Place Apart: An Anthropological Study of the Icelandic World* (Oxford: Clarendon Press, 1998).
- 9 M. Mauss, "Body techniques", *Sociology and Psychology: Essays by Marcel Mauss*, Çev.: B. Brewster (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1979), 101.
- 10 P. Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977) ve *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste* [1979], (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985).
- 11 Henrietta Moore and Megan Vaughan, *Cutting down Trees: Gender, Nutrition and Agricultural Change in Northern Province, Zambia 1890-1990* (Oxford/Portsmouth, NH: James Currey/Heinemann, 1994); James Fairhead ve Melissa Leach, *Misreading the African Landscape: Society and Ecology in a Forest-Savanna Mosaic* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).
- 12 Tim Ingold, *Evolution and Social Life* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986). Ayrıca bkz. şu derleme: P. Descola ve G. Palsson (ed.), *Nature and Society: Anthropological Perspectives* (Londra/New York: Routledge, 1996).
- 13 P. Carter, *The Road to Botany Bay: An Exploration of Landscape and History* (Chicago: University of Chicago Press, 1989).
- 14 Steven Feld ve Keith Basso (ed.), *Senses of Place* [1996] (Santa Fe, N. Mex./Oxford: School of American Research Press/James Currey, 1999).
- 15 Charles O. Frake, "Pleasant places, past times, and sheltered identity in rural East Norfolk", Feld ve Basso, *Senses of Place*.
- 16 Eric Hirsch ve M. O'Hanlon (ed.), *The Anthropology of Landscape* (Oxford: Clarendon Press, 1995).
- 17 A. Gell, "The language of the forest: landscape and phonological iconism in Umeda", Hirsch ve O'Hanlon, *The Anthropology of Landscape*.
- 18 L. Rival (ed.), *The Social Life of Trees: Anthropological Perspectives on Tree Symbolism* (Oxford & New York: Berg, 1998). Maurice Bloch'un bu ciltteki ilginç makalesinin

- başlığı: "Why trees, too, are good to think with: towards an anthropology of the meaning of life".
- 19 J. Littlejohn, "The Temne house" [1960], J. Middleton (ed.), *Myth and Cosmos: Readings in Mythology and Symbolism* (New York: American Museum of Natural History, 1967); P. Bourdieu, "The Kabyle house or the world reversed", Ek, *The Logic of Practice* [1980] (Cambridge: Polity Press, 1990), 271-83.
 - 20 A.g.e., 282.
 - 21 Ian Hodder, *Symbols in Action* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982); Henrietta L. Moore, *Space, Text, and Gender: An Anthropological Study of the Marakwet of Kenya* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).
 - 22 S. G. Ardener (ed.), *Women and Space* [1981], gözden geçirilmiş baskı (Oxford & Providence, RI: Berg, 1993); Joy Hendry, *Wrapping Culture: Politeness, Presentation, and Power in Japan and Other Societies* (Oxford: Clarendon Press, 1993).
 - 23 Janet Carsten ve Stephen Hugh-Jones (ed.), *About the House: Lévi-Strauss and Beyond* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995). Lévi-Strauss'un eserlerine ayrıntılı olarak giriş kısmında değiniliyor. Ben bu paragrafta kullandığım sözcükleri Peter Gow'n bir konferansta yaptığı spontan bir yorumdan aldım.
 - 24 M. Bloch, "The resurrection of the house among the Zafimaniry of Madagascar", Carsten ve Hugh-Jones, *About the House*. Bkz. özellikle s. 71, 75, 83.
 - 25 Marcel Mauss ve Henri Beuchat, *Seasonal Variations of the Eskimo: A Study in Social Morphology* [1904-5], Çev.: James J. Fox (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1979).
 - 26 Yakın tarihli ilginç bir örnek için bkz. David Sneath, *Changing Inner Mongolia: Pastoral Mongolian Society and the Chinese State* (Oxford: Clarendon Press, 2000).
 - 27 John Davis, *Libyan Politics: Tribe and Revolution* (Londra: I. B. Tauris, 1987).
 - 28 Paul Dresch, *Tribes, Government, and History in Yemen* (Oxford: Clarendon Press, 1989).
 - 29 Tim Jenkins, sürmekte olan bir araştırma.
 - 30 Chris M. Hann (ed.), *Property Relations: Renewing the Anthropological Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).
 - 31 Émile Durkheim, *The Division of Labour in Society* [1893], Çev.: G. Simpson (New York: Macmillan, 1933).
 - 32 L. Dumont, *Homo Hierarchicus* (Chicago: University of Chicago Press, 1966).
 - 33 Sandra Wallman, *The Social Anthropology of Work*, ASA Monograph 19 (Londra: Academic Press, 1979).
 - 34 Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* [1904-5], Çev.: Talcott Parsons (Londra & New York: Routledge, 1992).
 - 35 Sahlins, *Stone Age Economics* (Londra: Tavistock, 1974).
 - 36 Raymond Firth, *Themes in Economic Anthropology*, ASA Monograph 6 (Londra: Tavistock, 1967); bu ciltte özellikle bkz. M. Douglas'ın "Primitive Rationing" and F. Barth'ın "Economic Spheres in Darfur" başlıkları altında yazdıkları.
 - 37 Claude Meillassoux, *Maidens, Meat and Money: Capitalism and the Domestic Community* [1975] (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).
 - 38 Donald L. Donham, *History, Power, Ideology: Central Issues in Marxism and Anthropology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).
 - 39 A.g.e., 58-66.
 - 40 Marcel Mauss, *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies* [1925], Çev.: W. D. Halls, önsöz: Mary Douglas (Londra: Routledge, 1990).
 - 41 Arjun Appadurai (ed.), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).

- 42 Bu konulara açıklık getiren bir yapıt olarak bkz. John Davis, *Exchange* (Buckingham: Open University Press, 1992).
- 43 Ilana Silber, "Modern philanthropy: reassessing the viability of a Maussian perspective", W. James ve N. J. Allen (ed.), *Marcel Mauss: A Centenary Tribute* (Oxford & New York: Berghahn, 1998).
- 44 Mauss, *The Gift*, 66-8, 77.
- 45 T. Jenkins, "Fieldwork and the perception of everyday life", *Man*, 29 (1994), 433-55. Marc Augé, Michèle de la Pradelle'in Carpentras mantar pazarının rituel karakteri üzerine yaptığı tezi anlatıyor: *An Anthropology for Contemporaneous Worlds* [1994], Çev.: Amy Jacobs (Stanford: Stanford University Press, 1999), 71-6.
- 46 Claude Meillassoux, *The Anthropology of Slavery: The Womb of Iron and Gold* [1986], Çev.: A. Dasnois (Chicago: University of Chicago Press, 1991). Karşılaştırma için bkz. James L. Watson (ed.), *Asian and African Systems of Slavery* (Oxford: Blackwell, 1980). Léonie Archer (ed.), *Slavery and Other Forms of Unfree Labour* (Londra & New York: Routledge, 1988).
- 47 M. Finley, "Slavery", *International Encyclopaedia of the Social Sciences*, Cilt 14 (New York, 1968), 307-13.
- 48 James Woodburn, "Egalitarian societies", *Man*, 17 (1982), 431-51; Chris M. Hann (ed.), *Socialism: Ideals, Ideologies and Local Practice*, ASA Monograph 31 (Londra: Routledge, 1993).
- 49 James Brooks, *Captives and Cousins: Slavery, Kinship and Community in the Southwest Borderlands* (Chapel Hill & Londra: University of North Carolina Press, 2002).
- 50 Marilyn Strathern (ed.), *Dealing with Inequality: Analysing Gender Relations in Melanesia and Beyond* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987); Richard Fardon, "Malinowski's precedent: the imagination of equality", *Man* (NS), 25 (1990), 569-87.

2. BÖLÜM

GENİŞ ÖLÇEKLİ MODERN YAPILARA DOĞRU

(Sayfa 301-338)

- 1 ABD Nüfus Bürosu, Uluslararası Veri Tabanı (US Bureau of the Census, International Data Base).
- 2 Ruth Finnegan, *Communicating: The Multiple Modes of Human Interconnection* (Londra & New York: Routledge, 2002). David Harvey, *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change* (Oxford: Blackwell, 1989); *Spaces of Hope* (Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 2000).
- 3 Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste* [1979] (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985).
- 4 Jeffrey Richards, *Imperialism and Music: Britain 1876-1953* (Manchester: Manchester University Press, 2001).
- 5 J. Huizinga, *Homo Ludens* [1938] (New York: Paladin, 1970).
- 6 Ronald Frankenberg, *Village on the Border: A Social Study of Religion, Politics and Football in a North Wales Community* (Londra: Cohen & West, 1957).
- 7 Jeremy MacClancy (ed.), *Sport, Identity and Ethnicity* (Oxford & New York: Berg, 1996).
- 8 A.g.e., 5. Bu kitaptan aşağıdaki yazılara atıf yapılmıştır: "Strong as a Turk": power, performance and representation in Turkish wrestling" (M. Stokes), "Female

- bullfighting, gender stereotyping and the state" (J. MacClancy), " "Our blood is green": cricket, identity, and social empowerment among British Pakistanis" (P. Werbner), "Players, workers, protestors: social change and soccer in colonial Zimbabwe" (O. Stuart), "The Venice Regatta: from ritual to sport" (L. Sciamia), "Indigenous polo and the politics of regional identity in northern Pakistan" (P. Parkes).
- 9 James Clifford, *Roads: Travel and Translation in the Late Twentieth Century* (Cambridge, Mass., & Londra: Harvard University Press, 1997). Yararlı bir derleme olarak bkz. Simone Abram, Jacqueline Waldren ve Donald Macleod (ed.), *Tourists and Tourism: Identifying with People and Places* (Londra & New York: Berg, 1997).
 - 10 Marc Augé, *Non-Places: Introduction to an Anthropology of Supermodernity* [1992], Çev.: J. Howe (Londra: Verso, 1995), 76, 87-93, 110.
 - 11 Güney Afrika'daki ve Zambia'daki sanayi kentleri üzerine çığır açan çalışmalar yapılmıştır. Örneğin bkz. A. L. Epstein, *Politics in an Urban African Community* (Manchester: Manchester University Press, 1958); Philip Mayer, *Townsmen or Tribesmen: Conservatism and the Process of Urbanization in a South African City* (Londra: Oxford University Press, 1961); J. C. Mitchell, *Social Networks in Urban Situations* (Manchester: Manchester University Press for Institute of Social Resources, University of Zambia, 1969). Ayrıca bkz. Jean La Fontaine, *City Politics: A Study of Léopoldville, 1962-63* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970); R. S. Lynd ve H. M. Lynd, *Middletown: A Study in American Culture* (New York & Londra: Harcourt Brace & Constable, 1929).
 - 12 Ulf Hannerz, *Exploring the City: Inquiries Toward an Urban Anthropology* (New York: Columbia University Press, 1980), özellikle s. 202-41. Erving Goffman'ın en ünlü çalışması şudur: *The Presentation of Self in Everyday Life* (New York: Doubleday/Anchor Books, 1959).
 - 13 Fustel de Coulanges, *The Ancient City* [1864], Çev.: W. Small (Boston/New York, 1882). Karşılaştırma için modern kent biçimi hakkındaki çok önemli bir çalışma olan şu yayına bkz.: Eva Krapf-Askari [daha sonra Eva Gillies], *Yonuba Towns and Cities: An Enquiry into the Nature of Urban Social Phenomena* (Oxford: Clarendon Press, 1969).
 - 14 Paul Wheatley, *The Pivot of the Four Quarters: A Preliminary Enquiry into the Origins and Character of the Ancient Chinese City* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1971).
 - 15 Ronald Grimes, *Symbol & Conquest: Public Ritual and Drama in Santa Fe* (New York: Cornell, 1976). Bkz. Victor Turner, "Önsöz", 9-10.
 - 16 Deirdre Evans-Pritchard, "The Portal Case: authenticity, tourism, traditions and the law", *Journal of American Folklore*, 100 (1987), 287-96.
 - 17 Bkz. James Brooks, *Captives and Cousins: Slavery, Kinship, and Community in the Southwest Borderlands* (Chapel Hill & Londra: University of North Carolina Press, 2002).
 - 18 R. Murphy, "Space, class and rhetoric in Lahor", Doktora tezi, Oxford 1996.
 - 19 Açıklamalarımda Chris Wilson'ı izledim: *The Myth of Santa Fe: Creating a Modern Regional Tradition* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1997).
 - 20 A.g.e., 46.
 - 21 A.g.e., 79.
 - 22 A.g.e., 50.
 - 23 A.g.e., 118.
 - 24 A.g.e., 211.
 - 25 Grimes, *Symbol and Conquest*, 210.
 - 26 Jeremy Boissevain (ed.), *Revitalizing European Rituals* (Londra: Routledge, 1992). Daniel Miller (ed.), *Unwrapping Christmas* (Oxford: Clarendon Press, 1993).
 - 27 James G. Carrier (ed.), *Meanings of the Market: The Free Market in Western Culture*

- (Oxford & New York: Berg, 1997).
- 28 Susan Love-Brown, "The free market as salvation from government: the anarcho-capitalist view", Carrier, *Meanings of the Market*.
 - 29 James G. Carrier, "Mr Smith, meet Mr Hawken", Carrier, *Meanings of the Market*.
 - 30 Malcolm Chapman ve Peter J. Buckley, "Markets, transaction costs, economists and social anthropologists", Carrier, *Meanings of the Market*.
 - 31 A.g.e., 239.
 - 32 Joel S. Kahn, "Demons, commodities and the history of anthropology", Carrier, *Meanings of the Market*.
 - 33 Daniel Miller, *Modernity: An Ethnographic Approach: Dualism and Mass Consumption in Trinidad* (Oxford & Providence, RI: Berg, 1994).
 - 34 Pierre Bourdieu, *Distinction*, 8.
 - 35 A.g.e., 8-9, 13.
 - 36 M. Mauss, "Une catégorie de l'esprit humaine: la notion de personne, celle de 'moi'". Kraliyet Antropoloji Enstitüsü'nde bir konferans olarak verilmiş, daha sonra yayımlanmıştır. *JRAI* 1938; ilk olarak Brewster tarafından çevrilmiştir, içinde yer aldığı yayın *Sociology and Psychology*; daha sonra W. D. Halls tarafından tekrar çevrildi, içinde yer aldığı yayın, M. Carrithers, S. Collins, and S. Lukes (ed.), *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).
 - 37 Bu konudaki aydınlatıcı bir inceleme için bkz. M. Finley, "Slavery", *International Encyclopaedia of the Social Sciences*, Cilt 14 (New York, 1968).
 - 38 *Guardian* (29 Şubat 2000).
 - 39 Mary Warnock, *Making Babies: Is there a Right to have Children?* (Oxford: Oxford University Press, 2002), s. 97'den itibaren.
 - 40 Raelyen tarikat raporları. Bkz. www.rael.org. Kuşkusuz güncellenmiş değerlendirmeler hem bilimsel hem de popüler medyada düzenli olarak yer alacaktır.
 - 41 Paul Heelas, *The New Age Movement: Religion, Culture and Society in the Age of Postmodernity* (Oxford & New York: Blackwell, 1996).
 - 42 B. Simpson, "Localising a brave new world: new reproductive technologies and the politics of fertility in Sri Lanka", M. Unnithan-Kumar (ed.), *Human Reproduction, Medical Technologies and Health* (Oxford & New York: Berghahn, 2003).
 - 43 Susan M. Kahn, *Reproducing Jews: A Cultural Account of Assisted Conception in Israel* (Durham, NC: Duke University Press, 2000), özellikle 3. ve 6. Bölümler.

