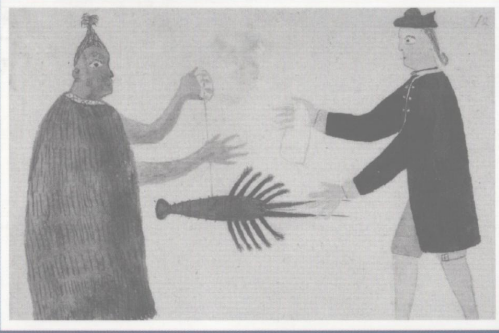


DÜSÜNSEL

DAVID GRAEBER



Değer Teorisi

Antropolojik Bir Giriş

Türkçesi: Başak Kıcır

*SEL

DEĞER TEORİSİ*

Antropolojik Bir Giriş

DAVID GRAEBER, 1961 yılında New York'ta doğdu ve eğitim gördü. Chicago Üniversitesi'nde antropoloji dalında yüksek öğrenim görürken saha araştırması yapmak üzere yirmi ayını Madagaskar kırsalında geçirdi. Yale ve Londra üniversitelerinde çeşitli akademik görevlerde bulunan Graeber, 2013'ten bu yana London School of Economics'te Antropoloji Profesörü olarak görev yapmaktadır. Graeber aktivist yönüyle de ünlüdür. Kapitalizm ve neoliberalizm karşıtı pek çok protestonun düzenlenmesinde rol almıştır. Ayrıca, Wall Street'i İşgal Et hareketinin önde gelen kişilerinden biridir.

David Graeber'in Türkçeye çevrilen diğer eserleri şunlardır: *Anarşist Bir Antropolojiden Parçalar* (çev. Bengü Kurtege Sefer, 2012), *Tersine Devrimler* (çev. Aslı Eren, 2014), *Borç: İlk 5.000 Yıl* (çev. M. Pehlivan, 2015), *Kuralların Ütopyası* (çev. M. Pehlivan, 2016)

***SEL YAYINCILIK**

Piyerloti Cad. 11/3 Çemberlitaş – İstanbul
Tel. (0212) 516 96 85

<http://www.selyayincilik.com>

E-mail: halklailiskiler@selyayincilik.com

SATIŞ – DAĞITIM:

Çatalçeşme Sokak, No: 19, Giriş Kat

Cağaloğlu – İstanbul

E-mail: siparis@selyayincilik.com

Tel. (0212) 522 96 72 Faks: (0212) 516 97 26

***SEL YAYINCILIK: 858**

DÜŞÜNSEL: 33

ISBN 978-975-570-869-0

DEĞER TEORİSİ

Antropolojik Bir Giriş

David Graeber

Türkçesi: Başak Kıcı

Özgün Adı:

Toward an Anthropological Theory of Value

© David Graeber, 2001

© Sel Yayıncılık, 2015

Genel Yayın Yönetmeni: İrfan Sancı

Dizi Editörü: Bilge Sancı

Editör: Bülent Doğan

Yayına hazırlayan: Erkal Ünal

Kapak tasarım ve teknik hazırlık: Gülay Tunç

Kapak görseli: Bir İngiliz subay ile Maori'nin kerevit takası.

Kaptan Cook'un İlk Seyahatini tasvir eden 1769 tarihli kurşunkalem çizimi.

Birinci Baskı: Mayıs, 2017

Baskı ve Cilt: Yayıncılık Matbaası

Fatih Sanayi Sitesi, 12/197-203

Topkapı-İstanbul, 567 80 03

Sertifika No: 11931

David Graeber

Değer Teorisi

Antropolojik Bir Giriş

Türkçesi: Başak Kıcır

İÇİNDEKİLER

Teşekkür	9
Giriş Mahiyetinde Birkaç Söz	11
1. BÖLÜM	
Değer Hakkında Konuşmanın Üç Yolu	17
2. BÖLÜM	
Mübadele Teorisinde Güncel İstikametler	49
3. BÖLÜM	
Eylemlerin Önemi Olarak Değer	87
4. BÖLÜM	
Eylem ve Düşünce ya da Bir Servet ve İktidar Teorisine Doğru Notlar	147
5. BÖLÜM	
İrokualar Arasında Wampum ve Toplumsal Yaratıcılık	183
6. BÖLÜM	
Marcel Mauss'un Yeniden Değerlendirilmesi	227

7. BÖLÜM

Rüyalarımızın Sahte Parası ya da Fetiş Sorunu 337

KAYNAKÇA..... 381

DİZİN..... 409

Hepsinin inancı, yani iman; hepsinin ihtiyacının, yani genel kabul gören arzularının sonucudur. Büyülü yargı bir toplumsal rıza konusudur, toplumsal bir ihtiyacın tercümesidir... Araçların etki üretmeye uygun olduğunun kabul görmesi, herkesçe arzulanan etkiye herkesin şahit olması sayesinde gerçekleşir. Ateşli hastaların iyileşmesini arzuladıkları için, azıcık soğuk su serpilmesi ve bir kurbağayla hoş bir temas, Atharta-veda Brahma rahiplerini çağıran Hindulara üçüncü ya da dördüncü derece ateş için yeterli bir çare gibi görünür. Kısacası, kendi hayallerinin sahte parasıyla kendine bedel ödeyen daima toplumun kendisidir.

Marcel Mauss ve Henri Hubert, “Mana ve Büyü”

Teşekkür

Yazması en az on beş yıl süren bu düşünsel projeye teşekkür kısmı yazmak biraz saçma geliyor. Mantıklı olan, şimdiye kadar tanıdığım herkese teşekkür etmek belki de, çünkü fikirlerinizin aslında nereden geldiğini asla bilemezsiniz. Yine de iki ismi belirtmeden geçemem: en eski dostum, liseden beri entelektüel ortağım Stuart Rockefeller ve son altı yıldır düşünceleriyle zihnimdeki her şeyi etkilemiş olan Nhu Thi Le. Burada okuduğunuz herhangi bir fikri aslında ikisinden biri keşfetmiş olabilir; çoğu bağlamda bunlar aslında üçümüzün ve muhtemelen başkalarının da eşit derecede sorumlu olduğu ortak projeler. (Tabii salakça kısımlar hariç: Onların benimle uzaktan yakından alakası yok!).

Bunun haricinde, öğrenciliğim sırasında, insanları kendi kafalarıyla düşünmeye ve fikirlerle deney yapmaya gerçekten cesaretlendiren, böylece akademi için şaşırtıcı bir biçimde eşine az rastlanır bir ortam hazırlayan Chicago Üniversitesi Antropoloji Bölümü profesörlerine, personel ve öğrencilerine; Crerar'daki çalışma arkadaşlarıma; Haverford, NYU ve Yale'deki meslektaşlarıma ve öğrencilerime; bana insanlık adına umut veren, duvarları yıkmaya çalışırken birlikte epey keyifli zaman geçirdiğim, doğrudan eylem hareketinde yan yana durduğum yurtiçinde ve yurtdışındaki yoldaşlarıma teşekkür etmem gerekir. Ah, tabii bir de beni ben yapan anne ve babama.

Ayrıca kardeşim Eric'e. Ayıryeten, gelmiş geçmiş en iyi editör Kristi Long'a ve Palgrave Yayınevi'ndeki herkese (başlığı değiştirip durmama neden olan kişi her kimse o hariç).

Giriş Mahiyetinde Birkaç Söz

Bu kitabı ilk yazmaya giriştiğimde, aklımda görece mütevazı hedefler vardı. Evvela antropolojik değer teorilerine bir katkıda bulunma derdindeydim. Gerçekten de birçok antropolog uzun zamandır bir değer teorisine sahip olmamız gerektiğini düşünüyor: farklı toplumların dünyayı nasıl bambaşka biçimlerde tanımladığını anlamaktan (antropologların tasvir etmekte her zaman iyi olduğu bir şeydir bu), toplumların dünyada neyin güzel, değerli ya da önemli olduğunu nasıl tanımladığını da anlamaya geçmek isteyen bir değer teorisi. Anlamanın arzuya nasıl dönüştüğünü görmek isteyen bir değer teorisi. Bunu yapabilen bir değer teorisi, yalnızca antropolojide değil aynı zamanda daha genel olarak sosyal bilimlerde çetrefil olmasıyla kötü nam salmış birçok sorunu çözmeyi vadeder. Böyle bir teorinin en azından ana hatlarını çıkarıp çıkaramayacağımı görmek istedim; ayrıca bunları servet, iktidar ve paranın doğası üzerine birkaç sene öncesinde kaleme aldığım bir makalede ortaya koyduğum belirli fikirlerle bağlantılandırmayı amaçladım (Graeber 1996).

Gel gör ki yazım esnasında bir şeyler olmaya başladı. Yazdıkça, varsayımlarım ve önceliklerimin birçok yönden sosyal bilimlerde – ya da en azından sosyoloji, antropoloji, tarih, kültürel çalışmalar gibi kendilerini siyasetle en meşgul gören disiplinlerde– genel kabul gören şeylerle taban tabana zıt olduğu gerçeğiyle daha çok yüzleşmek zorunda kaldım. Ayrım noktalarını giderek daha çok açığa çıkarma mecburiyetinde kaldıkça, kitabın çok daha iddialı bir şeye dönüştüğünü fark ettim. Kitap bazı yönlerden siyasi risale halini alıyor ya da en azından antropoloji ve siyaset bilimi gibi disiplinler arasındaki ilişki üzerine geniş çaplı bir tefekkür niteliği kazanıyordu.

Standart tarih, yani bir gazetecinin izahtan vareste bir olgu olarak kabul edeceği türden tarih, 20. yüzyılın son yirmi otuz yılının Amerikan solunun büyük oranda üniversitelere ve lisansüstü bölümlere çekildiği bir zaman olduğunu, bu dönemde dünyanın geri kalanı giderek muhafazakârlaşırken Amerikan solunun gitgide esrarlı hale gelen radikal meta-teoriler kurmaya, gözle görülen her şeyi yapıbozuma uğratmaya zaman harcadığını söyler. Kaba bir karikatür olsa da bunun bütünüyle yanlış olduğunu sanmıyorum. Fakat yakın zamandaki olaylar bu hikâyeyi anlatmanın çok farklı yolları olabileceğini ortaya koyuyor. Son birkaç yılda dünyanın neredeyse her köşesinde, biraz gecikmeli de olsa ABD’de, yeni toplumsal hareketlerin, özellikle de (ABD’de “serbest piyasa” ideolojileri diye adlandırılan) neoliberalizme karşı hareketlerin hızla büyüdüğüne tanık olundu. Ne var ki akademik sol denilen şeyin bunda neredeyse hiçbir rolü olmadı; hatta akademik sola mensup olduğu zannedilenlerin çoğu bu tür hareketlerin var olduğunun ancak hayal meyal farkında gibi görünüyor. Belki bu pek de şaşırtıcı değil: Neoliberalizm hâlâ, modern eleştirel meta-teorinin hakkında pek bir şey söylememiş olduğu bir konudur.

Peki nedir bunun sebebi? Bana öyle geliyor ki bu eleştirel teori, hayret verici çeşitlilikteki şekillerde, neoliberal argümanları önceden gördü aslında. Mesela “postmodernizm” kavramını ele alalım. Evet, bunun biraz alengirli bir kavram olduğu malum, zira gerçekte kendilerini “postmodern” diye adlandırmaya gönüllü çok sayıda akademisyen olmadı. Fakat terimi bu kadar güçlü yapan şey bir bakıma budur: “Postmodernizm” herhangi birinin önerdiği bir şey değil, herkesin düpedüz kabul etmek zorunda kaldığı bir oldubittir. 1980’lerden itibaren postmodernizm, kabaca aşağıdaki gibi özetlenebilecek bir dizi argümanla sunulur olmuştı:

1. Halihazırda Postmodern Çağda yaşıyoruz. Dünya değişti; kimse bundan sorumlu değil, bu değişim sadece geri dönüşsüz süreçlerin bir sonucu olarak meydana geldi; yeni koşullara uyum sağlamaktan başka bu konuda yapabileceğimiz bir şey yok.
2. Postmodern durumumuzun bir sonucu, dünyayı ya da insan toplumunu kolektif politik eylem yoluyla değiştirecek şablonların

artık uygulanabilir olmamasıdır. Her şey bozulmuş ve parçalanmış haldedir; her halükârda, bu tür şablonların ya imkânsız oldukları ya da totaliter kâbuslara yol açacakları kaçınılmaz olarak görülecektir. 3. Bu durum tarihte insan failliğine çok az yer bırakıyor gibi görünmekle birlikte, büsbütün umutsuz olmaya da gerek yoktur. Kişisel düzeyde olmak kaydıyla, altüst edici kimlikler oluşturma, yaratıcı tüketim biçimleri geliştirme gibi yollarla meşru politik eylemler gerçekleştirilebilir. Böyle bir eylem bizatihi politiktir ve potansiyel olarak özgürleştiricidir.

Dediğim gibi, bu kaba bir tasvir: Bu dönemde kaleme alınmış belirli bir teorik makalede ortaya konmuş gerçek argümanlar genellikle bundan çok daha karmaşıktı. Yine de tüm argümanlar neredeyse hiç değişmeksizin bu üç temanın bazı versiyonlarını paylaşıyordu. O halde bunları, “küreselleşme” diye adlandırılan fenomen hakkında, 1990’larda popüler medyada yayılmaya başlayan argümanlarla karşılaştıralım:

1. Halihazırda Küresel Piyasa çağında yaşıyoruz. Dünya değişti, kimse bundan sorumlu değil, bu değişim geri dönüşsüz süreçlerin bir sonucu olarak meydana geldi; yeni koşullara uyum sağlamak dışında bu konuda yapabileceğimiz bir şey yok.
2. Bunun bir sonucu toplumu kolektif politik eylem yoluyla değiştirmeyi amaçlayan şablonların artık uygulanabilir olmamasıdır. Devrim rüyalarının imkânsız olduğu, daha da kötüsü, totaliter kâbuslar üretmeye mahkûm olduğu kanıtlanmıştır; hatta toplumu seçim politikası aracılığıyla değiştirmeye ilişkin her türlü fikrin “rekabet edebilirlik” adına hemen terk edilmesi gerekir.
3. Bu durum demokrasiye çok az alan bırakıyor gibi görünmekle birlikte, umutsuzluğa da kapılmamak gerekir: Piyasa davranışı ve bilhassa bireyin tüketim kararları demokrasinin *ta kendisidir*; hatta gerçekte ihtiyaç duyacağımız tüm demokrasi bundan ibarettir.

Bu iki argüman arasında elbette muazzam bir fark var. Postmodernizmi övenlerin temel savı şudur: Bütünselleştirici tüm sistemlerin (bilim, insanlık, ulus, hakikat, vs.) paramparça olduğu bir dünyaya adım attık; kıyas kabul etmez parçalara ayrılmış bir dünyayı birbirine dikecek büyük mekanizmalar artık yok. Nesneleri ölçmek için tek bir

standart değerin olabileceği artık hayal bile edilemez. Neoliberalerler ise aslında şimdiye kadar yaratılmış en büyük ve en yekpare ölçü sistemi olan, gezegendeki her şeyi (her nesneyi, her toprak parçasını, her insan kapasitesini veya ilişkisini) tek bir standart değere tabi kılan bütünselleştirici bir sistem olarak küresel pazarı göklere çıkarır.

Postmodernizmi övenlerin tasvir ettikleri şeyin büyük ölçüde bu evrensel piyasa sisteminin etkilerinden ibaret olduğu günden güne daha çok belli olmaya başladı. Bu piyasa sistemi, her bütünselleştirici değer sistemi gibi, diğer tüm sistemleri şüphe ve karmaşaya iter. İşin dikkat çekici yanı, postmodernizmi övenlerin bu gerçeği fark edememiş olmalarıdır. Peki ama bunu nasıl fark edemediler? Ayrıca çağrıda bulundukları her şeyi düpedüz hiçe sayar gibi görünen bir sistemi eleştirmenin bir yolunu bulmak onlar için neden bu kadar zor oldu?

Bunun muhtemel sebebi “postmodernizm” gibi terimleri kullananların, aslında, kendilerini hiçbir şey için çağrıda bulunmuyor olarak görmeleridir. Postmodernist bir hareket için manifesto yazmıyorlardı. Halihazırda şu ya da bu tür bir yapısal güç hareketiyle amansızca gerçekleşmekte olan bir şeyi sadece tanımladıklarını düşünüyorlardı. Bunu yaparkenki tutumları ise çok daha yaygın bir tavrın abartılı bir versiyonundan ibaretti. Şahsen, şimdiki felç halinin en iyi açıklamasının bu olduğunu düşünüyorum. Açıkça söylemek gerekirse, bilhassa hoşumuza giden bir şeyi “yapısal güçlerin” muhtemelen kendi başlarına üretemeyeceği artık aşikâr olduğu için, birtakım gerçek alternatifler arayıp bulma durumuyla baş başa kaldık. Bunun “biz”in kim olduğuna karar vermek gibi her zaman göz korkutucu olan bir olguyu beraberrinde getirmesini bir yana bırakacak olsak bile, teorik alışkanlıklarda devasa bir değişimi gerektireceğini gözardı edemeyiz. Bu durum insanların, şu veya bu tür bir toplumsal hareketin bir parçası olarak, tarihin akışını belirgin bir biçimde değiştirebileceğini kabul etmek anlamına gelir. Söz konusu alternatifler gerçekten de ancak yaratılabilir, kendiliklerinden oluvermezler. Dolayısıyla bu durum entelektüellerin bu süreçte meşru bir şekilde ne rol oynayacakları ve geçmişte sıkça sebep olduğumuz türden saçma bağnaz dogmatizmlere yol açmadan rollerini nasıl oynayacakları konusunda cidden kafa yormak anlamına da gele-

cektir. Son yıllarda Direct Action Network* (Doğrudan Eylem Ağı) ile çalışırken edindiğim deneyim bu soruların çoğunda eylemcilerin bizden çok daha ileride olduğunu gözler önüne seriyor.

Açıkçası bu kitap başlı başına bu soruları cevaplama girişimi değil. Dedğim gibi, bu kitabı büyük oranda antropolojik değer teorilerinin bazı sorunlarına çözüm üretmek için yazdım. Yine de, neoliberalizm felsefesi olarak adlandırılabilir şey, neoliberalizmin insanlık durumu hakkındaki en temel varsayımlarına alternatifler aranıyorsa, bir değer teorisi hiç fena bir başlangıç noktası olmaz bence. Olabildiğince çok miktarda iktidar, haz ve maddi servet biriktirmeye çalışan hesapçı bireyler değilsek, tam olarak neyiz biz? Kitabın ilk üç bölümünde, toplum teorisyenlerinin bu tür soruları geçmişte nasıl ele aldıkları, genelde girdikleri açmazlar ve en yaratıcı görünen güncel teorisyenlerin çoğunun –çoğunlukla ne yaptıklarını fark etmeksizin– aynı eski ikilemleri temcit pilavı gibi ısıtıp ısıtıp yeniden ortaya koyma eğiliminde oluşu irdelenmeye çalışılıyor. Kitabın ilk kısmı, “Herakleitosçu gelenek” diye adlandırdığım yöntemden yola çıkmak suretiyle, olası bir çıkış yolu önererek sona eriyor. Bu yöntemde bize sabit nesneler olarak görünen şeyler devinim örüntüleri olarak, sabit “toplumsal yapılar” olarak görünenlerse eylem örüntüleri olarak görünür. Değerin en iyi bu çerçevede anlaşılabilirliğini öne süreceğim; yani, eylemler daha büyük, toplumsal bir bütünlüğe dahil edilerek aktör için anlamlı hale gelir – pek çok kez söz konusu bütünlük esasen aktörün muhayyilesinde var olsa bile bu değişmez. Bu tartışma Karl Marx’ın fikirlerinin bir hayli sıradışı bir okumasına da kapı aralar.

Kitabın yarısı daha ziyade iki temaya, mübadele ve toplumsal yaratıcılığa odaklanıyor. Bu kısım başka koşullarda yalnızca süslenme nesnesi olarak kullanılan eşyalar olan nesnelerin (boncuklar, deniz kabukları, altın, gümüş vb.) neden sıklıkla para birimi olarak seçildiği sorusunu gündeme getiren, ilk başlığı “Boncuklar ve Para: Servet ve İktidar Teorisine Doğru Notlar” (Graeber 1996) olan makalemle başlıyor. Ardından çeşitli detaylı etnografik vaka çalışmalarıyla, yani şu çalışmalarla

* Şirket karşıtı, otorite karşıtı ve anarşist benzer gruplar, kolektifler ve örgütlerden oluşan Kuzey Amerika konfederasyonu. (ç.n.)

keşfe devam ediyor: 17. yüzyılda Kuzeydoğu Amerika'da kullanılan wampum üzerine bir bölüm; Fransız antropolog Marcel Mauss'un Trobriand, Maori ve Kwakiutl yerlilerinin "armağan ekonomileri" üzerine yaptığı meşhur incelemeler ve son olarak Madagaskar'da Merina krallığındaki büyü ve kraliyet ritüelleri hakkındaki çalışmamdan aldığım bazı malzemeler. Bu kısımda Mauss'un daha az bilinen kimi düşüncelerini ve bilhassa devrimci teorinin gelişiminde antropolojinin oynayabileceği role ilişkin inancını açıklığa kavuşturmaya ve geliştirmeye çalıştım. Mauss birçok yönden Marx'ın düşüncelerini tamamlayıcı mükemmel bir işlev görür: Biri kendini baştan sona kapitalizmin eleştirisine adarken, diğerrinin nihai derdi tüm insan olanakları üzerine eğilmeye muktedir tek disiplin olan karşılaştırmalı etnoğrafyanın ürünlerini kapitalizme olası alternatifler tasavvur etme çabasıyla bağlantılandırmaktı. Çok ileri götürüldükleri takdirde her iki yaklaşım da tehlikeler doğurur. Maussçu proje eleştirellikten büsbütün yoksun bir hevesle yürütülürse, iktidara tamamen kör olan toy bir göreceliğe varılır. Fakat insanın gözü fazlasıyla titizce yürüttüğü kendi eleştirel projesinden başka bir şeyi görmüyorsa, çok sinik bir toplumsal gerçeklik görüşüne, dünyanın iktidara ve hegemonyaya fena halde gark olduğu görüşüne kolaylıkla düşebilir ki bu durumda herhangi bir şeyin gerçekten değişebileceğini hayal etmek imkânsızlaşır. Zaten 70'li ve 80'li yıllarda eleştirel teori fazla zorlandığında tam da bunun olmaya başladığını, postmodernizmin birçok damarında bulunan neoliberal ters tepmenin yolunu da bunun açtığını iddia ediyorum.

Kitabı yalnızca antropologlar için yazmadım. Bu kitabın genelde sosyal teorisyenlerin, özel olaraksa benim gibi teorinin politik bağlılık duygusuyla nasıl ilişkilendirilebileceği konusuyla cebelleşenlerin ilgisini çekebilecek bir şey olabileceğini düşünüyorum. Son tahlilde bu kitap, Zapatistaların dediği gibi "insanlık için ve neoliberalizme karşı" bir çağrıdır. En azından, insani bir sosyal bilimin aslında neye benze-yebileceğini hayal etmeye başlama girişimidir: bunu yaparken "bilim" mefhumunda sahiden değerli olan şeyleri de terk etmeyen bir girişim.

1. BÖLÜM

Değer Hakkında Konuşmanın Üç Yolu

Epey bir antropoloji metni okuyunca son dönemde değer teorilerine ne kadar rağbet edildiği kolayca fark edilecek, “değer” ve “değer teorileri”ne devamlı atıf yapıldığı görülecektir. Tüm bu atıflar genellikle öyle bir ileri sürülür ki okuyan kişi bunların altında muazzam ve çok karmaşık bir literatürün yattığını düşünür.¹ Lakin bu literatürün izini sürmeye çalışınca hemen birtakım sorunlar ortaya çıkar. Yakın dönemdeki literatürde sistematik bir “değer teorisi” bulmak aslında son derece zordur ve “değer” terimini kullanan belirli bir yazarın yararlandığı teorik bütünün, tabii eğer böyle bir bütün varsa, ne olduğunu anlamak genelde çok güçtür. İnsan bazen, terimi çekici kılanın tam da bu belirsizlik olduğundan şüphelenmiyor değil.

Birinci bölümde bu durumun nasıl meydana geldiğine ilişkin birtakım fikirler sunmak istiyorum. Bu durumun antropolojinin bir tür teorik arafa düşmesiyle ilgili olduğu kanısındayım. Yaklaşık yirmi yıl öncesinin büyük teorik çıkmazları aslında hiç çözümlenmedi; daha ziyade yok sayıldılar. Bir değer teorisinin tam da bu çıkmazların çoğunu çözecek şey olduğu yönünde bir kanı vardır, ama böyle bir teori hiçbir zaman gerçekten somutlaşmadı. Birçok akademisyen belki de bu yüzden gerçekte böyle bir teori varmış gibi davranmayı huy edindi.

Geçmişte sosyal teoride “değer” kelimesinin ne şekilde kullanılmış olduğuna bakarsak bir değer teorisinin neden böyle bir umut vaat edebildiğini daha kolay anlayabiliriz. Mevcut terimde birleşen üç büyük düşünce akımı olduğu söylenebilir:

1 Nicholas Thomas'ın *Entangled Objects* kitabında “Değer: Teori Bolluğu” (1991: 30) başlıklı bir bölüm olsa da aslında yalnızca üç teoriye atıfta bulunulur.

- 1- sosyolojik anlamdaki “değerler”: insan yaşamında neyin en nihayetinde iyi, uygun veya arzu edilir olduğuna yönelik anlayışlar
- 2- ekonomik anlamdaki “değer”: özellikle de, başkalarının onları elde etmek için ne kadar değerinden vazgeçmeye razı olduğuna bakarak ölçüldüğü haliyle, nesnelerin ne derece arzu edildiği
- 3- Ferdinand De Saussure’ün (1966) yapısal dilbilimine kadar uzanan ve basitçe “anamlı farklılık” diye açıklanabilecek dilbilimsel anlamdaki “değer”

Günümüzde antropologlar “değer”den bahsettiğinde (yirmi yıl önce yazan birinin tercih edeceği şekliyle çoğul haliyle “değerlere” değil, özellikle tekil olarak “değere” atıfta bulunduğunda) bütün bu şeylerin aynı kelimeyle adlandırılmasının tesadüf olmadığını, nihayetinde hepsinin aynı şeyin kırılımları olduğunu ima ederler. Fakat üzerinde iyice düşünülecek olursa bu anlayışın pek çok zorluk barındırdığı görülecektir. Örneğin bir kelimenin “anlamından” ve “hayatın anlamından” bahsettiğimizde, bütünüyle farklı şeylerden bahsetmediğimizi söylemeye benzer. Hatta her ikisinin bir buzdolabının satış fiyatı ile bazı ortak yanları bulunduğuna da işaret edilmiş olur. Şimdi meseleyi böyle ifade edince belli itirazlar yükselecektir. Bir şüpheli hemen, tüm bu kavramların pekâlâ bazı ortak yanları olabilir, diye karşılık verebilir, fakat öyle olsa bile “bazı” ifadesi o kadar soyut ve muğlak ki, ortak yanlara dikkat çekmek düpedüz anlamsız kalacaktır. Bu durumda meselenin *özü* muğlaklık olacaktır. Fakat ben öyle olduğunu zannetmiyorum. Yukarıda belirtilen üç değer çeşidinin her biri ile ilgili antropolojik düşünce tarihine dönüp bakılırsa, neredeyse her vakada, tutarlı bir değer teorisine ulaşmaya çalışan akademisyenlerin başka değer çeşitleri üzerinde yeterince kafa yormamaktan ötürü feci sorunların ortasına düştüğü görülecektir.

Şimdi bu tarihlerin birer birer kısa taslaklarını çıkarayım:

I. Clyde Kluckhohn'un Değer Projesi

“Değerler” ya da “değerler sistemlerinin” teorik analizi büyük oranda (“aksiyoloji” diye adlandırıldığı) felsefeyle ve (“değerden bağımsız” olanın değer teorisinden de azade olacağı) sosyolojiyle sınırlıdır. Antropologlar değer terimini hiç kullanmamış değildir. Herhangi bir dönemin antropoloji çalışmasını seçip yeterince uzun süre boyunca göz gezdirirseniz, “değerlere” en azından bir ya da iki gelişigüzel atıf bulacağınızdan emin olabilirsiniz. Fakat antropologlar, antropoloji teorisinin bir parçası olarak değerlerin analizini yapmak şöyle dursun, kavramı tanımlamak için bile pek çaba göstermediler. Önemli istisnalardan biri, 1940’ların sonları ile 1950’lerin başlarında Harvard’da Clyde Kluckhohn ve birlikte çalıştığı akademisyenlerden oluşan bir ekibin değerler meselesini antropolojinin merkezine yerleştirme yönünde büyük bir çabaya girişmesiydi. Aslında Kluckhohn’un projesi antropolojinin kendisini karşılaştırmalı değerler çalışması olarak yeniden tanımlamaktı.

Bu proje günümüzde esasen insan davranışının incelenmesini kendi aralarında bölüşen sosyoloji, antropoloji ve psikoloji arasında bir tür dostluk anlaşması arzulayan Talcott Parsons’ın *General Theory of Action* (Genel Eylem Teorisi, Parsons ve Shils 1951) kitabına girmenin bir yolunu bulmayı başarmış olmasıyla hatırlanır. Psikologlar bireyin kişilik yapısını araştırır, sosyologlar toplumsal ilişkileri inceler, antropologlar ise çoğunlukla değerlerin sembol ve anlamlara nasıl yerleştiğine tekabül eden kültürün, kişilik ve toplumsal ilişkileri nasıl dolayımладыyla ilgilenirdi. Kluckhohn temel antropolojik çalışmasını Navaholar arasında yapmıştı. Ama Navaholar, Zuñiler, Mormonlar, Teksaslılar ve Meksikalı-Amerikalılar olarak beş farklı topluluğa bölünmüş olan New Mexico’nun Rimrock bölgesine odaklanan (1951b, 1956; Vogt ve Albert 1966) karşılaştırmalı bir değerler incelemesi yapmayı da tasarlamıştı. Kluckhohn bu bölgenin varlığının, antropolojide kontrollü deneye en yakın ortamı sağladığını, belirgin biçimde farklı değer sistemlerine sahip beş insan grubunun aynı çevreye nasıl uyum sağladığını görme şansı sunduğunu düşünmüştü. Kendisi, değerler hakkında bir seminer yürütüp analiz terimlerini ta-

nımlamayı hedefleyen makaleler üzerinde çalışmak için Harvard'da kalırken, her biri bir topluluğu çalışmak üzere beş öğrenciyi bölgeye gönderdi (hatta bir sonraki kuşaktan pek çok Amerikalı antropolog Rimrock araştırmasına zaman zaman dâhil oldu).

Peki değerler tam olarak nedir? Kluckhohn tanımlarını inceltmeye devam etti. Bununla birlikte esas varsayım değerlerin “arzu edile-ne yönelik anlayışlar”, insanların olası farklı davranış biçimleri arasında yaptığı seçimler üzerinde bir tür rol oynayan anlayışlar (1951a: 395) olduğu yönündeydi. Burada anahtar terim “arzu edilen”dir. Arzu edilen, sırf insanların gerçekte istediği şeye işaret etmez; pratikte, insanlar her tür şeyi ister. Değerler insanların neyi istemesi gerektiğine ilişkin fikirlerdir. Hangi arzuların meşru ve faydalı olduğunu, hangilerinin olmadığını değerlendirme ölçütlerdir. Demek ki değerler, hayatın anlamı hakkında değilse de kişinin hayattan haklı olarak isteyebileceği şeyler hakkındaki fikirlerdir. Ne var ki bu noktada sorun tanımın ikinci yarısında belirir: Kluckhohn bunların sırf soyut yaşam felsefeleri olmadığını, insanların gerçek davranışlarını doğrudan etkileyen fikirler olduğunu da ısrarla belirtmişti. Mesele, belirleme yöntemiydi.

Geleneksel anlamda değerlerden bahsedildiğinde, nasıl olacağını belirlemek elbette o kadar zor değil. Geleneksel anlamda derken, Rimrock'taki Navaho topluluğunun “uyumluluk” denilen şeye veya Teksaslıların “başarı” denilen şeye büyük değer verdiğinin söylenmesini kastediyorum. Normalde mevcut haliyle “değer analizi” bu tür terimleri tanımlayıp yorumlamak, “uyumluluk” ya da “başarının” söz konusu insanlara tam olarak ne ifade ettiğini çıkarsamak ve bu tanımları daha geniş bir kültürel bağlama yerleştirmekten ibarettir. Sorun bu tür terimlerin ziyadesiyle duruma özgü oluşuydu. Oysa Kluckhohn'un derdi, değerleri sistematik olarak *karşılaştırmaktı*.

Kluckhohn ve talebeleri bu tür kavramları kıyaslamak için, Kluckhohn'un “değer yönelimleri” adını verdiği şeyin ikinci, daha soyut bir düzeyini yaratmak zorunda kaldı. Değer yönelimleri “insanın varoluşunun amaç ve gayesi”ne dair kabuller, bilginin doğasına, “insanların birbirinden ve tanrılardan bekleme hakkına sahip olduğu şeylere, tatmin ve hayal kırıklığını neyin oluşturduğuna dair

varsayımlardı” (Kluckhohn 1949: 358–59). Başka bir deyişle, değer yönelimleri arzu edilebilir olana dair fikirler ile insanın içinde hareket etmek zorunda olduğu dünyanın doğası hakkındaki varsayımları harmanlıyordu. Bir sonraki adım muhtemelen her kültürün bir şekilde cevaplaması gereken temel bir varoluşsal sorular listesi oluşturmaktı: İnsanlar iyi midir yoksa kötü mü? Doğayla ilişkileri uyumluluğa, hâkimiyete veya boyun eğdirmeye mi dayanmalıdır? Kişinin nihai bağlılığı kendisine, daha geniş bir gruba ya da diğer bireylere mi olmalıdır? Kluckhohn böyle bir liste çıkardı ama o ve öğrencileri bu son derece gelişkin seviyeden, normalde antropologların üzerine eğildiği türden günlük meselelerin, mesela insanların pirinç yerine patates yetiştirmeyi ya da akraba evliliği yapmayı tercih etmesinin ardında yatan daha sıradan ayrıntılara geçmenin çok zor olduğu kanısındaydı.

Bu noktada hikâye trajedi havasına büründü. Rimrock araştırmasına dâhil olan hemen herkes bunun bir başarısızlık olduğunu hissetti; saha çalışanları sonuç bölümlerini yazarken ortak terimler geliştirmenin neredeyse imkânsız olduğunu gördü. Başta felsefeci Edith Albert olmak üzere, Kluckhohn’un talebeleri, 50’lerin sonları ve 60’ların başlarında bilimsel güvenle dolu makaleler yağdırmaya devam ediyordu. Kluckhohn ise hayatının son yıllarını hayal kırıklığıyla; gerçek, sistematik bir karşılaştırmalı değerler çalışmasını mümkün kılacak bir atılım yapma veya bu çalışmanın eylemle bağlantısını hakkıyla kurma konusunda yaşadığı acziyetle geçirmiş gibi görünüyor (Albert 1956, 1968, Kluckhohn 1951a, 1961, F. Kluckhohn ve Strodtbeck 1961).

Kluckhohn birçok açıdan kendi projesini Amerikan antropolojisini, neredeyse herkesin teorik durgunluk diye algıladığı durumdan kurtarmak için son bir hamle olarak gördüğü için bu acziyet daha da moral bozucuydu. Britanyalı antropologlar kendi disiplinlerini hep sosyolojinin bir dalı olarak algılamışken, Franz Boas’ın kurduğu Kuzey Amerikan okulu toplumları sırf insanlar arasındaki ilişkileri düzenleme biçimleri olarak değil, aynı ölçüde düşünce ve his yapıları olarak da kıyaslayabilmek için Alman kültür teorisinden yararlanmıştı. Hep şu varsayım vardı ortada: Kültürün özünde her şeyi bir arada tutan ve salt bireysel psikolojiye indirgenemeyen belirli anahtar örüntüler, semboller veya temalar bulunur; mesele bunun tam olarak

ne olduğunu ve ona nasıl ulaşabileceğini tanımlamaktı. Bu durumda tuhaf, hayli çelişkili bir tabloyla karşı karşıya kalırız, çünkü bu dönem Boasçı antropolojinin bir yandan popüler etkisinin ve akademik üstünlüğünün doruğunda olduğu, kitaplarının sıradan Amerikalılarca okunduğu, Soğuk Savaş fonlarına boğulduğu; diğer yandan giderek artan bir düşünsel iflas hissinin ağırlığının altında ezildiği bir dönemdi. Kluckhohn'un antropolojiyi değerler incelemesi olarak yeni bir çerçeveye oturtma çabası Boasçı projeyi kurtarmak için son bir hamle olarak görülebilir, halbuki günümüzde bir başka çıkmaz sokak olarak görülüyor. Bu zaman dilimi hakkında konuşma zahmetine girenler bile (Edmonson 1973, Dumont 1982) projenin doğası gereği bir sorunu olmadığı, daha ziyade yeterli bir yapı teorisinin eksikliği nedeniyle başarısızlığa uğradığı konusunda hemfikirdir. Kluckhohn fikir sistemlerini karşılaştırmak istemişti ama fikirlerin uygun bir çerçevede bir araya gelip sistemlere dönüşmesine dair teorik bir modelden yoksundu. Hayatının son yıllarında dilbilim modellerini ödünç alma fikriyle giderek daha çok ilgilense de dönemin mevcut araçları bu zorlu mücadeleye uygun değildi. Kluckhohn'u eleştirenler, şayet Kluckhohn'un kendisi ve projesi birkaç sene daha, yapısalcı modellerin sahneye çıktığı 60'ların sonlarına kadar yaşasaydı, her şeyin çok daha farklı olabileceğini ima ediyor gibidir.

Öyle bile olsa bu projenin hiçbir düşünsel takipçisi olmadı. Bu durum antropologların "değerler" hakkında artık konuşmadığı anlamına elbette gelmez. Klan ya da soy sistemleri gibi dallı budaklı toplumsal yapılar sahip olmayan bölgelerle ilgilenen bazı bölgesel alt-disiplinler belirli değerlere tam anlamıyla takılıp kalmıştır. Bunların en kötü nam salmış ise tarihinin büyük kısmında "namus" meselesine odaklanan Akdeniz antropolojisi. Fakat genel olarak "değerler" hakkında hemen hiçbir şey yoktur. Bu tespit Kluckhohn'un düşünsel geleneğini devam ettiren akademisyenler için bile doğrudur. 60'lı ve 70'li yılların en etkili Amerikan kültürel teorisyenlerinden bazıları –bu bağlamda aklıma özellikle Clifford Geertz ve David Schneider geliyor– birçok yönden bu gelenek içinde çalışmaya devam ediyordu ama sonra çok farklı yönere doğru ilerlediler.

Bunun bir bakıma çok kötü olduğu söylenebilir. Uygulamada-ki kısırlığına rağmen, Kluckhohn'un anahtar fikrinde çekici bir yan vardır: Kültürleri farklılaştıran şey sırf dünyaya ilişkin neye inanmak istedikleri değil, dünyadan neyi haklı olarak talep edilebileceklerini hissettikleridir. Yani antropoloji, pratik yaşam felsefelerinin karşılaştırmalı bir incelemesi olmalıdır. Aslında sosyal bilimlerde buna en çok benzeyen anlayış Max Weber'in karşılaştırmalı dünya dinleri incelemesidir. Weber de bu incelemede insan varlığının anlamı hakkında düşünebilmenin sınırlı yollarını betimledikten sonra bu yolların her birinin toplumsal eyleme etkilerini anlamaya çalışmıştı. Weber'in bu çalışması belki de hak ettiği canlanmayı elde etmiştir: Antropolojideki psikolojik yaklaşımları benzer bir değer analiziyle bütünleştirme yönünde örneğin Charles Nuckolls'ın (1999) yakın tarihli kimi girişimleri oldu. Ne var ki halihazırdaki amacımız için önemli olan şey, antropolojik bir değerler teorisine ulaşmaya yönelik ilk büyük çabanın açık bir şekilde başarısız olması ve benzer meselelere dönük antropolojik arayışların, 60'lı yıllarda, biri ekonomiden diğeri dilbiliminden medet uman iki zıt yönde gelişmeye başlamış olmasıdır.

II. Azamici Birey

Neredeyse modern antropolojinin başından beri, mikroekonominin araçlarını Batı-dışı toplumları incelemek için kullanma çabası hep varolagelmıştır. Bunun bariz bir yönelim olarak görülmesinin birkaç nedeni vardır. Birincisi, (dilbilimden ayrı olarak) iktisat, doğa bilimlerinin yaptığına benzer bir iş yaptığı yönünde en inandırıcı iddiayı ortaya atabilecek sosyal bilim olmuştur. İktisadın uzun süredir sahip olduğu bir diğer avantaj burs dağıtan insanların (genelde kendileri de biraz iktisat eğitimi almış olan), iktisadi "pozitif" bilim modelinin ta kendisi diye görmesidir. İktisadın, insan doğasının son derece basit bir modelini, uzman olmayanların eleştirmek şöyle dursun nadiren anlayabildiği son derece karmaşık matematiksel formüllerle birleştirme avantajı da vardır. İktisadın önermeleri gayet dolambaç-

sızdır. Toplum bireylerden oluşur. Her bireyin hayattan ne istediği konusunda epey net bir düşüncesi olduğu, asgari fedakârlık ve çabayla mümkün olanın en fazlasını elde etmeye çalıştığı farz edilir. (Buna “asgari/azami” yaklaşımı adı verilir. İnsanlar faaliyetlerini olabildiğince azaltmak, verimleriniyse olabildiğince artırmak isterler). “Toplum” dediğimiz şey –en azından biraz olsun kültürel “müdahalede bulunmak” için kontrol arayışındaysak– tüm bu kendi çıkarını elde etme faaliyetinin sonucundan ibarettir.

Bronislaw Malinowski, daha 1922 yılında, muhtemelen ilk kitap uzunluğundaki iktisadi antropoloji çalışması olan *Argonauts of the Western Pacific*’te (Batı Pasifik’in Argonotları) bu tür bir şeyden şikâyet ediyordu. Trobriand Adası’ndaki ekonomik davranışı açıklamakta böyle bir teori işe yaramaz diyordu:

Ebediyen çürütülmesi gereken bir başka mefhum... tüm eylemlerinde akılcı kişisel çıkar anlayışıyla harekete geçen, amaçlarına doğrudan ve olabildiğince az çabayla ulaşan... bazı güncel ekonomi ders kitaplarındaki İlkel Ekonomi İnsanı mefhumudur. İyi yapılandırılmış *tek* bir örnek bile bu varsayımın ne kadar mantıksız olduğunu gösterecektir. İlkel Trobriandlı bize bu yanıltıcı teoriyle çelişen böyle bir örnek sağlar. Öncelikle, görmüş olduğumuz gibi, çalışma en az çaba ilkesine göre ifa edilmez. Aksine, faydacı bir açıdan bakıldığında bütünüyle gereksiz uğraşlara bir hayli zaman ve enerji sarf edilir. (Malinowski 1922: 60).

Malinowski Trobriand erkeklerinin tatlı patates bahçelerine yönelik tutumlarını, bahçelerini en düzenli ve çekici bahçe haline getirmek için rekabet ederken harcadıkları sonsuz enerjiyi örnek olarak gösterir (katı “ekonomik” açıdan bakıldığında bütünüyle gereksiz bir çabadır bu). Bahçıvanlığın tüm amacı bir adamın bahçeye ne kadar çaba sarf edebileceğini göstermekti; sonuç olarak, mahsullerin yarısı hiç kimse yemediği için çürürdü. Daha da kötüsü, mahsullerin yenen kısmı bahçıvan tarafından yenmezdi:

Bu örnekle ilgili en önemli nokta ise, adamın çalışmasının tüm ya da neredeyse tüm meyvesinin ve elbette fazladan çabayla elde

edebileceği tüm artı değerın kendisine değil hısımlarına gitmesidir. Ayrıntılara girmeden söylersek... mahsulün yaklaşık dörtte üçlük bölümünün bir kısmının hürmet göstergesi olarak reise, bir kısmının hak olarak kız kardeşinin (ya da annesinin) kocasına ve ailesine gittiği söylenebilir (Malinowski 1922: 60-61).

Başka bir deyişle, Trobriand erkekleri çabadan “tasarruf etmek” yerine bilfiil gereksiz emek sergilemeye çalışıyor; sonra da ürünlerini kız kardeşlerinin ailesine veriyordur. Burada doğrudan bir karşılıklık bile yoktur, zira adamın ailesini kız kardeşinin ailesi değil karısının erkek kardeşleri beslemektedir.

Benzer örnekler sonsuz bir şekilde çoğaltılabilir ve antropolojinin ilk zamanlarında çoğaltıldı. Pek fark yaratmadı bu. Yaklaşık her on yılda bir, azamici bireyi antropolojik teorideki eski yerine koyma yönünde en az bir girişim görülmüştür – gerçi iktisat teorisi bunu yapmak için genelde kendini eğip bükme zorunda kalır.