3. BÖLÜM

YERELDEN KÜRESEL BARIŞA VE SAVAŞA

(Sayfa 339-370)

- 1 Bkz. örneğin Lionel Tiger ve Robin Fox, *The Imperial Animal* [1971], yazarların yazdığı yeni bir girişle yeni baskısı (New Brunswick & Londra: Transaction Publishers, 1998).
- 2 Signe Howell ve Roy Willis, *Societies at Peace: Anthropological Perspectives* (Londra & New York: Routledge, 1989), s. vii.
- 3 Ashley Montagu, *The Nature of Human Aggression* (Oxford: Oxford University Press, 1976).
- 4 M. Carrithers, "Sociality, not aggression, is the key human trait", Howell ve Willis, *Societies at Peace*.

- 5 Clayton A. Robarchek, "Hobbesian and Rousseauian images of man: autonomy and individualism in a peaceful society", Howell ve Willis, *Societies at Peace*, 32, 34-5.
- 6 Napoleon A. Chagnon, *Yanomamö: The Fierce People* [1968], 3. Baskı (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1983).
- 7 Patrick Tierney, *Darkness in El Dorado: How Scientists and Journalists Devastated the Amazon* (New York & Londra: W. W. Norton, 2000).
- 8 Antropolojinin eğitiminde ve yaygınlaştırılmasında Yanomamö ve diğer "kabile örneklerinin" yeri konusunda bkz. W. James, "Type-casting: anthropology's *dramatis personae*", Jeremy MacClancy ve Chris McDonough (ed.), *Popularizing Anthropology* (Londra & New York: Routledge, 1996).
- 9 Chagnon, *The Fierce People*, 9-10.
- 10 Marvin Harris, *Cows, Pigs, Wars and Witches: The Riddles of Culture* (Londra: Hutchinson, 1975), 48, 68, 72.
- 11 Elvin Hatch, *Culture and Morality: The Relativity of Values in Anthropology* (New York: Columbia University Press, 1973), 92-3.
- 12 Brian Ferguson ve Neil Whitehead (ed.), *War in the Tribal Zone: Expanding States and Indigenous Warfare* [1992], yeni önsözle baskısı (Santa Fe, N. Mex./Oxford: SAR Press/James Currey, 2001).
- 13 Douglas H. Johnson, "The fighting Nuer: primary sources and the origins of a stereotype", *Africa*, 51 (1981), 508-27.
- 14 Alan Campbell, "Peace", Howell ve Willis, *Societies at Peace*, 214-15, 221-3.
- 15 David Riches (ed.), *The Anthropology of Violence* (Oxford: Blackwell, 1986).
- 16 Örneğin bkz. G. Aijmer ve J. Abbink (ed.), *Meanings of Violence: A Cross-Cultural Perspective* (Oxford & New York: Berg, 2000).
- 17 Suzette Heald, *Controlling Anger: The Anthropology of Gisu Violence* [1989] (Oxford/Athens, Oh.: James Currey/Ohio University Press, 1998).
- 18 René Girard, *Violence and the Sacred* [1972] (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1977). Luc de Heusch, *Sacrifice in Africa: A Structuralist Approach* (Bloomington: Indiana University Press, 1985). Maurice Bloch, *Prey into Hunter: The Politics of Religious Experience*, Lewis Henry Morgan Konferansları, 1984 (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).
- 19 Felix Padel, *The Sacrifice of Human Being: British Rule and the Konds of Orissa* (Delhi: Oxford University Press, 1995).
- 20 Clifford Geertz, *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali* (Princeton: Princeton University Press, 1980), 13-15, 18.
- 21 Leo E. A. Howe, "Peace and violence in Bali: culture and social organization", Howell ve Willis, *Societies at Peace*, 107, 108, III; *Hinduism and Hierarchy in Bali*, World Anthropology (Oxford/Santa Fe, N. Mex.: James Currey/School of American Research Press, 2002).
- 22 A. M. Hocart, *Kings and Councillors: An Essay in the Comparative Anatomy of Human Society* [1936], Ed.: R. Needham (Chicago & Londra: University of Chicago Press, 1970).
- 23 Klasik örneği, E. E. Evans-Pritchard, *The Nuer* (Oxford: Clarendon Press, 1940); karşılaştırma için, Max Gluckman, *Order and Rebellion in Tribal Africa* (Londra: Cohen & West, 1963).
- 24 Louis Dumont, *Homo Hierarchicus* (Chicago: University of Chicago Press, 1966).
- 25 James Scott, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts* (New Haven: Yale University Press, 1990).
- 26 Mukulika Banerjee, *The Pathan Unarmed: Opposition and Memory in the Khudai*

- Khidmatgar Movement*, World Anthropology (Oxford/Santa Fe, N. Mex.: James Currey/School of American Research Press, 2000).
- 27 Review by Sunil Khilnani, "The frontier Gandhi?", *Times Literary Supplement* (2 Kasım 2001), 28.
 - 28 I. M. Lewis, *Ecstatic Religion* (Harmondsworth: Penguin, 1971).
 - 29 Shirley Ardener, "Sexual insult and female militancy" [1973], S. G. Ardener (ed.), *Perceiving Women* (Londra/New York: Dent-Malaby/Halsted, 1975).
 - 30 Michael O'Hanlon, "A view from afar: memories of New Guinea Highland warfare", P. Dresch, W. James ve D. Parkin (ed.), *Anthropologists in a Wider World: Essays on Field Research* (Oxford & New York: Berghahn, 2000).
 - 31 J. L. Austin, *How to Do Things with Words* [1962], Ed.: J. O. Urmson and Marina Sbisa (Oxford: Oxford University Press, 1975). Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Ralph Grillo (ed.), *Social Anthropology and the Politics of Language* (Londra & New York: Routledge, 1990). Özellikle bkz. Michael Gilseman'ın "Word of Honour" başlıklı makalesine. Ayrıca Maurice Bloch'un "Symbols, song, dance and features of articulation: Is religion an extreme form of traditional authority?" [1974] başlıklı makalesi. *Ritual, History and Power: Selected Papers in Anthropology* (Londra: Athlone, 1989); Bloch'un editörlüğünü yaptığı şu yayına da bakılmalı: *Political Language and Oratory in Traditional Society* (Londra & New York: Academic Press, 1975).
 - 32 Henry S. Maine, *Ancient Law: Its Connection with the Early History of Society and its Relation to Modern Ideas* [1861] (Londra: Routledge, 1913). Max Gluckman, *The Judicial Process among the Barotse of Northern Rhodesia* (Manchester: Manchester University Press for the Rhodes-Livingstone Institute, 1955); *The Ideas in Barotse Jurisprudence* (Manchester: Manchester University Press, 1972); *Politics, Law and Ritual in Tribal Society* (Oxford: Blackwell, 1965).
 - 33 Roger Just, "Triumph of the ethnos", içinde yer aldığı yayın, Elizabeth Tonkin, Maryon McDonald ve Malcolm Chapman (ed.), *History and Ethnicity*, ASA Monograph 27 (Londra & New York: Routledge, 1989).
 - 34 Paul Dresch, "Race, culture, and—what?", W. James (ed.), *The Pursuit of Certainty: Religious and Cultural Formulations* (Londra & New York: Routledge, 1995).
 - 35 Marcus Banks, *Ethnicity: Anthropological Constructions* (Londra & New York: Routledge, 1996).
 - 36 Richard Fardon, "African ethnogenesis", Ladislav Holy (ed.), *Comparative Anthropology* (Oxford: Blackwell, 1987).
 - 37 Ernest Gellner, *Nations and Nationalism* (Oxford: Blackwell, 1983).
 - 38 Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (Londra & New York: Verso, 1983).
 - 39 Wendy James, "The anthropologist as reluctant imperialist", Talal Asad (ed.), *Anthropology and the Colonial Encounter* (Londra: Ithaca, 1973).
 - 40 Örneğin, Audrey I. Richards, *Land, Labour and Diet in Northern Rhodesia: An Economic Study of the Bemba Tribe* (Londra: Oxford University Press, 1939).
 - 41 Maryon McDonald, *We are not French! Language, Culture, and Identity in Brittany* (Londra: Routledge, 1989). Tonkin ve başkaları, *History and Ethnicity*.
 - 42 John Davis, *Libyan Politics: Tribe and Revolution* (Londra: I. B. Tauris, 1987); Donald L. Donham, "Old Abyssinia and the new Ethiopian empire: themes in social history", I. Bölüm, D. L. Donham and W. James (ed.), *The Southern Marches of Imperial Ethiopia: Essays in Social Anthropology and History* [1986], yeni önsözle yeni baskısı (Oxford/Athens, Oh.: James Currey/Ohio University Press, 2002); Paul Dresch, *Tribes, Government, and History in Yemen* (Oxford: Clarendon Press, 1989); Pierre Bourdieu,

- Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste* [1979] (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985).
- 43 Jean Comaroff, *Body of Power, Spirit of Resistance: The Culture and History of a South African People* (Chicago: University of Chicago Press, 1985); Michael Herzfeld, *The Poetics of Manhood: Contest and Identity in a Cretan Mountain Village* (Princeton: Princeton University Press, 1985).
- 44 Eric J. Hobsbawm ve T. O. Ranger, *The Invention of Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983); Paul Connerton, *How Societies Remember* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).
- 45 David Parkin (ed.), *The Politics of Cultural Performance* (Oxford & New York: Berghahn, 1996).
- 46 Roger Goodman, *Japan's 'International Youth': The Emergence of a New Class of Schoolchildren* (Oxford: Clarendon Press, 1993). Michael Gilson, *Lords of the Lebanese Marches: Violence and Narrative in an Arab Society* (Londra & New York: I. B. Tauris, 1996).
- 47 Thomas M. Wilson ve Hastings Donnan (eds.), *Border Identities: Nation and State at International Frontiers* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998). Bkz. özellikle editörlerin yazdığı giriş.
- 48 Michael Kearney, "Transnationalism in California and Mexico at the end of empire", Wilson ve Donnan, *Border Identities*.
- 49 Henk Driessen, "The 'New Immigration' and the transformation of the European-African frontier", Wilson ve Donnan, *Border Identities*.
- 50 Martin Stokes, "Imagining 'the South': hybridity, heterotopias and Arabesk on the Turkish-Syrian border", Wilson ve Donnan, *Border Identities*.
- 51 A.g.e., 265-7.
- 52 Aşağıdaki kısım Donald L. Donham'dan özetlenmiştir: *Marxist Modern: An Ethnographic History of the Ethiopian Revolution* (Berkeley & Los Angeles/Oxford: University of California Press/James Currey, 1999).
- 53 2002'ye kadar tarihsel gelişim ve kronoloji için bkz. Douglas H. Johnson, *The Root Causes of Sudan's Civil Wars* (Oxford/Bloomington: James Currey/Indiana University Press, 2002), özellikle 7. Bölüm. Sudan iç savaşının Nuerler üzerindeki etkisini inceleyen yakın tarihli bir antropoloji araştırması için bkz. Sharon Hutchinson, *Nuer Dilemmas: Coping with Money, War, and the State* (Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1996).
- 54 Örneğin bkz. E. Valentine Daniel, *Charred Lullabies: Chapters in an Anthropography of Violence* (Princeton: Princeton University Press, 1997); Richard Werbner, *Tears of the Dead* (Edinburgh: Edinburgh University Press for the International African Institute, 1991); Liisa H. Malkki, *Purity and Exile: Violence, Memory and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania* (Chicago: University of Chicago Press, 1995); Paul Richards, *Fighting for the Rain Forest: War, Youth and Resources in Sierra Leone* (Oxford/Portsmouth NH: James Currey/Heinemann, 1996); Susanna M. Hoffman ve Anthony Oliver-Smith (ed.), *Catastrophe and Culture: The Anthropology of Disaster* (Santa Fe, N. Mex./Oxford: School of American Research Press/James Currey, 2002).
- 55 Melissa Leach, "New shapes to shift: war, parks and the hunting person in modern West Africa", *JRAI* 6 (2000), 577-95.
- 56 Roland Littlewood, "Military Rape", *Anthropology Today*, 13/2 (1997), 7-16.
- 57 African Rights: *Rwanda: Not so Innocent. When Women Become Killers* (Londra: African Rights, 1995).
- 58 David Keen, *The Benefits of Famine: A Political Economy of Famine and Relief in*

Southwestern Sudan, 1983-1989 (Princeton: Princeton University Press, 1994).

- 59 Alex de Waal, *Famine that Kills: Darfur, Sudan, 1984-1985* (Oxford: Clarendon Press, 1989); *Famine Crimes: Politics and the Disaster Relief Industry in Africa* (Oxford/Bloomington: James Currey/Indiana University Press, 1997), 12-16.

V. KISIM SONUÇ MAKALESİ BİR İNŞAN BİLİMİ OLARAK ANTROPOLOJİ: TARİH VE DİNLE KONUŞMALAR (Sayfa 371-384)

- 1 Terry Eagleton, *The Illusions of Postmodernism* (Oxford: Blackwell, 1996), 36.
- 2 Clifford Geertz, "Culture, mind, brain / brain, mind, culture" [1999], kendi makale derlemesi içinde, *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics* (Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2000), 208.
- 3 Marc Augé, *An Anthropology for Contemporary Worlds*, Çev.: Amy Jacobs (Stanford: Stanford University Press, 1999), 64, 63.
- 4 Örneğin, Richard Dawkins, *The Blind Watchmaker* (Londra: Longman, 1986).
- 5 Bkz. Keith Hart'ın ve başkalarının şu derlemedeki yazıları: Tim Ingold (ed.), *Key Debates in Anthropology* (Londra & New York: Routledge, 1996), özellikle bkz. 1988 tartışması, s. 15-54.
- 6 Douglas H. Johnson, *Nuer Prophets: A History of Prophecy from the Upper Nile in the Nineteenth and Twentieth Centuries* (Oxford: Clarendon Press, 1994).
- 7 Antropolojik yorumlar için bkz. Lionel Caplan (ed.), *Studies in Religious Fundamentalism* (Londra: Macmillan, 1987); Wendy James (ed.), *The Pursuit of Certainty: Religious and Cultural Formulations* (Londra & New York: Routledge, 1995).
- 8 Anthony Giddens, Cris Shore ve Akbar Ahmed'e (eds.) "Sondeyiş", *The Future of Anthropology: Its Relevance to the Contemporary World* (Londra: Athlone, 1995), 275.
- 9 A.g.e., 276-7.
- 10 R. G. Collingwood, *An Essay on Metaphysics* (Oxford: Clarendon Press, 1940). *The Idea of History* (Oxford: Clarendon Press, 1946).
- 11 James G. Carrier (ed.), *Occidentalism: Images of the West* (Oxford: Clarendon Press, 1995).
- 12 Rebecca E. Karl, *Staging the World: Chinese Nationalism at the Turn of the Twentieth Century* (Durham, NC, & Londra: Duke University Press, 2002).

KAYNAKÇA

1 - BAZI TEMEL METİNLER

- Asad, Talal (ed.), *Anthropology and the Colonial Encounter* (Londra: Ithaca Press, 1973).
- Barth, Fredrik, *Political Leadership among the Swat Pathans* (Londra: Athlone, 1959).
- Benedict, Ruth, *Patterns of Culture* (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1935).
- Bourdieu, Pierre, *Outline of a Theory of Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).
- Callan, Hilary, *Ethology and Society: Towards an Anthropological View* (Oxford: Clarendon Press, 1970).
- Cohen, Abner, *Custom and Politics in Urban Africa: A Study of Hausa Migrants in Yoruba Towns* (Londra: Routledge, 1969).
- Douglas, Mary, *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo* (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1966).
- Dumont, Louis, *Homo Hierarchicus* (Chicago: University of Chicago Press, 1966).
- Durkheim, Émile, *The Elementary Forms of Religious Life* [1912], Çev.: Karen E. Fields (New York: Free Press, 1995).
- _____ ve Mauss, Marcel, *Primitive Classification* [1903], Çev.: R. Needham (Londra: Cohen & West, 1963).
- Evans-Pritchard, Edward E., *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande* (Oxford: Clarendon Press, 1937). Kısaltılmış 1976 baskısı.
- _____ *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People* (Oxford: Clarendon Press, 1940).
- _____ *The Sanusi of Cyrenaica* (Oxford: Clarendon Press, 1949).
- _____ *Kinship and Marriage among the Nuer* (Oxford: Clarendon Press, 1951).
- _____ *Social Anthropology* (Londra: Allen & Unwin, 1951).
- _____ *Nuer Religion* (Oxford: Clarendon Press, 1956).
- _____ *Essays in Social Anthropology* (Londra: Faber & Faber, 1962).
- _____ *Theories of Primitive Religion* (Oxford: Clarendon Press, 1965).
- Firth, Raymond (ed.), *Themes in Economic Anthropology*, ASA Monograph 6 (Londra: Tavistock, 1967).
- Forde, Daryll, *Habitat, Economy and Society: A Geographical Introduction to Ethnology* (Londra: Methuen, 1934).
- Fortes, Meyer ve Evans-Pritchard, E. E. (ed.), *African Political Systems* (Londra: Oxford University Press, 1940).
- Fox, R., *Kinship and Marriage* (Harmondsworth: Penguin, 1967).
- Frazer, James G., *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, tek ciltlik kısaltılmış baskı [1922] (Londra: Macmillan 1960).
- _____ *The Golden Bough* [1890'dan itibaren; 12 cilt.], Ed.: George Stocking (Harmondsworth: Penguin, 1996).
- Geertz, Clifford, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973).
- Gluckman, Max, *Politics, Law and Ritual in Tribal Society* (Oxford: Blackwell, 1965).
- Goody, Jack, *Production and Reproduction: A Comparative Study of the Domestic Domain* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976).
- Hertz, Robert, *Death and the Right Hand* [1909], Çev.: R. ve C. Needham (Londra: Cohen & West, 1960).
- Hubert, Henri, *Essay on Time: A Brief Study of the Representation of Time in Religion*

- and Magic, [1905], Çev.: R. Parkin ve J. Redding (Oxford: Durkheim Press; Oxford/ New York: Berghahn Books, 1999).
- Leach, Edmund R., *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure* (Londra: Bell, 1954).
- _____, *Rethinking Anthropology* (Londra: Athlone Press, 1961).
- Lévi-Strauss, Claude, *The Elementary Structures of Kinship* [1949], Çev.: R. Needham (Londra: Eyre & Spottiswoode, 1969).
- _____, *Structural Anthropology* [1958], Çev.: C. Jacobson ve B. G. Schopf (Londra: Allen Lane, 1963).
- _____, *The Savage Mind* [1962] (Londra: Weidenfeld & Nicolson, 1966).
- Lienhardt, R. G., *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka* (Oxford: Clarendon Press, 1961).
- Malinowski, B., *Argonauts of the Western Pacific* (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1922).
- Mauss, Marcel, *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies* [1925], Çev.: W. D. Halls, Önsöz: Mary Douglas (Londra: Routledge, 1990).
- _____, *Sociology and Psychology: Essays by Marcel Mauss*, Çev.: B. Brewster (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1979).
- Mead, Margaret, *Coming of Age in Samoa: A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilisation* (New York: Morrow, 1928).
- Needham, Rodney (ed.), *Rethinking Kinship and Marriage*, ASA Monograph II (Londra: Tavistock, 1971).
- _____, (ed.), *Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classification* (Chicago & Londra: University of Chicago Press, 1973).
- Radcliffe-Brown, A. R., *Structure and Function in Primitive Society* (Londra: Cohen & West, 1952).
- Turner, Victor W., *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1967).
- _____, *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1974).
- Van Gennep, Arnold, *The Rites of Passage* [1909], Çev.: Monika B. Vizedom ve Gabrielle L. Caffee (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1960).

2 - YENİ ÖNCÜ ÇALIŞMALAR

- Abu-Lughod, Lila, *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society* (Berkeley: University of California Press, 1986).
- Appadurai, Arjun (ed.), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).
- Ardener, Edwin W., *The Voice of Prophecy and Other Essays*, Ed.: Malcolm Chapman (Oxford & New York: Blackwell, 1989).
- _____, (ed.), *Social Anthropology and Language*, ASA Monograph 10 (Londra: Tavistock, 1971).
- Ardener, Shirley (ed.), *Defining Females: The Nature of Women in Society* (Londra: Croom Helm, 1978; yeni baskısı Cross-Cultural Perspectives on Women dizisi, 4. Cilt, Oxford & New York: Berg, 1993).
- Asad, Talal, *The Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore & Londra: Johns Hopkins University Press, 1993).
- Banerjee, Mukulika, *The Pathan Unarmed: Opposition and Memory in the Khudai Khidmatgar Movement*, World Anthropology (Oxford/Santa Fe, N. Mex.: James Currey/School of American Research Press, 2000).

- Banks, Marcus, *Organizing Jainism in India and England* (Oxford: Clarendon Press, 1992).
- _____, Morphy, Howard (ed.), *Rethinking Visual Anthropology* (New Haven & Londra: Yale University Press, 1997).
- Barber, Karin, *I Could Speak until Tomorrow: Oriki, Women and the Past in a Yoruba Town* (Edinburgh: Edinburgh University Press for the International African Institute, 1991).
- Bloch, Maurice, *Ritual, History and Power: Selected Papers in Anthropology* (Londra: Athlone Press, 1989).
- _____, *How We Think They Think: Anthropological Approaches to Cognition, Memory, and Literacy* (Oxford & Boulder, Colo.: Westview Press, 1998).
- _____, *Prey into Hunter: The Politics of Religious Experience*, Lewis Henry Morgan Konferansları, 1984 (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).
- _____, Parry, Jonathan P. (ed.), *Death and the Regeneration of Life* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).
- Boddy, Janice, *Wombs and Alien Spirits: Women, Men and the Zar Cult in Northern Sudan* (Madison: University of Wisconsin Press, 1989).
- Born, Georgina, *Rationalizing Culture: IRCAM, Boulez, and the Institutionalization of the Musical Avant-Garde* (Berkeley: University of California Press, 1995).
- Borofsky, Robert, *Making History: Pukapukan and Anthropological Constructions of Knowledge* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).
- Bourdieu, Pierre, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste* [1979] (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985).
- Brooks, James F., *Captives and Cousins: Slavery, Kinship, and Community in the Southwest Borderlands* (Chapel Hill, NC, & Londra: University of North Carolina Press, 2002).
- Carrier, James G. (ed.), *Meanings of the Market: The Free Market in Western Culture* (Oxford & New York: Berg, 1997).
- _____, (ed.), *Occidentalism: Images of the West* (Oxford: Clarendon Press, 1995).
- Carrithers, Michael, Collins, Stephen, and Lukes, Steven (ed.), *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).
- Carsten, Janet ve Hugh-Jones, Stephen (ed.), *About the House: Lévi-Strauss and Beyond* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).
- Clifford, James, *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century* (Cambridge, Mass., & Londra: Harvard University Press, 1997).
- _____, Marcus, G. E. (ed.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* (Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1986).
- Cohen, Abner, *The Politics of Elite Culture: Explorations in the Dramaturgy of Power in a Modern African Society* (Berkeley: University of California Press, 1981).
- Cohen, Anthony P., *Self-Consciousness: An Alternative Anthropology of Identity* (Londra & New York: Routledge, 1994).
- Cornwall, Andrea ve Lindisfarne, Nancy (ed.), *Dislocating Masculinity: Comparative Ethnographies* (Londra & New York: Routledge, 1994).
- Cowan, Jane K., *Dance and the Body Politic in Northern Greece* (Princeton: Princeton University Press, 1990).
- Crawford, Peter Ian ve Turton, David, *Film as Ethnography* (Manchester & New York: Manchester University Press, 1992).
- Davis, John H. R. (ed.), *Religious Organization and Religious Experience*, ASA Monograph 21 (Londra: Academic Press, 1982).

- De Waal, A., *Famine Crimes: Politics and the Disaster Relief Industry in Africa* (Oxford/ Bloomington & Indianapolis: James Currey/Indiana University Press, 1997).
- Donham, Donald L., *History, Power, Ideology: Central Issues in Marxism and Anthropology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).
- *Marxist Modern: An Ethnographic History of the Ethiopian Revolution* (Berkeley & Los Angeles/Oxford: University of California Press/James Currey, 1999).
- Dresch, Paul K., James, Wendy ve Parkin, David (ed.), *Anthropologists in a Wider World: Essays on Field Research* (Oxford & New York: Berghahn, 2000).
- Fabian, Johannes, *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object* (New York: Columbia University Press, 1983).
- *Time and the Work of Anthropology: Critical Essays* (Reading: Harwood Academic Publishers, 1991).
- Fardon, Richard (ed.), *Localizing Strategies: Regional Traditions of Ethnographic Writing* (Washington/Edinburgh: Smithsonian/Scottish Academic Press, 1990).
- Feld, Steven, *Sound and Sentiment: Birds, Weeping, Poetics, and Song in Kaluli Expression*, 2. Baskı (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1990).
- Basso, Keith (ed.), *Senses of Place* (Santa Fe, N. Mex./Oxford: School of American Research Press/James Currey, 1999).
- Ferguson, R. Brian ve Whitehead, Neil L. (ed.), *War in the Tribal Zone: Expanding States and Indigenous Warfare*, gözden geçirilmiş basım (Santa Fe, N. Mex./Oxford: School of American Research Press/James Currey, 2001).
- Finnegan, Ruth, *The Hidden Musicians: Music Making in an English Town* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).
- Franklin, Sarah, *Embodied Progress: A Cultural Account of Assisted Conception* (Londra & New York: Routledge, 1997).
- Gell, A., *The Anthropology of Time: Cultural Constructions of Temporal Maps and Images* (Oxford & Providence, RI: Berg, 1992).
- *Art and Agency: An Anthropological Theory* (Oxford: Clarendon Press, 1998).
- Gilsenan, Michael, *Recognizing Islam: Religion and Society in the Modern Middle East* (Londra: Croom Helm, 1982).
- *Lords of the Lebanese Marches: Violence and Narrative in an Arab Society* (Londra & New York: I. B. Tauris, 1996).
- Gledhill, John, *Power and its Disguises: Anthropological Perspectives on Politics* (Londra & Boulder, Colo.: Pluto Press, 1994).
- Goodman, Roger, *Japan's 'International Youth': The Emergence of a New Class of Schoolchildren* (Oxford: Oxford University Press, 1990).
- Hann, Chris M. (ed.), *Property Relations: Renewing the Anthropological Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).
- Harris, Clare, *In the Image of Tibet: Tibetan Visual Culture after 1959* (Londra: Reaktion Books, 1999).
- Hastrup, Kirsten, *A Place Apart: An Anthropological Study of the Icelandic World* (Oxford: Clarendon Press, 1998).
- Heald, Suzette, *Controlling Anger: The Anthropology of Gisu Violence [1989]* (Oxford/ Athens, Oh.: James Currey/Ohio University Press, 1998).
- *Manhood and Morality: Sex, Violence and Ritual in Gisu Society* (Londra & New York: Routledge, 1999).
- Heelas, Paul, *The New Age Movement: Religion, Culture and Society in the Age of Postmodernity* (Oxford: Blackwell, 1996).
- Lock, A., *Indigenous Psychology* (Londra: Academic Press, 1982).