Aslında bu iki disiplini uzlaştırma çabası doğası gereği birçok yönden çelişkilidir. Çünkü iktisat ve antropoloji neredeyse tamamen zıt amaçlar doğrultusunda yaratılmıştı. İktisat bütünüyle tahmin ile ilgilidir. Parası olan insanlar parası olan diğer insanların parayla ne yapabileceğini bilmek istediği için iktisat her tür savurgan fonlamayla vücut buldu ve varlığını böyle sürdürdü. Dolayısıyla, tasvir ettiği dünyanın bir parçası olmaya diğer tüm disiplinlerden daha çok meyleden disiplindir aynı zamanda. Yani, iktisat bilimi esas itibarıyla iktisada biraz aşinalığı olan –ya onu incelemiş ya da en azından bütünüyle onun şekillendirdiği kurumlarda çalışan– insanların davranışıyla ilgilenir. Bir disiplin olarak iktisat tarif ettiği durumları tanımlamakta hemen her zaman bir rol oynamıştır.² İktisatçıların da bununla bir derdi yoktur, işin tam da böyle olması gerektiğini hissediyor gibi görünüyorlar. Antropoloji en başından beri tamamen farklıydı. Araştırmacının faaliyet gösterdiği pratik veya teorik dünyadan *en az* etkilenen insanların eylemleriyle hep daha çok ilgilenmiştir. Antropologların kendilerini vahşi insanları inceleyen kişiler

2 Ya da en azından, bu ne kadar geçerli olursa, öngörülerinin doğru olma ihtimali o kadar artar.

olarak gördükleri günler için bu özellikle geçerliydi. Ne var ki antropologlar dünya görüşleri, ilgi alanları ve emelleri kendilerinininkinden son derece farklı olan insanlarla ilgilenmeye günümüze kadar devam etmiştir. Dolayısıyla antropoloji genellikle bu farklı ilgileri ve emelleri ileriye götürme düşüncesi olmadan icra edilir. Malinowski Trobriand bahçıvanlarının yukarıda bahsedilen şekilde davranarak ne başarmaya çalıştıklarını anlamaya çalışırken, yazdığı kitabı bahçıvanların okumasının, her ne yapıyorlarsa bunu daha iyi yapmalarını sağlayabileceği herhalde aklına hiç gelmemiştir. Hatta bir antropolog herhangi birinin antropoloji metinlerini bu şekilde, diyelim ki kendi ritüellerini gerçekleştirme kılavuzu olarak kullandığını öğrense, bundan genellikle çok rahatsız olur.

O halde iktisat bireyin davranışlarını tahmin etmekle, antropoloji ise kolektif farkları anlamakla ilgilidir.

Sonuç olarak, azamiye çıkarma modellerini antropolojiye taşıma gayretleri hep benzer türde çok karmaşık açmazlara düşme hatasıyla neticelenir. İktisadi antropolojideki klasik vaka incelemeleri –sözgeliimi Franz Boas’ın Kwakiutl potlaçı (1897, vb.) ya da Malinowski’nin Trobriandlılardaki kula mübadelesi (1922) hakkındaki raporları– gözlemcilerin ilkelerinden büsbütün farklı ilkelere göre işleyen mübadele sistemlerine ilişkindi. Bu incelemelerdeki en önemli figürler servet biriktirmek için değil, kimin en çok verebileceğini görmek için rekabet ediyordu. Marcel Mauss, 1925’te, bu sistemleri tanımlamak için “armağan ekonomileri” tabirini ortaya atmıştı.

Aslına bakacak olursak, armağanların varlığı, Batı toplumlarında bile, iktisatçılar için her zaman bir sorun olmuştur. Armağanları izah etmeye çalışmak, aynı, gayet saçma, döngüsel tartışmaların farklı varyasyonlarına yol açar hep.

S: İnsanlar sırf şu ya da bu şekilde kazançlarını azamiye çıkarmak için hareket ediyorsa, karşılığında hiçbir şey beklemeden bir şeyler veren insanları nasıl açıklarsın?

C: Onlar böyle yaparak kendi toplumsal konumlarını, şereflerini ya da itibarlarını azamiye çıkarmaya çalışıyorlar.

S: Peki ya anonim armağanlar veren kişiler?

C: Onlar da özsaygılarını ya da bu davranıştan elde ettikleri iyi hissi azamiye çıkarmaya çalışıyorlar.

Bu tartışma böyle devam eder gider. Yeterince kararlıysanız, insanların azamiye çıkarmaya çalıştığı *bir şeyi* daima saptayabilirsiniz. Fakat eğer azamiye çıkarma modellerinin tümü “insanlar hep *bir şeyi* azamiye çıkarmaya çalışır” demeye getiriyorsa, bunlar hiçbir şeyi tahmin edemez demektir, yani bu modelleri kullanmanın antropolojiyi daha bilimsel kılacağı kesinlikle söylenemez. Analize aslında tek katkılar, insan doğası hakkında birtakım varsayımlardır. Bunlardan en önemli olanı ise, insanın esasen diğerlerinin iyiliği için hiçbir şey yapmayacağı; yaptığı ne olursa olsun sadece kendisi için bir şey elde etmeye çalıştığı varsayımdır. Günlük dilde bu varsayımın dayandığı tutum için bir sözcük vardır: “sinizm”. Çoğumuz bunu fazla içselleştiren insanlardan kaçınmaya çalışırız. Öyle görünüyor ki iktisatta ise bu tutuma “bilim” diyorlar.³

Yine de tüm bu açmazlar ilginç bir yan etki üretir. Böyle bir ekonomik analiz yapmak için, nihayetinde hemen her zaman geleneksel sosyolojik anlamda (iktidar, itibar, ahlaki saflık vb.) “bir dizi değerini” ayrıntılarıyla açıklamak ve bunları bir bakıma iktisadi değerlere esasen benzer şeyler olarak tanımlamak gerekir. Bu da ekonomi antropologlarının değerler hakkında konuşmak zorunda kalması demektir. Fakat aynı zamanda, değerlerden epey tuhaf bir şekilde bahsetmek zorunda kalmaları demektir. Bir kişinin daha çok paraya, mülke veya daha fazla itibara sahip olmak arasında seçim yaptığı söylendiğinde, gerçekte yapılan şey, bir soyutlamayı (“itibar”) alıp onu şeyleştirmek, ona spagetti sosu kavanozundan ya da dökme demir külçesinden temelde farkı olmayan bir nesne gibi bakmaktır. Tuhaf bir işlemdir bu, çünkü aslında itibar kişinin istediği gibi kullanabileceği hatta bilfiil tüketebileceği bir nesne değil, diğer insanların zihin-

3 Aklıma gelmişken, bu basitleştirilmiş sunumun bir tür bostan korkuluğu gibi görünebileceğini belirtmeliyim. İşini iyi bilen iktisatçılar çok daha inceliklidir. Fakat aslında, mesela rasyonel tercih teorisine giriş dersleri almış herhangi bir kişi muhtemelen tam da bu tür argümanlarla karşı karşıya gelmiştir.

lerinde var olan bir tutumdur.⁴ İtibar ancak bir toplumsal ilişkiler ağı içinde var olabilir. Mülkiyetin de tamamen aynı şekilde şeyleştirilen bir toplumsal ilişki olduğu pekâlâ iddia edilebilir: İnsan bir araba aldığı anda, gerçekte sadece onu kullanma hakkını değil, başkalarının o arabayı kullanmasını engelleme hakkını da satın alır; ya da daha doğrusu, böyle yapmaya hakkı olduğu yönünde başkalarının kabullerini satın alır. Fakat bu çok yaygın ve belirsiz bir toplumsal ilişki – aslında, arabanın sahibi ile tüm dünyadaki diğer herkes arasındaki bir sözleşme – olduğu için, bunu bir şey olarak düşünmek kolaydır. Başka bir deyişle, iktisatçıların “mal ve hizmetlerden” bahsetme şekli aslında toplumsal ilişki olan şeyleri nesnelere indirgemeyi zaten kapsamaktadır; değerlere yönelik ekonomist⁵ bir yaklaşım aynı süreci daha da ileriye götürüp neredeyse her şeyi kapsayacak şekilde genişletir.

Fakat neye dayanarak? Gerçek hayatta spagetti sosu ile itibar arasındaki tek ortak nokta bazı insanların bunları istemesidir. İktisadi teorinin temelde yapmaya çalıştığı şey tüm insan davranışını – açıklamaya değer gördüğü tüm insan davranışı – belirli bir arzu mefhumuna dayanarak açıklamaktır – bu arzu mefhumu ise belirli bir haza dayanır. İnsanlar nesneler elde etmeye çalışır çünkü bu nesneler onları bir şekilde ya mutlu ya da tatmin eder (veya en azından onlar öyle olacağını düşünür). Çikolatalı pasta haz vadeder, fakat başkalarının seni obez olarak görmediği bilgisi de öyle; rasyonel aktörler bu ikisini düzenli olarak kıyaslar. İktisatçıların “değer” adını verdiği şey işte bu haz vaadidir.

Eninde sonunda çoğu iktisadi teori “toplumu” andıran her şeyin yok edilmeye çalışılmasına dayanır. Fakat her toplumsal ilişki bir şeye indirgenebilse bile, böylece elde sadece ampiristin rüyası, yani bireyler ve nesnelerden oluşan bir dünya kalsa da, insan yine de bireylerin neden bazı nesnelerin diğerlerine göre daha fazla haz vere-

4 Keza, iktidar başka insanların eylemlerini etkileme yeteneği olarak tanımlanır, ki bu da yine özel mülkiyete pek benzemez.

5 Antropoloji literatüründe bunlara genelde, Marshall Sahlins’in (1976) yaygınlaştırdığı tabirle, “faydacı yaklaşımlar” denir. Şahsen “ekonomist” terimini kullanmaya karar verdim çünkü ondaki anlam daha aşikâr ve 19. yüzyıla özgü kimi öğretilerle karışma tehlikesi yok.

ceğini hissettiğini çözmeye çalışır. Fizyolojik ihtiyaçlara başvurarak ancak bu noktaya kadar gidilebilir.⁶ Sonuçta, dünyanın bazı bölgelerinde neden çoğu insanın çikolatalı pastanın lezzetine kayıtsız kalıp da tuzlu erik kurusu içkisinin lezzeti karşısında heyecana kapıldığını veya başka bir yerde obezliğin neden çekici addedildiğini açıklama göreviyle karşı karşıya kaldıklarında, iktisatçılar, gönülsüzce de olsa, toplum veya kültür gibi bir mefhumu yeniden gündeme getirmeleri gerektiğini genelde kabul ederler.

1960’larda iktisadi antropolojinin meşgul olduğu Biçimci-Tözcü tartışmasının altında tam da bu tür meseleler yatar (Polanyi 1957, 1959, 1968; Dalton 1961, Burling 1962, Cook 1966, vb.). Şimdilerde çoğu kişi bu tartışmanın anlamsız olduğunu düşünüyor –ve aslında her iki konunun teorik temeli büyük oranda gözden düşmüştür– fakat esas meseleler hiçbir zaman gerçekten çözümlenmemiştir. Şimdi hızlı bir özet sunayım.

“Biçimcilik” ve “Tözcülük” terimlerini Macar iktisatçı Karl Polanyi icat etmiştir. Polanyi’nin en ünlü çalışması olan *Büyük Dönüşüm*, bugün “Piyasa” dediğimiz şeyin, 18. ve 19. yüzyıl İngiltere’sinde yatan tarihi köklerini açıklamaktaydı. Bu yüzyılda, piyasa neredeyse doğal bir fenomen –Adam Smith’in bir zamanlar “insanın değiş tokuş, takas ve mübadeleye doğal eğilimi” olarak adlandırdığı şeyin doğrudan ortaya çıkışı– olarak görülmeye başlamıştır. Bu tavır, iktisadi teorinin altında yatan aynı (sinik) insan doğası teorisinin mantıksal bir sonucudur aslında. Buradaki –nadiren açıkça ifade edilen– temel akıl yürütme kabaca şöyledir: İnsanları arzular harekete geçirir; bu arzular sınırsızdır. İstedikleri şeyi elde etmenin en etkili yolunu mümkün olduğunca daima hesaplama eğiliminde olmaları bakımından, insanlar aynı zamanda rasyoneldir. Dolayısıyla, kendi hallerine bırakılsalar, “serbest piyasa” gibi bir şey kaçınılmaz

6 Gerçi zihinleri ekonomizm doğrultusunda çalışanların çoğunun bunu olabildiğince ileriye götürmeye çalışacaklarını kabul etmek gerekir. Üzerinde azıcık düşünsük bile, insanların biyolojik olarak yiyecek ve seks istemeye yatkın olmasının kendi başına çok az şey ifade ettiğini görürüz. Neticede hepimiz başkalarının can attığı, yokluğuyla ortaya çıkacak sıkıntıyı en dolaysız ceza olarak göreceğimiz yemek pişirme veya cinsel deneyim biçimleri düşünebiliriz.

olarak gelişecektir. İnsanlık tarihinin %99'unda böyle bir şey elbette yaşanmadı, ama bunun tek sebebi şu ya da bu devletin ya da feodal elitin müdahale etmesidir. Zora dayanan feodal ilişkiler, özgürlüğe dayanan piyasa ilişkilerine esasen ters düşer; bu nedenle, feodalizm çözülmeye başlar başlamaz piyasa kaçınılmaz olarak onun yerini almak üzere ortaya çıkmıştı.⁷

Polanyi'nin kitabının güzel yanı, bu yaygın inanışın nasıl bütünüyle yanlış olduğunu göstermesidir. Aslında, devlet ve onun zorlayıcı kuvvetleri bugün "piyasa" diye bildiğimiz şeyin yaratılmasıyla çok yakından ilgiliydi. Piyasa bu şekliyle özel mülkiyet, ulusal para birimleri, yasal sözleşmeler, kredi piyasaları gibi kurumlara dayanmaktaydı. Bütün bunların devlet politikası aracılığıyla yaratılması ve sürdürülmesi gerekmektedir. Piyasa devlet eliyle oluşturulan bir şeydir ve bu hep böyle olmuştur. İktisatçıların insan davranışı hakkındaki varsayımları üzerine gerçekten düşünülürse, bunun böyle olduğu rahatça anlaşılabilir: Ne de olsa azamiye çıkarma ilkesi, insanların normalde kiminle muhatap olurlarsa olsunlar, diğer kişinin çıkarlarını hiç düşünmeden, mümkün olanın en fazlasını almaya çalışacağına, fakat aynı zamanda kaderine kayıtsız olduğu kişilerden servet elde etmenin en bariz yollarına (sözgelimi zor kullanmaya) hiçbir koşulda başvurmayacaklarını varsayar. "Piyasa davranışı" polis örgütü olmadan imkânsız olacaktır.

Polanyi daha sonrasında, neredeyse tam da bu kurumların oluşturulduğu anda Smith, Malthus ve Ricardo gibi adamların ortaya çıktığını, bu yeni davranış biçimlerinin kaçınılmaz, evrensel yasalara uyduğunu iddia etmek için hepsinin de doğayla paralellikler kurduğunu anlatır. Polanyi'nin ekonomik "Biçimcilik" dediği şey bu yasaların incelenmesidir. Polanyi böyle bir piyasada insanların nasıl hareket ettiğini anlamak için biçimsel yöntemlerin uygun olduğunu kabul etmeye gayet heveslidir. Fakat çoğu toplumda bu tür kurumlar mevcut değildi; dolayısıyla kendi iç mantığına göre işleyen özerk bir davranış sahası anlamında bir "ekonomi"den bahsedilemezdi.

7 Çalışmaları akademik çevrelerde, tuhaf bir biçimde, bütünüyle gözden düşmüş addedilen 19. yüzyıl toplum düşünürü Herbert Spencer'ın düşüncesinin son derece kaba, vulgar bir versiyonu gibi görünüyor bu.

Daha ziyade Polanyi'nin "Tözcü" adını verdiği yaklaşımı kabul edip toplumun kendine yiyecek, barınma ve diğer maddi malları tedarik etme süreçlerini incelemek, bunu yaparken de söz konusu sürecin topluma tümüyle yerleşmiş olduğunu ve sözgelimi siyaset, akrabalık ya da dinden ayırt edilebilecek bir eylem sahası olmadığını göz önünde bulundurmak gerekir. İktisadi antropolojinin (başlıca örneği Polanyi'nin öğrencisi George Dalton olan) Tözcü ekolü işte bu nedenle temelde ampiriktir. Belirli bir toplum ele alınır, şeylerin nasıl dağıtıldığına bakılır ve ilkeler anlaşılmaya çalışılır. Bundan çıkan esas sonuç, iktisaden azamiye çıkarma ilkelerine göre işlemiyor gibi görünen ve antropologların aşına olduğu armağan ekonomilerine eklenen yeni bir mübadele ve dağıtım biçimleri listesi idi. Bu liste yeniden dağıtım ekonomileri mefhumunu; ticaret limanları fenomenini (farklı ülkelerden tüccarların önceden saptanmış döviz kurlarına göre iş yapabileceği tarafsız adacıklar [Polanyi, Arensberg ve Pearson 1957]); mübadele sahaları mefhumunu (Firth 1959, Bohannon 1955, 1959; Bohannon ve Bohannon 1968) ve Marshall Sahlins'in (Sahlins 1972) sosyallik sahalarını içeriyordu.

Bütün bunlar insan bilgisine belirgin bir katkıydı. Sorun genel olarak teorik teçhizatıydı. "Toplumların" farklı mal dağıtım biçimlerine sahip olduğunu söylemek bir şeydir. Söz konusu toplumun belirli üyelerinin armağan verirken, başlık parası talep ederken veya bir ticaret limanında fildişine karşılık safran takas ederken ne yaptıklarını düşündüklerini açıklamaksa başka bir şey. Karşıt görüştekilerin hızlıca dikkat çektiği şey tam da buydu. Kendini Biçimci ilan edenler hiç vakit kaybetmeden Tözcü meydan okumaya karşı saldırıya geçti (örneğin Burling 1962, Cook 1966). Biçimciler Polanyi'nin iktisat biliminin aslında ne hakkında olduğunu yanlış anladığını iddia etti. İktisat bilimi "iktisat" denen şeyin varlığına veya yokluğuna bağlı değildi. "Tasarruf etme" denen, belirli türdeki bir insan davranışıyla ilgiliydi. İnsanlar kıt kaynakların farklı kullanımları arasında seçim yaparken çıktılarını olabildiğince azaltıp ödülleri olabildiğince artırmak için tasarruf ederler. (Evet, diyordu Biçimciler, insan doğası hakkında bazı apriori varsayımları beraberinde getiriyordu bu, ama herkes *bazı* varsayımlardan hareket etmek zorundadır: Nihai kıstas

ortaya çıkan teorilerin sonuç üretip üretmediğidir). Sosyal bilimlerin amacı farklı toplumsal sistem biçimlerini kıyaslamak değil, insanları şimdiki gibi davranmaya sevk eden şeyleri anlamaktır.

Bu konuda haklıydılar. Tözcüler, büyük ölçüde, hiçbir şeyi açıklamaya çalışmadılar; sadece sınıflandırmalar yaptılar. Kapsamlı bir teoriye başvurdıklarında bu teori genellikle Durkheim’cı işlevselciliğin bir çeşitlemesiydi. İktisatçıların toplumun biçimini büyük oranda bireysel kararların bir sonucu olarak gördüğü yerde, İşlevselciler toplumu başlı başına aktif bir güç olarak –hatta tek amacı bir tür hayvani kendini koruma güdüsü gibi görünse de bilinçli, amaçlı bir özneye yakın bir şey olarak– tasavvur ediyordu.

Durkheim’cı bir kişi, iktisadi kurumları toplumsal bütünleşmenin bir aracı –aksi takdirde kaotik bir bireyler yığını olabilecek şeyden toplumun bir ahlaki bağlar ağı yaratma yollarından biri– ya da öyle olmasa bile, en azından “toplum”un kaynaklarını bölüştürmede başvurduğu araç olarak görebilir. Bariz soru şudur: “Toplum” bunu yapmak için insanları *nasıl* motive eder? Bir motivasyon teorisi olmadan, toplumun kendilerine koyduğu kuralları akılsızca takip eden otomatlar tablosuyla baş başa kalınır, bu da en azından toplumun nasıl değişebileceğini anlamayı zorlaştırır.

Biçimciler, daha önce de belirtmiş olduğum gibi, elbette daha iyisini yapamazlardı. Aslen piyasa sahnesindeki bireylerin davranışını tahmin etmek üzere tasarlanmış araçlarla çalışıyorlardı; bu araçları evirip çevirerek, kimi zaman başka kültürlerdeki bireylerin davranışlarını tahmin edebiliyorlardı, ama onları motive eden değerleri ve bu minvalde, bir bütün olarak toplumun şeklini tahmin edemiyorlardı. Bir Biçimci, en iddialı haliyle, sözgelimi Belucistan’da yaşayan insanlar ve (yiyecek, cinsellik, itibar, ahirette cehennemde ebediyen işkence görmemek gibi) “değerler” hakkında gelişigüzel şekilde bilgi toplamakla başlanırsa, Beluci toplumunun mevcut biçiminin insanların bu değerleri elde etmek için benimsediği stratejilerin sonucu olarak nasıl ortaya çıktığını göstermeye çalışabilir. Frederick Barth’ın Etkileşimselcilik adını verdiği yaklaşımda antropologlara önerdiği şey aşağı yukarı buydu (1966; krş. Kapferer 1976). Etkileşimselcilik

biçimsel iktisat bilimi ilkelerini antropolojiye uygulama yönündeki en iddialı girişimdi ve 1960'ların sonlarında bir tür çalkantı doğurdu. Buradaki bariz soru ise şuydu: Değerler hakkında doğru bilgi toplamak suretiyle, tüm Beluci soy sistemini ya da bir Batı Afrika krallığının yapısını oluşturmaya yarayacak bir model yaratmak mümkün olsa bile, bunun anlamı ne olacaktı ki? Araştırmaya başlamadan önce bilinmeyip de öğrenilecek şey ne olacaktı burada? Sonuçta ortaya çıkan şey tarihsel bir yeniden inşa bile değil, söz konusu toplumların gerçek tarihsel kökenleri ile uzaktan yakından alakası olması gerek-meyen salt mantıksal bir model olacaktır.

Günümüzde çoğu antropolog tüm bu konulara girmenin bile mânâsı nedir diye soracaktır; Tözcü-Biçimci tartışması kesinlikle modası geçmiş olarak görülür. Oysa bir anlamı gerçekten de var. Bana öyle geliyor ki bu temel meseleler hiçbir zaman çözüme kavuşturulmadı. Tözcüler gibi, topluma bir bütün olarak bakmakla işe başlayanlar, insanların toplumu yeniden üretmeye nasıl yönlendiğini açıklamaya çalışırken bulur kendilerini. Biçimciler gibi bireysel arzulara bakmakla başlayanlar ise, insanların şunu değil de bunu azamiye çıkarmayı tercih ettiğini açıklamakta (veya anlama ilgili soruları izah etmekte) başarısız olur. Akademisyenler başka meselelere yönelmiş olsalar da aynı sorunlar ortaya çıkmaya devam etmektedir. İleride göreceğimiz gibi, günümüzde en yeni ve en canlandırıcı teori diye kabul edilen post-yapısallık teorisi, süslü iktisadi formüllerden yoksun, ama daha süslü dilbilimsel formüllerle donatılmış haliyle, ısıtılıp ısıtılıp önümüze yeniden getirilen Etkileşimselciliktir büyük oranda.

III. Yapısalcılık ve Dilbilimsel Değer

Dilbilimciler bir kelimenin anlamından onun “değeri” olarak bahsetmeyi epeydir alışkanlık edinmiştir. Antropoloji tarihinin çok erken dönemlerinden beri, bu kullanımı başka türden değerlerle bağlantılandırmaya dönük çabalar hep olmuştur. Bunların en ilginçlerinden biri Evans-Pritchard'ın, *cieng*, yani “ev” kelimesinin “değeri”ni ele al-

dığı *The Nuer* (1940: 135-38) kitabında bulunabilir. Evans-Pritchard bir Nuer* için *cieng* kelimesinin “değerinin” bağlama göre değiştiğini belirtir; konuşmacı bu kelimeyi kendi evini, köyünü, bölgesini, hatta (bir yabancıyla konuşurken) bir bütün olarak Nuer topraklarını ifade edecek şekilde kullanabilir. Fakat bu bir kelimedenden fazlasıdır; “ev” mefhumu, bahsedilen bu düzeylerin her birinde, belirli bir duygusal yük de taşır. Siyasi eyleme dönüşebilecek bir bağlılık duygusuna işaret eder. Ev, yabancılara karşı savunulan yerdir. Demek ki burada değer kelimesini sosyolojideki “değerler” anlamında da kullanıyoruz. “Değerler,” der Evans-Pritchard, “kelimelerle ete kemiğe bürünür ve kelimeler aracılığıyla davranışları etkiler” (135). Yahut “ev” mefhumu, olası bir kan davasında olduğu gibi, kimi dost kimi düşman göreceğimize karar verme işlevi gördüğünde, aynı zamanda “siyasi bir değer haline gelir”. Burada “değer”in, “anlam”dan ziyade “önem” gibi bir şeye nasıl kaydığına dikkatinizi çekerim: Ev kişinin kendilik hissi, bağlılıkları ve hayatta en çok önem verdiği şeyler açısından elzemdir.

Etkileyici bir başlangıçtı bu ama gerçekte hiçbir yere varmamıştı. Günümüzde bir antropolog kelimelerin değerinden bahsettiğindeyse, neredeyse her zaman, modern yapısal dilbilimin kurucusu Ferdinand de Saussure’ün düşüncelerine atıfta bulunmaktadır.

Saussure *Genel Dilbilim Dersleri*’nde (1916 [1966]), aslında her kelimenin bir değere sahip olduğundan söz edilebileceğini fakat bu değer in esasen “olumsuz” olduğunu ileri sürmüştü. Bunu derken, kelimelerin ancak aynı dildeki başka kelimelere karşıtlığıyla anlam kazandığını söylemeye çalışır. Örnek olarak “kırmızı” kelimesini ele alalım. Herhangi bir dilde, diğer bütün renk terimlerini bilmeden yani kırmızı olmayan diğer tüm renkleri bilmeden kırmızının anlamını ya da “değerini” tanımlayamayız. Bir kelimeyi bir Afrika diline “kırmızı” diye tercüme edebiliriz fakat bu dilde “kahverengi” için bir kelime yoksa, bu kelimenin anlamı (veya değeri) İngilizcedeki kırmızının [red] aynısı olmayacaktır. O dili konuşan insanlar böylece ağaçları kırmızı diye nitelemeyi alışkanlık haline getirebilir. İngilizcedeki “kırmızı” kelimesinin en doğru tanımı o halde şu olur: mavi, sarı,

* Güney Sudan’da yaşayan etnik gruplardan biri (ç.n.)

kahverengi vb. olmayan renk. Öyleyse herhangi bir renk teriminin “değerini” anlamak için o dildeki tüm diğer renk terimlerinin değerlerini de bilmek gerekir. Bir terimin anlamı bütün sistem içindeki yeridir.⁸ Saussure’ün iddiaları antropoloji üzerinde muazzam bir etkiye bulunmuştu elbette ve en önemli etkisi yapısalcılığın yükselişi olmuştu. Yapısalcılık, Saussure’ün şu önerisinden yola çıkmıştı: Tüm anlam sistemleri bir dildeki gibi aynı ilkeler üzerinden düzenlenir – dolayısıyla dilbilim, teknik olarak, Saussure’ün anlam bilimi [semiology] adını verdiği (henüz var olmayan) bir ana disiplinin alt-alanlarından biri olarak düşünülmelidir.⁹

Örneklerden görülebileceği üzere, Saussure’ün yaklaşımı dilbilgisinden çok kelime hazinesiyle, fiillerden çok isimler ve sıfatlarla ilgilidir. Bu yaklaşım insan eyleminin kendisinden ziyade, bu eylemin nesneleriyle daha fazla meşguldür. Hal böyle olunca, Saussure’ün izinden gitmeye çalışan ve henüz mevcut olmayan bu bilimi bilfiil yaratanların, genelde en çok fiziksel nesnelerin anlamını irdelerken başarılı olmaları şaşırtıcı değildir (Barthes 1967; Baudrillard 1968; Sahlins 1976). Nesneler, aralarında yapılabilen anlamlı ayrımlar sayesinde tanımlanır. Dolayısıyla bir nesnenin anlamını (değerini) anlamak için onun daha büyük bir sistemdeki yerini anlamak gerekir. Nasıl ki “kırmızı”nın değeri olumsuz olarak, yani kırmızı olmayan tüm diğer renkler sayesinde belirleniyorsa, sözgelimi ceketin içine giyilen balıkçı yaka kazağın anlamı analiz edilecekse, giyilmesi *muhtemel* tüm diğer giysi takımlarını incelemek gerekir: Yani balıkçı yaka kazak giymek, ceketin içinde bir gömlek *giymemiş*, bir kravat *takmamış* veya sadece tişört *giymemiş* olmak anlamına gelir. Bir unsurun anlamı ancak aynı sistem içindeki diğer olası unsurlara zıtlığı üzerinden anlaşılır. Bu hayati önemi haiz bir düşüncedir, zira hiçbir şeyin başka şeylerden yalıtılarak analiz edilemeyeceği anlamına gelir. Herhangi bir nesneyi anlamak için, öncelikle bir tür total sistem saptamak gerekir. Bu yaklaşım yapısalcılığın alâmetifarikası haline gelmişti: Ana-

8 Şöyle diyerek de akılda canlandırabiliriz bunu: Her dil tam bir renk tayfıyla başlar ve her bölüme bir kelime atayarak tayfı keyfi olarak ince ince doğrar. Buna bazen gerçeklik “turtasını dilimlemek” denir.

9 Sonraki birçok yazar ise bunu “göstergebilim” [semiotics] diye adlandırdı.

lizin her zamanki amacı, (dil gibi) her şeyi birbirine bağlayan gizli şifreyi ya da sembolik sistemi ortaya çıkarmaktır.

Ne var ki mesele, adeta kaçınılmaz bir şekilde, böyle bir değer diğer iki anlamından birindeki değere ["büyük sistemdeki yeri" ve "olası diğer unsurlara zıtlığı"] nasıl bağlanacağı meselesine dönüştü. Yapısalcılığın sosyal teoride öne çıkan neredeyse her sorun için çözüm sunar gibi görünen yeni bir fikir olduğu ilk günlerde, bu bağlama işini çözebilecek kapasitede olduğu tartışmasız görünüyordu. Nitekim (eski Tözcü, yeni yapısalcı) Marshall Sahlins *Culture and Practical Reason* (Kültür ve Pratik Akıl, 1976) kitabında Batılı giyim sistemi konusundaki ünlü analizini, ekonomik değer de ancak anlamlı ayrımların sonucu olarak anlaşılabilirliğini öne sürerek sonlandırmıştır. Ona göre, insanların satın alma isteklerini anlamak için, satın aldıkları şeyin daha geniş bir anlam kodundaki yerini anlamak gerekir.

Kazanç için üretim, sembolik olarak belirgin bir farkın üretimidir; tüketici piyasası örneğinde, nesnedeki somut karşıtlık üzerinden uygun bir toplumsal ayrımın üretimidir. Anlatmaya çalıştığım bu husus "değer" teriminin barız muğlaklığında gizlidir, zira bu terim bir şeyin fiyatına da (bir kelimenin farklılık gösteren kavramı olarak) anlamına da, yahut genel olarak insanların ahlaken veya parasal olarak "kıymetli" gördüğü şeylere de işaret edebilir. Aklıma gelmişken, antropologların, her zaman bütünüyle bilincinde olmasalar da, bahsedilen muğlaklığa epey aşına olduğunu söylemeliyim çünkü birçokları –piyasa mübadelesinin belirgin bir biçimde bulunmadığı yerlerde bile– rasyonel iktisadi davranışın evrenselliğini göstermek için muğlaklığı benimser. İnsanlar yine de kaynaklarını tasarruflu kullanır: Mesele ise sadece şudur ki kardeşlik gibi maddi olmayan "değerler"e ilgi duyarlar (1976: 213-14)

Demek ki Biçimcilerin çok kere kabul etmeye zorlandıkları gibi, değer sonuçta her iki anlamda da aynıdır. Şeyler önemli oldukları için anlamlıdır. Şeyler anlamlı oldukları için önemlidir.

Sahlins, Saussure'ün benzer bir analogi yaptığını gözlemler ve bu analoginin yer aldığı paragrafın gelecekteki herhangi bir iktisadi antropolojinin temeli olması gerektiğini iddia eder. Saussure beş frankın de-

ğerini anlamak için, (a) onun “mübadele edilebileceği” somun ekmek gibi farklı bir şeyi, (b) onunla “kıyaslanabilecek” bir frank ya da başka para ölçüleri gibi benzer bir şeyi anlayabilmek gerektiğini yazmıştır.

Nasıl ki bir kelime farklı bir şeyle, bir fikirle değiş tokuş edilebilirse, benzer nitelikteki bir şeyle, başka bir kelimeyle de kıyaslanabilir. Dolayısıyla kelimenin verili bir kavramla “mübadele edilebileceği”, yani şu ya da bu anlama geldiği söylenebildiği sürece, kelimenin değeri sabit değildir. Onu aynı zamanda benzer değerlerle, ona karşıt olan diğer kelimelerle kıyaslamak gerekir (Saussure’dan aktaran Sahlins 1976: 214-215).

Yukarıdaki paragraf hakkında söylenebilecek belki de en iyi şey, (60’lı ve 70’li yıllarda Yapısalcılıkta olduğu gibi) gerçekliği anlamaya yönelik güçlü yeni tekniklerin keşfini takip eden heyecan patlamasında sağduyuyu askıya almak ve bu tekniklerin sizi nereye kadar götürebileceğini görmek için ortada pekâlâ dayanaklar olduğudur. Yine de, sınırlarına ulaştıkları nokta burası gibi görünüyor. Sahiden de bu kanıdayım: Bir kelimeyi kullandığınızda, kelimeyi bir kavramla “değiş tokuş ettiğinizi” söylemek ne anlama gelir? Bir bakkala bir somun ekmek için ödeme yapmaya gerçekten hangi yönden benzer bu? En önemlisi, burada ne tür bir “kıyaslamadan” bahsediyoruz? Neticede bir somun ekmeğin beş frank, biftek-patatesin de yirmi frank ettiğini gördüğümüzde bu ikisinin *farklı* olduğunu görmekle kalmayız. Muhtemelen birinin *daha fazla* değer taşıdığını vurgularız. İşin için de bir de değerlendirme unsurunun olduğunu işte bu yüzden söyleyebiliriz. Üstelik parayı eşsiz kılan (para bir şeyin diğerinden ne kadar fazla ettiğini kesin olarak gösterebilir¹⁰) ve Saussure’cü modelin açıklayamayacağı şey tam da budur. Saussure’cü model dünyanın nasıl bölüşüldüğünü, nesnelerin diğer nesnelerle aralarındaki farklara dayanarak nasıl kategorilere ayrıldığını anlamak için bir yöntem sağlar. Ayrıca Sahlins bir tüketim toplumunda, pazarlamanın genel-

10 Sadece biftek-patatesin ederinin daha fazla olduğunu gösteren bir sistem, teknik olarak bir tasnif sistemi olurdu: Tam da ne kadar fazlasının bir “orantılık” unsuru kattığını saptardı.

de iki farklı mısır gevreği ya da deterjan markası gibi neredeyse aynı ürünler arasında sembolik ayrımlar yaratma işi olduğunu söylemekte elbette haklıdır, fakat bu söyledikleri insanların söz konusu ürünlere para harcamaya neden hevesli olduğunu açıklamaz. İnsanlar şeyleri sırf diğer şeylerden *bir şekilde* farklı gördükleri için satın almaz. Öyle yapmış olsalar bile insanların bir şeylere nazaran başka şeylere daha fazla para harcamaya neden hevesli olduğunu izah etmez bu.

Yapısalcılık hakkındaki sonuçlar artık az çok ortadadır. Genel muhtabakata göre yapısalcılığın en zayıf noktası değerlendirmedir. Örneğin çoğu kişi yapısalcı edebiyat eleştirmenlerinin tüm gizli anlam örüntülerini keşfederek bir roman ya da şiirin temelini oluşturan biçimsel ilkelerin göz alıcı analizlerini sunduklarını fakat söz konusu roman ya da şiirin işe yarayıp yaramadığına ilişkin hiç fikir vermediklerini belirtmiştir. Benzer biçimde, antropolojideki yapısalcı yaklaşımlar, Claude Lévi-Strauss'un (1949, 1958, 1962, 1966) çalışmalarında ortaya konduğu gibi, farklı kültürlere üye kişilerin evrenin doğasını nasıl yorumladığına odaklanma eğilimindedir ve bu nedenle fevkalade açıklayıcı olabilirler. Fakat sözgelimi bir şeyin diğerinden nasıl daha iyi –daha tercih edilir, daha arzu edilir, daha değerli– görüldüğünü anlamaya çalıştığımızda birden sorunlar ortaya çıkar. Sonuç olarak, yapısalcılığın büyük çıkmazı, insanların dünyayı edigence seyreylemesini anlama noktasından (Geertz'in "vahşinin beyni" diye adlandırdığı şey), dünyaya etkin katılımlarını anlama noktasına nasıl ilerleneceği olmuştur.¹¹

Aslında Marshall Sahlins bu bağlamda alışılmışın dışında düşünmek bakımından herkesten daha çok uğraşmış ve genellikle çarpıcı sonuçlara ulaşmıştır (Sahlins 1981; 1985, 1988, 1991). O yüzden ta en başlarda kaleme aldığı metni seçerken Sahlins'e pek hakkaniyetli davranmıyor olabilirim. Gerçi kendisi de değer hakkında konuşmaktan tamamen kaçınma eğiliminde olmuştur. Yapısalcı çizgide bir değer teorisi geliştirmek için istikrarlı bir çaba göstermiş olan tek yazar Louis Dumont'dur (1966, 1971, 1982, 1986). Bu nedenle çalışmalarını daha detaylı bir değerlendirmeyi hak eder.

11 Dolayısıyla, politik olarak da: 1960'larda Fransa'da yapısalcılar politik edilgenlikleri, hatta muhafazakârlıklarıyla meşhurdur (çünkü pratikte "apolitik" olmak genelde kısmen sağda yer almak anlamına gelir).

Dumont sosyal bilimlerde “hiyerarşi” kavramını neredeyse tek başına meşhur etmekten sorumlu oluşuyla tanınır. Dumont’un değer kavramı ise aslında doğrudan onun hiyerarşi kavramından doğar.

Dumont’a göre klasik yapısalcılık, değerlerin değil, fikirlerin biçimsel örgütlenmesini analiz etmeyi amaçlayan bir teknik olarak geliştirilmişti. Yapısal bir analiz yapmak, öncelikle, çiğ/pişmiş, saf/saf olmayan, eril/dişil, soydaşlık/yakınlık gibi belirli kilit kavramsal karşıtlıkları tanımlamak; sonra da bunların sözgelimi bir dizi mit veya ritüel içinde ve hatta belki de tam bir toplumsal sistem dahilinde birbirleriyle nasıl ilişkilendiklerinin haritasını çıkarmak anlamına gelir. Dumont, çoğu yapısalcının bu fikirlerin aynı zamanda “değerler” olduğunu fark edemediğini söyler. Çünkü böyle herhangi bir terim çifti söz konusu olduğunda terimlerden biri daha üstün kabul edilecektir. Üstün terim her zaman aşağı terimi “kuşatır”. Dolayısıyla kuşatma mefhumu Dumont’un hiyerarşi mefhumunun anahtarıdır. Gözde örneklerinden biri sağ ile sol arasındaki karşıtlıktır. Antropologlar, görünüşe göre dünya üzerindeki kültürlerin büyük çoğunluğunda sağ elin sol ele göre ahlaken nedense daha üstün olduğunu düşünme eğilimi olduğunu epey önce belirtmiştir (Hertz 1907, Needham 1973). Dumont, el sıkışırken normalde sağ ya da sol eli uzatmak gerektiğini belirtir. Bu nedenle öne uzatılan sağ el, aslında uzatılmayan sol eli de kapsayarak kişiyi bir bütün olarak temsil eder (Dumont 1983, bkz. Tcherkezoff 1983). Dolayısıyla, en azından bu bağlamda, sağ el aynı zamanda karşıtı olduğu sol eli “kuşatır” ya da “kapsar”. (Dumont buna “karşıtını kuşatmak” adını verir). Dumont bu hiyerarşi ilkesinin kayda değer tüm ikili karşıtlıklar için geçerli olduğunu iddia eder. Aslında Dumont bu tür iki terimin asla eşit sayılamayacağını öne sürer ve başka bir tasnif ilkesi olabileceği fikrini reddeder; tahmin edilebileceği gibi, belirli bir ihtilafa yol açmıştır bu, zira doğru olmadığı gün gibi ortadadır.¹²

12 Çok sayıda eleştiri vardır. Kendi alternatif modelimi ise şurada sunmuştum: Graeber 1997.

Demek ki anlam kavramsal ayrımlar yapmaktan doğmaktadır. Kavramsal ayrımlar, tasnif edildikleri için hep bir değer unsuru içerirler.¹³ Daha da önemlisi, bu ayrımların hayata geçirildiği toplumsal bağlamlar da sınıflandırılır. Toplumlar bir dizi etkinlik alanına veya kademelere bölünür, yüksek olanlar düşük olanları kuşatır, zira bunlar daha evrenseldir, dolayısıyla daha değerlidir. Herhangi bir toplumda, mesela, küçük bir grubun çıkarlarıyla ilgili iç meselelerin, daha büyük ve daha kapsayıcı bir topluluğun sorunlarını temsil eden siyasi ilişkilere tabi olduğu düşünülecektir. Ayrıca, siyasi alanın kendisinin, rahiplerin veya eşdeğerlerinin evreni kontrol eden güçlerin önünde bir bütün olarak insanlığın sorunlarını temsil ettiği dini ya da kozmolojik alana tabi olduğu düşünülecektir büyük ihtimalle.¹⁴ Dumont'un teorisinin belki de en yaratıcı yönü farklı kavramsal terimler arasındaki ilişkileri farklı düzeylerde ters yüz edebilmesidir. Dumont modelini Hint kast sistemi analizine dayanarak geliştirdiğine göre, kast sistemi iyi bir örnek olabilir. Brahmanların insanlığı tanrıların önünde bir bütün olarak temsil ettiği dini düzeyde, geçerli ilke saflıktır. Tüm kastlar saflık derecesine göre sıralanır ve bu ölçüte göre Brahmanlar kraldan bile daha üstündür. İnsanların yalnızca diğer insanlarla ilişki kurduğu bir alttaki siyasi alanda, baskın değer iktidardır ve bu bağlamda, krallar Brahmanlardan üstündür – burada Brahmanlar kralların emirlerine uymak zorundadır. Yine de sonuçta Brahmanlar üstündür çünkü onların üstün olduğu alan en kuşatıcı olandır.¹⁵

Batı toplumları için bunların hiçbiri geçerli değildir elbette, ama Dumont'a göre Avrupa tarihi yaklaşık son üç yüz yıldır normalden biraz sapmıştır. Diğer toplumlar ("şeytana uyup 'normal toplumlar' diyeceğiz neredeyse") "bütüncüldür", gitgide kapsayıcı hale gelen

13 Bu sayede, basit bir Saussure'cü modele (orantılılık değil) bir sıralama unsuru eklemeyi başardığı söylenebilir.

14 Bu demek değildir ki Dumont tüm toplumlarda tıpatıp aynı alanların olduğunu iddia etmektedir; bu sadece anında tanınabilecek bir örnektir.

15 Batı geleneğinden daha sembolik bir örneğe bakalım: Seküler alanda, erkeği doğuran kadın iken (açık bir kuşatma jestidir bu) daha yüksek bir düzey olan kozmik kökenler düzeyinde, durum bunun aksi yönündedir, zira Havva Adem'in kaburga kemiğinden yaratılmıştır.

alanlar içinde içsel bir tasnife tabi olan bütüncül toplumlar her zaman hiyerarşiktir. Bizim toplumumuz büyük bir istisnadır çünkü bizler için yüce değer bireydir: tek tek her bireyin eşsiz bir bireyselliği olduğu varsayılır, bu ise doğası gereği kıyas kabul etmez olan bir ölümsüz ruh mefhumuna kadar uzanır. Her birey başlı başına bir değerdir ve hiç kimseye özünde diğerinden üstünmüş gibi davranılamaz. Aslında Dumont yakın tarihli çalışmalarının çoğunda (Dumont 1971, 1977, 1986) “iktisadın” ortaya çıkmasını olanaklı kılan şeyin tam da bu bireycilik ilkesi olduğunu ileri sürerek Polanyi’nin *Büyük Dönüşüm*’deki iddialarını etkili bir şekilde genişletmiştir.

Daha da ileriye gidilebilir. Fransa’da büyük oranda Dumont’un sadık öğrencilerinden oluşan Dumont’cu bir antropoloji okulu vardır ve bu okulun geleneksel, Batı-dışı toplumlara (yani normal, hiyerarşik toplumlara) yaklaşımı birçok yönden Tözcülüğün yeni bir biçimidir. Hiç değilse, metodolojik bireyciliği andıran her şeye yönelik uzlaşmaz reddiyle orijinalinden daha radikaldir.¹⁶ Aralarındaki temel fark ise iktisadi kurumların toplumu bütünleştirme yönünde hareket ettiği yolundaki işlevselci varsayımı bir kenara bırakıp bunun yerine bütünün belirli bir parçasının anlaşılır olması için anlam sisteminin bütününe kavramak gerektiği yolundaki Saussure’cü anlayışı getirmiş olmasıdır. Her halükârda, analizin ilk adımı bir bütünlüğü saptamaktır. Dumont’cular projelerini “bütünlükleri kıyaslama” projesi olarak adlandırır. Bu tabiri zikrederken, sembolik sistemlerden ziyade, belirli kilit değerler etrafında yapılandırılmış bütünlükler olarak toplumları kastederekler. (Dumont bunu “fikirler-değerler” diye ifade eder).

Dumont’un ilk Hindistan analizinde bile, terim değerinin kullanımının ne kadar büyük bir aralığı kapsadığını belirtelim. Sözgelimi saflık, Kluckhohn’un ilgilendiği “kültürel değerler” nevinden bir değer, insanların nasıl olmayı isteyebileceğine dair bir anlayıştır. İktidar ise bunu kabul etmeye pek yanaşmasalar bile, insanların gerçekte ne istediklerini açıklamaya çalışırken daha ziyade Biçimcilerin ortaya

16 Geleneksel toplumlarda “bireylerden” bahsedilemez. Nesneler ve öznel arasında net bir ayrım yoktur; tersine, aktörlerin kendileri farklı hiyerarşik değerleri olan farklı veçheler veya farklı unsurlardan oluşur.

attığı değerlerden biri gibi görünür.¹⁷ Öne sürülen iddia şudur: Neticede her ikisi de tam bir anlam sisteminin parçası olarak Saussure'cü çerçevede tahlil edilebilen “fikirler-değerler”dir.