- Hendry, Joy, *Wrapping Culture: Politeness, Presentation, and Power in Japan and Other Societies* (Oxford: Clarendon Press, 1993).
- Howell, Signe ve Willis, Roy (ed.), *Societies at Peace: Anthropological Perspectives* (Londra & New York: Routledge, 1989).
- Hsu, Elisabeth, *The Transmission of Chinese Medicine* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).
- Hughes-Freeland, Felicia (ed.), *Ritual, Performance, Media*, ASA Monograph 35 (Londra & New York: Routledge, 1998).
- Humphrey, Caroline, *Karl Marx Collective: Economy, Society and Religion in a Siberian Collective Farm* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).
- _____, Laidlaw, James, *The Archetypal Actions of Ritual: A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship* (Oxford: Clarendon Press, 1994).
- Hutchinson, Sharon E., *Nuer Dilemmas: Coping with Money, War, and the State* (Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1996).
- Ingold, Tim, *Evolution and Social Life* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).
- James, Wendy, *The Listening Ebony: Moral Knowledge, Religion, and Power among the Uduk of Sudan* (Oxford: Clarendon Press, 1988). Yeni bir önsözle yeniden basımı, 1999.
- _____, (ed.), *The Pursuit of Certainty: Religious and Cultural Formulations* (Londra & New York: Routledge, 1995).
- Kahn, Susan M., *Reproducing Jews: A Cultural Account of Assisted Conception in Israel* (Durham, NC: Duke University Press, 2000).
- Kapferer, Bruce, *A Celebration of Demons* (Bloomington: Indiana University Press, 1983).
- Lambek, Michael, *Knowledge and Practice in Mayotte: Local Discourses of Islam, Sorcery, and Spirit Possession* (Toronto: Toronto University Press, 1993).
- _____, *The Weight of the Past: Living with History in Mahajanga, Madagascar* (New York & Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2002).
- MacClancy, Jeremy, *Consuming Culture* (Londra: Chapmans, 1992).
- _____, (ed.), *Sport, Identity and Ethnicity* (Oxford & New York: Berg, 1996).
- _____, (ed.), *Exotic No More: Anthropology on the Front Lines* (Chicago & Londra: University of Chicago Press, 2002).
- McDonald, Maryon, *We are not French! Language, Culture, and Identity in Brittany* (Londra: Routledge, 1989).
- Meillassoux, Claude, *Maidens, Meal and Money: Capitalism and the Domestic Community* [1975] (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).
- Miller, Daniel (ed.), *Unwrapping Christmas* (Oxford: Clarendon Press, 1993).
- Moore, Henrietta, *Feminism and Anthropology* (Cambridge: Polity Press, 1988).
- Moore, Henrietta, *A Passion for Difference: Essays in Anthropology and Gender* (Cambridge: Polity Press, 1994).
- Morphy, Howard, *Ancestral Connections: Art and an Aboriginal System of Knowledge* (Chicago: University of Chicago Press, 1991).
- O'Hanlon, Michael ve Hirsch, Eric (ed.), *The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space* (Oxford: Clarendon Press, 1995).
- Parkin, David J. (ed.), *Semantic Anthropology*, ASA Monograph 22 (Londra: Academic Press, 1982).
- _____, *Sacred Void: Spatial Images of Work and Ritual among the Giriama of Kenya* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).
- Parry, Jonathan P., *Death in Banaras* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).
- Rival, Laura (ed.), *The Social Life of Trees: Anthropological Perspectives on Tree Symbolism* (Oxford & New York: Berg, 1998).

- Rosaldo, Michelle K., *Knowledge and Passion: Notions of Self and Society among the Ilongot* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980).
- Scheper-Hughes, Nancy, *Death without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil* (Berkeley: University of California Press, 1992).
- Simpson, Bob, *Changing Families: An Ethnographic Approach to Divorce and Separation* (Oxford & New York: Berg, 1998).
- Sperber, Dan, *On Anthropological Knowledge* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).
- Stokes, Martin, *Ethnicity, Identity and Music: The Musical Construction of Place* (Oxford & New York: Berg, 1994).
- Strathern, Marilyn, *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia* (Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1988).
- _____. *After Nature: English Kinship in the Late Twentieth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).
- Thomas, Nicholas, *In Oceania: Visions, Artifacts, Histories* (Durham, NC: Duke University Press, 1997).
- Tremayne, Soraya (ed.), *Managing Reproductive Life: Cross-Cultural Themes in Fertility and Sexuality* (Oxford & New York: Berghahn, 2001).
- Watson, C. W. ve Hendry, Joy (ed.), *An Anthropology of Indirect Communication*, ASA Monograph 37 (Londra & New York: Routledge, 2001).
- Webber, Jonathan (ed.), *Jewish Identities in the New Europe* (The Littman Library of Jewish Civilization, 1994).
- Whitehouse, Harvey, *Arguments and Icons: Divergent Modes of Religiosity* (Oxford: Oxford University Press, 2000).
- _____. (ed.), *The Debated Mind: Evolutionary Psychology versus Ethnography* (Oxford & New York: Berg, 2001).
- Wilson, T. M. ve Donnan, Hastings (ed.), *Border Identities: Nation and State at International Frontiers* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

3- İNSAN BİLİMLERİ VE FELSEFE GİBİ KOMŞU ALANLARDAKİ ÖNEMLİ YAPITLAR

- Anderson, Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (Londra & New York: Verso, 1983).
- Collingwood, R. G., *The Principles of Art* (Oxford: Clarendon Press, 1938).
- _____. *An Autobiography* (Oxford: Clarendon Press, 1939).
- _____. *An Essay on Metaphysics* (Oxford: Clarendon Press, 1940). Yeni materyal eklenmiş sonraki basım, 1998.
- _____. *The Idea of History* (Oxford: Clarendon Press, 1946). Yeni materyal eklenmiş sonraki basım, 1993.
- Connerton, Paul, *How Societies Remember* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).
- Donald, Merlin, *A Mind so Rare: The Evolution of Human Consciousness* (New York & Londra: Norton, 2001).
- Dunbar, Robin, *Grooming, Gossip, and the Evolution of Language* (Londra: Faber & Faber, 1996).
- _____. Knight, C. ve Power, C. (ed.), *The Evolution of Culture* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999).
- Eagleton, Terry, *The Illusions of Postmodernism* (Oxford: Blackwell, 1996).

- Foley, Robert, *Humans before Humanity: An Evolutionary Perspective* (Oxford: Blackwell, 1995).
- Fiumara, G. C., *The Other Side of Language: A Philosophy of Listening* (Londra: Routledge, 1990).
- Gould, Stephen Jay, *The Mismeasure of Man*, gözden geçirilmiş ve genişletilmiş basım (Harmondsworth: Penguin, 1997).
- Greenhalgh, Susan (ed.), *Situating Fertility: Anthropology and Demographic Inquiry* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).
- Harvey, David, *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change* (Oxford: Blackwell, 1989).
- _____, *Spaces of Hope* (Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 2000).
- Hobsbawm, Eric J. and Ranger, T. O. (ed.), *The Invention of Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).
- Huizinga, J., *Homo Ludens* [1938] (New York: Paladin, 1970).
- Johnson, Douglas H., *Nuer Prophets: A History of Prophecy from the Upper Nile in the Nineteenth and Twentieth Centuries* (Oxford: Clarendon Press, 1994).
- Langer, Susanne K., *Philosophy in a New Key* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1942).
- _____, *Feeling and Form: A Theory of Art* (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1953).
- Lave, Jean, *Cognition in Practice: Mind, Mathematics and Culture in Everyday Life* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).
- Marx, Karl, *Pre-Capitalist Economic Formations*, Çev.: Jack Cohen, Önsöz: Eric Hobsbawm (Londra: Lawrence & Wishart, 1964).
- Merleau-Ponty, M., *Phenomenology of Perception*, Çev.: C. Smith (Londra ve Henley: Routledge & Kegan Paul, 1962).
- Mithen, Stephen, *The Prehistory of the Mind: A Search for the Origins of Art, Religion and Science* (Phoenix Paperback, 1998; ilk baskı, Londra: Thames & Hudson, 1996).
- Ridley, Matt, *Genome: The Autobiography of a Species in 23 Chapters* (New York: HarperCollins, 1999).
- Sacks, Oliver, *Seeing Voices: A Journey into the World of the Deaf* (Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1989; Londra: Pan Books, 1990.)
- Said, Edward, *Orientalism* (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1978).
- Steiner, George, *After Babel: Aspects of Language and Translation* (Londra: Oxford University Press, 1975).
- Thomas, Keith, *Religion and the Decline of Magic* (Londra: Weidenfeld & Nicolson, 1971).
- Warnock, M., *Imagination and Time* (Oxford: Blackwell, 1994).
- _____, *Making Babies: Is there a Right to have Children?* (Oxford: Oxford University Press, 2002).
- Winch, P., *The Idea of a Social Science, and its Relation to Philosophy* (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1958).

DİZİN

- Abbink, Jon 414
 ABD 55, 179, 181, 287, 311, 336, 382 *ayr.*
bkz. Amerika Birleşik Devletleri, Birleşik Devletler
 Aborijinler XXI, 137
 Abram, Simone 412
 Abu-Lughod, Lila 189
 Acoma Pueblo 75
 adaletsizlik XXIII, 19, 64, 299
 Addis Ababa 347, 365
 Adler, J. 393
 Adowa savaşı 347
 Afganistan 216
 Afrika 11, 14, 16, 32, 35, 40-1, 47, 51, 61-2, 79, 98, 103-104, 118, 122, 136, 148, 164, 169-70, 174, 183, 187-189, 205, 213, 216-221, 223, 225, 242, 245, 279, 286, 315, 346, 353, 359, 362, 368-69, 375, 383, 388, 404
 Agaw (Etiyopya) 148
 AIDS 245
 Aijmer, G. 414
 aile XIX, 3, 10, 20, 26, 31, 38, 48, 64, 116, 136, 140-41, 147, 149, 164, 169-70, 182-184, 190-91, 196, 200-201, 203-205, 207-208, 213, 215-16, 222, 224, 227, 244, 246, 252-53, 256, 266, 273, 277, 280-81, 285-86, 288, 290, 292, 296, 302-303, 324, 327, 331, 333, 336-338
 aile hayatı 10
 Akatawa 131-133
 Akdeniz 154, 169, 363,
 Akdeniz medeniyetleri 154
 "âkıl adam" 218, 354
 akrabalık 199-203, 205-221, 224-25, 229, 241-42, 249, 253, 256, 280-81, 286, 333-335, 349
 Alaska 264, 284
 Alet Yapan İnsan 42
 Allen, Nicholas J. 392-93, 395, 399, 403-406, 411
 Almanya 99, 361
 Al-Shahi, Ahmed 171
 altkültür 215
 Amazon 119, 252, 280, 340, 342
 Amerika Birleşik Devletleri 168, *ayr. bkz.* ABD, Birleşik Devletler
 Amerikan Antropoloji Derneği 49
 Amerikan İşaret Dili 179
 Amerikan Yerlileri 47, 179, 316, 319, 323
 Amharic 86
 ampirizm 60, 315
 Amselle, Jean-Loup 224
 ana soyu 26, 29, 31, 132, 138, 166, 202, 221, 223-24
 Anderson, Benedict 186, 359
 animizm 153
 Antik Roma 315
 "Apolloncu" 48
 Appadurai, Arjun 410, 420
 Arabesk 363
 Araplar 164, 363
 Arbib, Adrian 84, 289
 Ardener, Edwin 5, 200, 257, 357, 360
 Ardener, Shirley 5, 200, 257, 279, 352
 Aristoteles XXI, 67-68, 141
 Arizona 123
 arkeoloji 14-15, 19, 40, 42, 54, 111, 151, 279, 290, 309, 314, 321, 375, 378-79
 armağan 24, 57, 140, 157, 171, 206, 211-12, 219, 228, 261, 292-295, 298-99, 331
 Arnhem Land 177
 Asad, Talal XII, 159, 186
 Asante, Kariamu Welsh 395-96
 Asanti (Gana) 223
 Asanti krallığı 223
 Asdiwal 137
 asimetrik değiş tokuş 206
 astronomi 83, 85
 Asya 41, 305, 354
 Augé, Marc 310-11, 375
 Austen, Jane 31
 Austin, J. L. 353
 Avatip (Yeni Gine) 258-59