Tüm bunların gerçekte nasıl kendi kendine çözüme ulaştığı konusunda en iyi örnek *Of Relations and the Dead* (İlişkilere ve Ölümlere Dair, 1994) adlı kitapta bulunabilir. Bu kitabı Dumont'un dört öğrencisi birlikte yazmıştır: Daniel Coppet, Solomon Adalarında 'Aru' Arular arasında (1969, 1970, 1982, 1985, 1992); Cecile Barraud, Maluku Adalarındaki Tanebar-Evav köyünde (1979); Andre Iteanu, Papua Yeni Gine'de Orokaiva kabilesi arasında (1983a, 1983b, 1990); Robert Jamous ise Fas'ta Rif Dağlarında yaşayan Berberiler arasında çalışmıştır. Kitabın amacı her bir toplumu bütünsel bir sistem olarak kıyaslamaktır.

Her vakada, toplumların iki ya da üç temel değer etrafında yapılandırıldığı ortaya çıkar. En yüksek değer toplumun üyelerinin bir bütün olarak kozmostaki yerini tanımlayandır. Dolayısıyla, Jamous'un Berberilerinde önemli adamlar zamanlarının çoğunu dramatik armağan verme ritüellerinden kan davalarında karşılıklı kan akıtmaya kadar uzanan çeşitli saldırgan mübadele biçimleri üzerinden namuslarını koruyup artırmaya harcadığı halde, namus en yüksek değer değildir. En yüksek değer ise *baraka*'dır; kabaca ilahi lütuf diye tercüme edilebilecek bu değer, kan davalarını çözen, insan ile Tanrı arasındaki ilişkilere genellikle aracılık eden kutsal adamlara içkindir. Barraud'un Maluku Adalarındaki köyünde ise yaşam bir dizi karşılıklı evlilik üzerinden sürdürülür, ama bu faaliyet en nihayetinde, kabaca kendi kutsal atalarıyla ilişki halindeki ada toplumu anlamına gelen *haratut* adındaki değer bir alt düzeyinde gerçekleşir. Burada en önemli düzey, gerek yaşayanlar gerekse ölümler toplumunu diğer toplumlara bağlayan *lor* yani “kanundur”. Melanezya'ya ilişkin iki vaka daha da karmaşıktır, zira değerler adlandırılmamış olduğu için yazarlar ilginç (ve son dere-

17 Edmund Leach'in (bunun dışında hiç de Biçimci olmayan) *Political Systems of Highland Burma* (1954) yazısı bu amaca hizmet eden en ünlü çalışmadır. Hindistan bağlamında iktidar (*artha*) hiç de örtük değil, aksine bilinçli olarak dile getirilen bir değerdir (bkz. Dumont 1970: 152-66); gerçi bana yine de “safık”tan oldukça farklı bir düzende duruyor gibi geliyor.

ce yapısalıcı) bir önermede bulunur: Temel değerler ancak bir toplum farklı değerleri olan başka toplumların varlığından haberdar olduğu zaman isim alır. Söz konusu toplum başka toplumların mevcudiyetinden haberdar değilse, bu toplumun üyeleri kendi toplumsal düzenlerinin doğasını bir bütün olarak kozmosun doğasından ayıramayacaklar ve değerlerin gerçekliğinin dokusuna içkin olduğu düşünülecektir. Mesela ‘Aru’Arular arasında üç kilit değer her insanı oluşturan üç temel yapıtaşında somutlaşır: beden, nefes ve ata “imgesi” (sonuncusu kişinin ölümünden sonra da hayatta kalacak tek unsurdur). Bu değerler sırasıyla en önemli üç mübadele unsuruna tekabül eder: taro, domuz eti, para olarak kullanılan deniz kabuğu. De Coppet’ye göre, ‘Aru’Aruların ritüel yaşamı büyük oranda girift bir mübadele ağından oluşur. Bu ağda taro, domuz eti ve deniz kabuğu insan şahsiyetlerini inşa etmenin ve yıkmamanın; evliliklerle yenilerini yaratmanın ya da cenazelerde yok etmenin; en yüksek seviyedeysen, insanlar ile ataları arasındaki ilişkileri yeniden üretmenin bir yolu olarak el değiştirir.

Yazarlar, bu gibi toplumlarda, malları azamiye çıkaran bireylerden bahsetmenin düpedüz abes olduğunu iddia eder. Burada birey filan yoktur. Her şahıs mübadele ettiği şeylerden ibarettir, dolayısıyla bu şeyler de evrenin temel yapıtaşlarıdır.

Yazarlar bu dört toplumun kendi “büyük adamları” olduğunu (Melanezyalı “koca adam”, Bedevi “şerefli adam”, Malukulularda önemli soy reisleri) ve bunların daima, toplumun en önemli mübadele biçimlerinde ustalık kazanmış kişiler olduğunu da kabul ederler. Ne var ki bu kişilerin azamileştirmeye çalıştığı değerler asla bu toplumun temel değerleri değildir. Her zaman iki seviye vardır, dolayısıyla daha düşük seviyedeki “değerler” (“şeref”, “iktidar”, zenginlik gibi) bir etkileşimselcinin önerebileceği türden değerlere benzerken; en önemli seviyedeki değerler ise yaşamda sonuçta neyin önemli olduğu hakkındaki düşünceler gibi daha ziyade Kluckhohn’un anlayışını yansıtan değerlerdir. Bu nedenle yazarlar, toplumun gözünden bakıldığında, büyük adamların yegâne varlık sebebinin belirli kozmolojik ritüelleri (toplumu bir bütün olarak, temel değerleriyle birlikte yeniden üretmeye hizmet eden ritüelleri) himaye etmek olduğunu belirtir. Bu durum Dumont’un ilgilendiği değerlerin iktisadi değerle her-

hangi bir ortak noktasının bulunmadığı yönündeki kendi ifadeleriyle bir bakıma çelişmesine karşın (iktisatçılar tercihlere bakar; hiyerarşik değerler içsel üstünlükle ilgilidir); bahsedilen modelin değer hakkındaki konuşmanın üç ana yolunu da kapsadığı anlamına gelir – her ne kadar birini diğer ikisinin sentezine katı bir şekilde tabi etse de. Büyük adamların bu ritüelleri neden gerçekleştirdiklerine gelince, burada böbürlenmeyi amaçlamaz, yapılması gereken şeyin bu olduğuna inanırlar sadece.

Dumont'cular değer teorileri arasında büyük bir sentez kurma vaa-di sunmak bakımından diğer tüm yaklaşımların ötesine geçer (bir tür aşırı yüklenmiş Tözcülükle yaparlar bunu). Ama ortadaki soru şudur: Hangi bedel karşılığında? Bu sentezi gerçekleştirmek için, insanların birey olarak yaşadığı ve ekonomik değer peşinden koştuğu “modern” toplumlar ile bunların olmadığı “bütüncül” toplumlar arasında katı bir ayırım yapmaları gerekmiştir. Dolayısıyla çoğu antropoloğun içinde yaşadığı toplum türü ile araştırdığı toplum türü arasında temel bir kırılma vardır. İşlevselciliğin tüm kötü şöhretli sorunlarını da yeniden öne sürerler. Örneğin toplumlardan “bütünler” olarak bahsetmek, onlar arasında net sınırlar bulunduğunu ve toplumların görece yalıtık şekilde var olduğunu ima eder.¹⁸ Tarih incelemeleri böyle vakaların çok nadir olduğunu gösterir. Dahası, bu bakışla söz konusu toplumların nasıl değişebileceğini görmek neredeyse imkânsızlaşır. Aslında Dumont'un en ünlü iddialarından birine göre, Hint kast sistemi doğası gereği değişim geçiremez. Bu sistemin yapısı sabittir, dolayısıyla ya devam eder ya da çöküp yerini tamamen farklı bir sisteme bırakır: Akkarıncaların yediği bir sandalye gibi parçalara ayrılana kadar aynı biçimini korumaya devam eder (1970: 219). Antropologların işlevselciliği ilk başta reddetmesinin ana sebepleri işte bunlardır.

18 Doğrusu, Dumont hiyerarşik, bütüncül yaklaşımının avantajlarından birinin bu tür açık ya/ya da'lı ayırımlar yapmaması olduğunu iddia etmiştir (1986: 253-56), çünkü hiyerarşiler dışlayıcı değil kapsayıcıdır ve sınırlarıyla değil merkezleriyle tanımlanırlar. Fakat bu iddia etnografya pratiğinde pek yansıması olmayan daha ziyade felsefi bir ifade gibi görünmektedir.

Sonuçlar

Okur, gelinen noktada en azından “değer” teriminin anımsattıklarının tarihçesi hakkında biraz fikir edinmiş olmalı. Değer süregelen teorik çıkmazları çözümleme, özellikle de tepeden ve aşağıdan diye adlandırılabilir bakış açıları arasındaki farklılığın üstesinden gelme olanağı sunan bir terimdir. Belirli bir toplumsal yapı veya toplumsal düzen anlayışından ya da başka bir bütünselleştirici anlayıştan yola çıkan teoriler ile bireysel motivasyondan yola çıkan teoriler arasındaki farklılığın üstesinden gelme imkânı da sunar. Bahsedilen bu iki teoriyi uzlaştırmak sosyal teori için sürekli sorun olmuştur.

Bir kere, büyük bir teori oluşturmanın bir anlamı olup olmadığını soranlar olacaktır elbette. Kimileri bu düşüncenin kendisine dudak büküp, antropolojinin dünyaya tek sunabileceği şeyin etnografya, yani başka toplumların ve başka yaşam biçimlerinin betimlenmesi olduğunu iddia eder. Bunun yaptığımız işin çok önemli bir parçası olduğuna şüphe yok: kültürel ve toplumsal farkların kaydını tutmak; farklı zamanlar ve farklı yerlerde insan olmanın taşıdığı anlamları (dolayısıyla, belki de insani olanakları) derlemek. Olur da iki asır sonra kitaplarımızı birileri okursa, arayacakları şey büyük ihtimalle bu olacaktır. Buna verilen beylik yanıtta her etnografyanın daima bir teoriyi beraberinde getirdiği söylenir. Görünürde en yavan ve olgusal tasvirlerin bile neyin önemli ve geçerli olduğuna; insanların veya insan toplumunun özünde neyle ilgili olduğuna dair çeşit çeşit a priori varsayıma dayandığı ortaya çıktığından ötürü, yaböyle sorular üzerinde açık bir şekilde düşünülecek ya da bu sorular örtük halde bırakılacaktır – gerçi bu durumda, kişi nihayetinde kendi kültürünün dile getirilmemiş halk inanışlarından ister istemez yararlanmış olacaktır. Bunun sonucunda ortaya genelde şu veya bu tür bir ekonomizm çıkar. Ayrıca insani motivasyonlarla ne kadar çok ilgilenilirse bu o kadar çok sorun haline gelir. Gelecek bölümde göreceğimiz gibi, bu tutumun daha güncel bir çeşitlemesi, yani “büyük teorinin” itiraz edilebilir yanının “büyük” kısmı olduğu iddiası aynı sorunlara yol açmıştır.

İktisadın bizatihi ne yapmaya çalıştığına ve bir analizi başarılı kılanın ne olduğuna dair (olan biteni tahmin eder mi etmez mi?) gayet net bir kavrayışı vardır. Antropolojik teori tarihine bakmanın bir yolu da aynı soruyu sormaktan geçer. Antropologların herhangi bir dönemde anlamaya çalıştığı şey nedir? Antropoloji disiplini bu bakımdan hiç şüphesiz belli aşamalardan geçmiştir. Tüm aşamalarda veri toplanırdı. Fakat sözgelimi 19. yüzyıl evrimcisine göre, belirli bir toplum hakkında veri toplamanın amacı bu toplumun büyük bir tarihsel silsilenin neresinde durduğunu belirlemek ve bu toplumun varlığının evrensel insanlık tarihi hakkında birşeyleri nasıl açığa çıkarabileceğini keşfetmektir. Bir işlevselci için, belirli bir uygulamanın veya kurumun toplumsal istikrara nasıl katkı sağladığını gösterme meselesiydi (bu yaklaşım, böyle kurumlar olmadan toplumun bir tür Hobbes'çu kaosa sürükleneceği yönünde örtük, ama nadiren dillendiren bir varsayımı da beraberinde getiriyordu). Bir yapısalcıya göre, analizin amacı, toplumsal biçimlerin bütünsel bir anlam sistemi olarak bir arada duran sembolik unsurlardan nasıl oluştuğunu göstermektir. Yine de, hepsi için nihai amaç aynıydı: mantıksal açıdan iç tutarlılığı olan bir tür sistemin taslağını çizmek. Bu da bireysel eylemden uzaklaşmak anlamına geliyor ve böylece, ekonomist teorilerin hep içine sızmaya çalıştığı bir boş alan bırakılıyordu.

80'lerin başlarında, insan eyleminin tuhaflıklarını, yaratıcılığı ve değişimi açıklayabilecek "dinamik" bir yapısalcılık teorisine nasıl ulaşılabileceğinin zamanın en büyük sorunu olduğu yönünde genel bir mutabakat vardı. Bu durum genellikle *langue*'dan *parole*'e, dilden (artık nasıl tasavvur ediliyorsa, anlam "kodu"ndan) konuşmaya geçme meselesi olarak ifade ediliyordu. Değer işte tam bu noktada düşünsel tartışmalarda ön plana çıktı. Artık aşıkâr olduğunu düşündüğüm nedenlerden dolayı, boşluğu kapatmak, yani toplumun ve insanların amaçlarını buluşturmak, anlamdan arzuya geçmek için bir değer teorisi ihtiyaç duyulan şeyin ta kendisi gibi görünüyordu.

Bu tartışmalarda neredeyse hiç kimsenin Kluckhohn'un mirasından bahsetmemesi ilginçtir. Onun çalışmasının miadını kesinlikle doldurduğu düşünülüyordu. Aslında bu durum yapısalcılığın tartışmanın çerçevesini gerçekten de ne ölçüde belirlediğini gösterir.

Kluckhohn'un ürettiği modeller ne kadar ilkel olsa da, o kültürlere yalnızca dünyayı algılamamanın farklı şekilleri olarak değil, aynı zamanda yaşamın nasıl olması gerektiği konusunda farklı düşünme biçimleri olarak –ahlaki projeler olarak da denebilir buna– bakma olanağı sağlamıştı en azından. Bu bakış çoğu teorisyenin yola çıktığı yaklaşımlardan o kadar uzaktı ki onların gözünde tamamen alakasız görünüyordu.

Her halükârda, tüm bunlar “değer” teriminin gerek süregelen popülerliğini gerekse terimin ardında somut bir teori olmayışını açıklayabilir. Antropoloji 80'lerin başlarındaki çıkmazları çözmedi. Çoğunlukla, bunların üzerinden atladı. Antropoloji disiplini başka meselelere geçti: etnografik saha araştırması politikası, hafıza, beden, ulusötesicilik, vs. Yapısalcılık gözden düştü, sonra da giderek saçma görülmeye başladı. Bunun yerini büyük oranda iktidar (Foucault) ya da pratik (Bourdieu) üzerine yoğunlaşan teoriler aldı. Tartışmanın bitmiş olduğuna yönelik genel bir kanı vardı (hâlâ da var). Dolayısıyla, böyle bir teori aslında varmış gibi davranma eğilimi söz konusu.

Sonraki bölümde göreceğimiz gibi, eski argümanları anlamsız kılmış gibi görünen yeni teorilerin çoğu, en azından birçok yönden, aslında eski şeyin kısmen düzenlenmiş versiyonlarından pek de farklı değil. Ayrıca, sorunu görmezden gelmenin ondan kurtulmanın en iyi yolu olduğunu da zannetmiyorum.

2. BÖLÜM

Mübadele Teorisinde Güncel İstikametler

Şimdiye kadar “değer” teriminin antropolojide öne çıkan kimi teorik sorunları, bilhassa da 1960’larda Biçimciler ile Tözcüler arasındaki tartışmalarda en açık ve en yakıcı biçimini alan işlevselcilik-ekonomizm çatışmasını çözme vaadi sunduğunu anlattım. Ayrıca, yaygın kanının aksine, bu meselelerin hiç de miadının dolmadığını öne sürdüm. Bir yandan Dumont’un okulu Polanyi’nin Tözcülüğü minvalinde bir şeyi canlandırma yönünde apaçık bir çabaya öncülük ederken, diğer yandan birçok post-yapısalcı, genellikle daha az açık bir biçimde, iktisadi Biçimciliğin dünya hakkındaki varsayımlarının çoğunu yeniden üretirken buldu kendini. Mübadele teorilerinin güncel durumu üzerine kısa bir inceleme aynı eski açmazların ne kadarının evrilip çevrilmeye devam ettiğini açıklığa kavuşturmaya katkıda bulunacaktır.

Dolayısıyla bu bölümde, bahsettiğim bu tarihi bugüne dek ele alacak, halihazırdaki başlıca değer teorilerinin en azından kısa bir özetini vereceğim. Marksizm ve eleştirel teorinin yükselişinin kısa bir izahıyla başlayacak, ardından iktisadileştirici modellerin geri dönüşünü değerlendireceğim (başlıca örneklerim Pierre Bourdieu ve Arjun Appadurai olacak). Margaret Weiner’in çalışmasına göz attıktan sonra, en parlak ürünlerini Marilyn Strathern’in çalışmalarında veren fakat birçok yönden Saussure’cü yaklaşımın canlandırılmasından ibaret olan, Neo-Maussçu diye adlandıracağım alternatif bir yaklaşımı daha detaylı şekilde değerlendireceğim.

Marksist Uğrak ve Akıbeti

1960'larda en çarpıcı tartışmalar Biçimciler ile Tözcüler arasındayken, 70'lerde büyük ihtilaf yapısalcılar ile Marksistler arasındaydı. Antropolojiye birbiriyle kökten farklı bazı yaklaşımlar sundukları için her ikisinin de eski tartışmaların konu dışı olduğunu varsaymaları çok da şaşırtıcı değildir muhtemelen.

20. yüzyılın büyük kısmında Marksist antropoloji diye bir şey yoktu. Çünkü ortodoks Marksist olmak isteniyorsa, Morgan ve Engels'in 19. yüzyılın ortalarında geliştirdiği, tüm toplumların sabit bir dizi aşamadan geçmek zorunda olduğunu savunan evrimsel şemaya bağlı kalınması gerekiyordu: katı bir ardışık düzen içinde, ilkel anaerkillikten ataerkilliğe, köleliğe, feodalizme, vs. Çok geçmeden bunun doğru olmadığı açığa çıktığı için, Marksizme yakınlık duyan antropologlar ya parti çizgisini ihlal etme ya da saçmasapan şeyler yazma seçeneğiyle baş başa kaldı. Birçoğu Marksist teoriyi çalışmalarına katmaktan kaçındı (Marksistlerin sık sık baskı gördüğü savaş öncesi Batı üniversiteleri bağlamında genelde iyi bir fikirdi bu). Gerçek kırılma ise 1960'larda, Louis Althusser, Fransa'da, "üretim tarzı" fikrine odaklanan daha esnek bir dizi terim geliştirdiğinde –daha da önemlisi, bunu meşrulaştırmayı başardığında– yaşandı. Marksist antropoloji şimdi birden olanaklı hale gelmişti.¹ Bu yoldaki taşları Claude Meillassoux ve Maurice Godelier gibi Fransız antropologlar döşedi ama onların fikirleri çok geçmeden İngiltere ve Amerika'ya da yayıldı. Marksist yaklaşımların sunduğu en önemli husus üretime odaklanmaydı. Marksist bakış açısına göre, gerek Biçimciler gerekse Tözcüler meseleyi hiç anlamıyordu çünkü tüm tartışmaları dağıtım ve mübadele hakkındaydı. Toplumu anlamak için evvela toplumun sınırsız yaratıcı eylem aracılığıyla var olmaya –ya da, kendi ifadeleriyle söylersek, kendini "yeniden üretmeye"– nasıl devam ettiğini anlamak gerekiyordu.

1 Başka bir etkense Marx'ın "Prekapitalist Ekonomik Formasyonlar"ının gecikerek yayımlanmasıydı. Bu metin sonraki Marksistlerin zannettiğinden çok daha esnek bir yaklaşım sergiliyordu.

Bu yaklaşım işlevselcilikten epey farklıydı. İşlevselciler “toplum” mefhumuyla başlar, sonra bu toplumun kendini bir arada tutmayı nasıl başardığını sorar. Marksistler ise “toplum” dediğimiz şeyin çeşitli üretici eylemlerle nasıl sürekli yeniden yaratıldığını ve nitekim bir toplumun en temel sömürü ve eşitsizlik biçimlerinin –bu üretici eylemlerin gerçekleştirilmesine vesile olan– toplumsal ilişkilerde nasıl kök saldığını sorarak başlar. Bu yaklaşımın belirgin faydaları vardır. Lakin “üretim tarzı” yaklaşımının bütünündeki sorun, devleti olan toplumları analiz etmek için üretilmiş olmasıdır: yani, üretici çalışmanın büyük çoğunluğunu gerçekleştiren insanlardan bir artık elde etmek amacıyla bir zor aygıtını elinde tutan yönetici bir sınıfın bulunduğu bir toplum. Üretim tarzı (ÜT) yaklaşımının gerçekten başarılı örneklerinin çoğunda (bu noktada aklıma Perry Anderson’ın *Antikiteden Feodalizme Geçişler* (1974a) ve “Lineages of the Absolutist State” (Mutlakiyetçi Devletin Soyağaçları, 1974b) başlıklı abidevi çalışmaları geliyor) belirli bir toplumda birçoğu aynı anda var olabilen farklı üretim tarzlarının tarihinin ana hatları çıkarmaya; baskın olan üretim tarzının, çıkarları devlet tarafından korunan yönetici sınıf için bir temel sağlamasına; söz konusu üretim tarzlarının, en azından çoğu vakada, kendilerini nihayetinde başka bir şeye dönüştürecek asli çelişkiler barındırmasına odaklanıldı. Devleti olmayan toplumlara dönüldüğü andaysa, bu kavramların herhangi birinin nasıl uygulanacağı net değildir.

Marksizm sömürü, fetişizm, temellük etme, yeniden üretim gibi bir dizi güçlü analitik terim sunmuştu. Marx’ın kendi kapitalizm analizinde ustalıkla kullandığı konusunda herkesin hemfikir olduğu, fakat hiç kimsenin bu analiz dışında nasıl kullanılacağından pek emin olmadığı terimlerdi bunlar. Farklı akademisyenler bu terimleri çok farklı şekillerde kullanacak, sonra da sıkça ağız dalaşına girecek, kanonun parçası olmuş metinleri birbirlerine alıntılacak, Marx’ın “gerçekte ne demek istediği” konusunda çekişip duracaktı. Bu eğilim (ve özelleşmiş jargonun kendisi) Marksizme hızla, biraz anlaşılması zor bir nitelik kazandırdı ve bu nitelik Marksizmin cazibesini dışarıdakilere sınırlamada büyük bir rol oynadı. 70’li yıllarda epey kısa süren bir ilgi dalgasının ardından, Marksizm antropoloji içerisinde

kendine esasen –en azından İngilizce konuşulan ülkelerde–² kapitalizmi ve yerli halkın kapitalizmle ilişkiye girme şekillerini anlamaya yönelik bir teknik olarak yer buldu.

Bütün bunlar Marksizm antropoloji üzerinde muazzam bir etki yapmamış gibi görünmesine sebep olabilir. Fakat bu yalnızca en yüzeysel, kurumsal anlamda doğrudur. Daha derin anlamda, Marksizmin etkisi çok kuvvetliydi. Zira Marksizm birçok yönden, 1960’lardan itibaren birçok antropoloğun kendi disiplinlerinin temelinde neyle ilgili olduğu hakkındaki fikirlerini dönüştüren yeni yaklaşımlara –bu yaklaşımlara, kısaca, “eleştirel teori” adını vereceğim– ilham kaynağı oldu. Bu yüzyılın büyük bölümünde, antropoloji değişmez bir biçimde göreciydi. Boas’ın zamanından beri, ahlaki yargının antropolojide yeri olmadığı düşüncesi neredeyse bir inanç ögesi haline gelmişti. Kültürel ölçütler neticede keyfi olduğuna göre, biz kimiz ki Batı ölçütlerini bu ölçütleri paylaşmayan insanlara uygulayacağız? Açıkçası Marksizm kesinlikle eleştireldi fakat aynı zamanda eleştirmek istediği her şey için Batının kültürel ölçütlerini temel alıyordu. Marksizm analistin kendi toplumundaki eşitsizlik ve adaletsizlik sisteminin işleyişini teşhir etmek için, böylelikle de bu toplumun çözülmesine katkıda bulunmak ve baştan aşağı farklı bir toplumun yaratılması için bir teknik olarak geliştirilmişti. Bir Marksist Batı-dışı toplumsal düzenleri eleştirdiyse, bunun sebebi kendi toplumundan farklı olmaları değil, büyük ölçüde ona *benzer* olmasıydı.³ Aynı zamanlarda ortaya çıkan diğer eleştirel yaklaşımlarda da geçerliydi bu: Bu minvalde en önemli olanı, antropolojiye ve genel itibarıyla düşünce yaşamına etkisi Marksizmden muhtemelen çok daha kalıcı olan feminizmdir. Göstergebilim ve kültürel çalışmalar gibi diğer disiplinlerde de durum buydu. Doruk noktasına muhtemelen 70’lerin sonlarında (politikanın her yerde sağa sapmaya başlamasından hemen önce) çık-

2 Fransızca ve İspanyolca konuşulan ülkelerde çok daha önemli bir entelektüel eğilim olmaya devam etti.

3 O halde Marksistler ile yapısalcılar arasındaki tartışma, eleştirel bir bakış açısının meşruiyeti üzerineydi. Yapısalcılar göreci konumu benimsemiş ve neticede Marksistlerin aslında etnomerkezci olduğu yolunda çeşitli savlar ortaya atmıştı. Marilyn Strathern, daha sonra göreceğimiz gibi, bu geleneği devam ettirir.

makla birlikte, düşünsel tartışmanın temel çerçevesini kalıcı olarak değiştirmiş, birçok akademisyenin şimdilerde kendilerini siyasi radikaller olarak düşünmesine yol açmış (gerçi üzerinden zaman geçmiş olsa da, birçoklarını aslında artık var olmayan kapsamlı bir siyasi hareket için gitgide daha ateşli görüş makaleleri yazma konumuna getiren), akademik yaşamdaki sola yaygın dönüşün bir parçasıydı hepsi.

Marx bir değer teorisi geliştirmişti. *Kapital*'de ve başka metinlerinde, metaların değerinin, metaların üretimine harcanan insan emeğinden elde edildiğini, fakat söz konusu nesne pazarda satılıp alınırken bu gerçeğin genelde unutulduğunu, bu nedenle nesnenin değerinin nedense doğal olarak nesnenin kendisinin niteliklerinden kaynaklanır gibi görüldüğünü iddia etmişti. Beraberinde muazzam bir literatür üretmiş çok ünlü bir iddiadır bu elbette. Fakat bunun kapitalist olmayan sistemlere nasıl uygulanabileceğini veya sahiden uygulanıp uygulanamayacağını dosdoğru anlamaya dönük pek az sayıda girişim oldu.⁴

Yaygın kanıya göre 60'lardaki tartışmalar ağırlıklı olarak mübadele, 70'lerdeki üretim, 80'lerdeki tüketim üzerinedir. Bu bütünün yanlışı değildir. Tüketime kültürel anlamlarına yönelik ilgi en azından Baudrillard'ın (1968, 1972, 1976) çalışmalarına kadar giderken, tüketimi bir yaratıcı kendini ifade etme biçimi olarak sunan teoride 80'lerden beri canlanma vardır. Bu teorinin en ısrarcı savunucusu Britanyalı antropolog Daniel Miller'dır (1987, 1995). Aslına bakılırsa, Sahlins'in metalar hakkındaki çalışması aynı geleneğin başlarında durur ve bu tür kişiler "değer"i bir mesele olarak ele alırken büyük ölçüde tıpkı Saussure'cü bir kod gibi görürler. Fakat aynı dönem, her ikisi de farklı şekillerde Marksizme tepki olarak yükselmiş, en az iki mübadele yaklaşımına tanık oldu. Bunlardan ilki (genellikle "yaratıcı tüketim" literatürüne eşlik edeni), şimdilerde bilimsel iddialardan büyük oranda arınmış olsa da, iktisadi Biçimciliğin tuhaf bir

4 Marx'ın "kullanım değeri" ve "mübadele değeri" terimleri üzerine kuşkusuz bazı tartışmalar yapılmıştır (ör. Godelier 1978, Modjeska 1985, belki de en dikkat çeken: Taussig 1980). "Kullanım değeri" ve "mübadele değeri" terimlerinin kapitalist sistemin dışını değil, iç işleyişini tasvir etmek için kullanmanın daha iyi olacağını iddia edenlere katılma eğilimindeyim.

biçimde yeniden canlanmasıdır. “Neo Maussçu” diye adlandırdığım diğeri ise sanırım muhtemelen daha ilginçtir.

Tabii hepsini tek tek ele almak lazım.

I: İktisadi İnsanın Dönüşü

Burası post-yapısalcılık tarihine girilecek yer değil ama sonraki kısımların bir anlam ifade etmesini sağlama almak için üstünden geçmem gereken birkaç husus var. Normalde bu başlık altında toplanan çeşitli yazarların (Foucault, Derrida, Bourdieu, Deleuze ve Guattari, Lyotard...) çalışmalarını tek bir tema altında birleştirmek oldukça zor aslında. Şayet böyle bir tema varsa, o da bütünlükleri parçalama dürtüsüdür, bu bütünlükse her türlü şey olabilir, ister “toplum”, “sembolik düzen”, “dil”, “psişe” olur ister başka bir şey. Buna karşılık post-yapısalcılık gerçekliği “alanların”, “makinelere”, “söylemlerin”, “dil oyunlarının” veya (işin şu kısmı çok önemlidir) herhangi bir kapsayıcı yapı ya da hiyerarşi üretmeden birbirini diklemesine kesen bir sürü başka ovanın, platonun ve elinizde artık ne varsa onların heterojen bir çeşitliliği olarak görme eğilimindedir. Dumont’da olduğu gibi, birbirini kapsayan bağlamlar yerine, kırık yüzeyler mozaigi vardır burada ve her bir yüzeyde, farklı kurallarla tamamen farklı bir oyun oynanır. Dahası, post-yapısalcılar genelde bireylerin bu yüzeyler arasında gidip geldiğinden bahsetmenin bile mümkün olmadığını vurgular; onların nazarında oyuncular (ya da “öznel”) oyunun kendisinin kurgularıdır, söylemlerin sonuçları ve tutarlı bir benliğimiz olduğu yolundaki hissimiz büyük ölçüde yanılsamadır. En nihayetinde dil bizden bahseder. Önceki tartışmalarda toplumla mı bireyle mi başlamalı diye sorulurken, burada toplum ve birey parçalara ayrılır. Biçimciliğe karşı Tözcülük gibi tartışmaları bütünüyle geride bırakmış gibi görünürüz. Fakat burada görüşlerin biraz aldatıcı olduğu ortaya çıkar.

Her düzlem, oyun ya da alan dahilinde, tablo genelde şaşırtıcı derecede tanıdık görünür. Başkalarıyla rekabet eden ya da başkala-

rı üzerinde tahakküm kurma veya kendi isteklerini onlara dayatma girişiminde bulunan bir grup münferit oyuncu (bazen de, kolektif oyuncular) vardır.

Burada tek tek vakalar bazında ilerlemek için yeterli yer yok ama Pierre Bourdieu'den bir örnekle başlamak faydalı olabilir. Bunun iki sebebi var. Birincisi, Bourdieu yapısalcılık ile insan eylemi teorilerini bilfiil bağdaştırmada en ileriye gitmiş olduğu düşünülen teorisyendir. Onun geliştirdiği habitus mefhumu veya söz konusu aktör farkında bile olmaksızın soğurulup hiç durmaksızın yeniden üretilen sembolik sistemler mefhumu haklı olarak dilden dile yayılmıştır. İkinci sebepse Bourdieu'nün iktisadi eyleme yaklaşımının çok bariz bir biçimde Biçimci olmasıdır.

Bourdieu'nün Mauss'un armağan üzerine makalesini yeniden yorumlamasını ele alalım. Bu makalenin ilk sayfasında Mauss armağanı “teoride gönüllü, karşılıksız ve kendiliğinden, fakat aslında zorunlu ve çıkara dayalı olan ödemeler” diye tanımlar (1927:1). Tıpkı bizim toplumumuzda olduğu gibi, armağan ilk verildiğinde hep katıksız bir cömertlik varmış gibi yapılır, oysa gerçekte armağanı alan kişiden eşit değerde ya da daha değerli bir şeyi daha sonra geri vermesi beklenir. Demek ki armağan çoğu kez zorlu bir iş olabilir ve armağanı alan kişi uygun derecede cömert bir karşılık veremezse cidden küçük düşer. Bununla birlikte, Mauss'un vurguladığı esas husus söz konusu “çıkara”nın herhangi birinin pahasına kâr sağlamakla –ve hatta ahlaki bir zafer elde etmekle– uzaktan yakından alakasının olmadığıdır. Armağanlar bir toplumsal ilişki yaratma yolu işlevi görür. Diğer türlü birbiriyle hiçbir ilgisi olmayan bireyler ya da gruplar arasında ittifaklar ve yükümlülükler yaratır. İşlevselci teorisyenler (başkalarının yanı sıra, Polanyi'nin kendisi) bu mefhumu hemen benimsedi çünkü bu mefhum onların varsayımlarına mükemmelen uyuyordu. Mübadele evvela bir toplumsal bütünleşme sağlama yoluydu. Bazıları içinse, toplumu bir arada tutan tutkal haline geldi.⁵ Bu durum yapısalcılar için daha da geçerliydi: Claude Lévi-Strauss

5 Bu sonuç, toplumsal dayanışmanın işbölümüyle ortaya çıkan karşılıklı bağımlılıktan doğduğunu öngören Durkheim'ın “organik dayanışma” mefhumunda zaten zımnen vardı.

(1949) herhangi bir toplumda, evlilik kurumunun kadınların erkek grupları arasındaki mübadelesi olarak düşünülmesi gerektiğini, bunun da yine bir müttefikler ağı yaratma işlevi gördüğünü iddia ederek argümanı daha da genişletti.

Bourdieu, Cezayir'deki Kabyle toplumunu ele aldığı 1977 tarihli etnografya çalışmasında cömertlik rolüne dönerek armağan konusuna tamamıyla farklı bir gözle bakmayı başarmıştı. Çoğu kez, armağan alıp vermeyi basit bir takastan farklı kılan tek şeyin armağan ve karşılığında verilen armağan arasında geçen süre olduğunu belirtir. Armağan almak ve vermek bir cömertlik ediminden ibaretmiş gibi yapmayı, bunlarda şahsi çıkara dayalı bir hesap kitap işi olduğunu inkâr etmeyi mümkün kılan şey işte bu mihlettir. Bourdieu böyle bir aldatmacanın, şimdiki toplumlarımızın aksine, açık bir iktisadi faaliyet sahasını tanımayan geleneksel toplumlara özgü bir şey olduğunu öne sürer.

Rasyonel bir sözleşme, armağan mübadelesinin zaman içine yayarak gizlediği bir işlemi bir ân şeklinde yoğunlaştıracaktır. Bundan dolayı, armağan mübadelesi, uygulamadaki tek meta dolaşımı tarzı değilse de, en azından Lukács'ın ifade ettiği gibi "kendi yaşamlarının gerçek zeminini" inkar ettiklerinden, kendisi için değil kendi içinde bir ekonomisi olan toplumlarda bütünüyle kabul edilen tek tarzdır. Her şey "arkaik" iktisadın özü, iktisadi faaliyetlerin nesnel açıdan yönelik olduğu iktisadi amaçları açıkça kabul edememesinde yatıyormuş gibi gerçekleşir. Doğayı ham bir malzeme olarak görmeyi, ya da, dolayısıyla, insan faaliyetini *emek*, yani insanın doğaya karşı mücadelesi olarak görmeyi imkânsız kılan "doğa putperestliği", üretim faaliyetleri ve üretim ilişkilerinin sembolik yönüne yapılan sistematik vurguyla birlikte, iktisadın iktisat olarak, yani, çıkara dayalı hesaplar, rekabet ve sömürü yasalarıyla yönetilen bir sistem olarak kavranmasını genelde engeller (Bourdieu 1977: 171-72).

Burada neler olup bittiğine dikkatle bakalım. Bourdieu Karl Polanyi'yi anımsatan bir argümanla başlar. Kabyle gibi geleneksel toplumlarda, iktisat başlı başına bir alan değildir; daha ziyade top-

lumsal ilişkilere yapışıktır.⁶ Fakat Polanyi'nin "iktisadi" toplumun kendine gıda ve diğer ihtiyaçları temin etme yolundan ibaretken, Bourdieu'nün tanımı kesin surette Biçimcidir. Ona göre iktisat öz-çıkarcı bir hesaplama, kişinin kendisi için olabildiğince çok kaynak temin etme amacıyla kıt kaynakların dağıtımı konusunda akılcı kararlar vermesi meselesidir. Bourdieu, gerçek, "nesnel" koşullarda, tasarrufun –veya buna çok benzer bir şeyin– hep sürdüğünü iddia eder. Piyasanın olmadığı yerde, herkes bu gerçeği gizlemek için muazzam çaba harcamaktadır sadece. Bu uçsuz bucaksız gizleme çabası öyleağır bir yüküdür ki –çoğu zaman iktisadi faaliyetin kendisine harcanan zaman kadar zaman alır– bir piyasa ekonomisi devreye girer girmez çözülme eğilimi gösterir ve bunun üzerine çıkarıcı hesabın gizlenen gerçekliği alenen ortaya çıkar.

Demek ki geleneksel bir toplumda insanın elinde bulundurduğu şey, asla gerçekten uygulamaya konulamayan açık bir ahlakın baskısı altındadır: İnsanlar, özçıkarcı hesabın farkındadır, prensipte hiçbirini onu uygun bulmaz fakat yine de yaptıkları her şeyin temeli odur. Sonuçta ortaya, herkesi kapsayan bir tür Sartreci kötü niyet ilkesi çıkar.⁷

Bourdieu nihayetinde tüm bildik iktisadileştirici argümanları tekrar eder. İnsanlar iktisadi olarak mantıksız görünen şekillerde davrandıkları zaman bunun tek sebebi azamileştirdikleri değerlerin maddi olmayışıdır. "Pratik, (dar anlamıyla) çıkarıcı hesap mantığından kopmak ve maddi olmayan, kolayca da nicelleştirilemeyen bahisler için oynamak suretiyle her türlü çıkarsızlık görünümünü sunduğunda bile, iktisadi hesaba uymayı asla bırakmaz" (1977: 177). Bu yüzden yapmamız gereken şey,

iktisadi hesabı, ayrım gözetmeden, belirli bir toplumsal oluşum dahilinde kendilerini nadir ve rağbet görmeye değer olarak sunan

6 Bourdieu "kendi kendini düzenleyen piyasanın" olmayışı konusunda Polanyi'ye atıfta bulunur (1977: 183).

7 Bourdieu iktisadi analiz yöntemlerini hemen hemen her insan eylemi alanına uyguladığı konusunda gayet dürüsttür. Tüm alanların temelde iktisada indirgenebileceğini değil, aslında her alanda işleyen ama başka yerlerde kılık değiştiren belirli süreç ve fenomenleri (rekabet stratejileri, belirli tip sermayelerin oluşumu vb.) seçip ayırmada en başarılı olanların iktisat alanını çalışanlar olduğunu iddia eder.

maddi ve sembolik tüm malları kapsayacak şekilde genişletmektir. Bu mallar “tatlı sözler” veya gülümsemeler, el sıkışmalar veya omuz silkmeler, iltifalar veya ilgi, meydan okumalar veya aşağılamalar, onur veya payeler, güçler veya hazlar, dedikodu veya bilimsel bilgi, sivrilme veya sivrilmeler, vs. olabilir (1977: 178).⁸

Oysa, Kabyle toplumunda bunlar eninde sonunda, Bourdieu’nün tabiriyle iki “sermaye” biçimine tekabül eder: iktisadi sermaye (arazi, evcil hayvanlar...) ve “sembolik sermaye” (aile şerefi ve itibar). Kendi kendini düzenleyen piyasası olmayan bir toplumda, sembolik sermaye genelde daha faydalıdır; çünkü şeref elde etmek için serveti kullanmaya kıyasla, servet elde etmek için şerefi kullanmak çok daha kolaydır.

Bir düzlemde, Bourdieu’nün söylediği inkâr edilemeyecek derecede doğrudur. İnsan yaşamında özçıkarcı hesabın bulunamayacağı hiçbir alan yoktur. Fakat nezaketin veya idealist ilkelere bağlılığın bulunamayacağı bir yer de yoktur: Mesele neden birinin değil de diğerinin “nesnel” gerçeklik diye sunulduğudur. Bourdieu’nün en post-yapısalcı olduğu nokta burasıdır. Ona göre insanın her uğraşı alanı, bir dizi rekabetçi stratejiyle tanımlanır. Armağan vermek âdettense, o zaman armağan verme bu stratejilerin bir parçası olacaktır. Bu nedenle, armağan verenin güdülere önemli değildir. Yalnızca bir arkadaşına yardım etmek isteğiyle hareket eden kibar ve düzgün bir insan olabilirsiniz ama nesnel olarak bunun önemi yoktur çünkü durumun genel yapısı itibarıyla armağanlar daima egemenlik oyununun bir parçasıdır, sembolik sermaye biriktirme ve karşı taraf üzerinde avantaj elde etme girişimidir. Diğer herkes eylemlerinizi böyle algılayacak ve eylemlerinizin gerçek anlamı bu olacaktır. (Aksini ileri sürmek “öznelcilik” tuzağına düşmek olacaktır.) Bu konumun iktisadın konumunu ne kadar yakından yansıttığını belirtelim. Buradaki varsayıma da göre, “nesnel” ya da “bilimsel” analiz, insanların bencil olduğunu ve bu keşfedildiğinde işin tamamlandığını söyleyebileceğimiz düzeye giden yolu açmaya çalışmaktır.

8 Buna bildik itirazlarla karşı çıkılabilir tabii: Eğer insan serveti ya da gülümsemeleri kolayca azamileştirebiliyorsa, bunu “azamileştirme” diye tanımlamanın gereği nedir?

Şimdi, bu tutumu muhafazakâr iktisatçılar arasında bulmak bir şeydir, eleştirel teorinin göbeğinde bulmaksa bambaşka bir şey. Hatta bunu, akademik dünya içinde bile (hiç de az olmayan kişisel bedelleri göze alarak) imtiyaz ve sömürü yapılarını açığa çıkarmaya kendini, akıma gelen herkesten daha çok adanmış bir sosyal teorisyen olan Pierre Bourdieu'de daha da fazla bulmak. Kimse onun dürüstlüğünden ve iyi niyetinden şüphe edemez. Öyleyse Bourdieu'nün insan ilişkilerinde dürüstlük ve iyi niyetin önemini dikkate almamaktaki ısrarı neden?

Bu yaklaşımın tam da eleştirel teori projesindeki aksaklıktan doğduğunu zannediyorum. Marksizm, göstergebilim ve diğerleri 1960'lar ve 70'lerde akademik sahneye çıktığında, her şeyden önce gerçekliğin yüzeyinin altını inceleme yolları olarak görüldüler. Hep murad edilen şey, gündelik yaşamın en olağan ve sıradan yönlerinin bile altında yatan gizli iktidar, egemenlik ve sömürü yapılarının maskesini düşürmektir. Bu yüzeyin altında elbette böyle şeyler bulunur. Fakat eğer bakılan *her şey* bundan ibaretse, hemen bir hayli karamsar bir toplumsal gerçeklik tablosuna varılır. Sözü edilen bu literatürü şöyle bir okuyunca genelde insanın içi epey bir kararır. İnsan yaşamının her yönünün şiddet ve tahakkümle örüldüğü neredeyse gnostik, düşkün bir dünya hissiyle baş başa kalınır.⁹ Hal böyle olunca eleştirel teori Bourdieu'nün iyi niyetlerini baltalamış oldu; iktidar ve tahakküm toplumsal gerçekliğin doğası için öyle temel bir önem arz eder oldu ki onlarsız bir dünya hayal etmek imkânsız hale geldi. Halbuki iktidar ve tahakkümün olmadığı bir dünya hayal edilemezse, eleştirel teori anlamını kaybeder. Çok geçmeden, direnişin nafile olduğunu (veya en azından örgütlü politik direnişin nafile olduğunu), iktidarın her şeyin temel bileşeni olduğunu; çok defa, bütünselleştirici bir sistemden çıkış yolu olmadığını ve belirli bir ironik mesafeli bakışla

9 İçinde yaşadığımız dünyanın tümüyle bozuk ve düzeltilemez olduğunun ve insanlar için tek olası kurtuluşun bunu bilmekte yattığının varsayılması anlamında gnostik. Bourdieu'nün sahici armağanların tanım gereği imkânsız olduğunu iddia etmesi nedeniyle Derrida'yı eleştirdiğini de pekâlâ not edebiliriz. Şöyle bir sonuca varır: "Cömertlik ve karşılık beklememenin mümkün olup olmadığı yönündeki tamamen spekülâtif ve tipik olarak skolastik soru, armağan ekonomilerinde olduğu gibi, insanların karşılık beklememe ve cömertlikte çıkarı olduğu evrenler yaratmak için başvurulması gereken yollar nelerdir şeklindeki siyasi soruya yerini bırakmalıdır" (1997: 240).

bunu kabul etmeyi öğrenmemiz gerektiğini öne süren Foucault ya da Baudrillard gibi şahsiyetler ortaya çıktı. Ayrıca her şey aynı derecede bozuksa, o zaman neredeyse her şey kurtarılmaya açık demektir.¹⁰ Öyleyse sözgelimi üst-sınıf akademisyenlerin tercih ettiği o yaratıcı ve biraz sıradışı kitlesel tüketim biçimleri de niye olmasın?

Kuşkusuz, düşünsel eğilimleri sanki bir boşlukta var olmuşlar gibi betimliyorum. Gerçek hayatta, bu hikâye muhtemelen daha ziyade 60'larda (feminizm hariç) yaygın toplumsal hareketlerin dağılmasıyla, solun 80'lerin başından itibaren siyasi bozguna uğramasıyla ve neoliberal ideolojilerin küresel yükselişiyle ilgiliydi. Bunlar da söz konusu düşünsel eğilimlerden yalıtık bir şekilde var olmadı elbette; solun makul alternatifler bulmaktaki başarısızlığının neoliberalizmin yükselişini (Polanyi'nin elli yıl önce karşı durmaya çalıştığı şeyi) olanaklı kıldığı pekâlâ iddia edilebilir fakat bu yola girersek tartışmayı kitabın kapsamının çok ötesine taşımış oluruz. Şimdilik, post-yapısalcılığın azamileştirici bireyin içine sokulabileceği bir alan daha açtığını söylemekle yetinelim.

En nihayetinde, değere dönebiliriz.

Appadurai'deki "Değer Siyaseti"

Bugünlerde antropologların değer hakkında konuşma biçimleri üzerinde en çok etkisi olan bir şey varsa o da Arjun Appadurai'nin *The Social Life of Things* (Şeylerin Toplumsal Yaşamı) isimli bir derlemeye takdim yazısı olarak kaleme aldığı "Commodities and the Politics of Value" [Metalar ve Değer Siyaseti] (1986) başlıklı makaledir. Bu makalede geçen "değer rejimleri", "değerin turnuvaları" "değer siyaseti" gibi ifadeler ondan beri durmadan alıntılanıp tekrar edilmiştir. Bu durum Appadurai'nin tam olarak ne tür bir değerden bahsettiğini sormayı çok daha önemli kılıyor. Dolayısıyla bu makaleye bir kez daha bakmaya değer.

10 Müreffeh akademisyenlerin boş zamanlarında yaptığının bireysel tüketim olduğu ortaya çıktı zaten. Bourdieu, beklendiği gibi, genel eğilimin tersi yönde hareket etti ve eşitsizliği yeniden ürettiğini belirterek tüketimi hemen eleştirmeye başladı (1994).

Appadurai (başkalarının yanı sıra) Marx'ın ticari piyasada satılmak üzere üretilen nesneler için kullandığı "meta" kavramı hakkında konuşarak başlar. Üretime yapılan bu vurgunun Marx'ın değerinin insan emeğinden doğduğu kanaatine dayandığını belirtir; fakat bu açıklamanın sorunlu yanı, bazı toplumlar için tipik olan, bazıları içinse olmayan metaları özünde kapitalist bir fenomen haline getirmesidir. Antropologların Marx'ın yaklaşımını hepten unutup Georg Simmel'in *Paranın Felsefesi*'nde (1907) geliştirdiği yaklaşımlara bakmalarının daha iyi olacağını öne sürer.

Simmel'e göre değer, insan emeğinden kaynaklanmaz, varlığı da büyük bir toplumsal sisteme dayanmaz. Değer mübadeleden doğar. Dolayısıyla salt bireysel arzunun bir sonucudur. Bir nesnenin değeri, bir alıcının onu ne kadar istediğine bağlıdır. Bir insanın onu elde etmek için ne kardan vazgeçmeye istekli olduğuyla ölçülür.

Marx gibi Simmel de işlerin esasen piyasa ekonomisinde nasıl yürüdüğünü üzerinden fikir yürütüyordu. Fakat Appadurai, Marx'ın aksine, Simmel'in modelinin formel piyasaların var olmadığı yerlere bile rahatça uygulanabileceğini vurgular. Her toplumda en azından bir tane mübadele biçimi vardır. Bu nedenle "metalaşmayı" bütünüyle kapitalist bir fenomen olarak düşünmek için bir dayanak yoktur. Esasen başka bir şeyle mübadele yoluyla elde edilebilecek ya da daha fazla arzulanan başka bir şeyi elde etmek için vazgeçmeye razı olunabilecek bir şey olarak düşünüldüğünde her nesne bir metaya dönüşür.

Verimsiz bir biçimde metalar ile diğer tür şeyler arasındaki sihirli ayrımı araştırmak yerine tüm şeylerin meta potansiyeline bakmak anlamına gelir bu. Aynı zamanda metaya ilişkin üretim ağırlıklı Marksçı bakış açısıyla önemli ölçüde bağı koparmak ve üretimden, mübadele/dağıtım aracılığıyla, tüketime geçerek tüm yörüngeye odaklanmak anlamına gelir (1986: 13).

Şimdi, bu yaklaşımın bazı avantajları olduğunu kabul etmek gerekir. Bunlar Biçimci bir yaklaşımın bildik avantajlarıdır. Analistin toplumsal bütünsellik sorununu, anlam yapılarını ve benzerlerini pas geçmesine; bireysel aktörlere ve onların güdülerine odaklanmasına

olanak tanır. Veyahut, Appadurai'nin önerdiği gibi, tek bir nesnenin tarihine bakabilir, bu nesne farklı "değer rejimleri" arasında ileri geri hareket ederken onun "yaşam hikâyesini" takip edebiliriz (1986: 5, 14-15). Bu öneri makaledeki en cesur ve heyecan verici önerilerden biriydi ve tıpkı "değer rejimleri" ifadesi gibi, o zamandan beri durmadan alıntılandı. Bu öneri elbette akla bir sürü şey getirmektedir. Fakat Appadurai'nin Simmel'i onaylamasını dikkate aldığımızda, bununla gerçekte ne demek istediğini anlamak zorlaşır.

Peki bir nesnenin "değer rejimleri" arasında gidip geldiğini söylemek ne anlama gelir? Aynı nesnenin, sözgelimi bir sallanan koltuğun, önce perakende satış dükkânında ticari mal gibi satılabileceğinden, sonra zaman içinde bir aile yadigârı olarak duygusal bir değer kazanabileceğinden, yıllar sonraysa yeniden satılığa düşebileceğinden bahsedebilir miyiz? Herhalde, hayır. Eğer "değer" bir başkasının koltuğu elde etme arzusunun ölçüsünden ibaretse, "duygusal değer" hükümsüzleşir. Evet, *The Social Life of Things*'teki makalesinde Igor Kopytoff'un (1986, krş. Bloch ve Parry 1989: 12-16) iki tür değer olduğunu iddia ettiği doğrudur: Nesnelere ya başka nesnelerle mukayese edilebilen, metalar olarak ya da mukayese edilemeyen "emsalsiz" nesneler olarak değer biçilebilir. Bu gruplandırma aile yadigârlarını da kapsıyor gibi görünür ama herhangi bir karşılaştırmaya müsaade etmeyen bir sistemden bir değer "rejiminin" nasıl doğabileceğini anlamak zordur. Öyleyse "değer rejimini" ne doğuracak? Belki de farklı türlerde mübadelelerden bahsedilebilir: Mesela, koltuk bir noktada armağan olarak verilebilir, başka bir noktada müzayedede satılabilir denebilir mi? Cevap yine hayır olacak çünkü Appadurai armağanlar ile diğer tür metalar arasında katı ayrımlar yapmanın yanlış olduğunu öne sürer. Burada, antropologların "armağan mübadelesi" diye adlandırdığı şeyin sadece cömertlik olmadığını, meta mübadelesi gibi özçıkarcı bir hesap olduğunu belirterek Bourdieu'nün analizine atıfta bulunur (1986: 12; ayrıca krş. Carrier 1990, 1991).

Aslında Appadurai bu iddiayı Bourdieu'nün götürdüğü noktadan çok daha ileriye götürür. Metalar ile armağanlar arasındaki klasik ayrıma göre, meta mübadelesi nesnelerin değeri arasında eşdeğerlikler kurmaya dair bir şeyken, "armağanlar" esas itibarıyla insanlar arasın-

daki ilişkilere dairdir. Bourdieu, bir keresinde armağan vermeye bir “meta dolaşımı tarzı” olarak atıfta bulunmuş olmasına rağmen aslında bunun aksini asla iddia etmez. Cezayir köylüleri arasındaki armağan mübadelesi hakkında yazarken, bu pratiği esasen bir şeyleri elde etme değil “sembolik sermaye” biriktirme yolu olarak ele alır: kişinin kendi şerefini, cömertliğini kabul ettirme veya bir rakibi rezil rüsva etme yolu. Appadurai ise tüm mübadeleler sırf *şeylere* dairmiş; toplumsal ilişkiler kurma, sürdürme veya kesmeyle bir ilgileri yokmuş gibi bir sonuca varır.¹¹ Mallar, insanlar arasındaki ilişkileri etkilediği ölçüde –toplum ve kültür bir şekilde işin içine girdiği ölçüde– Appadurai yalnızca tüketim alanıyla baş başa kalır. Zaten makalenin önemli bir kısmı da mal tüketiminin toplumsal mesajlar verip almayı beraberinde getirmesine dairdir. Bu nedenle, Appadurai’daki “değer siyaseti” büyük ölçüde bir yandan çeşitli elitlerin mübadeleyi ve tüketimi denetleyip sınırlandırmaya, diğer yandansa başkalarının (neredeyse her zaman halk kuvvetleridir bu başkaları) bunları genişletmeye çalışması hikâyesine ve sonuçta ortaya çıkan toplumsal mücadelelere tekabül eder. Dolayısıyla “değer rejimleri” bu tür mücadelelerin neticesidir: Sözü edilen elitlerin serbest mübadele akışını yönlendirmeyi ne ölçüde başardığı ya da mevcut kültürel ölçütlerin neyin neyle mübadele edilebileceği konusundaki olanakları ne ölçüde sınırladığı.

Marx’ın reddi, özçıkarcı stratejilere vurgu, tüketimin yaratıcı kendini ifade etme olarak yüceltilmesi, işte tüm bunlar 80’lerin ortalarının düşünsel eğilimlerine tamamen uygundur. Fakat bir dalga yakalandığında, bu dalganın sonuçta nereye gidebileceğini düşünmenin neden iyi olacağı konusunda bir ders işlevi de görür. Zira neticede ortaya çıkan şey, Milton Friedman tarafından yazılmış olabilecek haliyle antropolojidir. James Ferguson’ın (1988) işaret ettiği gibi, Simmel’in günümüz serbest piyasa neoliberallerinin gözbebeği olmasının bir nedeni vardır. Appadurai ticaretin (çıkarcı, elde etmeye yönelik hesabın) evrensel bir insan itkisi; devlet güçlerini, aristokratik hiyerarşileri veya (rolü her zaman ticareti engellemek, yönlendirmek ya da kontrol

11 Marilyn Strathern’in işaret etmiş olduğu gibi, 1992: 171, ayrıca krş. Comaroff ve Comaroff 1992: 151

etmek gibi görünen) kültürel elitleri altüst etmeye çalışan neredeyse libidinal bir demokratik kuvvet olduğu izlenimini bırakır.¹² Tüm bunları görünce, Karl Polanyi (1941) mezarından kalksa da, şimdilerde normal ticari yaşam olarak görülen şeyin çerçevesini ne ölçüde devlet iktidarının yarattığını bizlere hatırlatsa diye geçiyor insanın içinden.

Elbette tüm bunların konuyla alakasız olduğu öne sürülebilir. Appadurai'nin makalesinin asıl önemi başka akademisyenler üzerindeki özgülleştirici etkisiydi (Thomas 1991: 28): Nesnelerin farklı kültürel dünyalar arasında nasıl gidip gelebildiğini incelemek ve böylece sömürgecilik, turizm, koleksiyonculuk, ticaret vs. hakkında yepyeni sorular sormak için adeta bir ana tüzük hazırlamıştı. Kuşkusuz buna ilişkin söylenebilecek şeyler var. Appadurai'nin terminolojisini ödünç almış birçok antropolog –belki de antropologların çoğu– bariz ekonomist unsurları zaten bırakmıştı: Brad Weiss (1996) gibi biri “değer rejimleri”ne atıf yaparken, belli ki Appadurai'nin demek istediğinden çok farklı bir şeyi kasteder. Bu bakımdan Appadurai hepimize iyilik etmiştir. Yine de teori bir fark yaratır. Bir örnek vereyim: Gerek Appadurai'nin gerekse Kopytoff'un makalesi “bir şeyin toplumsal biyografisini” yazma olanağını vurgular; fakat aynı zamanda ikisi de kendi çerçevelerini öyle tanımlar ki *bizzat* bir nesnenin biyografisinin onun değerine katkıda bulunabildiğini düşünmek imkânsızlaşır.¹³ Sonuçta tamamen metodolojik bir öneri ortaya çıkar. Sözgelimi elden ele dolaşmış bir kasetçaların, bir tabancanın veya bir cımbızın tüm tarihinin yeniden kurulabileceği fantezisinin hiç kuşkusuz belli bir çekiciliği olmakla birlikte bu biraz da bir parktaki bir banka oturmuş tek tek her kişinin listesini çıkarmaya benzer: En sonunda, asıl amaç neydi diye sorup kalırsınız.

12 “Şaşırtıcı derecede çok çeşitli toplumlarda... kapalı bir meta evreni yaratarak ve metaların nasıl hareket edeceğine ilişkin katı düzenlemeler yaparak meta akışını tamamen dondurmak muktedirlerin menfaatinedir” (1985: 57). Gerçi güçlülerin mübadeledenin kapsamını artırmaya ya da güçsüzlerin bu kapsamı sınırlandırmaya çalıştığı herhangi bir vakadan hiç bahsetmez.

13 Yine de derlemedeki bazı makaleler bunu yapar: özellikle de Patrick Geary'nin ortaçağ kalıntılarının dolaşımı hakkındaki harikulade tartışması (1986).

Bu nokta düşünmeye değerdir, çünkü maddi nesnelerin değerine ilişkin yaklaşık aynı zamanda ortaya çıkan diğer başlıca yeni yaklaşım –Annette Weiner’in “devredilemez mal mülk” üzerine yazıları (1985, 1992, 1994)– tümüyle ters istikameti seçer.

Parantez İçi Bir Not:

Devredilemez Nesneler Konusunda Annette Weiner

“Devredilemez” terimi, Mauss’un armağan hakkındaki makalesinden gelir. Bu makalede Mauss armağanların bir anlamda “devredilemez” (*immeuble*) olduğunu, zira verildikten sonra bile, veren kişilerin onları bazı bakımlardan hâlâ kendilerine ait gibi hissettiğini ileri sürer. Hiçbir şey olmasa bile, armağan onu verenin kişiliğinden bir şeyleri beraberinde getirmeye devam eder. Weiner şu soruyu sorar: Bu fenomeni başlangıç noktası olarak alan bir değer teorisi neye benzerdi?

Böyle bir teori Appadurai ve Kopytoff’takinden kesinlikle çok farklı görünecektir. Mesela aile yadigârları, (Kopytoff’un düşündüğü gibi) sırf “eşsiz” oldukları için değil, daha ziyade özel geçmişleri nedeniyle değerli olacaktır. O halde bunu kabul etmek Kopytoff’un makalesinin daha kafa karıştırıcı yanlarından bazılarını çözmeye yardım edebilir: sözgelimi, sanki bazı nesneler diğerlerinden daha eşsiz olabilirmiş gibi, birçok geleneksel toplumda, malların çeşitliliğinin “müstesnalık derecelerine” bakılarak sıralandığını öne sürmesi. Aslında burada bahsedilen şey nesnenin tarih biriktirme kapasitesidir: Nitekim, en azından bizim toplumumuzda, sahiden eşsiz olan eserler (Hope Elması [Mavi Elmas], Monet’nin nilüferler’i, Brooklyn Köprüsü) ve ardından, onların değer olarak hemen altında, bir “koleksiyoncu parçaları” sınıfı (antik Yunan sikkeleri, Miró baskıları, ilk baskı Silver Surfer çizgi romanları) vardır. Bu eserler pek eşsiz değildir, fakat tarihsel köklerinden kaynaklanan bir nadir olma durumları vardır; dahası, dolaşım sırasında, hemen her zaman eski sahiplerinin şeceresiyle bir tarih daha biriktirirler, böylece değerleri daha da artma eğilimi gösterir. Herhangi bir toplumda, tarih biriktirme kapasitelerine göre sıralanmış nesne türlerinin en azından kabataslak süreklili-

ğini betimleyebilmek gerekir: en tepede saray mücevherlerinden, en altta, bir teneke motor yağı ya da pişmiş yumurta gibi şeylere kadar.

Weiner, Mauss'un ele aldığı toplumların çoğunda (Maoriler, Kwa-kiutl yerlileri, Trobriand Adası halkı) en ünlü aile yadigârlarının kendi isimleri ve "biyografileri" olduğunu, bu biyografilerin yadigârların menşeyini, eski sahiplerini, onları kazanmaya çalışmış veya kazanmayı başarmış ya da kurtarmış kişileri içerdiğini belirtir. Öyleyse bu dolaşım bir nesnenin değerini artırabiliyor gibi görünür. Fakat Weiner gözünü "devredilemezlik" mefhumuna dikmek suretiyle, meseleyi nihayetinde ters istikamete çevirir. Bir nesnenin kimliği kalıcı olarak bir kişiye, ilk sahibine bağlı olursa, dolaşım nesnenin değerini artıramaz (bkz. Weiner 1976: 180-83).

Dolayısıyla, Weiner'in "aşkın" ya da "mutlak" değer olarak adlandırdığı bir şeyin var olduğunu ileri sürmek, *Inalienable Possessions* (Devredilemez İyelikler) kitabının temel hamlesidir. Weiner burada bilhassa antik hazineleri göz önüne alır. Bu hazineler çoğu kez aynı zamanda, hem sahibinin adını ve konumunu kabul ettiren hem de onları dünyanın başlangıcından beri tanrıların veya ataların yapıp ettiklerine dayandıran makam işaretleridir. Aşkın değeri en çok cisimleştiren nesneleri –sözgelimi Avustralya tjurungaları,* İngiltere'nin saray mücevherleri– kimse asla elden çıkarmaz. Yine de kaybolabilir, çalınabilir, unutulabilir ya da tahrip edilebilirler. Onları muhafaza etmek bu nedenle bir başardır, bir ebediyet imgesinin korunmasıdır (1992: 8-12). Demek ki değerleri, kaybetme korkusuyla ölçülmektedir. Birçok toplumda hâlâ var olan karmaşık stratejiler oyununda, kimileri en nihayetinde bir başkasının tarihsel kimliğini ve dolayısıyla statü ve otorite iddiasının doğruluğunu teminat altına alacak yadigârları devamlı ele geçirmeye çalışır. Bir başka deyişle, herkes aslında en değerli aile yadigârlarının dolaşıma *girmemesini* sağlamaya çalışır. Simmel'in değer bir mübadele ürünü olduğu fikrinden olabildiğince uzak bir fikir gibi görünebilir bu. Oysa birçok yönden burada karşımızda sadece bir ayna görüntüsü vardır. Weiner'de, değer, insanın sahip olmadığı bir şeyi elde etmeyi ne kadar çok istediğinin ölçüsünden ziyade, sahip olduğu şeyleri bırakmayı ne kadar az iste-

diğinin ölçüsü halini alır. Aşkın değeri olan nesneler, insanın elden çıkarmaya en son razı olacağı şeylerdir.¹⁴

O halde 60'lardan günümüze kadar pek çok ilerlemeyi nasıl kaydetmiş olduğumuzu anlamak zor. Weiner'in çalışması her türden ilginç istikametlere işaret eder ama Weiner çoğu kez ekonomizmin salt bir ayna görüntüsünü yaratmak ile ("yeniden üretim" mefhumunda olduğu gibi: Weiner 1978, 1980, 1982) Dumont'un konumuna çok daha benzeyen bir şeye doğru meyletmek arasında kapana kısılmış gibi görünür. Demek ki Biçimcilik ile Tözcülük arasında pek de bir orta nokta varmış gibi görünmüyor henüz.

II. Strathern'in Neo-Maussçu Yaklaşımı

Şimdiye dek büyük oranda Melanezya ile sınırlı olsa da bir büyük teorik alternatif vardır. İzleri Mauss'tan Christopher Gregory'nin (1980, 1982) çalışmalarına, oradan Marily Strathern'e (1981, 1984a, 1984b, 1987, 1988, 1992) dek sürülebildiği için bu alternatifi "Neo-Maussçuluk" diye adlandıracağım. Strathern'in çalışması genelde "Yeni Melanezya Etnoğrafyası"¹⁵ olarak anılan şeyin teorik zirvesi olarak düşünülür. Bu çalışmanın parlaklığını kimse inkâr edemez. Onun "bölünebilir kişi" gibi bazı kilit mefhumlarının, Melanezya dışında, hatta antropoloji dışında bile büyük bir etkisi olmuştur. Belki de Strathern'nin çalışmalarının cazibesini sınırlandıran başlıca şey büyük ölçüde kendi icadı olan inanılmaz derecede zor bir dille yazılmış olmasıdır. Yazdıklarının, okur onları anladığını düşünür düşünmez tekrar anlaşılmaz hale gel-

* Taş veya tahtadan kutsal nesneler. (ç.n.)

14 Keza, Lévi-Strauss (1949) erkeklerin kendi kız kardeşlerini başka erkeklerle mübadele ederek toplumu oluşturduğunu öne sürerken, Weiner (1987) "kardeş yakınlığı"nı, evlilikten sonra bile erkeklerin kız kardeşlerinden vazgeçmeyi ne derece reddettiğini vurgular.

15 Bunun izi, belki de, Roy Wagner'in (1975) çalışmasına kadar sürülebilir. Kesin soyağaçlarını belirlemek zordur: Bundan sonraki kısımlarda, örneğin, Strathern'in teorik modellerinin Gregory'nin düşüncelerini ne ölçüde kullandığını vurguluyorum; ama Gregory kendi çalışmalarında büyük oranda Strathern'in başlardaki etnografyasından esin aldığını belirtmiştir (1975; bkz. Gregory 1998: 10).

me konusunda sınırsız bir kapasitesi var gibidir. Velhasılkelam, onu okumak fena halde moral bozucu olabilir.

Mauss ile başlayacağım. “Armağan Üzerine Makale” başlıklı metninde sorulan temel soru şudur: Armağan alan kişiyi karşılığında yaklaşık olarak aynı değerde bir armağan verme mecburiyetinde hissettiren şey nedir? Mauss’un, aslında Emerson’ı (1844) akla getiren cevabı şudur: Armağanın, veren kişiden bir şeyleri bünyesinde bulundurduğu düşünülür hep. Mauss, bu nedenle, armağan olarak verilen nesnelerin genelde insan nitelikleri edindiğini belirtir. Aslında, onun “armağan ekonomileri”, örneğin Kuzeybatı Kıyısı’ndakilere dair betimlemelerinde, her şeye (yalnızca armağanlara değil, aynı zamanda evlere, kanolara, maskelere ve servis tabaklarına) kendi kişilikleri varmış, hoşlandığı ve hoşlanmadığı şeyler, kendi niyet ve arzuları varmış gibi davranıldığını vurgular. *Gifts and Commodities* (Armağanlar ve Metalar, 1982) adlı kitapta, Papua Yeni Gine’de çalışan bir iktisat antropologu olan Christopher Gregory bunun genel bir eğilim olduğunu belirtir. Armağan ekonomileri nesneleri kişileştirme eğilimindedir. Bizimkiler gibi meta ekonomileri ise tersini yapar: İnsanlara ya da en azından insanların kimi veçhelerine, nesnelermiş gibi davranma eğilimindedir. En bariz örnek insan emeğidir: Modern iktisatta insan eyleminin kendisi, peynir ya da bijon anahtarıyla gibi alınıp satılabilecek bir nesnemiş gibi “mallar ve hizmetler”den bahsederiz.

Gregory derli toplu bir dizi karşıtlığı ortaya koyar. Armağanlar, insanlar arasında “niteliksel” ilişkiler yaratmaya yönelik işlemlerdir. Önceden var olan kişisel ilişkiler ağı içerisinde yer alırlar; bu nedenle, söz konusu ağın içindeki nesneler bile insan nitelikleri alma eğilimindedir. Meta mübadelesi ise nesneler arasında “niceliksel” bir eşdeğerlik kurmaya yöneliktir; bunun pek kişisel olmayan bir şekilde yapılması gerekir; dolayısıyla, mübadeleye dahil olan insanlara bile birer şey gibi davranma eğilimi vardır. Birine armağan vermek genelde alan kişiyi size borçlu kılar, dolayısıyla armağan mübadelesindeki başarı, toplumsal bir fayda elde etmek için olabildiğince fazla miktarda serveti dağıtma meselesine dönüşür. Meta sistemindeyse önemli olan nesnelerdir, bu yüzden insanlar ellerinden geldiği kadar çok servet biriktirmeye çalışır.

Bunun kadar derli toplu bir sistemin elbette biraz soyutlama olması gerekir. Gerçekte sadece armağanlardan ya da sadece metallerden oluşan bir ekonomi yoktur. Zaten Gregory hiç de böyle bir şey ileri sürmüyordu: Yakın zaman önce belirttiği gibi (1998), günümüzde Papualılaların bu iki ekonomi arasında nasıl gidip geldiğini anlamak için böyle bir ayrımı yapmıştır. Bununla birlikte, bu tür soyutlamalar faydalı olabilir. Bilhassa daha ileri düzeyde genellemeler yapmak için temel olarak kullanılabilirler. “Armağan ekonomisinin” mantığı bizimkinden gerçekten de çok farklıysa, sözgelimi, insanların ya da toplumsal ilişkilerin doğasına ilişkin farklı bir anlayışa da işaret etmez mi? Strathern, Papua Yeni Gine’deki Hagen Dağı’nda Melpa dili konuşan yerliler arasında edindiği deneyimler sayesinde oluşturduğu gözlemleri Gregory’nin fikirleriyle birleştirerek onları işte bu istikamete yöneltmiştir. Netice itibarıyla, “Melanezya” ve “Batı” toplumsal teorilerinin büyük bir karşılaştırması çıkar ortaya.

Strathern farkı “özselleştirdiği” için pek çok eleştiriyle karşılaşmıştır. Bu tür eleştirilerin bütünüyle haklı olduğunu düşünmüyorum çünkü Strathern hiçbir zaman tüm Melanezyalıların tek bir yönde, Batılılarınsa başka bir yönde düşündüğünü iddia etmez. Bana onun çalışması bir tür düşünce deneyi olmayı amaçlamış gibi gelir. Batılı toplumsal teori, insanlar hakkında en önemli şeyin tek tek hepsinin eşsiz bireyler olması olduğunu varsayan gündelik bir yaygın kanaate dayanır. Teori bu yüzden bireyle başlama eğilimindedir ve bireylerin birbirleriyle nasıl ilişki kurduğunu (ve böylece “toplum” dediğimiz şeyi nasıl ürettiğini) anlamaya çalışır. Hagen Dağı’ndaki insanlar bu varsayımları paylaşmıyordu. Kafalarında ne “toplum” ne de eşsiz bireyler diye bir kavram vardı; ilk sırada olanın ilişkiler olduğunu varsayıyorlardı. O halde Melpa halkının yaygın kanaatine dayanan bir toplumsal teori neye benzerdi? Strathern, Gregory’nin armağan ekonomileri ile meta ekonomileri arasında yaptığı ayrımı ve –Melanezya’nın başka yerlerinde çalışan, böyle bir teorinin altyapısına katkıda bulunmuş olduğu söylenebilecek diğer etnologların çalışmalarını işte bu noktada devreye sokar.¹⁶

16 Böyle bir projeye ilkesel olarak karşı çıkmak tuhaf görünüyor. Tehlike, model ile gerçeğin karıştırılmasıdır: Örneğin, Melanezya’ya özgü belirli bir mübadeleye dair bir başkasının yorumuna, “Melanezyalılar” bu şekilde düşünemezdi denilerek itiraz

Markscı Eleştiri, Maussçu Cevap

Strathern'in en ünlü olduğu şey ise eleştirel –özellikle de feminist– teoriyle süren diyalogudur. En bilinen kitabı olan *The Gender of the Gift* (1988), Melanezya toplumunun şu ya da bu yönünün feminist ya da feminizmden ilham alan analizlerine verdiği cevaplardan oluşur büyük oranda. Melanezya'nın aşırı cinsiyet eşitsizlikleriyle ünlü bir yer olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda, bu durum kitabı okumayı epey gerçeküstü bir deneyim haline geliyor: Strathern açıktan bir feministtir, fakat Melanezyalı kadınlara baskı uygulandığı görüşünü haklı çıkarabilecek neredeyse tüm iddiaları kitapta sistematik olarak yere sermeye uğraşır. Aslında Strathern Melanezyalı erkeklerin kadınlar üzerinde egemenlik kurduğunu inkâr etmek istemez (hatta bunu kabul eder).¹⁷ Daha ziyade, bu tür iddiaların altında yatan kültürel varsayımları açığa çıkarmak ister. Bu bağlamda mesela Lizette Josephides'in Melanezya'daki mübadele sistemine ilişkin analizine onun verdiği yanıtı düşünebiliriz (Strathern 1988:144–59).

Josephides, aslında Maussçu geleneğin klasik Marksist eleştirisi haline gelmiş şeyi sunar (1982, ayrıca bkz. 1983, 1985, Bloch 1991: 172). Bu eleştiri şöyle ilerler: “Armağan” a yani nesnelerin el değiştirdiği âna odaklanıldığında, toplumun kendini sahne ışıkları altına yerleştirdiği âna, iki önemli insanın (bunlar hemen her zaman erkek olur) cömertlik ya da gösterişi esas alan dramatik kamusal edimlerle karşı karşıya geldiği âna bakılmış olur sadece. Gelgelelim sahne ışıkları bazı şeylere dikkat çekmekle kalmaz; bunu yapmak suretiyle, aynı zamanda dikkati başka şeylerden uzaklaştırır. Burada neyin gölgede bırakıldığını da sormak gerekmez mi? Besbelli ki bu şeyleri birileri yapmış, ortaya çıkarmıştır; mübadele gerçekleşmeden önce devam etmesi gereken bir üretim ve malların bir araya getirilmesi döngüsü vardır (ve genelde hemen ardından bir başka döngü gelir).

edilmesidir. Fakat kabul edilmelidir ki, Strathern dahil olmak üzere, böyle bir model geliştiren neredeyse hiç kimsenin bütünüyle karşı koyamayacağı bir ayartıdır bu.

17 Bana kalırsa, birçok feminist eleştirmeni gerçekten rahatsız eden şey, toplumsal cinsiyet hakkında 344 sayfa uzunluğundaki bir çalışmada, bu itirafın 325. sayfaya kadar ertelenebileceğini hissetmiş olmasıdır.

Sahne ışığının ayartısına kapılmak yerine, onun işleyişini soruşturmamız gerekir.

Josephides (1985) Melpa domuzları örneğini ele alır. Melpa siyasi ve ritüel yaşamı *moka* adı verilen, klanların birbirine armağan vermek için bir araya geldiği dramatik ritüellerin çevresinde döner. Şatafatlı ziyafetler, danslar, konuşmalar ve görkemli kostümler vardır. Devasa yiyecek öbekleri üst üste yığılır ve önceki yiyecek armağanlarına karşılık olarak sunulur. Önemli adamlar birbirine domuz verir ki bu en önemli armağandır. Hagenliler domuzu bilhassa mübadele etmek üzere yetiştirir; ailenin kendi bahçesinde her zaman muhtemelen birkaç domuzu olacaktır ve bu domuzların çoğunun söz konusu mübadelelerin ürünü olduğu düşünülür. Fakat bahçe işlerini kim yapar ve domuzları kim yetiştirir? Çoğunlukla kadınlar. Evli çiftler domuz yetiştirmek için işbirliği yapar; işin en büyük kısmını kadın yapar. Ne var ki domuzları kamusal alanda yalnızca kadının kocası mübadele edip bir “isim” kazanabilir. Sadece erkekler domuzları şöhrete ve siyasi itibara dönüştürebilir. Josephides tüm bu sürecin bir tür fetişleştirme olarak düşünülebileceğini, zira nihayetinde domuzların (onlara bakmaya, onları semirtmeye ve bunları yapabilmek için mahsul yetiştirmeye harcanan) insan emeği yerine, sanki mübadele eylemi sayesinde üretilmiş gibi bir intiba yarattığını iddia eder. Bu iddia Simmel gibi birisinin, metaların değerinin, müşterinin satın almayı arzu *edeceği* bir şeyi üretmeye harcanan düşünce ve enerjiden değil de birilerinin onu almak istemesinden kaynaklandığını söylemesini andırır.

Strathern buna karşı çıkar. Böyle bir şeyi iddia etmek için insanın ürettiği her bir şey üzerinde bazı haklara sahip olduğunu varsaymak gerekir. Bunu varsayarız, peki ama herkes varsayar mı? Strathern’e göre, kendi toplumumuzdaki “haklar” bahsini inceleyecek olursak, özel mülkiyete dair bir dizi varsayım çabucak karşımıza çıkar. Toplumun bireylerden oluştuğunu varsayarız ve insan haklarına ilişkin anlayışlarımızın büyük kısmı bireylerin kendilerine ait olduğu fikrine dayanır. Dolayısıyla insanların kendi bedenlerinin, evlerinin ya da zihinlerinin ihlal edilmesini engelleme hakkı vardır (krş. MacPherson 1962). Marksistler yaratıcılık gücünün buna dâhil olduğunu ve dolayısıyla bireylerin “kendi” emek ürünleri üzerinde hak sahibi

olduğunu iddia ederek daha da ileri giderler. Strathern, dışarıdan bir bakış açısıyla, Hagen toplumunun temelde adaletsiz olduğunu söyleme gerekçesi olarak bu iddianın faydalı olabileceğini kabul eder. Ne var ki bunun devamında mübadelenin bu gerçekliği gizleme işlevi gördüğünü söyleyemeyiz, tabii en başta Hagenlilerin bunu muhtemelen böyle gördüğüne dair bir gerekçemiz olmadığı sürece.

Buraya kadar argüman yeterince anlaşılırdır. Strathern şöyle devam eder:

“Haklardan” yoksunluğa bağlı olan bir kelime hazinesi, belirli bir mülkiyet biçimi hakkında kimi öncülleri beraberinde getirmek zorundadır. Başkalarına karşı hak iddia etmek bir tür yasal sahipliğe işaret eder. Kişinin kendi ürününün *değerini* belirleme hakkı doğal olarak üreticiye mi aittir? (1988: 142, vurgular bana ait).

İlk iki cümle gayet dikkat çekicidir – anlaşılan o ki mülkiyete kadar uzanmayan *hiçbir* hak yoktur. Fakat üçüncü cümle çok önemlidir. Sırf sahiplik hakkından, ürüne kimin erişimi olduğunu belirleme hakkından bahsetmiyoruz burada. Aynı zamanda bunun anlamı ve önemini belirleme hakkından bahsediyoruz. Ayrıca bir antropolog “doğal” gibi bir terimi kullandığı anda argümanın nereye gittiğini hepimiz elbette biliriz. Üreticinin her zaman bu hakka sahip olması gerektiğini varsayan bizizdir. Bu hakkın evrensel olduğuna inanmakla yanlış yaparız.

Strathern, Marksist yabancılaşma mefhumunun çalışmaya ilişkin varsayımlarını şöyle aktarır:

[bu mefhuma göre] çalışmanın başta benlik için bir değeri vardır... Kişinin kendi faaliyetine değer katan şey ona bizzat temellük etmesidir; zira insan bir bakıma başkaları tarafından, “sistem” tarafından dışsal temellük edilmenin de bu faaliyete değer katmasına vesile olan “toplumsal” sürecin bir mikrokozmosudur (1988: 142-43).

Bu zor bir paragraftır ve anlamı “temellük” teriminin son derece özgül kullanımına bağlıdır. Fakat burada anlatılmak isteneni çözmek yine de mümkün. Sıradan Batılı yaygın kanaatte, nesnelerin –tıpkı

bireyler gibi– doğada zaten mevcut olduğu (Gilbert Ryle’in vaktiyle söylediği gibi, dünyanın nihai bileşenlerinin “herifler ve şeyler” olduğu) sorgusuz sualsiz kabul edilir. Haliyle insan eyleminin, esasen bu nesneleri alıp toplumsal olarak “temellük etmekten” –yani birtakım daha geniş kategori sistemlerine yerleştirmek suretiyle nesnelere anlam yüklemekten– ibaret olduğu düşünülür. “Sistem” derken Strathern’in aklında bir tür Saussure’cü kod ya da şeyleri benzer şekilde ayıran bir özel mülkiyet sistemi var gibidir. Değerden bahsederken Strathern’in işaret eder görüldüğü şey bu anlamdır. O halde “değer”, toplumun bir nesneye yüklediği anlam ya da önemdir. Marksistler nesneleri üreten bireylerin onların anlamını belirleme hakkına sahip olduğunu ima eder. Strathern ise Hagen Dağı’nda insanların şeyleri bu şekilde görmediğini, çünkü nesneleri bireylerce üretilmiş şeyler olarak değil, ilişkilerin birer sonucu olarak düşündüklerini söyleyerek buna itiraz eder.

Burada Strathern’in düşüncesinin özüne geliyoruz. Dumont gibi, o da, Batı ideolojisinin her şeyden önce bireycilikle tanımlandığını düşünür. Her bireyin, onları oldukları kişi yapan merkezi, benzersiz bir özü olduğunu varsayarsınız. Buna ister benlik, ister ruh, isterse kişilik veya başka bir şey deyin, şu varsayım hiç değişmez: İki kişi asla birbirinin tıpatıp aynısı değildir ve bir kişinin gerçekten önemli yanı budur. Bu sayede “kendini ifade etme” olarak yaratıcılıktan, “kendini keşfetmeden” ya da kişinin başka bağlamlara kıyasla daha çok “kendisi” olduğu bağlamlardan bahsedebiliriz. Buna göre başka insanların bize dair algıları muhtemelen yüzeysel ve sınırlı olacaktır. Çoğu insan bizim gerçekte kim olduğumuzu bilmez. Peki ya bu varsayımlar yapılmazsa? Strathern’e göre Melanezyalılar, ya böylesine benzersiz bir öz olduğunu kabul etmez ya da, kabul ediyorlarsa da ona pek önem atfetmezler.¹⁸ Dolayısıyla, başka bir şey olmadan önce, evvela başkalarının nasıl algılanıyorsa öyle olduğumuzu varsayarlar. Bunun, farklı insanların bize dair muhtemelen çok farklı izlenimleri olduğundan

18 Bu ikisinden hangisini iddia ettiği açık değildir; şahsen, ikincisi olduğunu varsayma eğilimindeyim, çünkü başlıca örnek olarak aldığı Melpaca konuşan insanların bile böylesine benzersiz yaratıcı bir özü fark ettiklerini gösteren oldukça güçlü kanıtlar vardır (ör. bkz. A. Strathern 1979).

veya bizi farklı bağlamlarda farklı gördüklerinden dolayı aynı anda farklı birçok şey olduğumuz anlamına geleceği söylenerek söz konusu yaklaşıma itiraz edilebilir. Fakat Strathern'in iddia ettiği şey tam olarak budur. Aslında onun en ünlü kavramı "bölünebilir" ya da "çoklu" kişi kavramıdır. İnsanların çoğu zaman yalnızca gizli olasılıklar şeklinde var olan türlü türlü potansiyel kimlikleri vardır. Herhangi bir toplumsal durumda, başka bir insan bu kimliklerden birine sabitlenir ve böylece "onu görünür kılar." Bir adama, mesela, klanın temsilcisi, birinin kız kardeşinin kocası ya da bir domuzun sahibi olarak bakılır. Başka olasılıklar, o an için, görünmez kalır.

Bir değer teorisi işte bu noktada devreye girer, çünkü Strathern "görünür kılmak" ve "değer vermek" ifadelerini aşağı yukarı birbirinin yerine geçebilir şekilde kullanır.¹⁹

Öyleyse burada da değer düpedüz anlamdır: Bir şeye değer vermek onu daha geniş bir kavramsal kategoriler dizisine yerleştirerek tanımlama meselesidir. Fark ise şudur: Herhangi birinin kendini ya da emeğinin ürünlerini tanımlama hakkı olduğu hiçbir Melanezya'nın aklına asla gelmezdi – değer hep başka birinin gözünde var olur. Fakat işin içinde bundan birazcık daha fazlası söz konusudur. Değerin aslında iki bileşeni vardır. Biri bir başkasındaki "gizli olasılıklardan" birine sabitlenip onları görünür kıldığında, ortaya çıkarılan şeyin kendisi daima, geçmişte var olan bir toplumsal ilişkinin ürünü olarak düşünülür. Bu başlangıç varsayımı (kişilerin ancak toplumsal ilişkiler sayesinde var olduğu varsayımı) göz önünde bulundurulduğunda, böyle düşünülmesi elbette bir anlam ifade eder. Dolayısıyla bir adam, babası ile annesi arasındaki cinsel ilişkinin ya da belki de annesinin ve babasının klanları arasındaki mübadele ilişkisinin (yani başlık parası ödemesinin) ürünü olarak görülebilir. Yahut adam domuz sahibi olarak tanımlandığında, bu domuz, adam ile (domuzu yetiştiren) karısı arasındaki evlilik ilişkisinin veya bu

19 Strathern'i okurken, kullandığı terimlere karşılık kendi sözlükçenizi ve daha geleneksel bir akademisyenin onların yerine kullanabileceği kelimeleri çıkarmak işe yarayacaktır. Benim sözlükçemde şunlar var: *çıkarmak*, *elde etme*: algılamak; *değer*: anlam (ya da önem); *-e nazaran*: ayrı olarak; *zincirlenmeler*: zorunluluklar; *zorlamak*: ikna etmek ya da birini bir şey yapmaya mecbur hissettirmek.

adam ile (domuzu ona veren) başka bir adam arasındaki mübadele ilişkisinin ürünü olarak görülür. Nitekim insanların ve nesnelerin hepsinin “çoklu müellifleri” ya da Melpa dilindeki deyişle “membaları” veya “kökleri” olduğu düşünülür.

Melpalara özgü mübadele kavramları nihayet bu noktada anlaşılabilir. Mauss, hiç kuşkusuz, armağan verirken kişinin kendi benliğinden bir parça da verdiğini vurgulamıştı. Burada da öyledir: Domuz sahiden de sahibinin kimliğinin bir vechesini cisimleştirebilir. Yine de, veren kişinin aktif taraf olduğunu düşünmeye de alışmışızdır. Hagenliler –ve aslında, Strathern’in iddia ettiği gibi genel olarak Melanezyalılar– bu şekilde düşünmez. Mübadeleyi büyük oranda bir özünü çıkarma meselesi olarak görürler. Aslında bu bakış daha önce ortaya koyduğumuz şeyle mükemmelen uyumludur: Bir kişinin malı mülkü ancak başka bir kişinin gözünde değer (yani anlam) kazanır. Mübadelede, öteki kişi nesneyi hem geçmiş toplumsal ilişkilerin ürünü hem de bu ilişkilerden “ayrılabilir” bir şey olarak tanımlar. Domuz örneğini tekrar ele alalım. Domuzun sahibini domuzu bana vermeye ikna edersem, domuzun değeri (a) onun “kökeninden”, onu var eden toplumsal ilişkilerden kaynaklanır ve (b) onu sahibinden “ayırabilmemden” kaynaklanır, bu da domuzun şimdi sahibi ile benim aramda yeni bir toplumsal ilişkiyi cisimleştireceği anlamına gelir.²⁰ Sahibini domuzu bana vermeye ikna etmeyi başarabilirsem, bir ilişkinin değerini bir başkasına aktarmış olurum. Nesne de bunu yapma yeteneğimi, yeni ilişkiler yaratma gücümü cisimleştirmeye başlar.

Bütün bunlar doğruysa, Marksist yabancılaşma fikirlerince var-sayılandan çok farklı bir dünyada yaşıyoruz demektir. Bir Marksiste göre emek kendini ifade etme meselesidir ya da öyle olmalıdır. Bu fikrin ideali, çalışmasıyla hem içsel varlığını ifade eden hem de bir bütün olarak topluma katkıda bulunan usta bir zanaatkâr ve hatta bir

20 Bu durum kısmen Melpacaya özgü “sebeb” ve “köken” ifadelerinden kaynaklanır (ayrıca bkz. Errington ve Gewertz 1987). Veren kişi armağanın verilmesinin “sebebidir”; armağanın “kaynağı” ya da “kökeni” ise o bağlamda armağana sebebiyet verdiği düşünülen şeydir. İşte bu farklı kaynaklar veya kökenler nedeniyle, ebat veya diğer fiziksel ölçütler bakımından aynı olabilen domuzlar değişik ve dolayısıyla farklı değerlerde görülür.

sanatçı idealidir. Melanezyalılar çalışmayı insanın belirli bir ilişkiye bağlılığının ifadesi olarak görür. Kadınlar, tıpkı kocaları gibi, evliliğe bağlılıklarını göstermek için domuz yetiştirmeye yardım ederler.²¹ Domuz, ev alanından ayrılıp eril ritüel mübadelenin gerçekleştiği kamusal alana girene kadar bu ilişkinin bir somutlaşmasıdır. Sözü geçen bu kamusal alandaysa domuzun değeri değişir ve erkekler arasındaki ilişkilerin önemini cisimleştirmeye başlar. Aslında, nihai etki çok benzer olduğu için (ve Strathern kadın emeğinin sömürülmesi mefhumunun dış bir perspektif olarak meşru olabileceğini kabul ettiği için) tüm bu yaygaraya ne gerek olduğu merak edilebilir. Bir Marksist, “Peki, mistifikasyon benim düşündüğümünden daha derin ilerliyor demek ki” diyebilir; bunun üzerine bir Maussçu bunu ya kabullenecek ya da hiçbir Melanezyalının, kim ya da ne için çalıştığını özgürce seçebileceği bir dünyayı asla ve hayal edemeyeceği iddiasında bulunacaktır.

Bir Senteze Doğru mu?