- avcılık/toplayıcılık 16
 Avebury 83
 Avrupa 4, 12, 14, 16, 20, 29, 31, 41, 54, 59, 90, 92, 102, 144, 151, 155, 168-69, 219, 240, 255, 290, 325, 354, 356-57, 359-60, 362
 Avustralya XXI, 16-18, 41, 74, 76, 109, 137, 155, 204, 214, 255, 273, 276, 286, 383
 Avustronezya dil ailesi 183
 Aydınlanma 384
 Aydınlanma rasyonalizmi 356
 Azande halkı (Zande halkı, Orta Afrika) 24, 59-60, 62-63, 98, 161-62, 244
 azınlık dilleri 181
- Baal (Bahar Bayramı, Northumberland) 145 *ayr. bkz. Beltane*
 baba soyu 60, 202, 216, 221, 223-24
 Babil Kulesi 180
 bağış 294
 bağışıklık sistemi 235
 Bahr'ül-Gazal 369
 Bahreyn 130
 Bahtin, Mihail XXII, 195
 Baktaman (Yeni Gine) 45
 Bali 346, 348-49
 Banarjee, Mukulika 11, 351
 Banks, Marcus XII, 124, 358
 Bantu dilleri 183
 Barber, Karin XII, XV, 190-91, 193-196
 Baret, Louise 388
 Barker, Eileen 13
 Barley, Nigel 50
 Barnard, Alan 387, 398
 Barnes, R. H. 207
 Barotseland 354
 Barth, Fredrick XII, 44-45, 49, 174, 292, 326, 357
 Barz, Gregory 120
 Basseri (İran) 174
 Basso, Keith 276
 Bath 312-13
 Batı Afrika 90, 123, 148, 170, 173, 186, 223-24, 292, 324, 352, 367
 Batı Avrupa 13, 83, 355
 Batı emperyalizmi 172
 Baumann, Gerd XII
 Béarn (Pireneler) 286
 Beattie, John XVII
 bebek öldürme 255
 beden XIX, 95, 102, 107, 138, 213, 235-36, 240-243, 249, 253, 259
 Bedeviler 161, 189
 Beidelman, Tom O. 392
 Belçika 99, 272
 bellek 38, 46, 72, 127, 129-131, 133, 139, 141-42, 187, 208, 236, 264, 352
 Beltane (Bahar festivali) 144 *ayr. bkz. Baal*
 Bemba (Zambia) 275
 bencil gen 27
 bencil gen kavramı 27
 Bender, Barbara 393
 Benedict, Ruth 47-48, 97
 Beni-Ngoma (müzikli askeri yürüyüş, Doğu Afrika) 99, 101, 352
 benlik 67, 111, 231, 237-38, 243-44, 246, 249, 257-58, 267-68, 327, 329, 332
 Berlin, Brent 80
 Bernstein, R. J. 385
 Beuchat, Henri 57, 60
 bilişsel antropoloji 240, 249
 Birinci Dünya Savaşı 54
 Birleşik Devletler XVII, XIX, 20, 106, 260, 295, 295, 316, 320, 321, 324, 335, 357, 362 *ayr. bkz. ABD, Amerika Birleşik Devletleri*
 Birleşik Krallık XIX, 334-35, 356, 382 *bkz. ayr. Britanya*
 Birleşmiş Milletler 297
 Birmingham 206
 biyoloji 4, 15, 23, 28, 253, 255, 332
 Blacking, John 118
 Bloch, Maurice 71-73, 89, 96, 139-141, 173, 225, 234, 237, 282-83, 346, 353
 Boas, Franz XXIII, 47, 55, 293, 321
 Boddy, Janice XII, XV, 147-48, 151, 171, 216, 398
 Boer Savaşı 384
 boğa güreşleri 305, 344
 Bohannan, Laura 50
 Boissevain, Jeremy 412
 Born, Georgina 11
 Borofsky, Robert 131-133
 botanik 73, 80
 Bourdieu, Pierre 102, 107, 142, 185, 216, 274, 278-280, 303, 330, 360, 375
 Bourdillon, Michael 399

- Bouveresse, Jacques 386
 Bowie, Fiona 153
 Boyer, Pascal 173
 Brady, I. 406
 Brain, R. 391
 Brezilya 343
 Bristol 236, 334
 Britanya XIX, 8, 15, 21, 32, 46-47, 54-55, 59, 83, 99, 130, 134, 155, 179, 217, 220, 222, 246, 276, 294, 304-305, 311, 314, 328, 342, 346, 357-58, 360, *ayr.*
bkz. Birleşik Krallık
 Brooks, James F. 298
 Bruner, E. M. 406
 Buckley, Peter 327
 Budizm 174
 Burley, Justine 388
 Burma 207
 Burrige, Kenelm O. L. 387, 404
 Butterfield, J. 394
 Buxton, Jean 241
 büyü 143, 352
 Büyük Perhiz 324
- cadılık 6, 59
 Calarco, Joe 134
 California 255, 321, 327
 Callan, Hillary XII, 26-27
 Callaway, Helen 255
 Callinicos, Alex 390
 Cambridge 206
 Campbell, Alan 343
 Campbell, John 400
 Cannel, F. 406
 Caplan, Lionel 417
 Caplan, Pat 243
 Carlisle 314
 Carrier, James 326-27, 329
 Carrithers, M. 340
 Carruthers, P. 389
 Carsten, Janet 215, 280
 Carter, Paul 276
 Castaneda, C. 407
 Cayna riti 160
 Cebel Miri 105
 Cecil, Rosanne 257
 Cezayir 274, 278
 Chagga halkı (Tanzanya) 255-56
 Chagnon, Napoleon 341
 Chamba halkı (Nijerya ve Kamerun) 225-26
 Chamberlain, A. 389
 Chapman, Malcolm 119, 327, 360
 Chomsky, Noam 184-85
 cinler 150, 154, 171
 cinsellik 13, 39-40, 79, 98, 203, 207-208, 228, 234, 240, 243-245, 278, 288, 334-35
 Cioffi, Frank 386
 Clack, Brian 386
 Clastres, Pierre 215, 299
 Clifford, James 309
 Cohen, Abner XII, 170, 324, 357
 Cohen, Anthony 248-49
 Cohen, Sara 119
 Cole, Michael 394
 Collingwood, R. G. XIX, 8, 52, 59, 70, 81, 110-11, 114, 117, 126, 177, 375, 379-382
 Collins, Elizabeth F. 386, 398
 Colombick, Leigh XV, 134
 Comaroff, Jean 361, 400, 416
 Connerton, Paul 142, 361, 398, 416, 424
 Cooley, Timothy 120, 396
 Coote, Jeremy 123, 396
 Copperbelt (Zambia) 99
 Cornwall, A. 407
corroboree 109, 156
 Cosslett, T. 408
 Coudyzer, Ruphin XV 134
 Coulanges, Fustel de 312, 412
 Counihan, Carole 243, 406
couvade 252-53, 386, 407
 Cowan, Jane 101-103, 395, 421
 Crawford, Peter 397, 421
 Cronin, Helena 388
 Cumbria 83, 393
 Cunnison, Ian XII, 402
 Curry, Oliver 388
 Cushing, Frank 51
- çekirdek aile 32, 203, 205
 Çekoslovakya 308
 çember dansları 104, 106
 çevre XXI, 34, 36-37, 40-41, 48, 54, 75-76, 82, 91, 96, 99, 102, 108, 116, 119, 130, 143, 147, 174, 180, 189, 201, 235, 247-249, 255, 272, 274-277, 286-87, 291, 312, 315-16, 330, 358, 373-74, 409

- Çin 364
Çin kozmolojisi 76
çocuk hakları 12, 239-40
- Dalby, Andrew 181, 401
Dalby, David 180, 401
Daly, Martin 31-32, 388
Daniel, Valentine 367
Darfur 370, 410
Darwin, Charles 374
Davin, Dan 51, 390
Davis, John H. R. 170, 187, 294, 360, 394, 421
Dawkins, Richard 25-26, 28, 377, 388, 417
Dawson, A. 390
De Coppet, Daniel 397, 399
De Coulanges, Fustel 312, 412
De Heusch, Luc 225, 346, 414
De Lara, Philippe XII, 386
De Vargas, Diego 320-322
De Waal, Alex XII, 369-70, 417, 422
deneyim 7, 9-10, 12-15, 37-38, 48, 50, 53, 61, 72, 80, 82, 85, 87, 89-90, 101, 111, 113, 119, 122-23, 141, 150, 153, 155, 161, 166, 170-71, 182, 187, 199-200, 223, 228, 232, 241-42, 244, 247, 250, 257, 263-64, 271, 276, 311, 337, 342, 363
Descartes, René 188, 248
Descola, P. 409
diğerkâmlık 26, 377
dil XXI, XXII, 3, 7, 9-10, 13, 17-19, 22, 28, 33-34, 36-38, 41-44, 52, 68-69, 71-72, 95-96, 110-11, 117, 121, 125, 129-30, 138, 142, 151, 166, 178-181, 183-186, 188-190, 195-96, 201, 208, 261, 264, 330, 345, 352-354, 357, 373, 376, 379-80, 401
dilbilim XI, 15, 57, 181, 183, 188-89
din 17-18, 25, 44, 49, 56, 61-62, 71, 96, 129, 142, 152-154, 156, 158-160, 162, 164, 168-170, 173, 304, 309, 337, 376-378, 382, 397, 399-400
din antropolojisi 61, 152, 156, 158, 162, 164, 166, 168, 173-74
dindışı ritüeller 159
Dinka (Sudan) 123, 162-164, 167, 170, 241, 248
"Dionysos" üslubu 48
DNA 27, 29-30, 33-34, 334
doğa 15, 27-28, 36, 70, 137, 152, 247, 274-276, 338, 355
doğa bilimleri 52, 55, 231
doğal seçim 28
Doğu Afrika Sahili 118, 171
Doğu Avrupa 11, 286
doğum XVI, XX, 13, 16, 26, 28, 56, 90, 149-50, 213, 234, 250-257, 278, 282, 295, 302, 331, 333, 335-36
Donald, Merlin 37-39, 375, 389
Donham, Don XII, 226-228, 292-93, 360, 364, 405, 410, 415-16
Donnan, Hastings 362, 416, 424
Douglas, Mary 46, 78-79, 156, 169, 241, 243, 272, 388, 390-91, 393, 400, 405, 409-10, 420
Downing, John 366
dönüşüm XXIII, 14, 22, 71, 73, 125, 137-139, 164, 185, 209, 215, 273, 305, 346, 362, 382
Dravid tarzı sistemler 210
Dresch, Paul XII, 158, 216, 285, 360, 385, 399, 404, 406, 410, 415, 422
Driessen, Henk 416
Dumézil, Georges 155
Dumont, Louis 60, 169, 288, 350, 387, 391, 393, 410, 414
Dunbar, Robin 35, 39, 388-89, 424
Duranti, Alessandro 401
Durkheim, Emile/Durkheimcılık 17-18, 53-57, 59, 68-69, 71-74, 76-77, 87, 97, 108-109, 129, 155-56, 168, 184, 204, 219, 232, 235-36, 250, 259, 287-88, 309, 312, 374, 376, 387, 391-395, 399, 402, 410
Düalizm 28, 77, 355
dünya dinleri 49, 159, 161, 168-170, 173, 378
düşünümsellik 101, 152
- Eade, John 172, 400
Eagleton, Terry 196, 373, 375, 402, 417
edebiyat 15, 27, 37, 62, 113, 154-55, 185, 187, 189, 194-95, 276, 343, 364, 375-76
Ehret, Christopher 401
ekoloji 48, 60, 302
ekolojik hareketler 19

- ekonomi 21, 53, 121, 215, 239, 287, 292, 294-95, 315, 374
- Ekvador 13
- Ellen, Roy 393, 401, 409
- Endonezya 49, 170, 207, 213
- Engels, Friedrich 224, 405
- ensest 207, 246, 338
- Epstein, A. L. 412
- Eritre 368, 395
- Eski Ahit 25, 152, 156, 162, 167
- estetik 122-23, 197, 234, 276, 288
- eşitlik 238, 240, 296-298, 332
- etik XXII, 45, 142, 254, 232, 341
- Etiyopya XVIII, 81, 86, 88, 106-107, 147-48, 164, 173, 219, 226, 344, 347, 360, 364-65, 368
- etnisite 21, 43, 119-20, 318, 356-359, 362, 382
- etnografi XVIII, XIX, XX, 9, 12, 17-18, 21, 24, 40, 49, 51, 54, 59, 72, 97, 108, 117, 153, 161-163, 168, 179, 205, 207, 219-20, 224, 236, 242, 244, 248-49, 252, 264, 276, 366, 374, 380
- etoloji 26
- Evans-Pritchard, Edward XII, XVI, 14, 24, 53, 57-63, 88, 98-99, 153, 157, 161-62, 167, 220-21, 244, 285, 312, 318, 324, 349, 365, 374, 380, 384-85, 387-389, 391-92, 394-95, 398-99, 404, 406, 412, 414
- evlat edinme 220-21, 298
- evlilik 10, 20, 48, 57, 74, 149-151, 159, 169, 190, 199, 201-207, 209-214, 216-218, 222, 225-26, 229, 239, 244, 256, 280-283, 286, 288, 333, 337-38
- çokkarınlılık 32
- çokkocalılık 337
- “dışarıdan evlenme” (egzogami) 201, 203, 213
- “içeriden evlenme” (endogami) 201, 213-216
- gelin ağıtı 191-92
- evrensellik 183
- evrim 25-26, 31, 33-34, 36, 38-39, 41, 76, 132, 210, 238, 339
- Fabian, Johannes 87, 387, 422
- falcılık 171
- Fardon, Richard XII, 224-25, 390, 405, 414-15, 422
- Faris, James 122-23, 185, 396
- Fas 49, 170, 362
- Feld, Steven 12, 276, 386, 409
- felsefe XXI, XXIV, 8-9, 28, 45, 69, 70, 364, 382
- feminizm 20, 48
- fenomenoloji 246-47, 276
- feodalizm 287
- Ferguson, Brian 342, 414
- Fields, Karen 17, 387, 393, 395
- Fiji (Melanezya) 249
- Filipinler 237, 259-60, 343
- Fincher, Terry 310
- Fingarette, Herbert 142-43, 398
- Finley, Moses 297, 411-413
- Finnegan, Ruth 120, 189, 303, 396, 411
- Firth, Raymond 391, 410
- Fiumara, C. G. 189, 402
- Floransa 243
- Foley, Robert 34-35, 41, 387, 389, 425
- Foley, William A. 401
- Fonteyn, Margot 114-15
- Forde, Daryll 224, 272, 399, 403, 405, 409
- Forge, Anthony 396
- Fortes, Meyer 61, 223, 399, 404
- Foucault, Michel 185, 245, 402, 407
- Fox, James J. 385, 391, 410
- Fox, Robin 223, 388, 403, 413
- Frake, Charles O. 276, 393, 409
- Frankenberg, Ronald 411
- Franklin, Sarah 411
- Fransa 20, 25, 272, 296, 303, 324, 360
- Fransiskanlar 319
- Frazer, Sir James 7, 143-44, 154, 186, 349, 386
- Freeman, D. 406
- Freud, Sigmund 12, 24, 208, 374, 386, 404
- Fuchs, R. G. 408
- fuhuş 245
- fundamentalizm XVIII, 160, 381, 384
- futbol 115, 118, 159, 304-305, 344
- Gable, Clark 178
- Galler 180, 315
- Gambetta, Diego 45, 390
- Gamble, Clive 387
- Gamk halkı (Sudan) 12
- Gay, John 394
- geçim ekonomisi 292, 296, 298

- Geertz, Clifford 276, 315, 346, 348, 374, 390, 400, 406, 414, 417
- gelenek 20, 43, 99, 125, 131, 148, 166, 169, 234, 244, 274, 361
- Gell, Alfred 12, 89, 91, 93, 96, 100, 117, 125-127, 185, 277, 375, 386, 394-95, 397, 404, 409
- Gellner, Ernest 186, 359, 402, 415
- genetik 14, 27-28, 30-34, 36, 42, 46, 247, 332-335, 377
- genetik determinizm 33
- Ghosh, Amitav 50, 390
- Giddens, Anthony 46, 382, 390, 417
- Gillies, Eva 412
- Gilsenan, Michael 171, 361, 400, 415-16
- Girard, René 346, 414
- Girit 360
- Gisu halkı (Uganda) 245, 344-45
- Glick, Joseph A. 394
- Gluckman, Max 63, 218, 354, 404, 414-15
- Godelier, Maurice 208-209, 387, 403-404
- Goffman, Erving 312, 412
- Goodall, Jane 33, 389
- Goodman, Roger 361, 416
- Goody, Jack 186, 388, 402
- Gouk, Penelope 120, 396
- Gould, Stephen Jay 388, 405
- Gow, Peter 404
- göç 226, 245, 285, 363
- görecilik 87
- görelilik 59, 70, 92, 238, 259, 277
- görsel antropoloji 123-24
- göstergebilim 195
- Grand Canyon 310
- Granet, Marcel 78, 393
- Green, Maia 243, 406
- Grillo, Ralph 415
- Grimes, Ronald 316, 318, 322, 324, 412
- Grimshaw, Anna 123-24, 397
- Groce, Nora Ellen 401
- Gubser, Nick 264, 408
- Gumuz halkı (Etiyopya) 226
- Gusii halkı (Kenya) 256
- Güney Afrika 47, 134, 183, 218, 361, 382, 412
- Güney Amerika 77, 204, 210, 213, 215, 217, 219, 299, 314
- Güney Asya 237
- Güneydoğu Asya 207
- güreş 305, 344
- Habishiya, Luliya 151
- habitus* 101-102, 142, 271, 274, 282, 330
- Hadza (Tanzanya) 297
- Halbwachs, Maurice 397
- Halls, W. D. 388, 391, 399, 405-406, 410, 413
- hane 60, 279-281
- Hann, Chris M. 410-11
- Hanna, Judith 95, 394
- Hannerz, Ulf 312, 412
- Hardin, C. L. 393
- Harman Parkhurst, T. 317
- Harris, Clare XII, 124, 397
- Harris, Marvin 342, 414
- Harrison, Simon 258-59
- Hart, Angela 245, 407
- Hart, Keith 417
- Hartum Üniversitesi XVIII, 164
- Harvey, David 303, 375, 411
- Harvey, P. 407
- Hasani bin Ismail 396
- hastalık 150, 234, 241, 243-44, 250, 264, 302, 319, 334, 343, 370
- Hastrup, Kirsten XII, 13, 133, 274, 386, 397, 402, 409
- Hatay 363
- Hatch, Evlin 342, 414
- Hawking, Stephen W. 392
- Hazzard-Gordon, Katrina 103-104, 395
- Heald, Suzette 245, 344-45, 403, 407, 414
- Heelas, Paul 249, 337, 407, 413
- Heidegger, Martin 246
- Heisey, Adriel XV
- Hendry, Joy 279, 402, 410
- Herskovits, Melville J. 47, 390
- Hertz, Robert 57, 77, 87, 251, 393-94, 407
- Herzfeld, Michael 189, 361, 402, 416
- Heusch, Luc de 346, 414, 225
- Hewett, Edgar Lee 322
- Hristiyanlık 148, 158, 165-66, 169, 172, 255, 263, 377-78, 399
- Hindistan 4, 31, 77, 124, 169, 210, 220, 241, 288, 305, 319, 342, 350-51, 358-361, 369, 388
- Hindu 77, 169, 288, 319, 350-51, 358
- Hint-Avrupa dilleri 111, 155, 183
- Hirsch, Eric 276, 386, 404, 409

- hiyerarşi 38, 77, 85, 102, 141-42, 160-61, 189-90, 197, 206, 212, 217, 227-28, 281, 288, 292, 295, 315, 345, 349
- Hobbes, Thomas 340-41, 352
- Hobsbawm, Eric 361, 391, 416
- Hocart, A. M. 349, 414
- Hockey, J. 390
- Hodder, Ian 279, 406, 409-10
- Hoffman, Susana M. 390, 416
- Hofriyat (Sudan) 147-150
- Hollanda 348-49
- Homo Faber 111
- Homo Sapiens 111
- Homo sapiens sapiens* 16
- Hoskins, W. G. 272, 409
- Howe, Leo 340, 348-49, 412-414
- Howell, Signe 340, 413-14
- Hsu, Elisabeth XII, 244, 406
- Huaorani (Ekvador) 13, 252-254, 386, 407
- Hubert, Henri 57, 87, 157, 391, 394, 399
- Hughes-Freeland, Felicia 397
- Hugh-Jones, Stephen 280-81, 410
- Hughte, Phil 51
- Huizinga, Johan 111-12, 114, 304, 396, 411
- hukuk 217, 354
- akrabalık ve evlilik hukuku 217, 220-21
- örf ve âdet hukuku 218
- Humphrey, Caroline 138, 159, 398
- Husserl, Edmund 246
- Hutchinson, Sharon 392, 414, 416
- Hymes, Dell 401
- Irak 172
- ırk 12, 224, 332, 357
- ırkçılık 238, 332
- ıçgönderme 73
- "ideophone" 277
- ideoloji 77, 139, 168, 182-83, 185, 212, 216, 228, 238, 240, 282, 292, 327, 359, 376
- İkinci Dünya Savaşı 366, 368
- iktidar 56, 64, 345
- iktisat 14, 23-25, 43-44, 290-91, 326, 329
- ilahiyat 27, 61, 152
- iletişim 18, 28, 34-38, 52, 57-59, 91, 93, 95, 110, 112, 114, 118, 172, 179, 184-186, 189, 196-97, 235, 248, 271, 302-303, 355, 379, 401
- İlongolar (Filipinler) 259-263, 343
- İncil 156-57, 162
- İngiltere 14, 20, 25, 203, 272, 275, 286, 310, 390
- inisiyasyon (kabul) kültleri 259
- inisiyasyon 40, 259, 281
- insan bilimleri XIII, 9-10, 14, 20-24, 39, 58, 173-74, 229, 233, 235, 370, 376, 379-80, 382, 384, 388, 401
- insan doğası 9, 24, 30, 290, 339-40, 370
- insan hakları 19, 64, 297, 337, 366, 370, 388
- insan klonlama 337
- insan yapımı nesneler 72, 83
- insani yardım 369
- intelligentsiya 365
- introspektif psikoloji 201
- İnuitler 264, 284
- İran 171, 174
- İrlanda 119-20, 172, 179
- İrlanda İşaret Dili 179
- İsfahan 171
- İskandinavya XI, 293
- İskoçya 144, 309
- İslam 150, 161, 165, 169-171, 174, 299, 329
- İspanya 170, 305, 362
- İsrail 169, 338, 368
- iş etiği 92
- işaret dilleri 178-79
- işlevsellik 20
- İtalya 102, 110, 347, 383
- İzlanda 274
- İzlanda İşaret Dili 179
- Jamaika 256
- James, Allison 390
- Japonya 124, 286, 360-61
- Jayeola 192-194
- Jedrej, C. 407
- Jenkins, Tim 286, 296, 410
- Johnson, Douglas H. XII, XVIII, 163, 167, 381, 392, 399, 400, 414, 416-17
- Jones, Steve 388
- Jones, William 259
- Just, Roger 172, 400, 415
- Kabilyeliler 274, 278

- kadınlar 10, 40, 48, 60, 78, 98, 100, 102-103, 106, 109, 123, 140, 147-151, 170, 185, 189-191, 200, 206, 208, 212, 216, 218, 222, 224-25, 227-28, 236, 238-39, 242, 256-57, 262-63, 267, 273, 278-79, 281, 290, 292, 305, 338, 344, 348, 352, 367-68
- Kahn, Joel 329, 413
- Kahn, Susan M. 338, 413
- Kaluli (Yeni Gine) 12
- Kalvencilik 290, 299
- Kamerun 225, 257
- Kamin, L. J. 388
- Kanada 151
- Kant, Immanuel 67, 89, 93
- kapitalizm XXIII, 116, 214, 271, 287, 289-90, 295-96, 299, 301, 325-26
- Karl, Rebecca E. 384, 417
- karşılıklık 10, 188, 204, 206, 210, 212, 215, 226, 287, 299, 337
- kast sistemi 77, 214, 287-88
- kategori XX, 5, 9, 29, 67-71, 73-74, 76, 89-90, 93, 129, 153, 158-160, 187, 201-207, 214, 221, 232, 237, 239, 242, 272, 289, 318, 340, 362, 382
- kategoriler ve sınıflandırmalar 73
- Katolik Kilisesi 161, 318
- Kay, Paul 393
- Kearney, Michael 416
- Keen, David 369, 416
- kehanet 59-60, 192, 235
- Keltler 119, 126, 314
- kent toplumu 301
- kentleşme 20, 148, 285, 302-303, 314, 324
- Kenya 217, 279, 309, 368
- Khilnani, Sunil 415
- kimlik 17, 21, 51, 63, 99, 105, 115, 121, 137, 172, 190, 212, 224, 237-38, 240, 250, 254, 267, 276, 305, 310, 312, 329-332, 357-58, 362, 382
- King, Barbara 389
- klişeler 340, 343
- klonlama 336-37
- Knight, Chris 39-40, 208, 389, 398
- Kohn, Tamara 360
- kolektif temsiller 57, 71
- Konuşan İnsan 42
- konuşma 41, 81, 87, 110-11, 117, 142, 177, 179, 181, 183-84, 186, 188-89, 191, 193, 379
- "koreografi" XXI, 6, 10, 97, 99, 101, 104, 106, 116, 126, 131, 137, 247, 305, 308
- kozmojoloji 16, 76, 119, 157, 162, 278
- köle ticareti 105, 219
- kölelik 103-105, 296-97
- krallar 49, 56, 60, 106, 116, 133, 217, 228, 286, 310, 346, 349, 364
- Kramer, Cheryce 120
- Krapf-Askari, Eva 412
- Kroeber, Alfred XVII, 385
- kula törenleri 295
- Kuper, Adam 391
- Kuran 166, 237
- kurban 57, 73, 144, 146, 151, 157-58, 160, 162, 173, 228, 278, 346, 398
- kurban ritüelleri 228
- Kutsal Kitap 15, 18, 61-62, 79, 137, 153, 156-57, 162
- kuzenler 202, 207, 222
- Kuzey Afrika 216, 342
- Kuzey Amerika XI, XVII, XXIII, 13, 15, 21, 32, 47, 63, 137, 266, 293, 315, 360, 364
- kültür XX, 6-8, 11-15, 21, 28, 32-33, 37-40, 43-44, 46-52, 56, 58, 62, 67, 71-72, 76-77, 80, 87, 89-90, 97, 100, 103-104, 111, 120-122, 126, 137, 173, 179, 182-186, 196, 199, 208-209, 242-43, 245, 247-48, 258-59, 275-278, 285, 290, 295, 302-305, 309, 312, 318-19, 324-25, 341, 355, 360-363, 376
- kültürel antropoloji 10, 14, 16, 25, 35, 46-48, 50, 374, 406
- "kültürel hayvan" XX
- küreselleşme 64, 362-63
- kürtaj 255-257, 333
- Kwakiutl halkı (Kuzey Amerika) 238-39
- L'Année Sociologique* 18, 54
- La Fontaine, Jean 246, 407, 412
- La Rue, Hélène 119
- Lahor 319, 412
- Laidlaw, James 139, 159, 398-99
- Lambek, Michael XII, XVII, 141-42, 153, 171, 242, 385, 398, 400, 406
- Lamphere, Louise 200, 403
- Landau, Misia 29, 388
- Langer, Suzanne 112-114, 116, 375, 396
- Latin Amerika 11