Burada esas ilgilendiğimiz noktanın Strathern’in değer mefhumu olduğunu yine de açıkça belirtmek gerek. Bu mefhumun esas itibarıyla Saussure’cü gibi görüldüğünü söylemiştim: Bir nesnenin ya da bir kişinin değeri, daha geniş bir kategoriler sisteminde içinde bir yere atanarak yüklendiği anlamdır.

Strathern’in Gregory’den kesin olarak ayrıldığı birkaç noktadan birinin bu olması ilginçtir. Gregory (1982: 47-51) “değer” terimini iktisatçıların kullandığı anlamda “mübadele değeri” terimiyle sınırlamayı tercih etmişti. Bu nedenle, armağan ekonomisinde değerden hiç bahsedilemeyeceği sonucuna varmıştı. Bunun yerine, armağan mübadelesinin nesneleri sıraya konur. Örneğin Mae-Engalılar* arasında

21 Strathern’e göre Melpacada çalışma ile mübadele arasında ayrım yapılır: Çalışma, kişinin görünmeyen “zihninin”, hatta belki de “iradesinin” ifadesidir; mübadele ise doğaları gereği görünen, yani “tenin üzerinde” olan nesnelerin işleme sokulmasıdır. Bunun sonucunda, mübadele yeni ilişkiler yaratabilirken, çalışma yalnızca halihazır-daki ilişkileri pekiştirmeye yarar.

(Meggit 1971) nesneler altı farklı mertebeye ayrılır. En yüce kategori yalnızca iki tür şeyi içerir: canlı domuzlar ve cassowary* kuşları. Bir domuza karşılık bir cassowary kuşu verilebilir fakat domuz veya cassowary başka hiçbir kategoriden bir nesneyle mübadele edilemez. Sonraki kategori inci-deniz kabuğundan kolyeleri, başa veya saça takılan kuş tüyünden süsleri ve taş baltaları içerir, ama bunlar da daha yüksek ya da düşük herhangi biri şeyle değil, yalnızca birbiriyle değiş tokuş edilebilir. Bu kategoriler böyle devam ede ede, sıradan gıda maddelerini içeren en düşük alana kadar iner. Dolayısıyla, soyut açıdan, domuzların baltalardan daha değerli olduğu söylenebilir belki ama bundan daha fazlası da söylenemez. Değerden bahsetmek için ne *kadar* daha olduğunu söyleyebilmek; bir domuzun değerine ulaşmak için tamı tamına kaç balta gerektiğini tespit etmek gerekir. Mübadele olmadığında bu tür karşılaştırmalar gerçekleşmez.

Bunun bölümün başında ele alınan bazı meselelerle açıkça bağlantısı vardır: Özellikle de nesnelerin, görece uzun ömürlü olan belirli öğelerden görece dayanıksız ve umumi olanlara uzanan bir düzlem boyunca, dolayısıyla bir tarihi muhafaza etme kapasitelerine göre düzenlenebilmesiyle alakası vardır. Gregory'nin bahsettiği derece sırası benzer bir ilkedir: En azından, bir toplumda bulunan her eşsiz yadigârın en yüce alanda mübadele edileceği (tabii o da mübadele edilecekse) ve temel gıda maddeleri gibi en kısa ömürlü ürünlerin en alt düzeyde olacağı pekâlâ beklenebilir. Zaten neredeyse her zaman böyle olur gibidir. Ama burada içsel bir sorun vardır. En azından kabaca değerlendirilebilecek tarihi aktarma kapasitesi ile aktarılan gerçek tarih arasında bir fark bulunur. Aktarılan gerçek tarih aslında eşsiz olma eğilimindedir ve bu nedenle bir değer sistemi yaratmak için temel oluşturamaz. Aslına bakılırsa, armağan ekonomilerinden bahsederken Gregory'nin “değer” terimini kullanmaktan kaçınmasının sebebi budur: “Doğrusunu söylemek gerekirse, aynı özellikte şeylerin mübadelesi imkânsızdır, çünkü örneğin bir domuz diğerinden

* Enga, Papua Yeni Gine'de yer alan eyaletlerden biridir. Maeler ise Enga'nın kültürel ve coğrafi alt grubunu oluşturur ve Enga eyaletinin nüfusunun büyük kısmını kapsar. (ç.n.)

** Avustralya ve Yeni Gine'de yaşayan, deve kuşu cinsinden, oldukça iri ve tehlikeli, uçmayan bir kuş. (ç.n.)

bir gün büyük olabilir ve dolayısıyla farklı bir domuzdur” (1982: 50). Marilyn Strathern’in değer mefhumunu ortaya sürmesindeki maksadı tam da bu tür tarihsel tikellikleri yeniden devreye sokmakmış gibi görünür. Strathern özellikle de, bir Yeni Gine pazarında kadınlar bir dizi balığı tarıyla takas ettiklerinde bile, birbirinin aynısı gibi görünen iki balık grubunun farklı kökenleri nedeniyle aynı görülmeyeceğine işaret eder (Strathern 1992a; Gewertz 1983). Fakat tarihsel tikellikleri yeniden devreye sokabilmek için Strathern’in “değer” ile neyi kastettiğini baştan aşağı yeniden tanımlaması gerekir.

Gregory bu terimi mümkün olan en sınırlı haliyle kullanırken, Strathern tam tersini yapar:

Başlangıç kabilinden bir tanım usule uygundur. Gregory’nin (1982) belirttiği gibi, iktisadi değer kavramı entitelerin ya oran olarak (birinin diğerine oranlanmasıyla) ya da kademe eşdeğerliği açısından karşılaştırılması anlamına gelir.²² Benzer ve benzemez terimlerin her ikisi de bu açılardan karşılaştırılabilir. Ne var ki dünyanın bu bölümünde (Güneybatı Pasifik) üçüncü bir karşılaştırma ilişkisi hâkimdir: bir entite ile asıl kaynağı arasında yapılan karşılaştırma. Böylece değer bir şeyin ya da kişinin içine gömülü olduğu çeşitli toplumsal ilişkilerle olan özdeşliği ve bu ilişkilerden ayrılabilir olmasıyla inşa edilir. Armağan mübadelesinin önemi büyük ölçüde buna dayanır (1987: 286).

Bu argümanı adım adım ele alayım. Değer karşılaştırmayı ima eder. İki metanın değeri para olarak ederleri üzerinden karşılaştırılabilir; bu çerçevede orantılar kurulabilir: Mesela beş somun ekmek bir biftek-patates eder. Yahut Gregory’nin armağan ekonomisindeki değerli iki şey sıraları üzerinden karşılaştırılabilir. Fakat Gregory’nin formülü armağan ekonomilerinin işleyişini gerçekten açıklamaz. En azından Melanezya’da, can alıcı karşılaştırmanın “bir entite ile asıl kaynağı arasında” olduğunu söyler. Başka bir akademisyenin çalışmasını okurken mümkün merteye cömert olunması gerektiğine inanırım, fakat bu pa-

22 Aslında Gregory bunu söylemez; ama bu, Strathern’in onun söylemiş olması gerektiğini bir o kadar rahatlıkla iddia edebildiği küçük bir husustur.

ragraf ne kadar yakından incelenirse o kadar az anlam ifade ediyor. İlk iki tür “karşılaştırma”nın tek amacı iki entitenin *bir* yönden “benzer ya da benzemez” olduğunu belirlemek değildir. Bu karşılaştırmalar değerlendirmeyi beraberinde getirir. Yani, bir entitenin diğerine göre daha iyi, daha önemli ya da daha arzu edilir olup olmadığını belirlemeyi amaçlar. Açıkçası, “bir entite ile asıl kaynağını” karşılaştırmak bu işi görmez. Bir entitenin asıl kaynağından daha iyi ya da daha tercih edilir olduğunu söylemiş oluruz. Sadece bu ikisinin bazı yönlerden benzer, bazı yönlerdense farklı olduğu gözlemlenmiş olur.²³

Şimdiye dek anlattığım gibi, Strathern’in Saussure’cü bir değer tanımını vardır. Değer anlamlı bir farktan, bir şeyi bir kategori dizisine yerleştirme meselesinden ibarettir. 1. Bölüm’de Sahlins’in Saussure’e başvurduğundan bahsetmiştik, işte bu yukarıdaki paragraf Sahlins’in bu hamlesiyle belirgin bir benzerlik gösterir. Ama oradaki sorunların aynısından da muzdariptir: Değer sırf “fark” diye tanımlanırsa, bir kere bu kavram onu çekici kılmış olan açıklayıcı gücünün büyük kısmını kaybeder. Papua Yeni Gine’de bir pazardaki kadınların, aynı gibi görünen iki balık yığını muhtemelen birbirinden farklı olarak gördüklerini söylemek bir şeydir. Bunun sonucunda, oradaki bir kadının bu balıklardan niçin birini isteyip de diğerini istemeyeceğini söylemek büsbütün başka bir şey. *Bunu* anlamak için aktörlerin entiteleri kökenleriyle “karşılaştırmakla” kalmadığını, farklı entitelerin kökenlerini *birbiriyle* de karşılaştırdığını idrak etmek gerekir. Teorik bir şekilde kavramanın son derece zor olduğunu söylediğim şey işte tam da bu eşsiz tarihleri karşılaştırma sürecidir.²⁴

Tüm bunları Strathern’in katkısını gözardı edelim diye anlatmadım. Daha ziyade, onun yaklaşımını, kavramak için geliştirildiği çok özel (genellikle tartışmalı) bağlamların dışında kullanmaya çalışmanın neden bu kadar can sıkıcı olabileceğini göstermek için anlattım. Strathern’in armağan ilişkileri tasvirini okurken, örneğin kendi toplu-

23 Hatta tarihsel veya üretici bir ilişkileri olduğu.

24 İnsanlar bunu hep yapar. Fakat sosyal bilimcilerin onların kararlarının kesin dayanaklarını anlayabilmeleri için çok az şansları vardır; yanan bir evden muhtemelen hangi yadigârların kurtarılacağını tahmin edecek bir model ne kadar kurulabilirse, burada da işte o kadar şans vardır.

mumuzla benzerlikler aramaktan kendimizi alıkoymak zordur. Fakat Strathern doğrudan genel bir armağan teorisinin temelini oluşturmaya çalışmaz. Hatta genel bir armağan ekonomileri teorisi oluşturmaya da çalışmaz, çünkü kendi izahındaki Melanezya'ya, hatta Melpa'ya ait unsurlardan nasıl böyle bir teori çıkarılabileceğini asla açıklığa kavuşturamaz. Bariz bir örnek vermek gerekirse, Strathern'in armağan mübadelesinin bir öz çıkarma işlemi olarak görülmesi gerektiği konusundaki ısrarı, Tom Beidelman'ın (1988) antik Yunan'da ya da Pierre Bourdieu'nün günümüz Cezayir'i'nde incelediği Akdeniz'e özgü "çekişmeci mübadele" geleneğinde pek anlam ifade etmez.²⁵ Burada armağan vermenin amacı, genellikle bir siyasi hasımı asla karşılığı verilemeyecek şatafatlı ve ihtişamlı bir cömertlik edimiyle ezip aşağılamaktır. Peki Akdeniz'e özgü "armağan ekonomileri" için tamamen farklı bir teoriye ihtiyacımız olduğu anlamına mı gelir bu? Nasıl bir şeye benzer bu teori? Strathern tam da böyle bir soruya karşı koyar ve çalışmasının daha kapsamlı sonuçlarını belirlemeyi başkalarına bırakır.

Munn: Eylemlerin Değeri

Öyleyse şu ana kadar mübadele teorisinin 1960'lardan bu yana çok ilerleyip ilerlemediğini söylemek zordur. Yahut daha kesin olmak gerekirse, şüphesiz birçok alanda ilerlemeler olmuştur, fakat aynı açmazlar özellikle değer sorusu etrafında tekrar tekrar ortaya çıkmaktadır. Yine de bu mesele, esasen, iktisatçıların önerdiği türde değer ile Sauussurecü anlamlı fark mefhumu arasında bir tercih meselesidir.

Bununla birlikte başka yaklaşımlar da önerilmiştir. Strathern'in perspektifini Melanezya'yı inceleyen bir başka antropolog olan Nancy Munn'unkiyle (1977, 1983, 1986) karşılaştırmak faydalı olabi-

25 Strathern, Batı'da bizler tahakkümü bir tarafın başka bir tarafın öznelliğini bastırması ve harekete geçmelerini engellemesi meselesi olarak görme eğilimindeyken, Melanezyalıların onu başkalarının harekete geçmesine yol açma meselesi olarak gördüklerini iddia eder. Strathern'in ikna etme edimlerinden – özellikle de bir başkasını mübadeleye girmeye ikna etme ediminden – genelde biraz tuhaf bir biçimde, sanki bunlar şiddete tekabül ediyormuş gibi "zorlama" şeklinde bahsetmesi bundan kaynaklanır.

lir. Munn'un çalışmasında, Yeni Gine'nin güneydoğu kıyısının açıklarında yer alan Massim bölgesindeki Gawa adası ele alınır. Bu ada, tıpkı (kültürel açıdan yakından ilişkili olduğu) Trobriand adası gibi, ünlü kula zincirinin bir parçasıdır. Bu zincirin kendisi, son derece değerli deniz kabuğundan bilekliklerin ve kolyelerin; nadiren takılan, daha ziyade kula ortakları arasında armağan olarak mübadele edilen takı çeşitlerinin mübadelesiyle tanımlanır. Trobriand yaşamındaki tiyatrocunun kayda değer bir kısmı kula bulmaya yönelik keşif gezileri etrafında döner; önemli adamlar ve onların takipçileri kula ortaklarını ayartıp onlardan güzide yadigârlar elde etmek için diğer adalardaki uzak köylere giderler. Bileklik yalnızca kolyeyle ve kolye de yalnızca bileklikle değiş tokuş edilebildiği için, bu yadigârlar devamlı aksi yönlerde gider gelir. Bileklikler adanın bir tarafından dolaşırken, kolyeler diğer tarafından dolaşır.

Gawa ya da Trobriand adalarında, malların tipleri arasında çok açık bir sıra hiyerarşisi vardır. Bu hiyerarşi bir ögenin tarihi muhafaza etme kapasitesine tekabül eder aslında: gıda gibi dayanıksız ve umumi maddeler en altta, eşsiz ve dayanıklı değerli şeylerse en üstte. Kula deniz kabukları arasında bile ayrıntılı bir sıralama sistemi vardır. Bu sistemde herkes, isimleri kula halkasındaki tüm kişiler tarafından anlaşılan en meşhur yadigârları en azından bir süreliğine eline geçirmeye çalışır. Önceki analizciler bu tür fenomenlere, farklı türlerdeki değerli eşyaların ancak benzer türdeki değerli eşyalar arasında dolaşıma girebildiği "mübadele alanları" çerçevesinde bakma eğilimindeydi. Ne var ki bu bakış değerinin esasen nesnelerde arandığı anlamına gelir. Munn ise başkalarının "alanlar" diye adlandırabileceği şeyi "değer düzeyleri" diye adlandırır; çünkü değerli eşyalar, onları elde eden kişiler için mekân ve zamanda veya Munn'un deyişiyle "öznelerarası mekân zaman" da gitgide daha fazla kontrol sahibi olma veya kendi etkilerini yayabilme anlamına gelir.

Gawa adasında temel değer kalıbı yiyecek verme edimidir (1986: 11-12, 49-73). Çok yemek yerseniz, Gawalılar yatıp uyumaktan başka bir şey yapmadığınızı söyler; bunun anlamı atalet, dolayısıyla kişinin mekân ve zaman üzerindeki kontrolünün daralmasıdır. Öte yandan, aynı yiyeceği başkasına vermek ittifaklar ve yükümlülükler yaratır. Bu

da kişinin mekân ve zaman üzerindeki kontrolünü genişletmesi anlamına gelir. Yiyecek verilen kişi denizaşırı yerden geliyorsa, yiyecek verme edimi giderek daha üst seviyelerde mübadelelere girmek için etkin hale getirilebilen ittifaklar yaratır. Böylelikle deniz kabuğundan süsler veya kanolar gibi daha dayanıklı değerli şeyleri değıştokuş etmek ve öznelarası mekânzamanda giderek daha fazla kontrol sahibi olmak mümkün hale gelir. Burada nihai başarı kişinin kendi adını ünlü bir kula deniz kabuğı yadigârına ilıstirmesidir (unutmayın ki en ünlülerin eşsiz isimleri ve tarihleri vardır). Bu ise söz konusu yadigârı adalar arası kula çemberinde elden ele dolaştıarak sağlanır; devamlı dolaşan yadigâr böylece en yüce seviyeyi yaratır. Bütün bunların halihazırda mevcut olan daha yüksek mübadele alanlarına ve hatta seviyelerine “adım atma” meselesi olmadığını belirtelim. Bu seviyeleri en başta yaratan şey eylemlerdir – misafirperverlik, yolculuk ve mübadele eylemleridir. En temel halleriyle tüm “seviyeler” –aslında tüm bu tür soyut “yapılar”– böyledir. Hepsi insan eylemlerinden oluşur.

Strathern analizini bir toplumsal ilişkiler ağından başlatırken Munn bir etkinlik methumundan yola çıkar. Değer²⁶ eylem içinde doğar; bir kişinin görünmez “kudretinin” –harekete geçme kapasitesinin– somut, algılanabilir biçimlere dönüştürülmesi sürecidir. Bir kişi bir başkasına yiyecek verip karşılığında bir deniz kabuğı alırsa, kişiye deniz kabuğı formunda geri dönen şey yiyeceğın değeri değıl, yiyecek verme ediminin değeridir. Yiyecek sadece bir araçtır. Demek ki değer insanların kendi eylemlerinin önemini kendilerine sunmasıdır – gerçi Munn yalıtık halde vuku bulabilecek bir şeyden bahsetmediğimizi de belirtir: En azından kula mübadelesinde (ve dolayısıyla değerin her türlü toplumsal biçiminde) değer ancak bu önemin başkası tarafından tanınmasıyla gerçekleşebilir. Mekân ve zaman üzerindeki en yüksek kontrol seviyesi dosdoğru “ün” şeklinde somutlaşır, yani başkalarının, hiç tanışılmamış başkalarının bile söz konusu kişinin adını ve eylemlerini önemli addetmesiyle somutlaşır.

Munn’un yaklaşımı bu bölümde bediren birçok temayı birleştirir fakat aynı zamanda tamamıyla yeni bir şey sunar. Bu yaklaşımın ar-

26 Yahut kimi zaman başvurduğu ifadeyle, “dönüşümsel değer”.

mağan/meta ikiliğini yarıp geçtiği aşikârdır. Nesnelerin arzu edilirliliği ile insan ilişkilerinin önemi arasında tercih yapmak zorunda kalmak yerine, artık her ikisi de aynı şeyin kırılımları olarak görülebilir. Metalar üretilmelidir (ve evet, aynı zamanda etrafta dolaşmalı, mübadele edilmeli, tüketilmelidir...), toplumsal ilişkiler kurulmalı ve sürdürülmelidir; bütün bunlar insanların kendi zamanlarını, enerjilerini, zekâlarını ve kaygılarını bu işe yatırmasını gerektirir. Değer *bunun* görelî dağıtımı meselesi olarak görülürse, ortak bir payda var demektir. İnsan kendi enerjisini en önemli ya da en anlamlı gördüğü şeylere harcar. Hatta Annette Weiner'in argümanı aynı minvalde yeniden şöyle işlenebilir: "Aşkın değer" nesnelerinin değeri insanların onları elde tutmak, korumak ve muhafaza etmek için harcamış olduğu tüm çabaların bir sonucudur – aktörlerin bakış açısından, söz konusu akış tam tersi yöndeymiş gibi görünse bile.

Nesneleri bu şekilde çerçevelemek tam da bu bölümde yer verilen yazarların çoğunun aklından çıkarmayı tercih ettiği kişi olan Marx'ın hayaletini çağırır elbette. Burada besbelli emek değer teorisine benzeyen bir şeyle ilgileniyoruz. Fakat "emeği" Marksist gelenekte çalışan hemen hemen herkesin tanımlamış olduğundan çok daha geniş şekilde tanımlamak kaydıyla. Kendilerini (hiç de kültürel açıdan evrensel nitelik taşımayan mefhumlar olan) "çalışma" ya da "emek" hakkında konuşmakla sınırlandıran çoğu Marksist Strathern'in yönelttiği türden bir eleştiriye maruz kalır. Fakat elbette, yaratıcı eylem her yerde mevcuttur ve belirli bir toplumun bu olguyu fark etmekte bütünüyle başarısız olduğunu iddia eden herhangi birinden ziyadesiyle kuşku duymak haklı görülecektir. Sorun şu ki, eylemi bu kadar kapsamlı olarak tanımladığınızda, belirli bir nesne ya da ilişkiye ne kadar emek harcadığının tam hesabını yapmanın bir yolu hiç kalmaz.²⁷ Dışarıda duran bir analizci bile en iyi ihtimalle aşırı derecede kaba bir tahmin

27 Hagen domuzları hakkında Strathern'in belirttiği gibi: "domuza yiyeceği kadın verir, yiyecek kocanın klanının arazisinde yetişir, kadının ektiği araziye koca temizler ve bu karşılıklı yatırımları ancak dışsal bir emek elde etme teorisi bir hiyerarşiye oturtur" (1988: 162-63). Girdiler listesi ilanihaye genişletilebilir: Çifti doyuran yiyecekleri yetiştirmeye ya da onlara bitkinin nasıl ekileceğini öğretmeye harcanan enerji niçin hesaba katılmasın?

yapabilir. Söz konusu toplum dahilinde, değeri tahmin etmenin her tür yolu vardır şüphesiz, fakat emin olunabilecek tek şey bu tarihin büyük çoğunluğunun –bazen tümünün– insanların gözünde silinecek olmasıdır.

Sonuçlar (Neden Çok Az Eylem Var?)

Munn'un çalışması ve bilhassa değer teorisiyle diğer akademisyenler çok az ilgilendi.²⁸ Bunların mevcut akademik çalışmaların işaret ettiğinden baştan aşağı farklı bir istikameti işaret ettiğini düşünürsek bu durum bir nebze anlaşılır belki.

Bu bölüm boyunca değer teorilerinin (en azından 60'lı yıllardan beri) eşit derecede yetersiz olan iki kutup arasında gidip geldiğini iddia ettim: bir kutupta "değeri" basitçe bireysel arzu ölçüsü haline getiren o tekrar tekrar gündeme getirilen ekonomizm; diğer kutuptaysa Saussure'cü "anamlı fark"ın bir varyantı. Munn'un yaklaşımını bunlarla karşılaştırdınca her iki yaklaşımın ortak bir özelliği olduğunu görmek kolaylaşıyor. Her iki vakada da değerlendirilen şey özünde durağandır. Ekonomizm, insanlar arasındaki karmaşık toplumsal ilişkileri –mülkiyet hakları, şeref ya da sosyal statüye ilişkin anlayışları– tek tek aktörlerin bilahare elde etmeye çalışacağı nesnelere indirgeyerek gözle görülür her şeyi şeyleştirme eğilimindedir. Bir şeyi bir "şey"e dönüştürmek, normalde, onun hareketini durdurmak demektir; öyleyse bu tür yaklaşımların yaratıcılığa ve hatta zorlanmadıkça, üretime bile çok az yer vermesi şaşırtıcı değildir. Saussure'cü yapısalcılık ise nesnelere değil, soyut kategorilere değer yükler. Bu kategoriler beraberce daha büyük bir anlam kodu oluşturur. Fakat Saussure bu koda eylemin, değişimin ve zamanın dışındaymış gibi bakılması gerektiğini açıkça vurgulamıştı. Ona göre, dilbilim malzemesini belirli konuşma edimlerinden alır, ama asıl inceleme konusu konuşma değil, konuşmayı anlaşılır kılan dil, dilbilgisi kuralları, anlam kodları

28 Onun değer teorisi yerine fenomenolojiye başvurusu üzerinde durma eğiliminde olanlar (ör., Nicholas Thomas 1991; krş. Weiss 1996, Foster 1990, 1995).

vb.dir. Konuşma (*parole*) zaman içinde var olur ve sürekli değişir-ken, dile (*langue*) –“kod”– “eşsüremlî” olarak, yani kendi dışındaki aşkın bir uğrakta bulunuyormuş gibi bakmak gerekir. O halde her iki yaklaşım da süregelen değişim ve dönüşümün süreçlerine açıklama getirme konusunda zorlanır. Ekonomizm tüm eylemi mübadeleye indirgeme eğilimindedir; Saussure’cülerse her türden eylemi ele almada sıkıntı yaşar.

Gizli, üretici eylem güçlerinden başlayınca, bütünüyle farklı bir sorunsal ortaya çıkar. Daha önce söylediğim gibi, değer insanların kendi eylemlerinin (normalde, toplumsal olarak kabul edilmiş şu ya da bu biçime yansıtılan) önemini bizzat kendilerine temsil etmesine dönüşür. Yine de değerın kaynağı bu biçimlerin kendileri değildir.

Tekrar Strathern’le karşılaştıralım. Saussure’cü bir noktadan başlaması nedeniyle Strathern değeri bir “görünür kılma” meselesi olarak görür: Toplumsal ilişkiler bir başkası tarafından tanınma sürecinde değer kazanır. Munn’un yaklaşımına göre, söz konusu değer nihayetinde toplumsal ilişkiler *yaratma* gücüdür; “görünür kılma” ise zaten bir olanak halinde var olan bir değerın tanınması edimidir. Dolayısıyla Strathern’in görünürlüğü vurguladığı yerde, Munn’un dili hep “olanaklar”ı, “dönüştürücü potansiyel”i, nihayetinde üretici ve görünmez olan insan kapasitelerini konu alır. Değer, halihazırda toplumsal ilişkiler içinde askıya alınmış kamusal tanıma süreci değildir; (doğru koşullarda, yepyeni bir toplumsal ilişki yaratmak da dahil olmak üzere) neredeyse her şeyi *yapabilen* insanların, yaptıkları şeyin önemini değerlendirmesi, hatta bir şeyi yaparken bu eylemin önemini de değerlendirmesidir. Bu ister istemez toplumsal bir süreçtir ama her zaman üretici insan kapasitelerinden kaynaklanır. Bu da bizi şimdiye dek ele aldığımız teorilerin hemen hepsinin varsaydığından bütünüyle farklı bir istikamete yönlendirir.

3. BÖLÜM

Eylemlerin Önemi Olarak Değer

Değerlendirilen şeyin son kertede şeyler değil eylemler olduğu varsayımından yola çıkan bir değer teorisi yaratılmaya çalışılırdı ne olurdu? Bu varsayımından hareket eden daha kapsamlı bir sosyal teori neye benzerdi? Bu bölümde işte bu olasılığı daha ayrıntılı şekilde irdelemek istiyorum.

Önceki bölümü, bu doğrultuda hareket eden birkaç antropologdan biri olan Nancy Munn'un çalışmasıyla bitirmiştik. Munn bu adımı atmada yalnız değildir. Bir başka kişi ise , pek de fenomenoloji geleneği içinde olmayan, daha ziyade Marx'ın emek değer teorisini antropolojik açıdan kullanmak için benimsemeyi düşünerek benzer fikirlerin bazılarını geliştirmiş olan Terence Turner'dır. Ne var ki Turner'ın çalışması, çok az bir okuyucu kitlesine ulaşmıştır. Bunun birçok sebebi var. En önemli makalelerinin çoğu (1980a, 1984, 1987, 1988) basılmadı; diğerleri ise ya ücra mecralara dağıldı (1979c, 1985a, vb.) ya da uzman olmayan birinin konuyu kavramasını genelde çok zorlaştıran epey teknik bir dille yazılmıştı (örneğin bkz 1979a: 171 ya da 1985b: 52). Dolayısıyla bir avuç antropolog onun düşüncelerinden güçlü bir şekilde etkilenirken (Jane Fajans, Fred Myers, Stephen Sangren v.d.) büyük çoğunluk bu düşüncelerle hiç karşılaşmadı. Turner'ın yaklaşımını (ya da bunun bana özgü bir versiyonunu) özetlemeden önceyse, bir ön hazırlık muhtemelen yerinde olacak.

Batı Geleneğinin Alt Yüzü

2. Bölüm'ün sonunda Nancy Munn'un çalışmalarıyla çok az ilgilenildiğini söylerken, bunun kısmen, eylemden yola çıkan teorilerin Batı

düşünce geleneğindeki ana akımların epey dışına düşmesinden ve bu yüzden birçok akademisyenin bu teorilerle tam olarak ne yapacaklarını kestirmekte sıkıntı yaşamasından kaynaklandığını iddia etmiştim. Söz konusu teorilerin, Batı düşüncesinde hep biraz kıyıda köşede kalmış Herakleitosçu geleneğe ait oldukları söylenebilir. Ne de olsa Batı felsefesi aslında Herakleitos ile Parmenides arasında geçen (ve Parmenides'in kazandığı) tartışmayla başlar. Bunun sonucunda, neredeyse en başından beri, Batı geleneği var olan nesneleri zamanın ve dönüşümün dışındalmış gibi tahayyül ederek kendini ortaya koymuştur. Bu öyle bir raddeye gelmiştir ki değişimin bariz gerçekliği her zaman bir sorun olmuştur.

Dolayısıyla bu tartışmayı hızlıca da olsa gözden geçirmek faydalı olabilir.

Herakleitos'a göre sıradan algı nesnelerindeki görünür sabitlik büyük oranda bir yanılsamaydı; gerçekte bunlar sürekli bir değişim ve dönüşüm içindeydi. Nesne olduğunu varsaydığımız şeyler aslında değişim örüntüleridir. Nehir (bu en ünlü örneğidir) sırf bir su kaynağı değildir; gerçekte aynı nehre iki kez girilse bile, su sürekli aktığı için nehir muhtemelen bütünüyle farklı olacaktır. Zamana dayanan tek şey onun akış örüntüsüdür.¹ Parmenides ise bunun tam karşısını düşünüyordu. Ona göre, yanılsama olan şey değişimin kendisiydi. Nesneler anlaşılır olmak için bir ölçüde zamanın ve değişimin dışında

1 Modern akademisyenler Herakleitos'un konumunun gerçekte tam ne olduğunu anlamakta biraz zorlanmıştır. Fikirlerine ulaşmak için, onunla aynı görüşte olmayan daha sonraki yazarların çalışmalarında korunmuş parçaların veya özetlerin bir araya getirilmesi gerekir. Herakleitos'un "aynı nehirde iki kez yıkanılmaz" deyip demediği tam net değildir – Kirk (1962) bunu demediğini öne sürer; Vlastos (1970) ve Guthrie (1971: 488-92) ise dediğini ve "aynı nehirle girenlerin üzerinden, farklı ve yine farklı sular akar" ifadesinin onun asıl sözlerini yansıtmadığını iddia eder. Gelgelelim, Jonathan Barnes'in gözlemlediği gibi (1982: 65-69, krş. Guthrie 1971: 449-50) bu tartışmada asıl mesele gözden kaçırılır, zira sonra düşülen bu şerh Herakleitos'un konumunun doğru bir tasviridir vebaşka fragmanlarla (özellikle de şarap, arpa ve baldan oluşan "arpa içkisi"nin "ancak karıştırıldığında var olduğu" tespitiyle) kıyaslayarak yeniden kurulabilir. Herakleitos nesnelerin zaman içinde sürekli var olduğunu inkâr etmemiş, bu tür tüm nesnelerin nihayetinde değişim ve dönüşüm örüntüleri olduğunu vurgulamıştı. Herakleitos haklı olsaydı, şeylere isim vermek imkânsız olacaktı, çünkü söz konusu şeylerin süregelen bir varlığı olmazdı iddiasında bulunarak *Kratylos*'ta ilk yorumu popülerleştiren kişi Platon'dur (McKirahan 1994: 143).

var olmak zorundadır. Biz insanların belki de asla tam olarak algılayamayacağı, biçimlerin sabit ve kusursuz olduğu bir gerçeklik seviyesi vardır. Parmenides'ten Pythagoras'a (ve dolayısıyla Batı matematiği ve bilimine) ve (ideal formlarıyla) Platon'a ve dolayısıyla Batı felsefesinin sonraki ekollerinin hemen hepsine doğrudan bir iz sürülebilir elbette.

Parmenides'in iddiası açıkça saçmaydı ve bilim, Herakleitos'un daha haklı olduğunu, hatta bizzat tahmin edebileceğinden de çok haklı olduğunu göstermiştir. Katı nesneleri oluşturan unsurlar aslında sürekli hareket halindedir.² Ama pekâlâ şöyle kuvvetli bir iddiada da bulunulabilir: Şayet Batı felsefesi Parmenides'in yanlış görüşü için onunkini reddetmeseydi, bunu asla keşfedemezdik. Herakleitos'un dinamik yaklaşımının sorunu, besbelli doğru olmakla birlikte, kesin sınırlar çizmeyi ve dolayısıyla kesin ölçümler yapmayı olanaksızlaştırmasıdır. Nesneler gerçekten de süreçlerden oluşuyorsa, onların hakiki boyutlarını artık bilmeyiz (en azından hâlâ mevcutlarsa), çünkü ne kadar süreceklerini bilmeyiz. Nesneler sürekli değişiyorsa, kesin uzamsal ölçümler bile olanaksızdır. Bir nesnenin belirli bir andaki ölçüsü alınabilir ve ardından bunun temsili bir ölçü olduğu düşünülebilir fakat bu bile biraz muhayyel bir kurgudur çünkü (süresiz, sonsuz derecede küçük zaman noktaları anlamında) böyle “anlar” aslında yoktur bunlar da muhayyel kurgulardır. Modern bilimi olanaklı hale getirmiş olan şey tam da bu tür muhayyel kurgular (“modeller”) olmuştur. Paul Ricoeur'ün belirttiği gibi:

Platon'un manipülasyonlara, figürlerin fiziksel dönüşümüne yapılacak her türlü başvuruyu ve göndermeyi kesin surette yasaklayan doğru, yüzey, eşitlik ve şekillerin benzerliği gibi kavramlara ad vererek Öklid geometrisinin inşasına katkıda bulunması şaşırtıcıdır. Son tahlilde makine çağının doğuşundan beri oluşturulan tüm makinelerimizi borçlu olduğumuz matematiksel dildeki bu

2 Herakleitos, kuşkusuz, tüm nesnelerin sürekli hareket halindeki bölünemez parçalara ayrılabilirliğini iddia eden, atom teorisinin kurucusu Demokritos'un düşünsel atasıydı. Hegel üzerinden aynı geleneğe yüzüne çeviren Marx ise doktora tezini Demokritos üzerine yazmıştı.

çilecilik, anlamlandırmaların kendileriyle özdeşliği adına oluş ve *praksis* dünyasının bütünlüğünü reddeden Parmenides'in mantıksal kahramanlığı olmadan mümkün olmazdı. Öklid'in, Galileo'nun başarılarını, modern mekanizmayı ve tüm araç ve aytgıtlarımızı, hareketin ve çalışmanın bu reddine borçluyuz (Ricoeur 1970: 201–202; ayrıca Sahlins 1976 içinde: 81–82 n21).

Bütün bunlarla ilgili açıkça gayet ironik bir şey söz konusu. Ricoeur, bize dünyayı dönüştürme yönünde o zamana dek tasavvur bile edilemez bir güç verebilen bir teknolojiyi yaratabilmiş olmamızdaki büyük payın, evvela güçlerden veya dönüşümlerden yoksun bir dünyayı tahayyül edebilmiş olmamızda yattığını söylemektedir. Pekâlâ doğru olabilir bu. Ama can alıcı husus şudur: Bunu yaparken bir şeyleri de kaybettik. Çünkü dünyanın kendisine, temelinde muhayyel, durağan, dünyaya dışsal olan Parmenidesçi bir dünyanın bulunduğu bir açıdan bakmayı sağlayan temel bir aygıtı alışıldığı anda, bu iki dünya arasında bağlantı kurmak bunaltıcı bir sorun haline gelir. Batı felsefesi ile toplumsal düşüncesinin son iki bin yılının; bunun sonuçlarıyla baş etmeye yönelik gitgide karmaşıklaşan bitmek bilmez bir girişimler silsilesi olduğu söylenebilir. Sabit formlara dair aynı var-sayımlara ulaşılır hep ve yine daima ve bu formların gerçekte nerede bulunacağını bilme konusunda aynı başarısızlığa uğranır. Netice itibariyle, bilginin kendisi büyük sorun haline gelmiştir. Birkaç yıldır Roy Bhaskar, Batı felsefesinin Parmenides'ten beri "epistemik yanılgı" adını verdiği şeyden muzdarip olduğunu iddia etmektedir: yani, şeyleri nasıl bilebileceğimiz sorusunu, bu şeylerin var olup olmadığı sorusuyla karıştırma eğilimden.³

En uç noktada, bu eğilim Pozitivizme açılır: Yeterli zaman ve yeterince uygun araçlar olduğunda, modeller ile gerçekliği bütünüyle uyumlu hale getirmenin mümkün olması gerektiği yarsayılır. Bu eğilimin en uç tecessümlerine göre, hem fiziksel dünyadaki tüm nesneler tam olarak tasvir edilebilmeli, hem de (fiziksel "yasaların" tahmin edilebilir doğası ortada olduğuna göre) bir o kadar kesin şe-

3 Bu "epistemik yanılgı"nın felsefeye ilişkin Batı yaklaşımlarının çoğunun temelini oluşturduğunu iddia eder: Descartes ve Hume başlıca iki zanlıdır.

kilde anlaşılmış koşullarda nesnelere ne olacağı da kesin olarak tahmin edilebilmelidir. Hiç kimse böyle bir şey yapmayı becerememiş olduğu için, bu konum kendi karşısını üretme eğiliminde olmuştur: en uç haliyle, kimse böyle kusursuz betimlemelere ulaşamayacağı için, “gerçeklik” hakkında konuşmanın hepten olanaksız olduğunu iddia eden (günümüzde çoğu kez post-yapısalcılığın çeşitli türleriyle özdeşleştirilen) bir tür saldırgan nihilizm.

Bütün bunlar biz sıradan fanilerin felsefi tartışmaları genelde neden çok anlamsız bulduğuna iyi bir örnektir. Buradaki mantık, sıradan yaşam deneyiminin mantığıyla doğrudan çelişmektedir. Çoğumuz şeyleri “gerçeklikler” diye tanımlamaya alışığızdır, çünkü tam da onları bütünüyle *anlayamayız*, bütünüyle kontrol edemeyiz, bizi nasıl etkileyeceklerini kesin olarak bilmeyiz, ama gitmelerini de isteyemeyiz. Onların gerçek olduğunu, onlar hakkında bilmediğimiz şeyler sayesinde anlarız.

Dediğim gibi, buna alternatif olan Herakleitosçu bir damar –nesneleri kendi potansiyelleriyle tanımlandıkları haliyle süreçler olarak gören, toplumunsa esasen eylemlerle oluşturulduğunu düşünen bir damar– her zaman var olmuştur. Bunun en bilindik tezahürü hiç kuşku yok ki Hegel ve Marx’ın diyalektik geleneğidir. Fakat hangi biçimi alırsa alsın, bunu daha geleneksel felsefeyle bütünleştirmek daima imkânsıza yakın olmuştur. Genelde biraz acayip, tuhaf ve biraz gizemli olarak görülmüştür. Elbette daha pozitivist yaklaşımların katı gerçekçiliği gibi görünen şeyle kıyaslandığında böyle görülmüştür. Ne ironiktir ki çoğu kez çapraşık haller alan dili aşılabilirse, bildik gerçeklik algılarıyla çok daha uyumlu olan perspektiflere sıkça rastlanır.⁴

Roy Bhaskar ve onun “eleştirel gerçekçi” yaklaşımının birkaç versiyonunu benimseyenler (Bhaskar 1979, 1986, 1989, 1991, 1994a,

4 Her ne kadar arındırılmış bir biçimde olsa da, Marx’ın diyalektiğinin bu kadar rağbet görmesinin bir sebebi belki de budur. Her halükârda, Hegel’in yaklaşımında modeller, fiili gerçekliğin “somut bütünlükleri”yle karşılaştırıldığında, her zaman görece “soyut”, dolayısıyla “tek taraflı” ve eksik olarak görülüyordu. Diyalektik geleneğin bütünü, nesnelerin onlara dair yapabileceğimiz her tasvirden her zaman daha karmaşık olduğunu varsayar.

1994b; Collier 1990, 1994; Archer, Bhaskar, Collier, Lawson ve Norrie 1998) birkaç yıldır daha makul bir ontoloji geliştirmekle uğraşıyor. Ortaya çıkan argümanlar fena halde zorludur, ama devam etmeden önce onun vardığı sonuçların bir kısmını, arsızca kısaltarak da olsa serimlemek faydalı olabilir:

1. *Gerçekçilik*. Bhaskar “transandantal gerçekçiliği” savunur: yani, gerçekliği duyular aracılığıyla gözlenebilen şeylerle sınırlamak yerine, tecrübe ettiğimiz şeyi açıklamak için “ne olması gerekir” sorusunu sormak gerektiğini düşünür. Bhaskar bilhassa, “bilimsel deneyler neden olasıdır?” ve aynı zamanda “bilimsel deneyler neden gereklidir?” sorularını cevaplamaya çalışır.

2. *Potansiyellik*. Bhaskar’ın vardığı sonuç şudur: Tecrübelerimiz gerçek dünyadaki olaylara dair olsa da, gerçeklik tecrübe edebileceğimiz (“ampirik”) şeylerle ve hatta meydana gelmiş olduğu söylenebilecek (“fiili”) olayların toplamıyla sınırlı değildir. Bunun yerine Bhaskar bir üçüncü seviye önerir (“gerçek”). Gerçeği anlamak için, “güçleri” de hesaba katmak gerekir, yani şeyleri kısmen potansiyelleri ya da kapasiteleri üzerinden tanımlamak gerekir. Bilim bu tür güçleri açıklamak için hangi “mekanizmaların” var olması gerektiğine dair hipotezler oluşturarak, sonra da bunları arayarak ilerler büyük oranda. Bu araştırma muhtemelen bitmek bilmez çünkü hep daha derin, daha köklü seviyeler vardır (bir başka deyişle, atomlardan elektronlara, elektronlardan kuarklara vb. uzanan sonsuz bir süreç). Fakat arayışın sonunun olmaması, gerçekliğin var olmadığı anlamına gelmez; bilakis, insanın hiçbir zaman onu bütünüyle kavrayamayacağı anlamına gelir.

3. *Özgürlük*. Gerçeklik, doğmakta olan katmanlara bölünebilir: Nasıl ki kimya fiziği gerektiriyor ama tümüyle fiziğe indirgenemiyorsa, biyoloji de kimyayı gerektirir, ama tümüyle ona indirgenemez. Aynı şey insan bilimleri ile biyoloji arasındaki ilişki için de geçerlidir. Her birinde farklı mekanizmalar çalışır. Dahası; her biri alttakilerden belirli ölçüde özerkleşir; özerkleşme sağlanamazsa, eylemlerimiz sırf kimyasal ya da biyolojik süreçlerle belirlenmiş olacağı için, insan özgürlüğünden bahsetmek bile mümkün olmaz.

4. *Açık Sistemler*. Bir başka belirlenemezlik unsuru gerçek dünyadaki olayların “açık sistemler” içinde gerçekleşmesinden kaynakla-

nır; yani, doğmakta olan gerçeklik katmanlarından kaynaklanan, bunların tümünde işler halde olan farklı türden mekanizmalar vardır daima. Dolayısıyla, gerçek dünyadaki bir olayın nasıl sonuçlanacağını kimse asla tam olarak tahmin edemez. Bilimsel deneylerin gerekli olmasının sebebi budur. Deney, diğer tüm mekanizmaların etkilerini olabildiğince hükümsüz kılan, böylece tek bir mekanizmayı devinim halindeyken incelemeyi olanaklı hale getiren geçici “kapalı sistemler” yaratmanın bir yoludur.

5. *Eğilimler.* Sonuçta, bozulamaz bilimsel “yasalar” dansa, kestirilemez şekillerde birbiriyle etkileşimde bulunan “eğilimler”den bahsetmek yeğdir. Elbette, üzerinde durulan o nevezuhur katman ne kadar daha yüksek olursa, şeyler o kadar az tahmin edilebilir hale gelir – kuşkusuz, içlerinde en tahmin edilemez etken ise insanların dahiliyetidir.⁵

Buradaki amaçlarımız açısından, ayrıntılar genel düşünce kadar önemli değildir. Genel düşünce derken şundan bahsediyorum: Nesnelere dinamik potansiyelleri üzerinden bakan Herakleitosçu konum, bilimi terk etme meselesi değil; bilime sağlam bir ontolojik temel kazandırmak için tek umuttur. Fakat bu temeli kazandırmak için, bilimsellik iddiasında bulunmak isteyenlerin en ihtirash mutlak veya bütünsel (insanın totaliter, paranoyak diyesi de geliyor gerçi) bilgi hayallerini terk etmesi ve bilinebilecek şeyler konusunda belirli ölçüde alçakgönüllü olmayı kabul etmesi gerekeceği anlamına da gelir bu konum. Gerçeklik hiçbir zaman bütünüyle bilinemeyecek bir şeydir. Bir nesne gerçekse, ona dair yapacağımız tüm betimlemeler ister istemez kısmi ve tamamlanmamış olacaktır. Hatta onun gerçek olduğunu bu şekilde söyleyebiliriz. Eksiksiz bilmeyi umut edebileceğimiz tek şey bütünüyle imgelemimizde var olanlardır.

Doğa bilimi için doğru olan sosyal bilim için daha da doğrudur. Bhaskar çoğunlukla bir bilim felsefecisi olarak ün kazanmıştır ama esas ilgisi toplumsal olana yöneliktir; insanın özgürleşmesi için bir teori, bilimsel bilgiyi insan özgürlüğü fikriyle bağdaştıracak bir yol

5 Aklıma gelmişken, bu durum böyle olayların vukuundan sonra açıklanamayacağı anlamına gelmez. Bhaskar da açıklama ve tahminin nihayetinde aynı şey olduğu ya da olması gerektiği yönündeki pozitivist varsayıma karşı çıkar.

için felsefi dayanak bulmaya çalışmaktadır. Buradaki temel mesaj da alçakgönüllülüğe işaret eder: Eleştirel gerçekçiler bir toplumsal gerçeklik anlayışını ve dolayısıyla onun hakkında doğru beyanlarda bulunabilecek bir bilim anlayışını korumanın mümkün *olduğunu* savunur. Fakat bunun ancak günümüzdeki pek çok sosyolog ve iktisatçı arasında bilim sayılan pozitivist rakam sayıp dökme işi terk edildiği ve sosyal bilimin öngörücü yasalar çıkarabileceği fikri bırakıldığı takdirde olacağını düşünür.