- Lave, Jean 266, 408
 Layard, John 126
 Leach, Edmund E. 58, 89, 156, 207, 388, 391
 Leach, Melisa 138, 367, 416
 Leavis, F. R. 389
 Lele halkı (Kongo) 79, 157, 169, 272-73
 LeVine, R. A. 408
 Lévi-Strauss, Claude 55, 57-60, 77, 121, 136-37, 188, 205-207, 210, 214-216, 219, 223, 226, 243, 281, 374, 393, 396-97, 401-404, 410
 Lévy-Bruhl, Lucien 56-57, 391
 Lewis, Ioan M. 165, 352, 398-99, 415
 Lewontin, R. C. 388
 Libya 161, 360
 Lienhardt, Peter XII, 71, 118, 130, 151, 170-71, 396-97
 Lienhardt, R. Godfrey XII, XVII, XVIII, 161-164, 167, 170, 241, 248, 385, 387, 391, 399, 406
 Lindisfarne, Nancy 407
 Littlejohn, J. 278, 410
 Littleton, C. Scott 398
 Littlewood, Roland 249, 367, 407, 416
 Llewellyn, Melisa 123
 Lock, Andrew 249, 407
 locus 7, 10, 229, 241, 379
 logosantrizm 116, 122, 184-186, 188
 Londra 5, 117, 120, 122, 180, 206, 324
 Love-Brown, Susan 327, 413
 Lowry, L. S. 306-308
 Lozi (Zambia) 354
 Lukes, Steven 406-407, 413
 Luzon (Filipinler) 259
 Lycett, John 388-89
 Lydall, Jean 402
 Lynd, R. S. ve H. M. 412
 Lyons, John 402
 Lyotard, J.-F. 364
 Maale halkı (Etiyopya) 292
 MacClancy, Jeremy 304-305, 386, 411-12, 414
 MacCormack, Carol 403
 Macdonald, Sharon 360, 387
 MacDougall, David 124, 397
 MacIntyre, Alistair 385
 Macleod, Donald 412
 Madagaskar 71, 139, 141-42, 225, 282-83
 maddi kültür XI, 14, 21
 Maffi, Luisa 393
 Mafya 45, 345
 Maine, Sir Henry 220, 354, 404, 415
 Makonde (Tanzanya) 289
 Malekula halkı (Yeni Hebridler) 126
 Malezya 340
 Malinowski, Bronislaw 24, 54-55, 136, 212, 244, 293, 359, 387-88, 406
 Malkki, Liisa H. 367, 416
 Mandari halkı 81, 241
 mantık 3, 77, 107, 201, 337
 pratiklerin mantığı (Bourdieu) 107
 Manus (Yeni Gine) 48, 244
 Maori halkı (Yeni Zelanda) 127, 299
 Marakwet (Kenya) 279
 Marcus, George E. 49-50, 390, 402
 Maret, R. R. 399
 Markiz Adaları 126
 Marksizm XIX, 292
 Martin, Emily 403
 Martinez, Dolores 397
 Marx, Karl XIX, 54, 63-64, 168, 228, 242, 287, 289, 293, 299, 326, 374, 387, 391, 400
 Masai (Doğu Afrika) 123
 Massachusetts 179
 matematik 83, 266, 381
 Matisse, Henri 126
 Mau Mau (Kenya) 217
 Mau Mau isyanı 217
 Mauss, Marcel XIX, XXII, XXII, XXV, 5, 55, 57, 59-60, 68, 70, 73-74, 76-77, 82, 102, 108-109, 114, 142, 157, 204, 212, 216, 232-241, 250, 254, 258, 274, 284, 293-295, 298-99, 331-32, 374, 380, 385, 387, 391, 393, 396, 405, 409-10, 413
 beden teknikleri XIX, 102
 Mayer, Philip 412
 McKie, R. 387
 McKinney, M. L. 388
 McLennan, John F. 403
 McNeill, W. H. 394
 Mead, Margaret 47, 48, 244, 390, 406
 medeniyet 18, 21, 30, 154, 248, 339, 348
 medya 11-12, 51, 181, 297, 305, 315, 325, 363, 366, 413

- Meillassoux, Claude 292, 296, 410-11, 423
mekân olmayan/yer olmayan 310-11
Meksika 153, 316, 319-321, 362
Melanezya 24, 124, 127, 138, 212-13, 218-19, 221, 227, 242, 286, 293, 298
"memler" 28
Merina halkı (Madagaskar) 141, 282
Merleau-Ponty, Maurice 126, 241, 246, 406-407
metafor 40, 80-81, 86, 185, 326
mevsimler 29, 40, 56-57, 75-76, 83, 85, 87-88, 91, 93, 284
Mısır 51, 103, 161, 273
Mill, J. S. 45, 54
Miller, Daniel 160, 325, 399, 412-13
Milletler Cemiyeti 297
milliyetçilik 20, 119-20, 181, 308, 358-360, 363
Mills, David XII, 394
Milton Keynes 120
"mimetik" 38-39
Miri (Sudan) 105
misyonerlik 154, 170
mit 7, 42, 136, 154, 186, 261, 401
Mitchell, Clyde 99, 120, 395
Mithen, Steven 36-37, 72, 387, 389
mitoloji 40, 76, 137, 281, 322
Moch, L. P. 408
moiety 177, 204, 211
Monk, R. 398
Montagu, Ashley 340, 413
Montgomery, Heather 245, 407
Moon tarikatı 13, 352
Moore, Henrietta L. 200, 279, 387, 403, 409-410
Moore, Sally 399, 408
Moraes Farias, P. F. De 191, 193
morfoloji 5, 57, 60, 129, 284, 385
Morgan, L. H. 208, 404, 414
Mormonlar 337
Morphy, Howard 124, 397, 409
Murphy, Richard 319, 412
Mursi halkı (Etiyopya) 81
mübadile 10, 57, 68, 74, 119, 138-39, 157, 196, 204, 208, 212, 287-88, 293-299, 326
müzik 11-12, 58, 92, 95-96, 98-100, 105-106, 109, 111-113, 118-121, 133, 136-37, 151, 161, 182, 185, 189-90, 196, 304, 363, 373, 376-77, 379, 395
Myerhoff, Barbara G. 399
Navajo (Kuzey Amerika) 123, 321, 324
Nazi Almanyası 361
Ndembu halkı (Orta Amerika) 80
Neandertaller 16, 29, 36, 41
Needham, Claudia 393-94, 407
Needham, Joseph 254, 407
Needham, Rodney 8, 57, 89, 158, 206, 366, 391-394, 399, 403, 407, 414
New Age 337, 399
New Mexico 74-75, 123, 316, 318, 321, 323
New Orleans 49, 104
New York 136, 311
Nietzsche, Friedrich 48
Nijerya 190-91, 193, 225
Nipo Strongheart (Reis) 178
Norfolk (İngiltere) 276
Notting Hill Festivali 324
Nuba halkı (Sudan) 122, 185
Nuer(ler) (Sudan) 24-25, 44, 60-63, 73, 88, 123, 157, 161-164, 166-67, 174, 220-21, 285, 333, 343, 353, 365, 381, 392, 416
Nunamiut (Alaska) 264-266
Nureyev, Rudolf 114
nüfus 29, 91, 120, 131, 164, 179-181, 215, 219, 260, 275, 295, 302-303, 309, 314, 316, 321, 334-35, 345, 363, 382, 385, 411
Nyerere, Julius 134
O'Hanlon, Michael 276, 352, 386-87, 409, 415
Ojibwa (Kuzey Amerika) 155
Okazaki, Akira 12, 386
Okely, Judith 386, 394
Okuku (Nijerya) 190-91, 193, 195
Olimpiyat Oyunları 309
Oliver-Smith, Anthony 390, 416
Oñate, Juan de 319, 323
Opie, Iona ve Peter 396
oriki XV, 189-197
ormanlar 13, 19, 249, 259, 265, 272, 277-78, 286, 343
Orta Afrika 24, 59, 63, 120, 225
Orta Amerika 314
Ortadoğu 43, 79, 111, 159, 169, 171, 216, 220, 222, 314, 360-61

- ortak bellek 130
 Ortner, Sherry 200, 403
 Ortodoks Kilisesi 365
 Orwell, George 250
 Oryantalizm 50, 152
 Ova Yerlileri 48, 97
 Oxfam 369
 Oxford XI, XV, XVI, XVII, XVIII, 8, 47,
 51, 58, 62, 153, 164, 206
 oyun 3, 5, 9, 44, 110-112, 133-34, 136,
 146, 151, 179, 204, 250, 305, 375
 "Oyuncu İnsan" 111
 ölüm 57, 87, 106, 235, 240, 245, 251, 252,
 346, 366
 öznellik 20, 47-48, 50, 61, 229, 237, 240,
 242, 247, 249, 284, 378
 Padel, Felix 346, 414
 paganizm 168
 Pakistan 11, 44, 319
 Palsson, G. 409
 Paris 11, 97, 100, 257, 311
 Parker, Sue T. 388
 Parkes, Peter 119, 412
 Parkin, David XII, XVIII, 138, 361, 385,
 397, 415-16
 Parkin, Frank 51, 390
 Parkin, Robert 391, 394, 403
 Parry, Jonathan P. 89, 407
pas de deux 113-14
 Paştunlar (Pakistan) 351
 pazar 140, 290, 292, 296, 298-99, 314, 326
 Peirce, Charles S. 125
 peygamberler 162, 167, 381
 Picasso, Pablo 122
 Pickering, W. S. F. 399
 Piot, Charles 219, 404
 Pireneler 286
 Pitt Rivers Müzesi XV, 47, 97, 153
 piyasa 18, 240, 287, 293-94, 296, 303,
 326-27, 329, 355
 Pocock, David XVII, 241, 385, 406
 Polinezya 48, 131
 Pompeii 314
 popüler kültür 302, 304, 324-25, 361, 363
 Port Sudan 148
 Portekiz 342
 Porto Riko'lular 136
 postmodernizm 196, 373, 382
 postyapısalcılık 382
 potlaç 295, 324
 Power, C. 389
 Prag yapısalcı dilbilim ekolü 183
 pragmatizm 217
 prehistorya 30
 Price, David 390
 primatlar 27, 32, 35, 95, 239-40
 Prokofyev 136
 Protestanlar 90
 psikoloji XX, XXIV, 4, 6, 14, 31, 37, 42,
 48, 158, 200-201, 234, 242, 246, 249,
 258-59, 264
 Pueblo halkları 74, 319, 322-23
 Puka Puka (Polinezya) 131-32
 Pym, Barbara 51, 390
 Quaker'lar 164, 327
 Radcliffe-Brown, A. R. XIX, 54-55, 58-60,
 97-98, 350, 391, 395, 403-405
 Raelyen tarikatı 336
 Ranger, Terence 99, 361
 Rappaport, Roy 159, 399
 Rapport, Nigel 249, 407
 rasyonalizm 152, 164, 356
 rasyonel seçim kuramı 43, 46, 377
 Raum, O. F. 408
 Renouvier, Charles 68
 Reynolds, Vernon 33, 95, 394
 Rhees, Rush 386
 Richards, Audrey 223-24, 405, 415
 Richards, Jeffrey 411
 Richards, Paul 416
 Riches, David 344, 414
 Ridley, Matt 4, 33, 235, 385, 389, 405
 ritüel XX, XXI, XXII, 7-9, 18, 27, 40-43,
 45, 48, 56-57, 71, 79, 96, 100-101,
 109, 112, 116-17, 119, 124, 129,
 138-141, 143-44, 146-151, 154-55,
 157-159, 161, 163, 166, 170, 173-74,
 185, 226, 228, 243, 245-46, 252, 254,
 258-59, 283, 304-305, 316, 318-320,
 323-325, 344-346, 348-351, 354, 361,
 381-82, 395, 397, 411
 Rival, Laura 13, 252-53, 277, 386, 407, 409
 Robarchek, Clayton 414
 Robey, David 401