Marx'a geçmeden önce Herakleitosçu bakış açısına ilişkin olarak, materyalizm mefhumuna dair son bir söz söyleyeyim. Başka mecralarda olduğu gibi Marksist gelenekte de, materyalist bir analizin belirli alanlara öncelik veren bir analiz olduğu varsayılmıştır genellikle. Maddi altyapılar ve ideolojik üstyapılar vardır. Yiyecek, barınak ya da makine takımları üretiminin vazolar, pembe diziler ya da imar yasalarının üretiminden temelde daha maddi olduğu düşünülür. Bunun sebebi ya daha temel veya acil insan ihtiyaçlarını karşılamaları ya da (hukuk, din, sanat, hatta devlette olduğu gibi) soyutlamaların üretimiyle ilgili olmalarıdır. Oysa hukuk ya da dine soyutlamaya "dair" şeyler gözüyle bakmak bana hep onları tam da kendilerini tanımladıkları şekilde tanımlamak gibi görünmüştür. Tüm buna benzer alanları öncelikli olarak insan eyleminin sahaları olarak görme konusunda ısrar edilirse, yiyecek üretiminin düşünmeyi gerektirmesi gibi, sanat ve edebiyatın da aslında bir dizi maddi süreç olduğu çabucak belli olur. Böyle bir materyalist açıdan bakıldığında, edebiyat (genellikle zamanın veya mekânın dışında dolaşır gibi görünebilen soyutlamalar olarak düşünülen) metinlerden ziyade, onları yazmaya ve okumaya dair olacaktır artık. Açıkçası, bu durumda edebiyat bütün yönleriyle maddidir: Metinleri gerçek, kanlı canlı insanların yazması gerekir; sözü edilen insanların boş zamanlarının ve kaynaklarının olması gerekir; kaleme, daktiloya ya da bilgisayara ihtiyaç duyarlar; edebiyatın dolaşımının beraberinde getirdiği binbir türlü pratik kısıtlama vardır, vs.

"Materyalizmin" zayıf, taviz vermiş bir versiyonu gibi görünebilir bu, fakat tutarlı bir şekilde uygulanırsa gerçekten bir hayli radikal olabilir. Bu yaklaşımın gücü insanları ne kadar rahatsız

etme eğiliminde olduğuna bakarak değerlendirilebilir biraz. Birçok akademisyen bunların üretimindeki maddi mecrayı kabul etmenin bir bakıma yersiz olduğunu düşünür. Antropoloji gibi bir disiplin bile, belki saha çalışmasının doğrudan deneyimlerini betimlediği zamanlar hariç, kendini maddi gerçekliklerin üzerinde dolaşır şekilde sunma eğilimindedir. Bir antropolojik monografinin me-
ziyetlerini tartışırken, neticede bu monografiyi okuyacak hemen herkesin bunu kendi istediği için değil, bir profesör zorladığı için okuyacağının pekâlâ farkında olan bir yazarın yazdığına ya da akademik yayın endüstrisindeki mali kısıtlamalar yüzünden kitabın 300 sayfayı geçemeyeceğine dikkat çekmenin kaba olduğu düşünülecektir elbette. Fakat tüm bunlar yazdığımız türden kitaplarla tabii ki ilgilidir. Her halükarda, bu kitapta benimseyeceğim materyalizm bu olacak: toplumun yaratıcı eylemden doğduğunu düşünen, fakat yaratıcı eylemin somut, maddi mecrasından asla ayrılamayacağı kanısında olan bir materyalizm.

Marx'ın Değer Teorisi

Marx'ın emek değer teorisiyle ilgili söylenmesi gereken ilk şey bu te-
orinin David Ricardo'nun teorisiyle aynı şey olmadığıdır. İnsanlar
genelde bunları birbirine karıştırır. Ricardo piyasa sisteminde meta-
nın değerinin, metanın üretimine harcanan "insan-saatleri" üzerin-
den hesaplanabileceğini iddia etmişti ve dolayısıyla söz konusu me-
tanın üretim sürecinde (ve muhtemelen, hammadelerin üretiminde,
bir yerden başka bir yere nakledilmelerinde vb.) kaç kişinin ne kadar
süre çalıştığını hesaplamak teorik olarak mümkün olmalıydı. Aslına
bakacak olursak, Marx Ricardo'nun yaklaşımının yetersiz olduğunu
sezmişti. Ona göre kapitalizmi eşsiz kılan husus emeğin (yani bir in-
sanın dünyayı dönüştürme kapasitesinin, fiziksel ve zihinsel yaratı-
cılık güçlerinin) başlı başına alınıp satılabildiği tek sistem olmasıydı.
Ne de olsa bir işveren işçileri kiraladığı zaman, onlara tamamlanan
işler üzerinden değil, saat üzerinden ödeme yapar, böylece o zaman
dilimi boyunca onlardan ne isterse onu yapma yeteneklerini satın al-

miş olur.⁶ Dolayısıyla, birçok insanın çalışma kapasitesini bu şekilde satmak zorunda olduğu ücretli emek ekonomisinde, kapitalist olmayan bir toplumda yapılamayacak hesaplar yapılabilir: Yani belirli bir nesneye harcanan emeğin miktarına, bir bütün olarak sistemdeki toplam emek miktarının özgül bir *oranı* olarak bakılabilir. Nesnenin değeri işte budur.⁷

Marx'ın değer teorisiyle bir fiyat teorisi oluşturmaya niyetlenmediği akılda tutulursa bu kavram çok daha iyi anlam ifade eder. Marx'ın esas derdi fiyat dalgalanmalarını tahmin edecek, fiyatlandırma mekanizmalarını anlayacak bir model bulmak değildi. Neredeyse diğer tüm iktisatçıların derdi böyle bir model ortaya atmaktı, çünkü sonuçta bir piyasa sistemi dahilinde faaliyet yürütenlere yarayacak bir şeyler yazmaya çalışıyorlardı. Marx ise böyle bir sistemi alaşağı etmeye çalışanlara yarayacak bir şey yazıyordu. Bu yüzden, bir şey için ödenen fiyatın o şeyin değerinin tam yansıması olduğunu hiçbir suretle kabul etmedi. Öyleyse “değer” kelimesini daha ziyade “önem”i ifade eden bir çerçevede düşünmek daha iyi olabilir. ABD ekonomisini temsil eden bir pasta grafiği hayal edelim. Diyelim ABD ekonomisinin gayri safi yurt içi hasılanın yüzde 19'unu sağlık hizmetlerine, yüzde 16'sını otomobil endüstrisine, yüzde 7'sini TV ve Hollywood'a ve yüzde 0,2'sini güzel sanatlara ayırması kararlaştırılırsa, bunun sözü edilen alanların bir toplum olarak bizim için ne kadar önem taşıdığının bir ölçüsü olduğu söylenebilir. Marx daha iyi bir alternatif ölçü olarak emeği kullanmayı önermektedir sadece: Amerikalılar belirli bir yıl zarfında yaratıcı enerjilerinin yüzde 7'sini otomobil üretimi-

6 İşçinin çalışma kapasitesini satın alan kapitalist aslında onun “somut emeğini” (işçilere fiilen yaptırdığı şeyi) elde etmiş olur ve bu şekilde kâr elde eder, çünkü sonuçta işçiler salt kendi çalışma kapasitelerini yeniden üretmenin maliyetinden çok daha fazlasını üretebilir. Fakat buradaki amacımız açısından, buna daha fazla girmeye lüzum yok.

7 Tüm bunların Marx'ın belirli bir şeyi üretmek için ihtiyaç duyulan “toplumsal olarak gerekli emek zamanı” adını verdiği ölçütlerin varlığıyla olanaklı hale geldiğini belirtelim. Başka bir deyişle, belirli bir işi tamamlamak için makul olduğu düşünülen süreyi belirleyebilecek çaba, örgütlenme gibi şeylerin derecesine ilişkin kültürel anlayışlar. Tüm bunlar *Capital*'ın (1967 tarihli baskısının) 39. sayfasında çok net şekilde ortaya konur.

ne harcıyorsa, bu durum arabaya sahip olmanın bizim için ne kadar önemli olduğunun nihai ölçüsü demektir. O halde bu iddia şöyle genişletilebilir: Diyelim Amerikalılar bir yılda yaratıcı enerjilerinin binde 0,000000000007'sini ya da benzer şekilde sonsuz derecede küçük bir oranını *bu* arabaya harcamışsa, o zaman bu onun değerini temsil ediyor demektir. Artık dünyayı kapsayacak şekilde her tür ulusal ekonominin ötesine geçmiş bütünsel bir piyasa sisteminden bahsediyor oluşu dışında, Marx'ın argümanı temel olarak budur.

Öyleyse ilk kestirim olarak, belirli bir ürünün ve hatta kurumun değerinin, toplumun onu üretmeye ve muhafaza etmeye yatırdığı yaratıcı enerji oranı olduğu söyleyebiliriz. Nesnel bir ölçüm olanaklı ise, bunun böyle bir şey olması gerekir. Ama bu tabii asla *kesin* bir ölçü olamaz. “Yaratıcı enerjiler”, nasıl tanımlanmış olurlarsa olsunlar, niceliği belirtilebilecek türde bir şey değildir.⁸ Marx'ın bir kapitalist sistem dahilinde –ne kadar yaklaşık olursa olsun– bu tür hesaplamalar yapılabileceği kanaatinde olmasının tek sebebi, emek piyasasının varlığıdır. Emegın (aslına bakılırsa, patrona sattığınız şey çalışma yeteneğiniz olduğu için, insanın eylem kapasitesinin) alınıp satılması için, onun fiyatını hesaplayacak bir sistem olması gerekirdi. Bu da, mesai kartları, işe varış-işten çıkış çizelgeleri, haftalık ya da iki haftalık maaş çekleri gibi şeyleri ve tabii, belirli bir işten beklenen emek hızı ve yoğunluğuna ilişkin kabul edilmiş standartları (en sömürücü koşullarda bile, insanların fiziksel ve zihinsel kapasitelerinin mutlak sınırlarına kadar çalışmaları nadiren beklenir) içeren ayrıntılı bir kültürel aygıt anlamına geliyordu. İşte bu aygıt Marx'ın “toplumsal olarak gerekli emek zamanı” kavramına atıfta bulunmasına olanak sağlar. Demek ki, emegın zaman birimlerine indirgenebilmesini, ardından sayılabilmesini, toplanabilmesini ve birbiriyle karşılaştı-

8 Her halükârda kültürel bir mefhum olan “emek”i kullanmaya çalışsak bile geçerlidir bu. Doğası gereği niceliği belirtilemeyen “yaratıcı enerjiler” gibi daha soyut bir terimi benimsediğimizde de elbette geçerlidir. Toplumda bunlardan belirli miktarda olduğu, kıt kaynaklardan “tasarruf etme” şeklindeki bildik iktisadi anlamda bunları daha sonra bölüştürmesi gerektiği bile söylenemez, zira etrafta dolanan yaratıcı potansiyel hiçbir zaman tam olarak kuvveden fiile çıkmaz. Herkesin, her zaman kendi zihinsel ve fiziksel kapasiteleri yettiğince üretim yaptığı bir toplumu hayal etmek bile zor olur. Hiç şüphesiz hiçbirimiz öyle bir toplumda yaşamaya gönüllü olmazdık.

rılabilmesini sağlayan kültürel ölçütler vardır. Bahsedilen işlemleri yapan aygıtın hem maddi hem de sembolik olduğunu vurgulamak önemlidir: İşe giriş-işten çıkış saatlerinin doldurulduğu gerçek, fiziksel çizelgelerin de olması gerekir, para ve zaman gibi sembolik temsil araçlarının da.

Kuşkusuz, çoğu insanın ücretli çalışan olduğu yerlerde bile tüm yaratıcılık piyasada değil gibidir. Piyasanın istilasına uğramış bizim toplumumuzda bile homojenleştirici bir aygıtın olmadığı –ev işinden hobilere, siyasi eylemden her çeşit kişisel projeye uzanan– binbir türlü alan vardır. Fakat tam da burada çoğul anlamıyla “değer” ile karşılaşmak tesadüf olmasa gerektir: aile değerleri, dini erdemler, sanatın estetik değerleri, vb. Tek bir değer sisteminin olmadığı yerde, heterojen ve apayrı değer sistemleriyle baş başa kalınır.

Emek piyasasının hiç bulunmadığı ya da özellikle önemli olmadığı yerlerde ne yapılır öyleyse? Buralarda aynı şey mi gerçekleşir? Yani, Marx’ın değer analizi gibi bir şeyi insan toplumlarının büyük çoğunluğuna ya da 18. yüzyıldan önce var olan toplumlara uygulamak mümkün müdür? Antropologlar açısından (ve hatta kapitalizme bir alternatif düşünenler açısından) bu elbette ki en önemli sorulardan biridir.

“Praksiyolojik Yaklaşım”

Marx kendi yazılarında bize daha fazla ipucu vermiş olsaydı işimiz kolaylaşacaktı. Marx’ın genel sosyal teori yazmaya en çok bazı ilk teorik yazılarında yaklaşmıştı: *Feuerbach Üzerine Tezler*, 1844 *Elyazmaları* ve özellikle de, 1845 ile 1846 yılları arasında Engels’le birlikte kaleme aldığı *Alman İdeolojisi*. Bu dönemde Marx Paris’te yaşıyor ve düşünsel yaşamının gençlik dönemini geçirdiği Almanya’nın radikal felsefi çevreleriyle kapsamlı hesaplaşmalara giriyordu. Bu hesaplaşmaları yaptığı çalışmalarda çok farklı iki düşünsel geleneği ayrıntılı bir şekilde sentezleştirme işine koyulur: Hegelci Alman idealizmi okulu ve Fransız Aydınlanma’nın materyalizmi. Marx’a göre, Hegel’in tarihe diyalektik yaklaşımının avantajı bünyesi gereği dinamik olu-

şuydu; insanın ya da fiziksel dünyanın neye benzediğine ilişkin sabit bir anlayıştan başlamak yerine, insanlığın kendi etrafındaki dünyayla etkileşimde bulunarak onu bilfiil yaratmasını hikâye etmesiydi. Herakleitos'un haklı olduğu en baştan kabul edilseydi aslında tarihin neye benzeyeceğini görme girişimiydi bu aslında. Yalnızca eylemle ilgili değildi: Neticede, Hegel'in felsefesi insanlığın kendi eylemleri aracılığıyla bütünüyle özbilinçli hale gelişinin tarihini konu alıyordu; insan özgürlüğü olasılığına kapı aralayan şey bu felsefenin (Hegel'in, alçakgönüllü bir şekilde, bizzat kendisinde ulaşıldığına inandığı) nihai başarısı, yani kendini hakikaten anlamaydı. Sorun muhafazakâr Hegel'in de (sürecin tamamlanmamış olduğunu ve dine saldırı gibi daha sert önlemlerin gerektiğini iddia eden) radikal Genç Hegelcilerin de düşünmeye gerçek, kanlı canlı insanlardan başlamamış olmasıydı. Tam aksine, onların aktif öznelere "Zihin", "Akıl" "Ruh", "İnsanlık" ya da "Ulus" gibi soyutlamalardı hep. Marx ise materyalist bir alternatif sunmuştu. Ama o da büyük oranda Helvetius gibi Fransız Aydınlanması filozoflarının ürünü olan kendi zamanının materyalizminden pek memnun değildi. *Feuerbach Üzerine Tezler*'de "önceki tüm materyalizmin" sorununun, insanların özbilinçli tasarılarla hareket ettiğini hiçbir biçimde düşünmemesi olduğunu kaydetmişti. Bu materyalizm insanları adeta edilgen; sabit bir dizi temel, fiziksel ihtiyaçlar uyarınca harekete geçen; çevrelerine kendi ihtiyaçlarını en iyi şekilde tatmin edecek şekilde sadece "uyum sağlayan" varlıklar olarak görüyordu. Marx bunun yerine bir sentez önermişti. Bu sentezde insanlar etkin, amaçlı, yaratıcı fakat aynı zamanda gerçek dünyada var olan mahlûklar olarak görülüyordu. (Marx'ın başka bir metninde belirttiği gibi), bu "insanlar" kendi tarihlerini yapar ama kendi seçtikleri koşullarda değil.

Marx'ın çalışmalarının sıkça aynı anda farklı birkaç doğrultuya yönelir gibi görüldüğü kuşkusuz doğrudur. Örneğin, Engels'le birlikte yazdıkları, insanların "tarih yapması"ndan bahsedebilecek konuma gelmeden evvel dikkate alınması gereken temel maddi gerçeklikleri ortaya koydukları *Alman İdeolojisi*'ndeki ünlü dört uğrak" tanımını ele alalım (1846 [1970: 48-51]). İnsanları hayvanlardan ayıran, insanların kendi geçim araçlarını *üretmesidir*. Marx ayrıca insan-

ların yaşamak için sadece (1) yiyecek ve barınak gibi temel ihtiyaçları üretmesi gerekmediğini; (2) bu tür ihtiyaçları karşılamak için yapılan üretim ediminin daima yeni ihtiyaçlar doğuracağını; (3) insanların yaşamlarını devam ettirmek için başka insanlar üretmesi gerektiğini, bunun da doğurmayı, çocuk bakımını, aileyi vb. beraberinde getirdiğini ve (4) insanlar bunların hiçbirini tek başına üretemeyeceği için, her toplumun işbirliği ilişkileri de kurmasının zorunlu olduğunu belirtir. Marx ancak bu dikkate alındıktan sonra “bilinç”ten bahsetmeye başlanabileceğini belirtir. Marx, bilincin “burada çalkantılı hava katmanları, sesler, kısacası, dil biçiminde arz-ı endam ettiğini” (1846: 50–51), dilinse tek tek insanların zihninde bağımsız olarak ortaya çıkmak yerine insanların birbiriyle konuşma ihtiyacından doğduğunu vurgular.

Bu bakış en bariz şekilde *Politik Ekonominin Eleştirisine Katkı*’nın (1859) önsözünde ortaya konulan maddi altyapı ile ideolojik üstyapı arasındaki ayrıma yöneliyor gibi görünür kuşkusuz. Fakat aynı zamanda Marx’ın esas ilham kaynağından uzaklaşır: bilinç üretimin mükâfatı değildir; aksine, üretim için temel önem taşır. Marx’a göre insanları hayvanlardan ayıran şey tam da insanların şeyleri *özbilinçli* bir tarzda üretmesidir. Bizi insan yapan şey (en azından modern, problem çözme anlamında) “akıl”dan ziyade hayalgücüdür:

Emeği onu yalnızca insani diye damgalayan bir biçim içinde farz ederiz. Örümcek bir dokumacının yaptığına benzer işlemler yürütür ve arı kendi peteklerini yaparken birçok mimarı gölgede bırakır. Ne var ki en kötü mimarı, arıların en iyisinden ayıran şey, mimarın kendi yapısını gerçekte dikmeden önce kendi imgeleminde kurmasıdır (*Kapital* I: 178).

İnsanlar sahip olmak istedikleri şeyi öncesi zihinlerinde canlandırır; dolayısıyla alternatifleri de hayal edebiliriz. Demek ki insan zekâsı doğası gereği eleştireldir, bu da devrim ihtimali nedeniyle Marx’ın tarih anlayışı için çok mühimdir.

Bunları akılda tutarak o baştaki dört uğrağa geri dönecek olursak (muhtemelen birazcık rötuş ve yeniden düzenlemeyle) çok güçlü bir eylem teorisi için dayanak elde etmiş oluruz (Turner 1984: 11; Fajans

1993: 3). Ortaya çıkan sonuç aşağıdaki gibi bir şeye benzerdi. Herhangi bir toplumda, üretimin şunları zorunlu kıldığı söylenebilir:

1. Üretici tarafından algılanan ihtiyaçların karşılanması yönünde bir çaba (Marx'ın belirttiği gibi, sözü edilen ihtiyaçlar daima yiyecek ve barınak gibi temel gereksinimleri içermek zorundadır ama hiçbir zaman bunlarla sınırlı değildir). Bu çaba “nesnelerin” iki anlamda var olduğu yönündeki temel kavrayışı da içerir: Nesneler sırf dünyada bilfiil var olan fiziksel nesneler olarak değil, birisinin (bir öznenin) bilincinde mevcut olduğu ölçüde, şu ya da bu anlamda o öznenin eyleminin nesneleri olarak da vardır – sadece asgari aktif gözlem ve inceleme anlamında olsa bile böyledir bu. (Marx'ın Feuerbach'ın materyalizminin gözden kaçırdığını iddia ettiği şey budur.)

2. İnsanların toplumsal varlıklar olması, bir toplumsal ilişkiler sistemi üretmek anlamına da gelir (aileler, klanlar, loncalar, gizli cemiyetler, hükümet bakanlıkları, vb.). Bu sistemlerin içinde insanlar üretici eylemleri arasında eşgüdüm kurar. Bir bakıma, bu durum üretimin şunları da beraberinde getirdiği anlamı taşır:

3. Özgül türde bir kişi olarak üreticinin üretimi (kadın terzi, harem ağası, film yıldızı vb.). İnsan, başkalarıyla işbirliği içine girmek suretiyle, kendini belirli bir şekilde tanımlar; bu durum eylem halindeki “düşünümsel” unsur diye adlandırılabilir. Genellikle belirli türde iktidar ya da faillik atfedilmek veya bunları bilfiil elde etmek anlamına da gelir.⁹

4. Süreç hep açık uçludur, (1), (2) ve (3)'ün sonucu olarak yeni ihtiyaçlar üretir ve böylece içerisinde kendi dönüşümünün potansiyelini taşır.

Demek ki amaçlı eylem, yani belirli bir gayeye yönelik üretici eylem anlayışıyla düşünmeye başlıyoruz. Bu eylem toplumsal ilişkiler üretir ve aynı esnada üreticilerin kendilerini dönüştürür. Böyle ifade

9 Aslında, ya kimlik sayesinde ya da sırf öğrenme sayesinde veya eylem sürecinin kendisi üzerinden belirli güçleri elde etme sayesinde. “Bu şekilde dış dünya üzerinde etki bırakarak ve onu değiştirerek, aynı zamanda kendi doğasını değiştirir” (*Capital*, s. 177).

edildiğinde, söz konusu model yeterince anlaşılır görünür. İçerisinde apaçık olmayan hiçbir unsur yoktur. Ne var ki onu mütemadiyen uygulamaya sokmak için, sosyal teorinin kabul görmüş her türden unsurunu yeniden düşünmek gerekecektir. Örneğin “toplumsal yapı” mefhumunu ele alalım. Üretimi konu alan bu geniş anlayıştan başlanırsa, “toplumsal yapılar”, tıpkı başka her tür yapı gibi, aslında sırf eylem örüntüleri olarak kalır. Ama bunlar çok karmaşık örüntülerdir: Her tür amaçlı insan eylemi arasında eşgüdüm kurmakla kalmazlar, aynı zamanda tüm bunların gerçekleşmesine aracılık eden daha geniş bağlamı yeniden üretirken (ve ister istemez değiştirirken) aktörlerin kendilerini sürekli yeniden tanımlamasına ve hatta tekrar oluşturmalarına aracılık eden vasıtalarlardır. Dışarıdan bir gözlemci için bile tüm bunların kaydını kuydunu tutmak kolay iş değildir. Bireysel ve kolektif yaratıcılık arasındaki kesin sınırlar gibi muhtemelen asla bütünüyle anlayamayacağımız belirli noktalar vardır. Sistemin içinde bunu yapmak neredeyse imkânsızdır.

Aslında tek tek aktörler dört uğraşın sadece ilkinin farkında olma eğilimindedir (ürettikleri ya da yaptıkları özgül şeyin, akıllarındaki özgül amacın);¹⁰ diğer üçünü takip etmek çok daha zordur. Sosyal teorinin tüm büyük sorunlarının bu zorluktan kaynaklandığı pekâlâ iddia edilebilir. Bu büyük sorun “toplum”un bireylerin toplamından ibaret olmasına rağmen, bu bireylerin her birinin toplumu kendilerini sınırlayan yabancı bir güç olarak gördükleri yönündeki Durkheim’in ünlü tespiti de olsun, kendi yaratımlarımızın üzerimizde hüküm süren varlıklar gibi görünmeye başladığı yolundaki Marx’ın saptaması olsun, bu durum değişmez (krş. Taussig 1993).

O halde, hayalgücü üretici eylemin doğası için elzem olabilir ama hayal gücünün de kendi sınırları vardır. Başka bir şekilde söyleyecek olursak, insan eylemi, doğası gereği özbilinçlidir ama asla bütünüyle değil.

Eleştirel teorinin iki yöntemi olduğu söylenebilir. İlki dünyaya – ya da onun içindeki bir fenomene– normal bakış şeklimizin kusurlu,

¹⁰ Birçok gündelik eylem biçiminde insan bunun bile pek farkında bile değildir elbette. Fakat Turner, tıpkı Marx gibi, sınırlarını incelemek için, kişinin ne yaptığının en çok bilincinde olduğu eylem türlerine odaklanır.

eksik ya da hatalı olduğunu göstermeye ve şeylerin gerçekte nasıl işlediğini açıklamaya yarar sadece. Daha güçlü bir yöntem olan ikincisi ise şeylerin gerçekte nasıl işlediğini açıklamakla kalmaz, insanların olan biteni en baştan niçin böyle algılamadığını da izah edecek şekilde yapar bunu. Marksist yaklaşımlar tam olarak bunu açıklamayı vaat eder.¹¹ Ne var ki, ilk “felsefi” çalışmalarından *Kapital*’deki fetişizm teorisine kadar Marx’ın yazılarının genel meramı düşünülecek olursa, Marx’ın bir yanlış bilinç teorisinden ziyade bir *kısmi* bilinç teorisini ürettiği görülecektir.¹² aktörlerin bir duruma dair tikel bakış açılarını o durumun genel yapısından ayırıştırmayı neredeyse imkânsız buldukları bir teori. Devam etmeden önce, ana konudan kısa bir süreligine sapıp yapı sorununu ele almak zorundayım.

Dinamik Yapılar

Antropolojik düşünceler elbette büyük oranda Saussure’cü dilbilimden doğmuştu. Saussure’ün dili, her unsurun diğerlerinin tanımına katkıda bulunduğu, denge halinde var olan bir göstergeler sistemi olarak kavradığını anlatmıştım. Bu kavrayışı antropolojiye uygulanınca meşum açmazlar ortaya çıkmıştır. Bu soyut sistem tam olarak nerede bulunacaktı? *Langue* ile *parole*; eşsürem ile artsürem; zamanın dışında var gibi görünen soyut sistem ile gerçek olaylar arasında (insanların konuşup yazması vs. ama hiçbirinin kendi pratiklerine yol gösteren ilkelerin tam olarak farkında olmaması, öte yandan insanların pratiklerinin söz konusu ilkelere varmamızın da yegâne yolu olması arasında) nasıl bağlantı kurulacaktı? Bunun aynı Parmenidesçi sorunun sadece başka bir çeşidi olduğu artık herhalde belli olmuştur: Modeller, gerçeklik ile nasıl ilişkilendirilir?

Antropolojideki yaygın kanaatin aksine, Saussure’cü yapısalcılık hiçbir zaman tek yapısalcılık değildi. Herakleitosçu bir alternatif var-

11 Kuşkusuz, aynı şekilde Freudcu teoriler de. Alışılmadık iktidarın eleştirel araçları olarak sıkça bir araya getirilmelerinin bir sebebi belki de budur.

12 Gerçi bu kısmi bilince sahip olanlar kısmiliği idrak etmediği sürece burada söz konusu olan yanlış bir bilinçtir.

dır: Fransız psikolog Jean Piaget'nin (bkz. Piaget 1970; Turner 1973) geliştirdiği, eylemden başlayan ve “yapı”yı eylemliliğin koordinasyonu olarak gören yapısalcılık.¹³

Ne var ki antropologlar Piaget'nin yapısalcılığının işe yarar olduğunu nadiren düşünmüşlerdir. Bahsini açtıklarında da, bunu genellikle onun kültürel derinlik ve duyarlılıktan yoksun olduğunu söyleyip onu ıskartaya çıkarmak için yaparlar.¹⁴ Piaget'nin kendi yazılarına uygulandığında bu elbette doğrudur. Saussure farklı dillerin gerçekliği çeşitli şekillerde tanımlamasıyla; Piaget ise çocukların düşünsel gelişimiyle ilgileniyordu. Antropologların neden diğerine değil de öbürüne yaklaştığını anlamak zor değil. Yine de bu suçlamanın kerameti bana bir bakıma kendinden menkul gibi geliyor. Neticede, Piaget'nin modelleri kültürel derinlikten yoksunsa bu durum kısmen antropologların hiçbir zaman onu geliştirmeye uygun görmemiş olmalarındandır.

Piaget'nin çocuk gelişimi evreleri hakkındaki özgül iddialarının artık modasının geçtiği düşünülüyor; halbuki burada önemli olan ayrıntılar değil genel yaklaşımdır. Özellikle de onun “zekânın temel biçimleri her zaman ve her yerde eylemden kaynaklanır” şeklindeki önermesidir.¹⁵ Çocuklar çevreleriyle etkileşime girer; temel eylem şemaları geliştirir (tutma, çekme vb.) ve onları koordine etme yolları bulur. Daha sonra, Piaget'nin “düşünümsel soyutlama” olarak adlandırdığı bir süreç boyunca çocuklar daha karmaşık ve genelleşmiş

13 Piaget aslında sosyal bilimlerdeki yapısalcılığın, Saussure'cü dilbilimi kendine model alarak büyük hata yaptığını iddia eder; çünkü dil, toplumsal biçimler arasında neredeyse tek başına, tamamen keyfi olan ve dolayısıyla pratikten bütünüyle ayrı görülebilecek bir koda dayanır. Saussure'ün *langue* ile *parole* arasındaki ünlü ayrımı yapmasına olanak veren budur. İnsan faaliyetinin neredeyse diğer her alanında, pratik çerçeve hariç, bir “kod”dan bahsetmek bile imkânsız olacaktır (Piaget 1970: 77-78).

14 Sahlins de Öyle (1976: 121n49); Bloch (1989: 115-16) ise sadece birazcık daha cömerttir.

15 “... önce duyuşal ve motor eylemde, ardından pratik ve teknik zekâda; gelişkin düşünce biçimleri ise bu aktif doğayı bunların arasında etkili ve nesnel yapılar oluşturan işlemlerin bünyesinde yeniden keşfeder” (1965 [1995]: 282). Benzer birçok yazarda olduğu gibi Piaget de, bütünüyle uzmanlaşmak için epey çalışma gerektiren kendi eşsiz terminolojisini geliştirmiştir.

düşünce tarzları geliştirmeye başlar. Bu süreçte çocuklar dünyayla etkileşimlerine ve aynı koordinasyon şemalarına içkin olan mantıksal ilkeleri anlamaya başlar – bu sayede söz konusu şemalar daha gelişkin ve daha etkili hale gelir. (Bu da daha ileri düşünümsel soyutlama süreçlerine olanak sağlar.) Burada ayrıntılara girmeye gerek yok ama akılda tutulması hayati önem taşıyan birkaç nokta var. Birincisi, Piaget her bilgi sisteminin temelini hep bir pratikler dizisi olduğunu vurgular: Örneğin matematik “sayı fikri”nden değil, sayma pratiğinden türer. Ne kadar önemli olursa olsun, soyut kategoriler hiçbir zaman ilk sırada yer almaz. İkincisi, bir yapı, belirli değişmez ilkelere dayanan bir dönüşümler dizisi olarak görülebilir daima (değişmeyen bir satranç tahtasında taşları bir taraftan öbür tarafa taşıma meselesi kadar basit olabilir bu): bu tür dönüşümlerin tanımlayıcı özelliği geri çevrilebilir olmalarıdır (taşlar tekrar geri taşınabilir).

Burada önemli nokta, yapı dediğimiz şeyin eylem öncesinde var olan bir şey olmamasıdır. Neticede, “yapı” kendi inşa süreciyle özdeşdir. Karmaşık soyut sistemler, aktörlerin dünyayla etkileşimlerinin mantığını anlamaya başlamalarından ibarettir. “Düşünümsel soyutlama” sürecinin açık uçlu olduğunu da muhakkak akılda tutmak gerekir. Piaget gelişimin sırf belirli bir seviyeye gelip sonra durma meselesi olduğu kanaatinde değildir; her zaman üretilebilecek daha yeni ve daha karmaşık seviyeler vardır. Burada Piaget, hiçbir mantıksal sistemin (sözgelimi matematiğin) kendi iç tutarlılığını ispat edemeyeceğini göstermeyi başarmış Alman matematikçi Kurt Gödel’e başvurur; bu tutarlılığı ispat edebilmek için, onu varsayan daha karmaşık, daha yüksek bir seviyenin üretilmesi gerekir. Sözü edilen seviye de kendi ilkelerini ispat edemeyeceğine göre, ardından başka bir seviye, sonra bir başkası üretilmek zorunda kalınacak ve bu sonsuza kadar böyle devam edecektir.

Gödel ispat edilebilir derecede tutarlı bir teorinin oluşturulmasının... sırf onun “ön kabullerinin” bir “analizini” değil, asıl olarak bir sonraki “daha yüksek” teorinin oluşturulmasını gerektirdiğini göstermişti! Önceden, teorileri iç içe geçmiş bir piramit katmanları olarak görmek mümkündü; buna göre, piramidin zemin seviyesin-

de yer alan teori en güvenilir olanıdır, zira en basit araçlarla oluşturulmuştur ve bu bütün, kendine yeten bir temel üzerinde sınıksız dengede durmaktadır. Oysa artık “basitlik” bir zayıflık işareti haline geliyor ve herhangi bir hikâyeyi insan bilgisinin mabedine “tutturmak” bir sonraki daha yüksek hikâyenin oluşturulmasını gerektiriyor. Eski imajımıza geri dönmek için, bilgi piramidi artık temeller üzerinde uzanmıyor, tepe noktaya asılı duruyor, ideal noktaya hiç ulaşamıyor, daha da ilginç, bu nokta sürekli yükseliyor! (Piaget 1970: 34).

Tıpkı Bhaskar’ın dibe hiç vurmaksızın gerçekliğin her zamankinden daha temel seviyelerini keşfetmeye çalışmaktan tamamen hoşnut bilimsel araştırma anlayışında olduğu gibi, burada da karşımızda açık uçlu bir sistem var. Daima daha gelişkin bir bakış açısı inşa edilebilir.

Tüm bunlar çok soyut görünebilir fakat antropolojide uzun süredir devam eden çok sayıda soruna yeni bakış açıları sunar. Mesela Pierre Bourdieu’nün habitus hakkındaki çalışmasını ele alalım (1979, vb.). Bourdieu hakikaten ustalıkla bir sosyal aktörün, kendi ustalığının altında yatan ilkelere dair net bir açıklama sunamayacağının neredeyse kesin olduğuna dikkat çekmiştir – antropologlar için hep bir hayal kırıklığı olmuştur bu durum. Gödelci/Piaget’ci bakış açısına göre bunun neden böyle olduğunu anlamak kolay. Kişinin üzerinde hareket ettiği mantıksal seviye, açıklanabilecek ya da anlaşılabilir seviyeden hep en az bir seviye daha yüksektir. Rus psikolog Vygotsky (1978: 79-91) bunu gelişimin “yakınsal seviyesi” diye adlandırır.¹⁶ Aslında bunun kaçınılmaz olarak böyle olması gerektiği iddia edilebilir, çünkü eylemleri tümüyle açıklamak (açıklamanın kendisi de bir eylem biçimidir) ya da anlamak için, kişinin daha karmaşık (“daha güçlü”, daha kapsayıcı) bir işlem seviyesi üretmesi gerekir. Yine bu seviyenin ilkeleri de tümüyle açıklanamaz, onu açıklamak için de bir diğeri gerekir ve bu böylece sonsuza kadar gider.

16 Aslında bu, çocukların her zaman görevleri öğrenebildiğini ve genellikle açıklayabileceklerinden ya da aslında bütünüyle içselleştirdiklerinden bir adım daha gelişkin seviyede işlem yürütebildiklerini varsayan bir eğitim teorisinden türer. Fakat bu fikir yetişkin işlemlerine de kolayca uygulanabilir.

Yahut yine, Arnold Van Gennep'in 1909 yılında yazdığı makaleden beri antropolojide klasik bir mesele olan geçiş ayinleri fenomenini düşünelim. Van Gennep dünya genelinde bu tür ritüellerin hepsinin daima en az üç aşamayı içerdiğini iddia etmişti. Bunlar ayrılık ritüeliyle başlar ve yeniden bütünleşme ritüeliyle biter: Mesela kabul ritüelinden geçen bir oğlan, eski çocuk kimliğinden koparılır ve ardından yeni kimliğiyle, yani bir erkek olarak, toplumsal düzenle yeniden bütünleşir. Eşik aşaması ikisinin arasına düşer; bu esnada erkek çocuk, adeta kimlikler arasında asılı kalmış gibidir, tam olarak ne çocuktur ne de erkek. Victor Turner'ın (1967) belirttiği gibi, bu aşama birtakım çok tuhaf, "anti-yapısal" nitelikler edinme eğilimi gösterir: Eşik aşamasından geçenler aynı anda kutsal ve kirletici, yaratıcı ve yıkıcı, ilahi ve korkunç, en nihayetinde de normal yaşam düzeninin açıklayabileceği tüm şeylerin ötesindedirler. Fakat Terence Turner'ın (1977; bkz. 1993: 22–26) saptadığı üzere, Piaget'ci yaklaşıma göre, böyle olmasında pek beklenmedik bir şey söz konusu değildir. Çünkü burada da mantıksal seviyeler arasında bir fark vardır. Bir sınıflandırma sistemini (bir başka deyişle, erkekleri çocuklar, ergenler, vb. şeklinde ayıran bir sistemi) sürdürmek belirli bir düzeyde mantıksal işlemler gerektirir; tüm kategori dizilerinde olduğu gibi, bir dizi faaliyetin "diğer tarafı"dır bu. Bir kategoriyi diğerine dönüştürebildiğiniz seviyede hareket etmek, daha yüksek, daha kapsayıcı bir seviyeye girmeyi ima eder. Başka şekilde söylersek, insanların ya şu ya da bu "olduğu" sıradan yaşamda işleyen güçlerden temel olarak farklı güçlerle hareket etmek anlamına gelir.¹⁷ Burada da en yüksek işlem seviyesi, en azından toplumsal çerçevede, temsil edilemeyen ya da tümüyle açıklanamayandır. Bu tür güçleri temsil etmek bir sorun haline gelir. Günlük kategoriler işe yaramaz. Dolayısıyla gizeme, paradoksa, bilinemezliğe başvurma ya da normal iş yapma yollarını sistematik olarak tersine çevirme ("tepetaklak edilmiş bir dünya") eğilimi görülür.

Bu bakış açısının binbir türlü önemli sonuçları olabileceği kolayca görülebilir. Durkheim'cı ritüel analizlerinin çoğu, şu ya da bu şekil-

17 Turner'ın belirttiği gibi (1979c: 32): bizim toplumumuzda, düğünlerde bireysel evlilikleri kanlı canlı erkek ve kadınların yarattığını kabul etmek, fakat evlilik kurumunu Tanrı'nın yarattığını öne sürmek yaygındır.

de, genellikle dünyevi varoluştan ayrı duran bir dönüşüm ya da metamorfoz noktası olarak görülen “kutsal” kavramına dayanır ve bir Durkheim’ci için bu nokta, bireyin toplumun gücüyle temas kurmaya başladığı noktadır. Durkheim’ın gözünde toplum, bireyin ötesinde durup onu sınırlayan, başlı başına nevzuhur bir gerçekliktir. Daha önce belirttiğim gibi, neticede bu görüş Marx’ın yabancılaşma anlayışına çok benzer (ne de olsa Marx da din incelemesinden yola çıkar). İkis arasındaki en belirgin fark ise tutum farkıdır: Marx’ın aksine Durkheim toplumun yabancı bir güç olarak kendini bireylere dayatır gibi oluşunda bilhassa sorunlu bir yan görmemişti; hakeza toplumsal hiyerarşilerle de bir derdi yoktu. İkisine de itiraz eden Marx, bunları aynı madalyonun iki ayrı yüzü olarak düşünmüştü. Marx ile Piaget arasındaki paralellikleri anlamak için Piaget’nin benmerkezcilik mefhumuna biraz daha yakından bakmak gerekir.

Benmerkezcilik ve Kısmi Bilinç

Piaget’nin en kayda değer başarılarından biri neredeyse herkesin bildiği bir gerçeği –çocukların kendilerini dünyanın merkezi olarak görme eğiliminde olmasını– alıp düşünsel ve ahlaki gelişime dair sistematik bir teorinin temeli haline getirmesiydi. Piaget’ye göre benmerkezcilik, kişinin dünyaya ilişkin öznel bakış açısının dünyanın doğasıyla özdeş olduğunu varsayması meselesidir. Bu durumda gelişim, başka bakış açılarının olanaklı olduğu gerçeğini içselleştirme meselesi haline gelir; ya da biraz daha teknik ifade edersek, aslında olası farklı bakış açıları arasında eşgüdüm kurmaya tekabül eden yapılar yaratmaktır. Çok küçük çocuklar, örneğin, nesnelere bakmadıkları sırada nesnelerin var olmaya devam ettiğini anlamazlar. Bir top görüş alanından çıktığında, yok olur gider. Topun hâlâ orada olduğunu anlamak için öncelikle topun görülebildiği başka açıların olabileceğini anlamak gerekir. Daha büyük çocuklarda benmerkezcilik, çocuğun, anlattığı şeyleri başkalarının anlamayabileceğini tahayyül etme konusundaki yetersizliğinden tutun da; Robert adında bir kardeşim varsa Robert’ın da bir kardeşi olduğunu, bu kişinin de ben olduğumu

anlama konusundaki zorluğa kadar (ki bu zorluk şaşırtıcı bir şekilde yaşamın geç dönemlerine kadar sürer) her şey olabilir.

Öyleyse benmerkezcilik, her şeyden önce şeyleri başka bakış açılarından görme yetersizliğidir. Benmerkezcilik nesnelerin sürekli var olduğunu anlama meselesi olsa bile, insan muhtemel bakış açıları sayesinde nesnelerin ayırdına varır: Bir arabaya, ördeğe ya da dağa bakıldığında, algılanan şeyin doğası gereği başka yönleri (insanın baktığından daha farklı bakış açıları) olduğu gerçeği içselleştirilir. Aksi takdirde nesne hiç de aynı görünmezdi. Bu nedenle, Piaget'ye göre olgunlaşmak kendini "merkezsizleştirme" meselesidir: Kendi çıkarlarını ya da bakış açını daha büyük bir toplamın parçalarından yalnızca biri olarak görmek, diğer parçalardan esasen daha önemli olarak görmemektir.

Ne var ki toplumsal meselelerde bu hep yapılamaz elbette. Bir eve bakarken onun birden fazla yöne sahip olduğunu akılda tutmak bir şeydir; bir ailenin tek tek her üyesine muhtemelen nasıl görüldüğünün ya da ortak bir proje üzerinde çalışan bir grubun her bir üyesinin olan biteni nasıl göreceğinin devamlı farkında olmaksa başka bir şey. Doğrusu, insanlar bunları tutarlı bir temelde yapamamalarıyla nam salmıştır. Burada yine insan tahayyülünün gayet somut bir sınırı ortaya çıkar.