- Roma 8, 59, 161, 293, 313-14, 342
 Roma Katolik Kilisesi 161
 Romalılar 81, 238, 312, 314, 331, 333, 383
 Rosaldo, Michelle 259-261, 263, 343, 403, 408
 Rosaldo, Renato 260, 408
 Rose, S. 388
 Rouch, Jean 123
 Rousseau, Jean-Jacques 340, 352, 414
 Ruanda 344, 368, 382
 Ruel, Malcolm 158, 399
 Ruggles, C. 394
 ruh 56, 61, 120, 126, 136, 140-41, 143, 147-151, 154, 157, 161-62, 166, 171, 234-236, 238, 248-49, 251, 253, 256-260, 267, 283, 290, 299, 340, 356
 ruhları dans ederek bedenden çıkarma töreni 150
 Runciman, W. G. 35, 389
 Rusya 361
- Sacks, Oliver 179, 401
 sağrılık 179
 sağlık 120, 243
 Sahlins, Marshall 90, 291-92, 394, 410
 Said, Edward 50, 390
 Sakalava (Madagaskar) 141
 Sallnow, Michael 172
 Samburu (Kenya) 100
 Samoa halkı (Polinezya) 48, 244
 sanat XI, 9-10, 12, 15, 21, 37, 39-42, 46-48, 54, 58, 62, 71, 75, 77, 85, 95-96, 99-100, 110, 112-115, 118, 122-127, 133, 154, 182, 185, 195-197, 203, 223, 236, 276, 290, 303-304, 318, 322, 325, 346, 350, 361, 373, 376-77, 379, 381
 sanayi toplum(ları) 224, 278, 290, 330
 Sandaveller (Tanzanya) 42
 Santa Fe XV, 146, 310, 312, 316-324, 386, 388-390, 409
 Sapi, Edward 182
 Sardinya 243
 Saussure, Ferdinand de 183, 392
 savaş XVIII, XXII, XXIII, 5, 19, 54, 56, 59, 97, 100-101, 104-105, 107, 109, 116, 154, 161, 165, 236, 241, 247, 260, 297-98, 302, 319-321, 339-40, 342, 344-346, 348-350, 352-354, 364, 366-369, 376, 384
- Scheper-Hughes, N. 407
 Schlanger, Nathan 234, 405
 Schubert, F. 144
 Schumaker, Lyn 120
 Sciama, Lydia 412
 Scott, James 351
 Seeger, A. 119, 396
 Semai Senoi halkı (Malezya) 340
 sembolizm 77, 112, 139, 141, 163, 174, 215, 243
 serbest piyasa 287, 296, 326
 ses 12, 50, 89, 92, 95, 110-11, 155, 183-84, 187, 193, 259, 277
 Shakespeare, William 13, 123, 134, 136-37, 247, 323
 Sharp, D. W. 394
 Shaw, Rosalind 407
 Shelton, Anthony 396
 sınıf 22, 71, 119, 136, 177, 288, 303-304
 sınıflandırma 38, 58, 68-69, 71-81, 209, 329-30
 Silber, Ilana 295, 411
 Simpson, Bob 337, 413
 Sirenaik 62
 Smart, J. C. C. 389
 Smith Bowen, Elenore 390
 Smith, Adam 271, 287, 327, 409
 Smith, W. Robertson 167, 400
 Sneath, David 410
 Sobo, E. J. 408
 Soğuk Savaş 350, 364-366, 370
 Sohos (Yunanistan) 102-103
 Somali 165, 367
 Sosyal Antropologlar Derneği XVIII, 392
 sosyal antropoloji XI, XVII, XIX, 4, 14, 18, 21, 50, 53-55, 58, 61, 71, 164, 220, 240, 350, 354, 378, 391, 399
 "sosyal beyin" hipotezi 35
 sosyal bilimler XI, XII, XIV, 6, 9, 20, 23, 43, 45, 52, 54, 100, 115, 119, 160, 165, 168, 200, 231-32, 242, 276, 293, 357, 367, 376, 382
 sosyobioloji 25-26, 31, 46
 sosyoloji XXII, 13, 16, 20-21, 23, 29, 43, 45-46, 53-55, 57, 63, 120, 173, 200, 209, 232-33, 251, 303, 330, 354, 379
 soy 63, 118, 131-32, 190, 203, 205, 220-224, 226, 237, 280-81, 332, 337
 soy grupları 118, 131, 157, 220-222, 224, 226, 280

- sömürgecilik 14-15, 20, 51, 62-63, 99, 164, 217, 224, 225, 237, 240, 283, 297, 349, 350, 354, 359
- söylem 21, 72, 87, 132, 154, 160, 166, 174, 185, 190, 196, 248-49, 257, 281, 297, 327, 338, 354, 357-58, 368, 370
- Spencer, Herbert 339
- Spencer, Paul 100, 395
- Sperber, Dan 173, 400
- Sri Lanka 337-38
- Steiner, Franz 78, 393
- Steiner, George 112, 187, 396
- Stocking, George 387, 398
- Stokes, Martin 119-121, 363, 396, 411, 416
- Stonehenge 83-84
- Strathern, Marilyn XII, 200, 212, 242, 298, 403, 411
- Strecker, Ivo 402
- Stringer, Chris 387
- Stuart, O. 412
- Sudan XI, XVIII, 12, 24, 60, 81, 105-106, 146-149, 151, 154, 164-167, 171, 220, 308, 310, 365, 369
- Suriye 120, 363
- Suya halkı (Amazon) 119
- sünnet 98, 141, 149-50, 165, 345
- kadın sünneti 150
- Swahili (Doğu Afrika) 118, 134
- Swat Patanları 44
- Sykes, Bryan 24, 30, 388
- şarkı 41, 95-96, 98-100, 103, 105, 107, 109, 112, 115, 120, 134, 147, 182, 187, 189, 290, 363
- Şarkiyatçılık 152
- şekil 83, 85-86, 116, 126
- şiddet içermeyen direniş 351
- şiddet XXII, XXIII, 11, 30, 133, 143, 146, 151, 200, 208, 246, 257, 259-60, 316, 329, 331, 339-346, 348-353, 363-64, 366-368, 370
- şiir 62, 137, 182, 187, 196, 228, 276-77, 377, 379
- Şiluk (Sudan) 285, 349
- takas 207, 211-216, 218, 226-27, 263, 273, 288, 292-93, 295, 315, 326, 331
- Tangu (Yeni Gine) 210-11
- Tano dili (Kuzey Amerika) 319
- Tanzanya 42, 243, 255, 297
- tarım 11, 16, 88, 103, 139, 169, 201, 213-14, 227, 255, 273, 275, 288, 291-293, 302, 330, 368
- tarım ve hayvancılık 16, 255
- tarih XVIII, XXII, 7-8, 15, 18, 36, 47, 64, 69-70, 77, 91, 95, 111, 130, 141, 180, 183, 185-187, 195, 204, 216, 219-20, 234, 250, 260-61, 280, 337, 373, 375, 378, 382-83
- taş daireler 83, 85
- Taussig, Michael 387
- Taylor, Lawrence 400
- teknoloji 11, 39, 91-92, 124, 186, 251, 302-303, 327, 334-339, 350, 370
- televizyon 118, 124, 146, 179, 190, 315, 341, 361, 369
- Temne (Batı Afrika) 278
- Tewa dili (Kuzey Amerika) 319
- Thomas, Nicholas 404
- tıp 15, 51, 120, 249, 252, 254, 258
- Tibet 124
- Tierney, Patrick 414
- Tiger, Lionel 388, 413
- tiyatro 36, 39, 79, 99, 113, 133, 140, 146, 309-310, 312, 316, 325, 346, 348, 363, 375
- Togo 219
- Tonkin, Elizabeth 402, 415
- toplumsal bellek 91, 131, 133, 139, 142, 187
- toplumsal cinsiyet 12-13, 19-21, 41, 48, 64, 101-103, 150, 199-201, 203, 205, 207, 226, 281, 288, 357, 362, 367-68
- toplumsal form 6, 10, 21, 44, 53, 96, 107, 109, 130, 326, 337-38, 280, 326, 337-38, 370
- toplumsal inşa XX
- toplumsallaşma XX
- Toren, Christina 231, 249
- Toronto 151
- totemizm 155, 166
- tören XX, XXI, 8, 83, 102, 141-42, 196, 301, 345, 361
- "törenselleşen hayvan" XX, 8, 42, 144
- Trobrind Adaları 24

- turizm 12, 304-305, 309, 318, 322-23
 Turner, Victor W. 56, 79-80, 241, 316, 375, 393, 406, 412
 Turton, David XII, 81, 88, 393-94, 397
 Tylor, Edward B. 153-54, 207, 390, 398, 403
 Uduk (Sudan/Etiyopya) XVIII, 81-82, 106, 164-65, 203, 393, 395, 400-401
 Uganda 344
 Uluslararası Afrika Enstitüsü 51
 Umeda halkı (Yeni Gine) 100
 Urry, James 387
 uygarlık 15, 17, 19, 54, 69, 76, 110, 152-155, 186, 255, 360, 383
 uzun ev 253, 280-81
 üretim 6, 10, 33, 43, 58, 80, 90, 122, 125, 132, 184, 199-201, 203, 210, 212-214, 227-28, 234, 271, 273-275, 280, 286, 289-293, 299, 302-303, 318, 325, 329-30, 336, 342, 368, 370
 üretim biçimi 43, 274, 292
 Valentine Daniel, E. 367, 416
 Van Gennep, Arnold 56, 87, 138, 391, 407
 Vansina, Jan 187, 402
 vatandaşlık hakları 238, 240
 Vaughan, Megan 409
 Veblen, T. 303
 Venedik 305
 Venezuela 341
 Vidal de la Blache, Paul 272, 409
 Voloşinov, Valentin 195
 Vom Brack, G. 406
 Wahgi (Yeni Gine) 352
 Waldren, Jacqueline 412
 Wallman, Sandra 289, 410
 Warmington, W. A. 408
 Warnock, Mary 93, 336, 389-90, 394, 413
 Waterhouse, J. 394
 Watson, C. W. 402
 Watson, Elizabeth 394
 Watson, James L. 411
 Watts, Ian 389
 Weber, Max 54, 63, 168, 290, 299, 314, 391, 394, 400, 410
 Welsch, Robert 387
 Werbner, Pnina 400, 412
 Werbner, Richard 172, 367, 416
 Westermarck, E. 255, 408
 Wheatley, Paul 314-15, 412
 Whitehead, Neil 342, 414
 Whitehouse, Harvey 173, 400, 405, 407
 Whorf, Benjamin 182
 Wild, Larry XV, 134
 Williams, B. 389
 Williams, Drid 95, 394
 Willis, Roy 340, 413-14, 423
 Wilson, Bryan 388
 Wilson, Chris 320, 412
 Wilson, Edmund O. 388
 Wilson, Margo 31-32, 388
 Wilson, Thomas 362, 416
 Winch, Peter 52-53, 59, 391
 Wittgenstein, Ludwig XX, XXI, 7-8, 11, 52, 117, 142-144, 146, 375, 385-86, 398
 Woodburn, James 297, 411
 Wordsworth, William 187
 Yahudilik 79, 169, 399
 Yakınoğlu 16
 Yakö halkı (Batı Afrika) 224
 yamyamlık 6, 243
 Yanomamöler (Venezuela) 341-343
 yapay dölleme 228, 334
 bağışçılardan elde edilen sperm 334
 yeni üreme teknolojileri 334-35
 yapıbozum XIX, 28, 384
 yapısal işlevselcilik 55, 58
 yapısalılık 195, 212, 217
 yararcılık XX, 46, 112, 290, 326
 yaratılış efsanesi 76
 Yemen 158, 216, 237, 285-86, 360
 Yeni Ahit 156, 162
 yeni alanlar 302
 ölçek ve hareket 302
 spor 113, 132, 304-305, 309-10, 315, 325, 330
 Yeni Dünya 103, 318
 Yeni Gine 12, 43, 48, 100, 173, 210, 244, 258, 277, 352
 Yeni Hebridler 126
 Yeni Kabileler Misyonu 260
 yeniden üretim 199-200, 203, 210, 212-13, 227, 280, 286, 288
 yoksulluk 225

- Yolngu (Avustralya) 177
 Yoruba halkı (Nijerya) 190
 Yunan medeniyeti 154
 Yunan tragedyası 48
 Yunanistan 290, 102, 172
 Yurgaitis, Danial 134
 Yurttaşlık Hakları hareketi 168
 yüksek kültür 120, 295, 303
- Zafimaniry (Madagaskar) 225, 282-83
 zaman XXII, 3-6, 8-9, 14, 17, 21-22, 34,
 39, 41, 46, 49-50, 52, 54, 58, 60, 63-
 64, 67-70, 75, 77-80, 82-83, 85-93, 95,
 105-106, 111-113, 116, 118-19, 121-
 22, 125-127, 130-31, 133, 138-39,
 144, 149-50, 152, 163-64, 166, 168,
 170-71, 173-74, 177, 179-184, 186-
 87, 192, 196-97, 203, 206-207, 209,
- 212-13, 215, 222-226, 229, 233, 242,
 252-255, 257-58, 262-63, 274-276,
 281-82, 288-290, 298-99, 303-305,
 309-10, 312, 319, 321, 326-27, 330,
 333, 335, 337-38, 340-41, 343-346,
 351, 354-356, 359, 363-64, 367-68,
 370, 375-378, 380-81, 383, 392
- Zambia 99, 275, 354, 412
 zanaat XIX, 132, 190, 214
 Zande(ler) 97-99, 147, 166
 zar kültü 148-151
 Zeitlyn, David XII, 188, 402
 zekâ XXI, 35-37, 45, 90, 180, 248, 264-
 266
 Zimbabve 305
 zooloji 80, 201, 265
 Zozobra yakma âdeti 146
 Zuni(ler) 48, 51, 68, 74-76, 97, 324

Wendy James bu kitapta antropoloji disiplininin kökleri sağlam biçimde sosyal bilimler geleneğinde bulunan, ancak dalları bütün komşu alanlara dokunan bir sentezini sunuyor. Günümüz antropolojisinin giderek genişleyen ufuklarını yansıtan, kapsamlı ve çok boyutlu bir antropoloji portresi bu. *Törensel Hayvan* başlığı Wittgenstein'dan ödünç alınma... James toplumsal formun antropolojinin ve bir bütün olarak insan bilimlerinin asli unsuru olduğunu savunuyor. Ayrıntılı ve sağlam bir etnografik malzemeyle yoğrulmuş bu kapsamlı değerlendirmede, özenle seçtiği tarihsel kaynakları arkeoloji, paleoantropoloji, genetik bilimi, sanat, maddi kültür, etnomüzikoloji, şehircilik çalışmaları, politika, ekonomi ve psikoloji gibi komşu disiplinlerdeki güncel fikirlerle harmanlıyor. Değişen dünyada geleneksel konuları birer birer yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalan antropolojinin geçerliliğine günümüzün siyasi ve ekonomik iklimine daha uygun araştırma gündemleri olan disiplinler tarafından meydan okunmuştur. James, baş etmek zorunda kaldığı bütün bu hücumlara karşın, insanlık durumunu kavramamıza yarayan kendine özgü bir tartışma ve sorgulama geleneği olarak bugün hâlâ varlığını sürdüren antropolojinin göç, insani yardım politikaları, yeni üreme teknolojileri ve fundamentalizm gibi günümüzün acil meseleleriyle ilişkisine dikkat çekiyor.

Wendy James Oxford Üniversitesi'nde sosyal antropoloji profesörüdür. Edward Evans-Pritchard ile Godfrey Lienhardt'ın öğrencisi olan James, Sudan-Etiyopya sınırının her iki yakasında yaşayan Uduk halkı ve diğer kültürel azınlık grupları arasında geniş saha çalışmaları yapmıştır. British Academy üyesi olan yazar, 2001-2004 yılları arasında Kraliyet Antropoloji Enstitüsü'nün başkanlığını yürütmüştür.



KDV dahil fiyatı
30 TL