Elbette, toplumsal durum ne kadar karmaşıklaşırsa, bu tür tahayyül becerileri o kadar zorlaşır. Bu da bizi Marx'tan alınan şu başlangıç noktasına geri getirir: Bir eylem projesine, dünyayı bir şekilde biçimlendirme projesine girişmiş birisinin, eylemlerinin (a) içinde eylediği toplumsal sistemi yeniden yaratmaya (bu sistem aile ya da ofis kadar basit bir şey olsa bile) ve böylece (b) kendi benliğini dönüşümlü olarak yeniden şekillendirmeye ve yeniden tanımlamaya eşzamanlı olarak nasıl katkıda bulunduğunu anlaması neredeyse imkânsızdır. Hatta, Turner'a göre, söylenmek istenen şey gerçekten de aynıdır. Çünkü bunu eksiksizce anlamak için, dâhil olan herkesin öznel bakış açılarının koordine edilebilmesi, hepsinin birbirine nasıl uyduğunu (ya da çatışma durumunda, nasıl uymadığını) görmek gerekecektir. Havsalamıza sığmayan bu yön, kendi eylemlerimizin bir ürünü olsa bile bize yabancı, bizden ayrı, (bizim sınırlayıp kontrol ettiğimiz bir

şey olmaktan ziyade) bizi sınırlayıp kontrol eden bir şey gibi görünme eğilimindedir. Marx *Alman İdeolojisi* gibi ilk çalışmalarında, modern toplumda işbölümünün paradoksal doğasını vurgular: İşbölümünün bir bütün olarak toplum düzleminde hakiki bir ortak çıkar yarattığını; ama insanlar hayatta kalabilmek için birbirlerine ihtiyaç duyduklarından, bunu herkesi toplumda kimsenin gerçekten algılayamayacağı kadar sınırlı çıkarlara ve perspektiflere hapsederek yaptığını belirtir. Marx'a göre yabancılaşmaya sebep olan şey tam da insanların bu kısmi bakış açılarına hapsedilmesi: "bizzat ürettiklerimizin kendi üzerimizde nesnel bir güç şeklinde birleşmesi", kendi güçlerimizin bize yabancı, dışsal biçimlerde görünmesi (Ollman 1971). Meta fetişizmi aslında aynı şeyin sadece başka bir versiyonudur. Her şeyin ötesinde, metaların üretildiği fabrikalar ile sonunda bunların çoğunun tüketildiği özel haneler arasında piyasanın büyük bir kopukluk yaratmasının sonucudur. Bir metanın (yer yatağı, video kaseti, bir kutu talk pudrası) insan ihtiyacını karşılamasının sebebi insanların onu ihtiyaçları karşılaması için bilerek tasarlamış oluşudur. İnsanlar hammaddeyi almış ve kendi güç ve zekâlarını katarak onu bu ihtiyaçları karşılaması için şekillendirmiştir. O halde nesne insan tasarılarını somutlaştırmaktadır. Tüketicilerin onu satın almak istemesinin sebebi budur. Fakat piyasa sisteminin tuhaf, anonim doğası nedeniyle, tüm bu hikâye tüketicinin bakış açısından görünmez hale gelir. Öyleyse tüketici açısından nesnenin (tüketicinin ihtiyaçlarını tatmin etme kapasitesinde somutlaşan) değeri üretimin kendisinin bir yönüymüş gibi görünür. Tüm bu tasarılar nesnenin fiziksel biçiminde absorbe edilmiş gibidir, tüketicinin görebileceği tek şey de budur. Bir başka deyişle, tüketici de kendi (kısmi, öznel) bakış açısını durumun (bütünsel, nesnel) doğasıyla karıştırır; bunun sonucundaysa nesneleri insan güçleri ve niteliklerine sahip şeyler olarak görür. Nesnelere öznel niteliklerin atfedilme tam da Piaget'nin çocukluktaki benmerkezciliğe de özgü olduğunu iddia ettiği türden bir şeydir. (krş. Turner ve Fajans 1988).¹⁸

18 Piaget'nin kendisi Marx'ın fikirleri ile kendininkiler arasındaki benzerliklerin ayrıntılarına pek inmedi (fakat krş. "Egocentric and Sociocentric Thought," 1965 [1995: 276-86]) ama aynı diyalektik gelenek içinde çalıştığını belirtti. Bu benmerkezciliğin

Herkesin ürünler ve paradan kendi kendilerini harekete geçiren, satan, piyasaları taşıran veya sıkıntılı yatırım ortamlarından kaçan şeyler olarak bahsettiği ticari hayatın her düzleminde aynı mantık yeniden üretilir. Zira insanların tikel, kısmi, çıkara dayalı bakış açılarına göre bunların hepsi de pekâlâ doğru olabilir.

Tüm bunları anlattıktan sonra, Piaget’ci bir yaklaşıma getirilen en yaygın itirazlardan bir kısmına dair son bir saptamada bulunabilirim.

Antropologlar belirli insanların diğerlerine göre daha akıllı başında, daha zeki ya da daha mantıklı olduğunu iddia etme ihtimalini bile taşıyan her genel teoriden son derecede kuşku duyma eğilimindedir. Bunda gayet haklıdırlar. Bu tür modellere herhangi bir düşünsel meşruiyet verildiği anda, ırkçılar veya şu ya da bu türden şovenistler derhal bu modeli kapar ve en iğrenç politik duruşları desteklemek için kullanır. Piaget vakası da istisna değildi. Örneğin bir araştırmacı grubu Avustralya’da Arunda dili konuşanlara Piaget’ci testler uygulamış, bunun neticesindeyse Arundalı yetişkinlerin zekânın “işlemsel düzeyleri”ne ulaşamadığı sonucuna varmıştı (bkz. Piaget 1970: 117-19). Neticede Levy-Bruhl’un zamanından beri büyük oranda terk edilmiş olan, “ilkel zihniyet” görüşünü Piaget’ci temellerde canlandırmaya yönelik bir başka girişim çıkmıştı ortaya (örn. Hallpike 1979). Arunda insanların yetersiz idrak sahibi olduğu düşüncesi epey şaşırtıcıdır elbette: Ne de olsa antropoloji biliminde bilinen en karmaşık akrabalık sistemini sürdürmeleriyle meşhur olan da bu insanlardır. Sekiz kısımdan müteşekkil kuralcı bir evlilik sistemini içerecek kadar karmaşık olan bu sistemin künhüne vâkıf olmak Batılı akademisyenlerin yıllarını almıştı. Her yerdeki insanlar gibi, kendilerinin en karmaşık eylem biçimlerinin altında yatan ilkeleri tümüyle

Marx’ın fetişizme özgü olduğunu düşündüğüne benzer bir özne-nesne tersinmesini içermeye meyletmesi, onun çalışmalarında tekrar tekrar beliren bir temadır. Piaget, örneğin şu ilginç tespitte bulunur: Çocukların, fiziksel dünyanın neredeyse her özelliği sanki iyiliksever bir akıl tarafından onlar için kurulmuş gibi anlatma yönünde sistematik bir eğilimi vardır. Oysa Marksist açıdan bakıldığında, bu elbette bütünüyle yanlış değildir, zira çevremizdeki her şeyin öyle ya da böyle bizim rahatımız için tasarlanmış olmasını sağlayan araç piyasa tarafından hasıraltı edilir, bu da birçok yetişkinin çok benzer tavırlar sergilemesine neden olur.

muhtemelen kavramasalar bile, bu tür insanların karmaşık şekilde düşünmeye kapasitesi olmadığını iddia etmek besbelli gülünçtür.

Durum bu kadar pervasızca etnomerkezci olmadığı zaman bile, olgun, tümüyle kemâle ermiş bireye yönelik normal model genellikle epey kültüre özgüdür. “Batılı” modeliyle neredeyse aynıdır. En azından örtük olarak, muhtemelen kırk yaşlarında, takım elbiseli ve beyaz bir bankacı ya da borsacı akla geliyordur. Piaget’ye dair Marksist bir yorumun avantajı, söz konusu bankacı ya da borsacının artık doğru anlayan değil yanlış anlayan bir kişi modeli olmasıdır. Bu kişi gazetenin iş dünyası kısmında altın nasıl gidiyor, domuz eti fiyatları ne âlemde diye sayfalara şöyle bir göz gezdirirken tam da yetişkin benmerkezciliği paradigmasına dahil olur. Arunda dili konuşan biri ise herhalde bu kadar naif olmazdı.

Sembolik Analiz Olarak *Kapital*

Daha geniş bir Marksçı değer teorisinin anahtarı, bilhassa Marx’ın para analizinde yatar.

Marx’ın dönemindeki iktisatçılar, tıpkı şimdiki iktisatçılar gibi, paradan bir değer “ölçüsü” ve “aracı” olarak bahsetme eğilimindeydi. Para bir ölçüdür çünkü onu farklı şeylerin değerini kıyaslamak, mesela bir porsiyon biftek patatesin beş somun ekmekle aynı değerde olduğunu söylemek için kullanabilirsiniz. Bu sıfatıyla para tam bir soyutlama olabilir, somut madeni paraların veya kâğıt paraların herhangi bir rol oynamasına gerek yoktur. Para bir mübadele aracı rolü oynadığında, yani fiilen ekmek satın almaya ya da biftek siparişini ödemeye yaradığında, bu elbette artık geçerli değildir. Sözü edilen iki durumda da para sadece bir araçtır. Marx’ın yeniliği paranın üçüncü bir yönüne dikkat çekmektir. Paranın dönüşlü uğrağı olarak adlandırılacak bu yön, paranın başlı başına bir değer olmasını ifade eder. Bir araç eylemi kolaylaştırır, bir amaca ulaşılmasını sağlayan bir vasıta. Marx birçok finansal işlemle bilfiil uğraşan insanların bakış açısından bakıldığında, paranın amacın *ta kendisi* olduğunu gözlemler. Para, değer somutlaşmasına, nihai arzu nesnesine dönüşür.

Bunun meta fetişizminin öbür yüzü olduğu düşünülebilir. İşçiler ücret karşılığı çalışmayı kabul ettiği zaman, kendilerini öyle bir konuma sokarlar ki tüm sürecin amacı para olur. Yaratıcı, üretici eylemlerini ücret almak için gerçekleştirirler. Oysa Marx için bunun özel bir önemi vardır çünkü paranın temsil ettiği değer son tahlilde emeğin kendisinin değeridir.¹⁹

Burada gerçekleşen şey aslında meta fetişizminin çok ötesine geçer. Ayrıca kapitalizmin doğası için daha da elzemdir. Marx'a göre para nihayetinde belirli insan eylemi biçimlerinin önemini ölçer ve dolaylımlar. İşçiler yaratıcı enerjilerinin, eyleme ve eyleyerek dünyayı dönüştürme kapasitelerinin anlam ve öneminin parada kendilerine yansıdığını düşünür. Para işçilerin eylemlerinin nihai toplumsal önemini temsil eder ve bu eylemler sayesinde bütünsel bir (piyasa) sistem(iy)le bütünleşir. Fakat para bunu, aynı zamanda işçilerin eylemlerinin *nesnesi* olması sayesinde yapar; haftanın sonunda yevmiyelerini almak için çalışır işçiler. Dolayısıyla para temsil ettiği şeyi bizzatıhi vücuda getirmede vazgeçilmez rol oynayan bir temsildir.

Kapital'i “maddi belirlenimci” bir çalışma okuma beklentisiyle eline alan okurlar, kitabın ancak meta, para ve fetişizmin ayrıntılı sembolik analizleri denebilecek bir kısım ile başladığını fark edince genellikle çok şaşırır. Peki Marx tam olarak ne tür bir sembolizm teorisiyle çalışmaktadır? Soru hakkında düşünmenin en iyi yolu şudur belki de: Tıpkı üretici eylem teorisinde olduğu gibi, Marx burada iki geleneğin (bir yandan bugün esasen Alman olduğunu gördüğümüz geleneğin ve diğer yanda Fransız geleneğinin) unsurlarını birleştirir. Bunlar anlam teorileri veya anlamlandırma teorileri diye adlandırılabilir. Kökleri Hegel'de yatan ve yorumbilgisine de kapı aralamış anlam teorisine göre anlam esasen yönelmişlikle özdeştir. Bir ifadenin anlamı, konuşmacının söylemek istediğidir. Bir metin yazarın yönelimini, niyetini anlamak için okunur; metnin parçalarını uyumlu bir bütünde birleştiren bu yönelmişliktir. Yorumbilgisini ilk olarak İncil

19 Aslında bu durumda, teknik yönden, gerek –üretim alanından bilfiil görünemeyen şekillerde ev alanında oluşturulan– “soyut emek” ya da işçinin çalışma kapasitesi, gerekse ürünü meydana getiren çalışma diğer taraftan görünmez hale gelir (bkz. aşağıdaki diyagram).

konusunda çalışan âlimler geliştirmişti. İncil'in neticede Tanrı'nın meramını aktardığı varsayıldığında (İncil konusunda çalışan âlimler böyle olduğunu varsaydı) böyle olması zaten beklenirdi. Daha sonra Ferdinand de Saussure'de taraftarını bulan "anlamlandırma" ise bir tezat mefhumuna dayanır. Bu çerçevede belirli bir terim (gerçeklik pastasını yeniden dilimleyerek) bir kümedeki diğer terimlerden farklı oluşuyla anamlanır. Marx her ikisinin unsurlarını birleştirmekten bahseder. Demek ki para aktörler için bir anlamlıdır çünkü onların yönelimlerini özetler (veya yönelimsel eylemlerinin önemini özetler ki bu da üç aşağı beş yukarı aynı şeye tekabül eder). Lakin bunu ancak onları karşıtlık içeren bir toplama, yani, piyasaya katarak yapabilir; çünkü bireysel eylemlerim ve yetilerim ancak para aracılığıyla herkesin eylem ve yetilerinin toplamının bir oranı olarak bütünlüğe dahil olur (bkz. Turner 1979c: 20-21).

İlk kestirim olarak şu denebilir:

Para değerın somut bir sembolüdür. Değer ise tek bir aktörün eylemlerinin, daha büyük bir toplumsal bütüne katılarak, aktörün kendisi için anlam kazanmasıdır.

Belli ki Marx ne yorumbilgisi geleneğinden yararlanıyordu, ne de Saussure'cü bir tavır takınıyordu. Onun yaklaşımı, eylemleri daha geniş "somut bütünsellikler"e nasıl katıldıkları çerçevesinde incelemekte ısrar eden bir başka kişi olan Hegel'e dayanır. Belirli bir eylem ya da süreç ancak daha geniş bir eylem sistemiyle bütünleştğinde (Hegelci dille söylersek, "somut, özgül biçim" aldığı) anlamlı hale gelir. Sözelimi, tıpkı bir saatin parçalarındaki hareketin bütünün genel yapısı sayesinde koordine olması (ve böylece parçaların salt "soyut içerik" ve saatin "soyut biçim" haline gelmesi) gibi. Elbette bu tür bir analize ne kadar devam edilebileceğinin sonu yok: Saatin kendisi daha geniş bir sürece, mesela bir yarışa dahil edilebilir pekâlâ, bu sayede o da daha geniş somut bir biçim için salt soyut bir içerik haline gelir, vs. Burada da, sistem nihayetinde açık uçludur.

Piyasasız Toplamlar

Bu noktada Marksist yapı görüşüyle donatılmış olarak bir kez daha esas sorumuza dönebiliriz: Marksçı değer teorisi piyasası olmayan toplamlara nasıl uygulanır?

Turner (1984) çoğu Marksist antropoloğun sonuçta Tözcülüğün birazcık farklı bir versiyonunu yarattığını öne sürer. Yani, onlar da “bir toplumun maddi olarak kendine nasıl yiyecek içecek sağladığını” incelemişti, ama bir istisnayla: Polanyi’nin takipçilerinin çoğunlukla farklı mübadele tarzlarını incelediği yerde, Marksistler odak noktasını üretime kaydırdı. Öte yandan değerden başlamak şu soruyu sormak anlamına gelecekti: Böyle bir maddi üretim bu toplumsal sistem için gerçekten en önemli şey midir? Kendimizi devletsiz toplamlarla –bugüne kadar Marksist analiz tarzlarına en az uygun olduğu kanıtlanmış toplamlarla– sınırlarsak *bizim* iktisadi olarak tanımlayacağımız türdeki faaliyetlerin, özellikle de geçim faaliyetlerinin, hiç de zamanlarının ya da, nasıl tanımlanırsa tanımlansın, “yaratıcı enerjilerinin” büyük kısmını harcadıkları faaliyetler olmadığı hemen anlaşılır (Turner 1979c; 1984). Bu toplamların birçoğu kendini daha fazla, kabaca sosyalleştirme diye adlandırılabilir bir şeye vakfeder, tabii eğer sosyalleştirmeyi en azından sadece temel çocuk bakımını değil aynı zamanda insanları şekillendirmek için sarf edilen tüm diğer eylemleri de içerecek şekilde tanımlarsak. Bu yaklaşım sosyalleştirmeyi, basitçe ergenlikte ya da çoğu insanın zımnen koyduğu keyfi bir kopma noktasında bitmeyen devamlı bir süreç haline getirecekti: İnsanlar, hayatları boyunca hemen her zaman toplumsal konumlarını, rol ve statülerini değiştirip dururlar ve bu esnada tüm bu değişen konum, rol ve statülerde nasıl davranacaklarını da öğrenmeleri gerekir. Yaşam, demek ki daimi bir eğitim sürecidir.

Şahsen bu ihmalin başlıca sebebinin düpedüz cinsiyetçilik olduğunu zannediyorum. Temel çocuk bakımı neredeyse her yerde en tipik kadın işi olarak görülür; analizciler sosyalleştirmeyi genel olarak yetiştirme işine gayet yakın, meşakkatli ve hareketli türdeki kas gücü gerektiren faaliyete ise bir o kadar uzak (cüsseli adamlar akkor halindeki demiri döver, kıvılcımlar her yere sıçrar) uzak görme eğilimin-

dedir – “üretim” terimi akla hemen bunları getirir. Dolayısıyla başlangıç modelinin esasen dışıl olması gerekirdi. Fakat böyle bir yaklaşım bu tür toplumlarda en temel eşitsizliğin aslında toplumsal cinsiyete dayandığının altını çizmekten başka bir işe yaramaz, zira teoride bunu zaten biliriz.

O halde bu tür bir üretimin analizine nasıl devam edilecektir? Aslında materyaller halihazırda mevcuttur. Akrabalığı antropolojik açıdan inceleyen sürüsüne bereket çalışma vardır. Evet, bu çalışmalar aynı öncüllerden başlamaz fakat çalışmaya zemin sunan bir sürü malzeme sağlar. Hatta Eric Wolf (1983) gibi daha geleneksel bir Marksist antropolog bile bu tür toplumları tanımlamak için “akrabalık tarzı üretim” terimini kullanmıştır. Marksist antropologlar akrabalık sistemlerinin nihayetinde maddi şeylerin üretimiyle belirlendiğini de vurgulamıştır ama bu vurguyu pekâlâ bir kenara bırakıp geri kalanlardan faydalı görünenleri olabildiğince elde tutabiliriz. Esas mesele, tıpkı Marx’ın kapitalizmdeki piyasa sistemini analiz ettiği gibi, bir akrabalık sisteminin veya benzer bir antropolojik konunun nasıl analiz edileceğidir.

Öyleyse insanları şekillendirme eylemleri değer biçimlerinde, (yani eylemlerimin anlamını, arzu ettiğim elle tutulur bir nesne ya da eylem olarak bana yansıtan biçimlerde) nasıl ete kemiğe bürünür? Ayrıca bu süreç fetişizme (insanların değeri ne derecede bizzat kendilerinin ürettiğini fark edememelerine) ve sömürüye (bazı insanların başkalarının ürettiği artı değere el koyma yoluna) ne şekilde kapı aralar?

Baining Toplumu; Üretim ve Gerçekleşme

Jane Fajans’ın Papua Yeni Gine’de yaşayan Baining halkı hakkındaki çalışması iyi bir başlangıç noktası olabilir (1993b, 1997; Turner ve Fajans 1987). Baining halkı, Doğu Yeni Britanya’nın dağlık iç kesimlerine yayılmış küçük köylerde taro yetiştirerek yaşayan bir çiftçiler topluluğudur. Bu topluluk gelişkin bir toplumsal yapısının neredeyse hiç olmayışıyla antropoloji literatüründe biraz kötü nam salmıştır. Fajans politik yapılarının olmayışı nedeniyle bu toplumu bir tür “eşitlikçi

anarşizm” diye tanımlar; hatta herhangi bir kalıcı toplumsal yapıları bile yoktur neredeyse. Burada “şefler”, “büyük adamlar” olmadığı gibi, klanlar, soylar, yaş dereceleri, dahil olmak için çeşitli safhalardan geçilen cemiyetler, ritüel veya mübadele birlikleri ve hatta bir “ritüel sistemi” diye adlandırılacak herhangi bir şey bile yoktur.²⁰ Antropologlar bir zamanlar “ilkel” terimini örtmek için “basit toplum” terimini kullanırdı; normalde bu terim açıkça yanlış bir adlandırmaydı ama Baining halkı bulup bulunabilecek en basit toplumdur herhalde. Haneler ve bireysel akrabalıklar vardır ve hepsi bundan ibarettir. Belki de bunun sonucu olarak, Baining toplumu gizemlilikten fevkalade derecede yoksun gibi görünür.

Fajans’a göre, Baining toplumu emek değer teorisine çok benzer bir şeye dayanmaktadır. İnsanları hayvanlardan ayıran şey, insanların çalışmasıdır; çalışma ya da “terleme” tipik insan faaliyeti olarak görülür. Çalışma büyük oranda ısı üretimi üzerinden düşünülür: tipik çalışma biçimi olarak görülen bahçecilikteki ateş ya da “terleme”. Dolayısıyla, eylemin temel şeması ya da Munn’un muhtemel değişimiyle değer şablonu, doğayı kültüre dönüştürmeye yönelik insan emeği uygulamalarından biridir, yani en geniş anlamıyla “sosyalleşme”dir. Bu bir değer şablonudur çünkü sosyalleşme yeteneği Baining yaşamında prestij kazandıran başlıca şeydir. Bahçıvanlık işi paradigma olmakla birlikte, çocuk yetiştirmek de (kelimenin tam anlamıyla onları “beslemek”) aynı çerçevede görülür. Çocuk yetiştirme, doğduklarında görece vahşi canlılar olarak görülen bebekleri, bütünüyle biçimlendirilmiş sosyal varlıklara; insanlıkları büyük oranda üretici eylem kapasitesi olarak tanımlanan insanlara dönüştürme meselesidir. Öyleyse burada bile, asgari bir alan hiyerarşisi vardır. Yiyecek üretmek kendi içinde bir değer değildir. Baining toplumunda en prestijli eylem, yiyecek ve diğer tüketim maddelerini *vermektir*. Mesela ebeveyn olmak bir doğurma meselesinden ziyade, çocuklara yiyecek sağlama meselesi olarak görülür (Fajans 1993b, 1997: 75–78, 88–100). Yemek pişiri-

20 Tek istisna ise hakkında hiçbir yorumda bulunmadıkları, olan biten her şeyi “oyun” diye tanımlayıp geçtikleri, bazı incelikli ve güzel maskeli balolardır. Aklıma gelmişken, anarşist toplumların yelpazenin (bireyci değil) kolektivist kısmının ta ucuna düştüğünü de belirtiyim.

len neredeyse her hanede besleyecek en azından bir çocuğun olmasını sağlayan, çok yaygın bir bakıp büyütme alışkanlığının pekiştirdiği bir tutumdur bu.

Yiyecek verme de daha müşterek bir şekle bürünür. Baining halkı, *moka* gibi ayrıntılı, ritüel mübadele biçimlerinden yoksun olmasına rağmen, insanların daha az resmi bir temelde devamlı yiyecek, betel [areka] cevizi vb. mübadele etme alışkanlığı vardır. Örneğin iki erkek yolda karşılaştığında, birbirlerine çiğnemeleri için neredeyse hep betel cevizi ikram ederler, sonra her biri diğerinkinden biraz alır. Aileler genellikle yiyecek mübadele eder, burada da neredeyse hep eşitlikçi temelde, benzer nitelikte şeyler mübadele edilir; örneğin iki komşu yemek hazırlamak için eşit miktarda taroyu değiştokuş edecektir. Nitekim, çocuklara yiyecek vermek üretim oluşturmak anlamında “üretken” olarak görülürken, anlamsız gibi görünen sürekli yiyecek mübadele etme alışkanlığı ise toplumun devamlı üretilmesi meselesidir. Bireysel insan eyleminden ayrı olarak görülebilecek kalıcı kurumsal yapılar olmayınca, “toplumun” günbegün bireyler aracılığıyla yeniden yaratılması gerekir, zira herhangi bir değer var olabilmesi için bile toplumun yeniden yaratılmasına ihtiyaç vardır

Demek ki bu fevkalette minimal, yalın versiyonda bile sürekli tekrar eder görünen temel bir ayrım bulunur; diyalektik çerçevede genellikle “üretim” ile “gerçekleşme” arasındaki ayrım diye adlandırılan şeydir bu. Üretici emek değeri esasen olanak halinde yaratır. Bunun sebebi değer doğası gereği karşıtsal olmasıdır; dolayısıyla değer ancak görece kamusal bir bağlamda, daha geniş toplumsal bütünün bir parçası olarak gerçeğe dönüştürülebilir (“gerçekleştirilebilir”). Baining toplumunda, bahçecilik emeğiyle yiyecek üretmek değer kaynağı olarak görülür, fakat sözü edilen değer ancak o yiyeceğin bir kısmı bir başkasına verildiğinde “gerçekleşir”. Dolayısıyla sahiden en prestijli eylem, iyi bir bakıcı olmak suretiyle çocukları sosyal varlıklara dönüştürmektir; ama bu da toplumun varlığını gerektirir. Zaten toplum olmadan çocukların sosyalleşmesi prestijli olmazdı; tıpkı yeni üreticiler olarak çocukların daimi sosyalleşmesi olmadan toplumun kendisinin var olmaya devam edemeyeceği gibi.

Kayapolar: Hane Dolaşımı ve Köy Yapısı

Baining toplumu, dediğim gibi, başlamak için kullanışlı bir yerdi çünkü bizim normal olarak “toplumsal yapıyla” ilişkilendirdiğimiz kurumların çoğundan yoksundur. Turner’ın son otuz yılda araştırmalarının nesnesi olan Brezilya’nın Kayapo halkı içinse durum böyle değildir. Kayapo halkı Orta Brezilya’da yaşayan, yüzyılın ortalarında yabancılarla ilk kez temas ettiklerinde, aşırı derecede basit teknolojiyi neredeyse şaşırtıcı derecede karmaşık toplumsal bir sistemle birleştirmeleriyle dikkat çekmiş Ge/Bororo toplumlarından biridir. Normalde erkeklerin kolektif evleri ve diğer komünal yapılarla dolu olan merkezi bir meydanın çevresine yerleştirilmiş büyük daire biçimindeki köyleri genellikle birkaç yüz evden oluşurdu. Orta Brezilya’nın farklı topluluklarında komünal yapılar farklı biçimler almakla birlikte, her zaman bir ikili örgütlenme biçimi vardı: (Çoğu kez dışarıdan evlenme yoluyla oluşmuş) köy iyi yakaya ayrılmıştı ve tüm yönlerden aynı olan iki erkekler evi vardı, ama nedendir bilinmez bir tanesinin üstün olduğu düşünülürdü hep. Yaşam döngüsü, köy merkezinde kılı kırk yarararak gerçekleştirilen intisap aşamaları sistemleriyle belirleniyordu.

Herhangi bir yapısal analizde –toplumsal yapıya dair her analiz dahildir buna– kilit soru analiz birimlerinin nasıl saptanacağıdır. Turner burada yine diyalektik geleneğe kulak verir.²¹ Yani ana ilkesi şu olan geleneğe: Herhangi bir sistemin en temel birimi, en küçük olmakla birlikte bütünü oluşturan tüm esas ilişkileri kendi içinde barındıran birimdir. Bununla ne kastettiğimi izah edeyim. Normalde antropologların incelediği türde bir şey olan akrabalık sistemi örneğini ele alalım. En küçük birim açıkça bir tür ev birimi, yani aile ya da hane olacaktır.²² Aileler farklı toplumlarda elbette çok çeşitli şekillere bürü-

21 En küçük analiz birimi hakkında, Rus psikolojisinde Vygotsky’le başlayan ve daha sonra “Etkinlik Teorisi” ile devam eden tartışmada olduğu gibi (bkz. Turner ve Fajans 1987).

22 Turner bunu kuşkusuz belirli bir incelikten yoksun, “minimal bir modüler eklemlenme birimi” olarak nitelendirmesiyle bilinir. Turner’a göre yapının en küçük birimine

nebilir, ama ister Cleveland'da şehrin çevresinde yaşayan bir aileden, dar ve tek odalı uzun bir evde yaşaın bir İrokualı aileden, isterse de Nayarlı bir anasoylu sülaleden bahsedelim, her zaman beklenebilecek belirli şeyler vardır. Layıkıyla oluşturulmuş hanenin nasıl görünmesi gerektiği konusunda kabul edilmiş bir model olduğuna her zaman güvenilebilir. Ayrıca böyle bir hane, parçası olduğu geniş sistemi yaratmak için yeniden düzenlenen tüm o ilişkileri (anne-kız, karı-koca, erkek kardeş-erkek kardeş, annenin erkek kardeşi-kızın kocası, vb.) barındıracaktır. Geniş sistemler bu ilişkilerin ve ilkelerin kimilerinden daha büyük ölçekte anlam çıkarmaya dayanır yalnızca. Örneğin babasoylu bir klan sistemi, bu hayati ilişkilerin yalnızca birini (mesela babalar ile oğulları arasındaki ilişkiyi) alıp onu evrensel bir ilke yapmaya dayanır. Ardından bu evrensel ilke aileler arasındaki ilişkileri düzenlemekle kalmayan, yeni ailelerin oluşup eskilerinin çözüldüğü daimi süreci de (başlık parası kontrolü, dış evlilik kurallarını saptama vs. yoluyla) düzenleyen örgütlenmeler için temele dönüşebilir.

Piagetçi yapı mefhumunda bulduğumuz seviyeler arası karşılıklı bağımlılık ilişkisiyle aynı türde bir ilişkidir bu sahiden: Alt seviye, yüksek, kapsayıcı seviyeyi bütünüyle varsayar. Fakat aynı zamanda, alt seviye diğeri olmadan varlığını sürdüremez; zira gerçek haneler sürekli akış halindedir, durmadan büyür, küçülür, yeni aileler oluşturmak üzere bölünür ve bu süreci geniş sistem düzenler. Yine burada da en azından prensipte sürekli daha yüksek seviyeler üretilebilir.

Kayapo örneğinde (Turner 1979b, 1980, 1984, 1985a, 1987) ev birimi, genelde baştan başa üç kuşağın bulunduğu, anayersel geniş ailedir. Düzgünce oluşturulmuş bir köyde, geniş bir çember içinde düzenlenmiş, tümü tipik toplumsal mekân olarak görülen ve merkezdeki köy meydanına açılan evlerde böyle yüzlerce aile olabilir. Meydan yaşamına egemen olan erkek ve kadın toplumları iki parçaya ayrılmış olsa da Kayapo örneğinde bunlar dış evliliğe açık değildir. Bir oğlanın, akraba olmayan "vekil ebeveynler" (*krabdjuo*) bulması için karşı parçanın üyelerine ihtiyacı vardır; bu üyeler oğlanın erkek-

odaklanması Marx'ın sermayeye yaklaşımını açıklamaya da yardımcı olur, zira sermaye bağlamında fabrika benzer bir rol oynar.

ler cemiyetine girmesini himaye etmek suretiyle onun kamusal yaşama girmesine önyak olur. Oğlanlar sekiz yaşına geldiklerinde gerçek ailelerinden alınıp Erkekler Evi yurduna verilir, sonraki aşamaya on dört yaşında kabul edilir ve ardından, ilk çocuklarının doğumunda eşlerin hanesine taşınırlar. Bunu daha ziyade kıdemce aşağı partner olarak yaparlar: Karısıyla birlikte kendi çocuklarını yetiştirdikleri dönem boyunca bir kocanın evvela karısının ebeveynlerine fazlasıyla itaatkâr olması beklenir (hürmet ve mesafeli durmayı ima eden binbir türlü ritüelleşmiş jest vardır). Aynı zamanda, evsel çevrimlerinde eriştikleri noktaya göre (yaş aşamaları “bir çocuk babası”, “birçok çocuk babası” gibi kategorileri içerir) kolektif köy merkezi örgütlenmelerinde aşamalı olarak yukarı çıkarlar. Kızlar için de benzer bir yapı vardır: Kızlar da “vekil ebeveynler” aracılığıyla bir dizi yaş aşamasına kabul edilirler. Bununla birlikte, gerçek ailelerinden asla o kadar kökten koparılmazlar, köy merkezindeki yurda hiç yerleştirilmezler; yaşça büyüdüklerindeyse kendi geniş ailelerinin içinde, kocalarının yanında baskın bir konum elde edebilmelerine rağmen meydanın politik yaşamında asla baskın bir rol almazlar.

Öyleyse bu komünal kurumlar ev birimindeki ilişkilerin içinden ne şekilde inşa edilir? Turner ailedeki ilişkilerin iki geniş gruba ayrıldığını iddia eder. Birincisi ve en önemlileri, ebeveynler ile çocuklar, özel olaraksa akraba evliliği yapan kocalar ile karılarının ebeveynleri arasındaki çok hiyerarşik türdeki ilişkilerdir. Tüm bu ilişkiler benzer hürmet biçimleriyle şekillenir: Tabi olan taraf baskın olanın karşısında “rezil edilir”, yemek veya seks iştahını herhangi bir şekilde ifade etmekten ve hatta çoğu kez bunlara göndermede bulunmaktan bile kaçınmaya mecbur bırakılır. Baskın taraf ise bu tür istekleri özgürce ifade edebildiği gibi, diğerlerine ne yapması gerektiğini de söyleyebilir. İkinci ilişki grubu ise, örneğin büyükanne/büyükbaba ile torunlar, oğlanlar ile annelerinin erkek kardeşleri ya da kızlar ile babalarının kız kardeşleri arasındaki daha dayanışmalı, rahat ittifak ilişkileridir.

Sözü edilen “aile yapısının tamamlayıcı eksenlerinin” her biri, köy merkezine egemen olan bu iki komünal örgütlenme grubundan birisi için güçlenme temelidir. Bu komünal örgütlerin birincisi, daha önceden kısmen betimlediğim erkek ve kadın cemiyetleridir: bizatihi aşırı

derecede hiyerarşik olan, keza ilkesel olarak alt ve üst olmak üzere iki parçaya bölünmüş topluluklar. Buna politik sistem adı verilebilir. İkincisi ise Kayapo ritüel örgütlenmesindeki çerçevedir (1987: 25-28). Burada bu türden tüm ayrımlar kolektif danslarda bir süreliğine kaynaştırılır ve bu dansların sonunda kimi ayrıcalıklı çocuklara “güzel isimler” verilir. Kayapo toplumundaki tek gerçek fiziksel zenginlik simgeleri olan *nekretch* adındaki bazı yadigârların verilmesi de buna çoğu kez eşlik eder. Dolayısıyla “aile yapısının tamamlayıcı eksenleri” aynı zamanda “toplum yapısının tamamlayıcı eksenleri” halini alır. Üstelik, en küçük birimler aslında bu daha büyük, kapsayıcı kurumlarla, yani eski ailelerin çocuklarının dağılışını ve evlilikle yenilerinin doğuşunu düzenleyen kurumlarla yeniden üretilir. Komünal kurumlar bir yandan en küçük birimlerin belirli yönlerini, Turner’ın ifadesiyle “somutlaştırır”, diğer yandansa bu birimlerin devamlı yeniden üretilmesi için gerekli araç işlevini görür.

Buradaki canalcı husus söz konusu iki “eksenin” aynı zamanda Kayapo toplumunun iki temel değerine tekabül etmesidir. Turner bu değerleri “egemenlik” ve “güzellik” diye adlandırır. İlki aslında Kayapo dilinde isimlendirilmez ama kayınpederin hürmetkâr damatları üzerinde uyguladığı otoritede cisimleşir; keza, köy merkezinin yaşa göre aşamalandırılmış kurumlarında da aynı türden otorite apaçık görülür. Kayapo toplumundaki “güzel” mefhumu ise “mükemmellik, tamamlanma ve zarafet” anlamına gelir;²³ bilhassa tüm Kayapo topluluğunu birleştiren büyük törenin ahenginde açığa çıkar ki “güzel isimler” vermek bunun belki de çarpıcı örneğidir. Komünal alanda, bu ikisi belirli kamusal performans biçimlerinde birleştirilir. Bu performanslar, artan prestij sıralamasına göre, yaşlı kadınların kamusal vesilelerle bir çeşit kederli ağıt okuması; ihtiyar erkeklerin herkesi ilgilendiren kimi konularda çıkıp tumturaklı bir dille resmi nutuklar

23 “Güzellik” Kayapoların tam olan şeylere ya da eylemlere, asli doğalarını, potansiyellerini ya da hedeflenen amaçlarını bütünüyle gerçekleştirmiş olmaları manasında atfettiği bir niteliktir. Dolayısıyla bu anlamda “tamlık” “mükemmellik” ve eylem olarak düşünüldüğünde, “zarafet” çağrışımı yapar. Tören faaliyeti, layıkıyla ve tam olarak gerçekleştirildiğinde, “güzel”dir ama en elzem ve özel rollerinden kimilerini oynama kapasitesi, tıpkı itibarı en yüksek değerli eşyaların dağıtımında olduğu gibi, topluma eşit şekilde dağıtılmaz (Turner 1987: 42).

çekmesi; ve en önemlisi ise *ben* adı verilen, sadece şeflerin tasarrufunda olan söylev benzeri şarkı söyleme biçimidir.²⁴ Kayapo toplumunda bunlar toplumsal değerın zirvesini temsil eder çünkü bunlarda kişinin kendini serbestçe ifade etmesinin (yani tam bir itaatsizliğin, dolaşısıyla, kısıtsız egemenliğin), “güzelliğin” tecessümü olan tam bir tarz ustalığı ve olgunluğuyla birleştiği düşünülür.

Şimdi, tüm bunlar Marx'ın *Kapital*'indeki fabrika üretimi analizinden çok farklı görünebilir. Oysa Turner (1984) aslında benzer bir değer analizinin yürütülebileceğini, zira üretken emeğin standartlaştırılmış zaman birimlerine göre bölen bir kültürel sistemin gerçekten de var olduğunu iddia eder. Ev çevrimidir bu. Böyle bir çevrim çocukları evlenebilir (başka bir deyişle, emek gücü üretme, aileyi yeniden üretme kapasitesini haiz) yetişkinlere dönüştürmeye; ve ardından, eskiden tabi olan çifti kendi geniş ailelerinin egemen reislerine dönüştürmeye yeter. Önemli olansa ikinci çevrimde, asıl sosyalleşme işinin artık çiftin kendisi tarafından yürütölmüyor olmasıdır. Onları bilfiil yeni statülerine doğru iten şey kızlarının ve kızlarının kocalarının çalışmasıdır.²⁵ Dolayısıyla onların emeği neticede bir artık üretir. Ama bu artık öncelikli olarak ev düzeyinde değil, bir bütün olarak toplum düzeyinde sahiplenilir. Örneğin yaşlı bir erkek kendi hanesinde hükümrân bir edayla davranabilir. Oysa bu erkeğin hiç kendi kızı olmasa ve dolayısıyla hiçbir zaman geniş bir ailenin reisi olamasa bile, genç kuşağın kolektif emekleri onu yine de yaş aşamaları silsilesinde ilerletip kamusal yaşamda ihtiyar adam rolü üstlenebileceği ve Kayapo toplumundaki en seçkin simgelere erişebileceği bir düzeye gelmesini sağlar.

Demek ki değer, çoğunlukla kamuda, komünal alanda, değerın somut dolaşım mecralarında gerçekleştirilmektedir. Kısmen, yukarıda belirttiğim ritüel değerli eşyalar ve roller aracılığıyla ama esasen

24 “Şef” diye tercüme edilen bu terim, kelimesi kelimesine “şarkı söyleme izni olan” anlamına gelir.

25 Yeni statüleri, sözü edilen birimler aracılığıyla ölçüldüğü şekliyle, toplumsal emek zamanının toplamının bir oranı olarak görülebilir; gerçi bu örnekte, çok daha az karmaşık bir anlam taşımaktadır. Bunun sebebi genç yetişkinlerin toplumsal üretimin iki, yaşlılarınsa üç ardışık çevriminin ürünleri olmasıdır.

(ağıt yakma, nutuk çekme, şefin şarkı söylemesi gibi) kamusal (ritüel ve özellikle de siyasi) yaşamda sözel performansın en prestijli biçimlerine erişimler şeklinde gerçekleştirilir. Bu sözel performanslar ev alanında yaratılan en temel değer biçimlerinin kırılmalarıdır. Öte yandan bu performanslar büyük oranda, söz konusu değer biçimlerinin yaratılmasına vesile olan kilit ilişkilere göre biçimlendirilmiş kurumlarda gerçekleştirilirler. Ayrıca apaçık eşitsiz bir şekilde gerçekleştirilirler ve bu eşitsizlik, başkalarının emeğinin bazı ürünlerine bilfiil el koymanın doğrudan bir sonucudur.

Buradaki genel tablo, Dumont ve taraftarlarının önerdiği türdeki şeyden hiç de büsbütün farklı değildir. Aynı hiyerarşik alan düzenlemeleri, aynı kilit değer çiftleri burada da vardır; biri esasen kendini öne koymayla, diğeri ise daha kapsayıcı derecede toplumsal olanla (mesela Dumont'un Hinduizminde güç ve saflık, Jamous'un Berberileri arasında şeref ve *baraka*, vb.) ilgilendir. Aynısı Fred Myers'ın Pintupi toplumu (1986) arasındaki "ilişkililik" ve "farklılaşma" değerleri analizi için de söylenebilir. Myers bu analizinde büyük oranda Turner'dan ilham alır ama belirli Dumont'cu temalardan da yararlanır. Turner ile Dumont arasında bariz farklar da vardır ama: Turner çok daha karmaşık teorik araç gereçler sunar ve Durkheimci gelenekten değil de Marksçı gelenekten olması hasebiyle, yabancılaşma ve hiyerarşinin insan yaşamının doğal ve kaçınılmaz özellikleri olduğunu varsaymaz.

Değerin Simgeleri

Şimdi, şefin şarkı söyleme biçimine bir "değer aracı" gözüyle bakmak, Marx'la kurulan benzerliği tüm makul sınırların dışına çıkarak abartmak gibi görünebilir. Bir kamusal performans türünün bir dolarlık banknotla ortak yönü nedir gerçekten? Mesele daha yakından incelenecek olursa, bir hayli ortak yönleri olduğu görülür. Turner'ın terimlerindeki tüm bu tür "somut dolaşım araçlarının" paylaştığı en önemli özelliklerin bir listesini sunayım:

1. bunlar *değer ölçüleridir*, zira egemenlik, güzellik, şeref, itibar ya da değer verilen nitelik her neyse, onlar arasında bir zıtlık veya derece farkını göstermeye yararlar. Bu ölçüm şu olası üç biçimden birini alabilir:

a. *varlık/yokluk* – Karşımızda eşsiz ve kıyas kabul etmez değerler olduğunda bile, onlara sahip olma (veya onlarla birlikte tanımlanma) ile sahip olmama arasında yine de bir fark vardır. Örneğin Kayapo dilindeki “güzel isimler” ve onlarla ilişkili kılık kıyafet bir sıraya sokulmaz – her biri başlı başına bir değerdir. Ama her isim verme ritüeli, tüm diğer toplumsal ayrımlar bilfiil çözülmüş olsa bile, “servet sahibi olanlar” ile “hiçbir şeyi olmayanlar” arasındaki ayrım etrafında düzenlenir (Turner 1987: 28).²⁶

b. *sıralama* – Gregory’nin armağan tipleri hiyerarşisinde olduğu gibi. Kayapo performans türleri de sıralanır: Erkeklerin hitabeti genellikle kadınların ağıt yakmasından daha üstün görülür; şefin şarkısı ise her ikisinden de üstün addedilir.

c. *orantılılık* – parada olduğu gibi.

Neticede bunların her birinde ölçülen şey, onları üretmek için gereken yaratıcı enerjilerin önemidir (Kayapo örneğinde bu her şeyden evvel, tümüyle sosyalleşmiş insanların yaratılmasına harcanan enerjidir).

2. bunlar değer in gerçekleştirildiği somut, maddi yollar olduğu için *değer araçlarıdır*. Bir başka deyişle, değer simgelerinin değerler arasında zıtlık seviyeleri sunması yetmez. Bu değerleri ya daha geniş bir seyirci kitlesinin –en azından potansiyel olarak– algılayabileceği şekilde var eden (bu seyirci kitlesi, aktörün nazarında, az çok “toplumu” oluşturur) ya da algılanabilecek nesnelere çevirebilen maddi nesnelerin veya maddi performansların da olması gerekir.

3. son olarak, bu simgeler neredeyse kaçınılmaz olarak *başlı başına birer amaç* olarak görülmeye başlar. Gerçek insanlar bu maddi

26 Bu durum tüm değer sistemlerinin toplumsal açıdan haksızlık uyandırıcı olduğu anlamına da gelmez. Bir ayrım yapılması gerektiği anlamına gelir sadece. Mesela, zamansal bir çerçevede, insanın söz konusu değere sahip olmadığı önceki durum ile sahip olamayacağı gelecekteki durum arasında da karşılaştırma yapılabilir.

simgeleri, değeri ölçebilmeye yarayan ya da değere aracılık eden “aletler” olarak değil, başlı başına bir değer tecessümü, hatta klasik fetişist tarzda bile, bizatihi bu değerlerin kaynağı olarak görme eğilimindedir (Turner 1979c: 31–34).

Sonuçta toplumsal yapı ile bireysel arzuyu uzlaştırmaya giden yolu işaret etmesi sebebiyle son husus çok önemlidir. Zaten bir değer teorisinin yaptığı farz edilen şey de tam da budur.

Birçok Kayapo, kendi toplumlarının var olmaya devam etmesi gerektiğini hisseder elbette; bu bakımdan insanların çoğuna benzerler. Ne var ki büyük felaketler olmadığında, içinde yaşanan toplumun varlığının devam etmesi meselesi birçok kişinin üzerinde pek kafa yorduğu bir şey değildir. Toplumu yeniden üretmek normalde başlı başına bir amaç olarak görülmez.²⁷ Bilakis, çoğu insan toplumsal değerleri az çok somut biçimlerde bulmanın peşine düşer: Bu insanlar Kayapo toplumunda yaşıyorlarsa, merkezi, komünal kurumlarda toplumsal olarak egemen konumlarda yer almak için uğraşırlar (böylece kendilerini özgürce ifade edecekleri ve devamlı kısıtlama ve mahcubiyet içinde yaşamak zorunda olmadıkları bir konumda olacaklardır). Ayrıca sahiden güzel bir kolektif ritüelin sergilenmesinde önemli bir rol oynayabilmeyi, erkek kardeşlerinin kızlarına “güzel bir isim” vermeyi, başkalarının ahlaki otoritenin sesi olarak dinleyeceği türde bir kişi olmayı, bir gün çocuklarının da böyle biri olmasını umarlar. “Toplumsal” bu tür değer arayışlarının bir yan etkisi olarak yaratıldığını söyleyesi geliyor insanın. Fakat toplumu şeyleştirdiği için bu bile pek doğru olmaz. Aslında, toplum hiç de bir şey değildir: Tüm bu faaliyetin koordine edildiği bütünsel süreçtir²⁸ ve dolayısıyla değer faillerin kendi faaliyetlerini bu sürecin anlamlı bir parçası olarak görmesidir. Bunu yapmak her zaman, ister istemez bir tür kamusal tanıma ve kıyaslamayı içerir. Bu eylemlerin öncelikle birey-

27 Çoğu toplumda olduğu gibi, o insanların gerçekten kendilerini sorumlu hissettikleri bir şey bile değildir.

28 Daha önce görmüş olduğumuz, dahil olan aktörlerin bütünüyle kavrayamadığı ne-zuhur özellikleri bünyesinde barındırma eğilimindeki bir süreçtir bu. Aslında Roy Bhaskar’ın “dönüşümsel toplumsal eylem modeli”ne çok benzer (1979: 32-41) – gerçi Bhaskar’ın modeli çok daha geniş çerçevede formüle edilmiştir.

sel doyumu hedeflediğini öngören iktisadi modellerin açıkça yetersiz kalmasının sebebi işte budur; herhangi bir toplumda –bir piyasa sisteminde bile– münferit hazların görece az olduğunu görmezler. En önemli amaçlar ancak kolektif bir seyirci karşısında gerçekleştirilebilecek olanlardır. Hatta daha da ileri gidip, analitik açıdan bakıldığında “toplum”un fena halde akışkan, açık uçlu bir süreçler dizisi olduğu, faillerin bakış açısansa çok daha kolaylıkla tanımlandığı söylenebilir. Faile göre “toplum” bu potansiyel seyirci kitlesini, sizinle ilgili düşünceleri öyle ya da böyle önemli olan herkesi kapsar. Hakkınızdaki düşüncelerini hiç kafaya takmayacağımız kişileri ise kapsamaz (mesela bir Çinli tüccarın 19. yüzyıl Alman çiftçisi hakkındaki düşünceleri ya da tam tersi; çoğu antropoloğun apartmanlarını temizleyen kapıcılar hakkındaki düşünceleri ya da tam tersi). Ne var ki değer bu kamusal tanıma içinde *yaratılmaz* (ve örneğin Strathern’in bunu tam olarak hesaba kattığını düşünmüyorum). Bunun yerine bir bakıma zaten orada olan bir şey tanınıp kabul edilir.

Tüm bunların sömürü meselesi üzerinde belirgin bir etkisi olduğunu düşünüyorum. Şimdi kısa bir süreliğine, Hagen Dağı’na ve Melpa’daki domuz mübadelesine dair argümana döneyim. Okurlar Josephides’in, erkekler arasındaki çarpıcı, kamusal armağan verme jestlerinin ardında büyük oranda kadınlarca yürütülen, domuzların yetiştirilmesini sağlayan daha az çarpıcı, daha tekrara dayalı günlük eylemlerin yattığını iddia ettiğini hatırlayacaktır. *Moka* ritüelleri domuzların değerinin mübadele sayesinde üretiliyormuş gibi görünmesini sağlar. Böylece, değer kadınların emeğinde yatan gerçek kökenleri gizlenmiş olur. Strathern böyle bir görüşün mülkiyete yönelik belirli bir tutumu varsaydığı ve üretici emeği sarf etmenin üretilen nesne üzerinde (Hagenlilerin sahip olmadığı) bazı haklar sağlaması gerektiği fikrine itiraz eder. Bu yüzden Hagenlilerin sömürdükleri hiç akıllarına gelmeyecektir. Fakat aslında Melpa kadınları domuzlarını beslerken onları sadece semirtmekle yetinmezler. Hatta Strathern’in söyleyeceği gibi, sırf kocalarıyla olan ilişkilerini yeniden üretmekle de kalmazlar. Belirli bir tür toplumsal düzenin yeniden üretimine de katkıda bulunurlar: örneğin, domuzların yetiştirildiği ev alanı ile domuzların mübadele edildiği kamusal alan arasındaki

ayrım etrafında örgütlenmiş bir toplumsal düzenin; erkeğin, kadının, ailenin, eril şöhretin ne olduğuna ve armağan olarak bir domuz vermenin niçin bu itibarı sağlayabilecek en etkili araçlardan biri olması gerektiğine dair tanımları beraberinde getiren bir toplumsal düzenin yeniden üretimine. Bu toplumsal düzen eylemden önce var olan bir dizi soyut kategori değildir. Toplumsal düzen eylemlerdir, esasen eylemlerden müteşekkildir. Daimi bir yaratım sürecidir. Bu anlamda, yalnızca domuzlar değil eril kamusal alanın kendisi de büyük oranda kadın emeğiyle oluşturulur. Gerçi kadınların büyük ölçüde dışında bırakıldığı bir alandır bu.²⁹

Bu açıdan bakıldığında gerçekten de sömürüden bahsedilebilir. Örneğin Strathern Melpa kadınlarının yetiştirilmesine yardım ettikleri domuzları erkekler kontrol ettiği için sömürüldüğü iddia edildiği takdirde, erkeklerin de sömürüldüğü sonucuna varılması gerektiğine, çünkü kadınların da erkeklerin üretimine katkıda bulundukları mahsul üretimini kontrol ettiğine işaret eder. Değer yalnızca belirli nesneler ve belirli işlemler üzerinden ele alınır, gerek domuzların gerekse mahsullerin üretiminin birbiriyle ilişki içinde değer kazandığı daha geniş bir toplumsal bütünü düşünmek reddedilirse bu tarz bir mantık sahiden kaçınılmaz olur. Strathern'in "toplum" hakkında konuşmaktan kaçınmak istemesinin geçerli nedenleri vardır. İlk olarak, çoğu güncel teorisyen gibi o da "toplumlar" diye adlandırmaya alışık

29 Strathern, bazı şeylerin değerli, diğerlerininse değersiz kabul edilmesine temel teşkil eden "estetik" kuralların bir armağan ekonomisinde görünmezleşme eğiliminde olduğunu söylerken bunu bir anlamda onaylar. Bu bakımdan, armağan ekonomisinin, yalnızca nesnelerin dış biçimlerinin vurgulandığı, ilgili insan ilişkilerininse kaybolduğu meta ekonomisinin zıttı olduğunu öne sürer. Kanımca bu büyüleyici, hatta gayet dahiyane bir önermedir, fakat estetik kodun en başta nasıl üretildiği ve yeniden üretildiği sorusunu cevaplamaktan kaçınır. İngiliz sosyal antropolojisinin içinde çalıştığını göz önünde bulundurursak bu belki de kaçınılmazdır: Bu antropoloji, bir dizi ifadeli anlam olarak görülen "kültür" ile kişilerarası ilişkiler ağı olarak görülen "toplum" arasında daima net bir ayrım yapılması gerektiğini vurgulamıştır. Amerikan kültürel antropoloji geleneğindeyse bunlar genelde aynı şeyin iki yönü olarak görülür. Strathern açık kavramlar olarak "toplum"u da "kültür"ü de pek az kullanır. Ne var ki son kertede, insanların bilinçli biçimde yeniden üretmeye çalıştığı toplumsal ilişkiler ile belirli türdeki toplumsal ilişkileri hangi biçimin (domuz, deniz kabuğu, kadın bedeni) somutlaştırıp hangisinin somutlaştıramayacağını belirleyen gizli "şeyleştirme teamülleri" arasındaki ayrımla bu bölünmeyi yeniden üretir (örneğin krş., Leach 1954).

olduğumuz şeyin sınırlandırılmış bütünler değil, açık uçlu ağlar olduğunu vurgulamak ister. İkincisi, bu kavram Melpa'ların kendisine yabancıdır. Oysa Strathern bu şekilde Hagen Dağı sakinlerini paradoksal olarak neredeyse tüm toplumsal yaratıcılıktan mahrum bırakmış olur. Benim geliştirmeye çalıştığım türden inşacı bir yaklaşım bu çıkmazlardan bir kısmının üstesinden gelmeye yardımcı olabilir. Böyle bir yaklaşım bir tür bütünün gerekliliğini varsayar,³⁰ ama bu hemen her zaman değişken, geçici bir şey olacaktır, çünkü değer biçimlerinin peşinden koşan faillerce devamlı inşa edilme sürecindedir (zira bu değer biçimleri ancak daha geniş bir sahne üzerinde gerçekleştirilebilir). Failin gözünde “toplum” etkilenmesi istenen seyirci kitlesinden ibaretken, analistin gözündeysé söz konusu failin değerin sonuçta o şekilde üretilmesini sağlayan etkiyi oluşturmamasını mümkün kılan tüm o eylemlerdir.

Değer, Değerler ve Fetişizm

Bu noktada değere karşı değerler, yani iktisadi ücret-mekanizmaları-na karşı Kluckhohn'un tanımladığı bir tür “arzu edilen anlayışlar” (şeref, saflık, güzellik, vb.) meselesine dönülebilir. Değerlerin genelde ya ticari bir piyasası olmayan toplumlarda (mesela Kayapo toplumunda) ya da içinde yaşadığımız toplumlarda olduğu gibi, piyasadán görece yalıtık bağlamlarda (kilise, ev, müze, vb.) önem kazandığını belirtmiştim. Turner'a göre (1984: 56-58) her ikisi de aslında aynı şeyin kırılmalarıdır; aradaki farkları anlamak için öncelikle ne vasıtasıyla kırılmaya uğradıklarını düşünmek gerekir. Yani, toplumsal değerin gerçekleşmesine vesile olan aracın doğasını düşünmek gerekir. Kilit soru, deyim yerindeyse, değerin ne ölçüde “depolanabileceğidir”. Burada para bir mantıksal uç noktayı temsil eder. Para depolanabilen, dolaştırılabilen, ihtiyat olarak saklanabilen, bir bağlamdan bir diğere götürülebilen dayanıklı bir fiziksel nesnedir.³¹ Öteki ucta, şefin

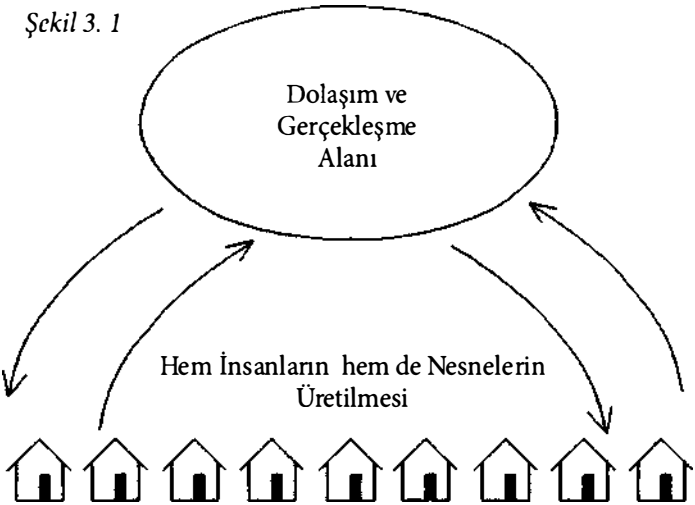
30 Ya da belki de, farklı toplumsal seviyelerde var olan farklı bütünlerin.

31 Örneğin açıkça ortaya koyduğu üzere, sırf mecraların fiziksel özelliklerinden değil (gerçi bunlar da epey fark yaratır) mecraların kullanılma şekillerinden de bahsediyoy-

şarkı söylemesi, tabi konumda olanların hürmetkâr davranışları gibi performanslar vardır. Bir performans depolanabilecek ve ardından “tüketilecek” bir şey değildir elbette. Dolayısıyla, burada dolaşım ve gerçekleştirme alanları arasında ayrım olamaz. Her ikisi de aynı yerde vuku bulmak zorundadır.

Burada bu özel terimleri keşfeden Marx’a geri dönmek faydalı olabilir. Kapitalist bir sistemde, tipik ürün fabrikada yapılır ve toptancıdan perakendeciye geçer; en sonundaysa tüketici onu satın alır ve tüketmek için eve götürür. Marx’ın terimleriyle söylersek, ürün üretim alanından dolaşım alanına, gerçekleşme alanına geçer. Gerçekleşme sayesinde tüketici haz sağlar, bazı amaçlarını karşılar ya da prestijini artırır. Kayapo gibi bir toplumdaysa dolaşım ve gerçekleşme alanları kesişir. Toplumsal değer çoğunlukla ev alanında üretiliyor olabilir ama herkes için erişilebilir kamusal, komünal alanda kişisel kimlikler içerisinde özümşenerek gerçekleştirilir.

Şekil 3. 1



rum. “Soyutlama” fiziksel bir nitelik değildir.

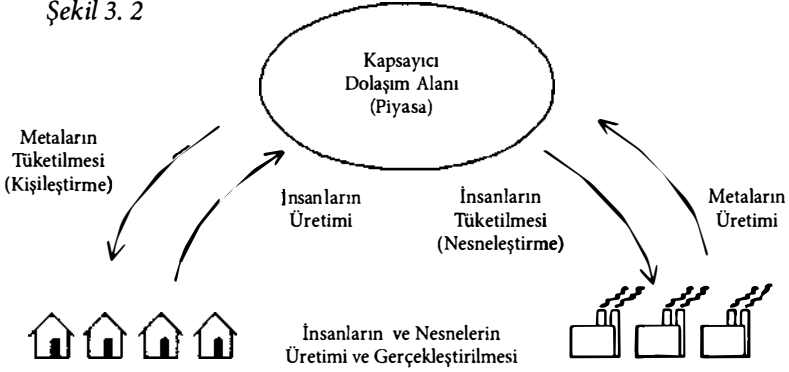
Marx kuşkusuz çoğunlukla siyasal iktisat hakkında yazmış ve ev alanında olup bitenle bilhassa ilgilenmemiştir. Oysa şahsen, toplumsal üretim meselesini (işyeri dışında insanların ve toplumsal ilişkilerin üretimini) eklemek üzere Marx'ın düşünceleri azıcık daha genişletilirse Şekil 3. 2'de görülen formülasyona ulaşılabileceğini düşünüyorum.

Demek ki kapitalist bir sistemde fabrikalar (ya da daha gerçekçi bir ifadeyle, işyerleri) ve haneler olmak üzere iki grup minimal birim vardır; piyasa ise bu ikisi arasındaki ilişkilere aracılık eder.³² Biri öncelikli olarak metaların yaratımıyla ilgilenir; diğeri ise insanların yaratımıyla (bakım ve beslenme, sosyalleşme, kişisel gelişim vb.). Biri olmadan diğeri var olamaz. Gelgelelim onları birbirine bağlayan piyasa aynı zamanda muazzam bir toplumsal bellek yitimi gücü olarak hareket eder: İktisadi işlemlerin anonimliği belirli ürünler açısından her bir alanın diğeri için bilfiil görünmez kalmasını sağlar. Sonuçta ikili bir fetişleşme süreci ortaya çıkar. Ev alanındaki işlerini görenler açısından bakıldığında, metaları kullanmak, bu metaların üretiminin tarihi bilfiil görünmezdir. Bu nedenle nesneler, Marx'ın meşhur tespitiyle, öznel niteliklere bürünmüş gibi görünür. Bu belki de kısmen, nesnelerin insanlara biçim vermek üzere piyasaya sürülmesinden kaynaklanır. Marx'ı eleştirenlerin sıkça dikkat çektiği gibi birçok meta sonuçta türde kimlikleri işaretler, bu da yukarıda özetlenen çerçevede metaların değerinin nihai toplumsal "gerçekleşmesidir". Tüm bunlar basitçe genel "toplumsal üretim" sürecinin bir parçası olarak düşünülebilirdi: insanları gerek kapasiteleri gerekse daha kamusal olarak kimlikleri, ne türden kişiler olarak görüldükleri çerçevesinde biçimlendirmek. Yine de şunu eklemek istiyorum: İşyeri açısından her şey tersine çevrilmiştir. Burada görünmez hale gelen şey emek gücü üretmek için sarf edilen yaratıcı enerjilerdir (gerçek insanlar patron kendilerinden ne isterse onu yapabilir) Dolayısıyla, şeyler insan niteliği almaz, bilakis sonuçta gerçek insanlar şeylerin özellikleri-

32 Bu elbette tam bir basitleştirmedir: Aslında, insanların kendilerini kişisel olarak "ev alanı" içinde gerçekleştirdikleri tüm toplumsal örgütlenme çeşitlerini kaynaştırıyor, resmi eğitimin evden vb. ayrı olduğu gerçeğini gözardı ediyorum. Fakat bu tür basitleştirmeler bazen faydalı olabiliyor, tabii onları gerçeklikle hiç karıştırmamak şartıyla.

ni alır. Böylece Gregory'nin bahsettiği "şeyleşme"ye, yani insanların ya da insan güçlerinin alınıp satılabilen metalara indirgenmesi ve yeni metaların yaratılması için kullanıma sokulmasına geliriz.

Şekil 3. 2



Geleneksel bir toplumda elbette yalnızca bir minimal birim vardır, çünkü gerek insanların gerekse şeylerin üretimi haneye odaklanmıştır. Ne var ki, Baining toplumu gibi son derecede basit bir örnekte bile, değerlerin içinde dolaştığı ve gerçekleştiği söylenebilecek daha geniş bir alan vardır. Baining örneğinde, muhtemelen hiyerarşinin son derece minimal mahiyetinden ötürü, fetişizm ya da sömürü diye adlandırılması meşru olabilecek çok az şey vardır yine de.

Bainingler alışılmışın dışındadır. Çoğu toplumda:

Toplumsal üyelerinin günlük yaşamlarında elde edip biriktirmeye uğraştığı değerler nihayetinde kendi toplumsal sistemlerinde yaşamları için gerekli maddi ve sosyal kaynakları üretme; bu üretici faaliyetleri birbirine bağımlı sistemler oluşturacak şekilde koordine etme; böylece belirli değerler ve anlamlar kazanma; ve son olarak bu koordinasyonun biçimlerini yeniden üretme kapasitelerinin somut biçimde gerçekleşmesinin simgesel bir ifadesidir: İnsanlar kendi üretici faaliyetlerini kolaylaştıracaklarını varsaydık-

ları örgütlü bağlılık biçimleri sayesinde değer ve anlam yaratırlar, ama bunu yaptıklarından bihaber kalmaya devam ederler (Turner 1979c: 34-35).

Nasıl ki bireysel bilincin genelde algılamadığı o “yakınsal seviye”de işleyen üst düzey süreçler genelde insan yaratıcılığının dışında, aşkın ve değiştirilemez bir şey olarak görülüyorsa, bu değer simgeleri de fetişleşme eğilimindedir. İnsanlar bu simgeleri, onların cisimleştirdiği ve aktardığı değerlerin kaynağı olarak görme eğilimindedir. Nasıl ki değer paradan geliyor gibi görünüyorsa, şöret ve şan da kula ortakları arasındaki bileklik ve kolye değıştokuşundan, keza şeref ve asalet hanedan arması ve yadigârlara sahip olmaktan, krallık bir tahta sahip olmaktan, atadan kalma bilgelik atadan kalma hitabet biçimlerinden, şef otoritesi ise şefin amirane konuşmasından kaynaklanıyor gibi görünür.

Yahut, “bir isim” kaynağını elbette Melpa domuzundan, daha doğrusu, bir domuz verme davranışından alıyor gibi görünür. Bunun nedeni aslında eylemlerin de fetişleştirilebilmesidir. “Ürünlerin Mübadelesi, Mübadelenin Ürünleri” (1993) başlıklı bir makalede Jane Fajans *moka* gibi çarpıcı mübadele eylemlerinde yaşanan şeyin tam olarak bu olduğunu iddia eder. Bloch ve Josephides gibi, antropologların (bilhassa Maussçu gelenektekilerin) sıkça aynı tuzağa düştüğünü ileri sürer. Çıkış yolu olaraksa, mübadele ile dolaşım arasında tutarlı bir ayırım yapmayı önerir. Sahip olunan bir şey bir kişinin elinden bir başkasına geçtiğinde mübadele vuku bulur; dolaşım ise değerler ya da değer biçilen nitelikler bir yerden başka bir yere aktarıldığında vuku bulur. Bir ticari piyasada bunlar tabii ki genellikle az çok aynı şeye tekabül eder. Fakat başka bağlamlarda böyle olmaz. Kimi bağlamlarda, görmüş olduğumuz gibi, değerler büyük ölçüde performans tarzları aracılığıyla dolaşıma girer. Bilgi, rivayet ve şöret de dolaşıma girer. Dolayısıyla Fajans’ın belirttiği gibi, deniz kabuğundan oluşan bir yadigârın değeri kimi yerlerde ancak onu vererek, bir başka yerde bir kamusal ritüelde sergileyerek, başka bir yerdeyse bir yerlere saklayarak (ama başkalarının bunu yaptığınızı bildiğinden emin olmasını sağlayarak) gerçeğe dönüştürülebilir. Her halükârda değerler dolaşı-

ma girer. Demek ki mübadele dolaşımın bürünebileceği olası birçok biçimden yalnızca biridir.

Bu tür eylemlerin veya nesnelerin bu kadar sıkça fetişleştirilmesinin ve sırf değer dolaşımını sağlayan araçlar değil de değer kaynakları diye görülmesinin bazı sebepleri vardır. Bu sebeplerden biri, söz konusu bakışın hepten yanlış olmayışıdır. Mübadele ya da şefin performansı, bir yaratıcı eylem biçiminin *ta kendisidir* ve bu değerlerin üretiminde gerçekten de belirli bir rol oynar (ama şu da var ki bu, onlara normalde atfedildiği kadar büyük bir rol değildir).³³ Fajans'ın belirttiği gibi, daha da önemli olan bir başka sebep, her ikisinin de (eylemler ve nesneler) nihayetinde değerini temsil ettikleri daha geniş yaratıcı eylem biçimlerinin modellerine, minyatür maketlerine dönüşme eğiliminde olmasıdır. *Moka* ritüelinin hatta kraliyet simgelerinin, değerli kula eşyalarının veya Hindu tapınaklarının sembolik örgütlenmesi incelenirse, bunların bir parçası oldukları bütünsel üretim sisteminin mikrokozmosları olduğu ve gündelik düzlemde de örtük bulunan ama nadiren açığa çıkarılan bir yaratıcılık teorisini kodladıkları görülür (krş. Turner 1977: 59-60).

Bunun nasıl böyle olabildiğini görmek zor değil. Birçok antropolojik analiz sırf bu tür bağlantıları ortaya çıkarmaktan oluşur: mesela, günlük ev yaşamı alışkanlıklarında ve Gotik katedrallerin tasarımında aynı sembolik örüntüleri bulmak (Bourdieu 1979). Aslında bu, aynı gözlemi yeniden formüle etmenin bir başka yolundan ibarettir fakat burada yaratıcılığın önemi vurgulanır. En sıradan, en az çarpıcı toplumsal eylem biçimlerinin (domuz yetiştirmek, vs.) bile aynı zamanda sembolik üretim biçimleri olduğunun altını çizmiştim. İnsanların, insan nedir, erkekler ile kadınlar arasındaki fark nedir gibi sorulara dair en temel tanımlarının yeniden üretiminde temel rol oynarlar. Bu genel sürecin her zaman bir şekilde failerin havsalasından kaçma eğiliminde olduğunu da vurgulamıştım. Bu fetişleştirilmiş nesneler gerçekten de bütünsel anlam sistemlerini somutlaştırdıkları ölçüde, aslında büyük oranda sahne arkasında üretilenleri temsil ederler.

33 Strathern'in ifade ettiği gibi, daha az çarpıcı olan diğer tüm eylemleri "gölgede bırakma" eğilimindedir.

Burada Nancy Munn'un değer şablonları mefhumuna geri dönmek faydalı olabilir. Gawa'da, değere ilişkin en temel kültürel tanımlar bir misafire ya da çocuğa her yiyecek verilğinde yeniden üretilir. Böyle basit bir jestte bile tam bir kozmoloji gizlidir; bahçıvanlık ve (kadınların sahip olduğu) bahçe ürünlerinin ağırlığı ile (erkeklerin şanını yeniden üreten) deniz kabuklarının ve dolaşımda olan diğer değerli nesnelerin hafifliği ve güzelliği arasındaki ayrımlar saklıdır. Pratikte bu kozmoloji tam da bu tür jestlerle, yani birini diğerine dönüştürmenin en temel aracı olan bu edimlerle yeniden üretilir. Aynı anlam yapısı Munn'un "öznelerarası mekân-zaman" dediği şeyin gitgide yükselen seviyelerinde, yani daha çarpıcı ve daha geniş kabul gören eylem biçimleriyle yaratılan yeni seviyelerde yeniden üretilir. En çok da bunların en gösterişli olanlarında gerçekleşir bu: kula keşifleri için kılı kırk yararcasına donatılmış kanoların yapımında, meşhur aile yadigârı kolyelerin sunumunda ve hatta kanoların ve kolyelerin tasarımında. Tüm sürecin modeline benzer bir şey faille şematik denilebilecek bir biçimde sunulur.

Aynı şey Kayapo toplumu için de söylenebilir. Egemenlik ve güzellik değerleri, en basit biçimleriyle, günlük yaşamın en ehemmiyetsiz ayrıntılarında, özellikle de aile içinde yaratılır: mesela, çocukların ailelerine yönelik takınması gereken saygılı tutumlarında ya da başka akrabalara karşı benimseyebilecekleri teklifsiz rahatlıkta. Fakat bu değerler daha yaratıcı biçimlerde de yaratılır: Kayapo kadınları, zamanlarının epey bir kısmını hem çocuklarının hem de birbirlerinin bedenlerini boyamaya harcar örneğin. Turner'ın "Toplumsal Ten" başlıklı (1980) makalesinde belirtildiği gibi, bunu yaparken insan bedeni ile topluma yönelik, içsel "libidinal" güçleri görünür toplumsal biçimlere dönüştürmeye yönelik örtük bir modeli yeniden kodlarlar. Gawa örneğinde olduğu gibi bunun kendisinin bir tür toplumsal yaratıcılık teorisi olduğu söylenebilir, tabii böyle bir "teoriyi" pratikten ayırmanın mümkünatı olmadığını akıldan hiç çıkarmamak koşuluyla; burada önceden beri var olan ve insanların sonra uymak zorunda hissettikleri kurallar veya ilkeler değil, eylemlerin yapısına ilişkin bir özellik vardır karşımızda. Kayapo örneğinde de, elbette, toplumsal eylemin daha kapsayıcı seviyelerinde (erkekler evi siyaseti, isim verme

törenlerindeki ritüel soytarılık ve hatta Kayapo mitlerinin yapısı, vb.) bu temel şemalar durmadan biteviye yeniden üretilir. “Güzel isimlere” eşlik eden yadigâr süslerin elden ele geçişinin bu kadar önemli ya da şefin şarkı söylemesinin bu kadar manalı görünebilmesinin sebebi en başta budur.

Materyalist bir analizin bir belirlenme mefhumu üzerine kurulmaması gerektiğini; bilakis, insan eylemi ve hatta insan düşüncesinin bile ancak bir tür maddi araç yoluyla vuku bulabildiğini ve dolayısıyla bu aracın özelliklerini hesaba katmadan anlaşılamayacağını akıldan çıkarmamak lazım geldiği fikri üzerinde analizin inşa edilmesi gerektiğini ileri sürmüştüm. Turner’ın maddi dolaşım aracı mefhumuna ilişkin analizin önemi buradan ileri gelir. Araçların başlı başına nitelikleri vardır. Jack Goody’nin ikiliklerine, örneğin, sözlü kültür ile okuryazarlık arasında yaptığı ikili ayrıma yönelik (genellikle gayet haklı) tüm o eleştirilere rağmen, yazı teknolojilerinin konuşmada olmayan olanaklara kapı araladığı gün gibi ortadadır (ve bunun tam tersi de geçerlidir). Ritüel dramalar yoluyla anılan geçmiş, kadim binaların korunmasıyla anılan geçmişle asla tamamen aynı olmayacaktır; korumayla ayrılan bu geçmiş ise, sözgelimi, büyük ölçüde medyumların performanslarıyla canlı tutulan geçmiş şöyle dursun, kadim binaların düzenli olarak yeniden inşası yoluyla anılanla bile aynı olmayacaktır. Gayet basit bir husustur bu ve sanırım gayet de bariz olması gerekir. Ama bu yine de Parmenidesçi bir kod mefhumuyla teoriye başlayanların (yani, teoriye meyilli çoğu antropoloğun) genellikle unutma eğiliminde olduğu bir husustur.

Birinci Not: Olumsuz Değer

Böyle bir değer teorisinin kimi siyasi olası sonuçlarını tartışmadan önce konudan iki noktada biraz sapayım.

Nancy Munn’un *The Fame of Gawa* (Gawa’nın Ünü) kitabının son iki bölümü, ihtiyar erkeklerin kendi topluluklarına tehdit oluşturan cadılıktan bahsetmelerinde örneklediği üzere, Gawa’daki “olumsuz

değer” anlayışlarına ilişkin ayrıntılı bir analize ayrılır. Gawalıların cadılık anlayışları, mübadele aracılığıyla olumlu değer yaratımının neredeyse eksiksiz bir foto-negatif versiyonunu oluşturur. Mübadele sonuçta kişinin ününü her yere yaymasını olanaklı hale getirecek bağlantıları yaratmak amacıyla yiyecek yetiştirmeyi ve ardından vermeyi içerir; cadılar ise doyumsuz bir iştahla hareket eden ve etraflarındaki herkesin yaşam gücünü emen, ama bunu tam bir gizlilik içinde yapan yaratıklardır.

Böyle bir kötülük tehdidiyle savaşmaksa komünal uzlaşmayı gerektirir; kamusal vesilelerle, ihtiyar erkekler cadılığı her zaman kıyasıya eleştirir ve etkileyici konuşma güçlerini potansiyel cadıları kötücül planlarından vazgeçmeye ikna etmek için kullanır. Gawa, Munn’un vurguladığı gibi, hem gayet eşitlikçi hem de gayet bireyci bir toplumdur ve bu iki ilke kaçınılmaz olarak belirli bir tezat oluşturur. Ün arayışının kendisi, eşitliği bozma eğilimi yaratır. Sonuç olarak, Gawa’da komünal bir değer mefhumunun ortaya çıkmasının başlıca yollarından biri, olumsuzlamanın olumsuzlanmasından geçer. Hasetle harekete geçen cadılar arkadaşlarının üstüne fazlasıyla çıkan kişilere saldırır. Bir anlamda, topluluğun eşitlikçi ethosunu, başka bir anlamdaysa, mutlak bencil bireyciliği ve dolayısıyla mutlak kötülüğü temsil ederler. Gawalıların “Gawa’nın ünü” diye adlandırdığı komünal değer topluluğun ihtiyar erkeklerinin, bu yıkıcı hiper-bireyciliği bastırma ve böylece herkesin mübadele ilişkilerine girmekte, kula ile uğraşmakta özgür olduğu ve bu sayede kendi bireysel isimlerini her yöne yaydıkları bir durum yaratma kabiliyetleriyle doğrudan bağlantılı olarak görülür.

Turner olumsuz değer mefhumunu hiç ele almamıştır; Fajans da öyle. Ama bunun Kayapo ve Baining toplumlarının doğasıyla bir ilgisi olsa gerektir. Munn’un tasvir ettiği daha geniş süreç başka birçok yerde belgelenebilir. Maurice Bloch (1982), ritüelde, toplumsal bir değeri temsil etmenin belki de en yaygın yolunun, onun karşıtının temsillerini sunmak, yani son derece çarpıcı ve elle tutulur ahlaki kötülük, kayıp, çürüme, kaos, düzensizlik vb. imgeleri sunmak olduğunu belirtmiştir. Cadılık, en azından çoğu zaman ve çoğu yerde, bu temsilleri sunmanın başka bir yoludur. Belirli ahlaki değerleri tam bir ahlaksızlık temsili aracılığıyla onaylar. Monica Wilson (1970) gibi

yazarların gösterdiği gibi, bu imgeler genel toplum yapısındaki farklarla epey bağlantılı şekillerde toplumlar arasında büyük bir çeşitlilik gösterir.

Munn'un tasvir ettiği genel süreç Madagaskar'da karşılaştığım sürece epey benziyor (Graeber 1995): Burada da, komünal dayanışma hissi büyük oranda cadılığı baskılama çabalarıyla tasavvur ediliyordu. Ama buradaki cadılık tam da aynı toplumun temeli olan eşitlikçi ideallerin sapkın bir versiyonu olarak görülüyordu. Eşitlikçilik ile bireyciliğin benzer bir şekilde birleştiği yerde, değer in tezahür ettiği en dikkat çekici biçimlerden biri olabilirdi bu.³⁴ Bu tür sorular ileride başka araştırmalara konu olabilir.

İkinci Not:

Doğrudan Temellük Mü, Dolaylı Temellük Mü?

Okur tüm bunları, "üretim tarzı" yaklaşımı diye adlandırdığım daha geleneksel Marksist antropolojiyle (ör. Meillassoux 1981; Godelier 1977) bağdaştırmanın bir yolu olup olmadığını pekâlâ merak edebilir. Çok fazla ortak zemin var gibi görünmeyebilir. Althusser'in geliştirdiği haliyle, üretim tarzı (ÜT) yaklaşımı açısından, her şey bir tür maddi artı değer in temellük edilmesine bağlıdır. Herhangi bir üretim tarzı iki sınıfın ilişkisine dayanır: Bu sınıflardan biri asıl üreticiler, diğeri ise kendini kısmen ilkinin ürününün bir bölümünü temellük ederek idame ettirenlerdir. ÜT'leri farklı kılan şey, bu çekip almanın *nasıl* gerçekleştiğidir: Efendi ile köle arasındaki ilişkiyi, feodal lord ile serf ya da kapitalist işveren ile proleter işçi arasındaki ilişkiden farklılaştıran budur.

Neticede böyle bir çekip almanın arkasında daima bir zor tehdidi olması gerektiğinden, bu esas itibarıyla bir devlet teorisidir. Dolayısıyla, daha önce belirttiğim gibi, antropologlar bu modeli devletsiz toplumlara uygulamaya çalışırken çok sıkıntı yaşamıştı. Bu noktada Turner'ın yaklaşımı mükemmel bir tamamlayıcı gibi görünebilir. Söz

34 Neticede Bainingerler fevkaleda gayri-bireyci eşitlikçiler gibi görünür; Kayapolar içinse eşitlikçilik o kadar önemli bir etken gibi değildir.

konusu yaklaşım devletsiz toplumlarda sömürünün işleyişini anlamak için oluşturulmuştu. Dolayısıyla Turnercı bir devlet teorisinin neye benzeyeceği tam olarak net değildir.

Peki bu ikisi bir şekilde birleştirilebilir mi? Gayet mümkün. Ne de olsa, bir devletin olduğu yerde, maddi bir artı değer ve genelde şu ya da bu yoldan bunun çoğuna el koymanın bir yolunu arayan bir sınıfın da olduğu ve bunun nihayetinde zor tehdidiyle desteklendiği pek inkâr edilemez. Dolayısıyla, bir artığın iki farklı yolla temellük edilebildiği öne sürülebilir: ya doğrudan, maddi biçimde ya da dolaylı yoldan, değer biçiminde. Bu anlamda, Kayapo gibi akrabalık etrafında örgütlenmiş toplumlarda var olan sömürü biçimleri doğrudan ve somut yollarla sömürü uygulayan, yani zincirli köleleri tarlalara süren, bağışıklık kirası toplayan, hasat zamanı köylünün yetiştirdiği buğdayın yarısına uşaklar aracılığıyla el koyan prekapitalist devletlerdeki sömürüden kapitalist devletteki sömürüye çok daha fazla benzer.

Dolayısıyla bunun her türlü ideoloji teorisi için beraberinde getirdiği kimi sonuçlar vardır Bu bölümde tabii, kısmi bakışlar mefhumunu; karmaşık bir toplumsal gerçeklik içinde kişinin kendi bakış açısını gerçekliğin kendisinin doğasıyla karıştırması, bunun da genelde her türden fetişist tahrifata yol açması meselesini vurguluyorum. Bildik Marksist analiz çok daha basit bir maddi altyapı ve ideolojik üstyapı görüşünü destekleme eğilimindeydi. Buna göre ideolojik üstyapı, esasen yönetici sınıfın çıkarlarını meşrulaştırmaya yarayan kilise ve hukuk gibi kurumları kapsar: kölelere neden yazgılarına katlanmaları gerektiğini söyleyen rahipler, köylülere toprak sahipleriyle olan ilişkilerinin adalet temeline dayandığını anlatan hukukçular. Bu ideolojik kontrol yöntemlerindeki sorunsal, James Scott gibi (1990) yazarların kapsamlı şekilde ortaya koyduğu gibi, genellikle pek iyi işlememeleridir. Mallarına el koyulan insanlar ve hatta yönetici sınıfların kendileri meşrulaştırmaları nadiren ciddiye alır. Bu tür rejimler esasen zora dayanır. Bu durum, devletsiz toplumlardaki hiyerarşi biçimleri,³⁵ devletli toplumlardaki ülke içi eşitsizlikler ve hatta ideoloji oyununda şimdiye

35 Aslında neredeyse doğası gereği, zira devletler normalde sistematik iktidar kullanımı üzerinden tanımlanır.

kadar bilinen her tür sömürüden (en azından proletaryayı bütünüyle yoksullaştırmadığı veya ona gaddarca davranmadığı sürece) çok daha etkili olma eğilimindeki kapitalizmin kendisi için bile pek geçerli gibi görünmez. Aslında, devlet yapıları kendilerini meşrulaştırırken neredeyse daima ev alanındaki değerlere, yani çok daha esaslı eşitsizlik biçimlerinde ve çok daha etkili ideolojik çarpıtma biçimlerinde, en bariz şekildeyse toplumsal cinsiyette kök salmış değerlere başvurur.

Sonuç: Bin Bütünlük

Okurlar bütünlükler hakkında tüm bu bahsi biraz tuhaf bulabilir. Bu bölüm mutlak ya da topyekûn hakikat iddialarından uzaklaşan genel bir hareketi, insan bilgisinin hep eksik olacağı yönündeki bir kabulü onaylayarak başladı. Bir bütünlük mefhumu olmadan da değere anlamlı bir şekilde yaklaşamayacağını söyleyerek bitiyor. Turner'ın çalışmalarında bütünlüğe devamlı yapılan atıflar modern okur için biraz can sıkıcı görünecektir muhakkak. Böyle atıflar, kapalı bir sisteme benzeyen her ne varsa onu yapıbozuma uğratmaya yönelen çoğu güncel teoriye zıt düşer. Bundan benim de tam anlamıyla memnun olmadığımı da kabul etmem gerekir. Ne var ki bütünlük meselesi özgürlük, siyaset ve anlama dair tüm tartışmalarda gündeme gelen bir meseledir ve dolayısıyla bana bu epey uzun ve karmaşık bölümü nihayate erdirmenin en iyi yolu bütünlüğü ele almak gibi geliyor.

Öncelikle, analistin bir tür ampirik anlamda var olduğunu iddia ettiği bütünlükler (bir başka deyişle, saf ve bozulmamış bir metin, açıkça sınırlandırılmış bir "toplum", mitolojik bir "sistem") ile aktörlerin muhayyilelerinde var olan bütünlükler arasında fark vardır. Sosyal bilim ampirik anlamdaki bütünlüğün aslında, en azından saf ve bozulmamış bir halde var olmadığını epeydir idrak etmiş durumdadır; her kapalı sistem bir kurgudan ibarettir ve ille de çok faydalı bir şey değildir; gerçek yaşamda hiçbir şey öyle önceden belirlenmiş ve değişmez değildir. Toplumsal süreçler son derece çeşitli şekillerde karmaşık ve birbiriyle kesişen süreçlerdir. Öte yandan, klasik anlam

incelemesi geleneklerinin (diyalektik, yorumbilgisel ve yapısalcı gelenekler, vb.) neredeyse hepsinin ortaklaştığı bir şey varsa o da insanlar için anlamın bir kıyaslama meselesi olmasıdır. Parçalar birbirleriyle ilişki içinde anlam kazanır ve bu süreç daima bir tür bütüne atıfta bulunmayı içerir. İster bir dildeki kelimeler, ister bir öyküdeki kısımlar, isterse de piyasadaki “mal ve hizmetler” söz konusu olsun, bu böyledir. Aynısı değer için de geçerlidir. Değerin gerçekleşmesi daima, ister istemez, bir kıyaslama sürecidir; bu nedenle daima, ister istemez, en azından muhayyel bir izleyici kitlesini ima eder. Daha önce de öne sürdüğüm gibi, failin gözünde “toplum” genellikle bundan ibarettir.

Oysa Turner’a göre böyle bir bütünlüğün aktörlerin imgelemelerinde var olması gerekse de, bu durum bütünlük diye tanımlanabilecek herhangi bir şeyin muhakkak sahada bulunduğu anlamına gelmez. Olabilir de, olmayabilir de. Bir ampirik gözlem meselesidir bu (bütünlüğün hangi seviyede var olduğu sorusu gibi: toplum, topluluk, tek bir ritüel olay vb.). Buradaki ilham kaynaklarından biri, muhayyilede kurulan küçük zaman ve mekân evrenleri olan “kronotoplar”ın ideal kapanımı ile anlamın açık uçlu diyalog yoluyla kurulduğu sonsuz derecede karmaşık gerçeklik arasında ayrım yapan Mihail Bahtin’in çalışmaları gibi görünmektedir.

O halde, bir toplumun kendine ilişkin ideal resmi, bu toplumun gerçekteki işleyişiyle neredeyse hiçbir zaman uyuşmaz. Yukarıda ele aldığımız Kayapo köyleri doğrusu bu noktada şaşırtıcı bir örnek sunar. Turner Kayapo köylerini genellikle sanki iki karşıt parça halinde örgütlenmişler gibi tanımlar; zira Kayapo toplumu kendi köylerini hep böyle tanımlar. Halbuki aslında 1936’dan beri hiçbir Kayapo köyü iki parçayı içermedi. Her durumda, iç rekabetler ve uyuşmazlık, çoktandır bu köylerin ikiye bölünmesine yol açmıştır. Turner bunun değerlerdeki bir dengesizlikten kaynaklandığı hükmüne varır: İdeal bakımdan, egemenlik ve güzelliğin birbirini tamamlayan bir dizi oluşturmaları gerekse de bu ikisi arasında egemenlik aslında kat kat daha güçlüdür. Parça yapısının aslında bu iki tamamlayıcı ilkenin en yüksek sentezini temsil ettiği varsayılır: Bir parçanın diğerinden “daha yüksek” olduğu düşünülmesine karşın, ikisi de tüm diğer anlamlarda bütünüyle aynıdır. Ayrıca bir Kayapo köyünün nihai uyu-

munun, sakinlerinin “güzel isimlendirme” ritüellerinde ve aşkın bir birlik hissi yaratmak için insanların tikel bağılıklarını aşan diğer kolektif törenlerde işbirliği yapma yeteneğinde yattığı düşünülür. Ne var ki güzelliğin ayartısı asla tam yeterli değildir. Önemli politik aktörler arasındaki kişisel rekabetler daima sürtüşmeler yaratır, gerilimler artar, sonundaysa parçalardan biri kendi rakip topluluğunu kurmak üzere ilişkiyi koparır ve normalde ikisi arasındaki sevgi kaybolmaz (Turner 1987).

Yine de önemli olan şey sırf Kayapo köylerinin parçalardan niçin yoksun olduğunu sormak değil, ta altmış yıl sonra, bir topluluğun nasıl örgütlendiğini tasvir ederken Kayapoların niçin hep parçaları olan bir topluluğu tasvir ettiğini de sormaktır. İki-parçalı topluluklar var olmaya devam etmektedir, ama sadece muhayyilede. Sonuç olarak kalıcı bir olasılığı, yani Kayapo toplumunun aslında nasıl olması gerektiğine ve hâlâ neye benzeyebileceğine dair bir vizyonu temsil ederler. Ayrılmış parçaları yeniden birleştirme yönündeki politik projeler ara sıra tartışıldığı halde şimdiye kadar bu projeler tarihsel kinleri olan çok sayıda insanın aynı toplulukta yaşamasının doğurduğu tehlikeler yüzünden hep geçersiz kınıyor gibidir (Turner 1979b: 210). Yine de bunların hep böyle geçersiz kılınacağını varsaymaya gerek yok.

Marx’a göre, bizi insan yapan şey elbette hayalgücümüzdür. Dolayısıyla onun nazarında üretim ve devrim iki özbeöz insan edimidir. Hayalgücü şeyleri farklı biçimde yapma olanağı anlamına gelir; bu nedenle mevcut dünyaya hayalgücüne dayanarak bakıldığında, ona muhakkak eleştirel gözle bakılıyordur; hayali bir toplum vücuda getirilmeye çalışıldığında devrime kalkışılmış olur. Şüphesiz, birçok tarihsel değişim bu kadar özbilinçli şekilde gerçekleşmez: Zira insanlar genellikle kendi toplumlarını bilinçli olarak yeniden üretmeye çalışmazlar, neticede aynı toplumları dönüştürmelerini çok kolaylaştıracak değerlerin peşinden koşarlar sadece. Buna rağmen kriz zamanlarında durum değişebilir; toplumsal bir düzen esasen belirli değer türlerinin üretilebilip gerçekleştirilebildiği bir arena olarak görülebilir. Değerler bu temel üzerinde savunulabilir (bu bölümde ele aldığımız toplumlardan herhangi birinin zorla modern devlete katıldığını bir düşünün) ya da bunların çok da peşine düşmek isteyebilecekleri

türde değerler olmadığını düşünen kişiler onlara kafa tutabilir. Gerçek bir toplumsal durumda, farklı değer anlayışları etrafında örgütlenmiş olarak hareket eden bu türden binbir hayali bütünlük olabilir. Parçalı, gelip geçici olabilirler, yahut kült üyeleri veya devrimcilerce duyurulan hayalci veya yarı gerçekleşmiş projeler olarak da var olabilirler. Nasıl birleştikleri ya da birleşmedikleri dosdoğru önceden tahmin edilemez. Emin olunabilecek tek şey bunların asla kusursuzca birleşmeyeceğidir.

O halde tekrar bir “değer siyaseti”ne dönüyoruz ama Appadurai’nin neoliberal versiyonundan çok farklı bir değer siyasetine. Turner’a göre politikadaki nihai bahisler, değere el koyma mücadelesi değil, değer ne *olduğunu* belirleme mücadelesidir (Turner 1978; 1979c; bkz. Myers ve Brenneis 1991: 4–5). Keza nihai özgürlük değer yaratma veya biriktirme özgürlüğü değil, hayatı yaşamaya değer hale getiren şeyin ne olduğuna (kolektif veya bireysel olarak) karar verme özgürlüğüdür. Öyleyse siyaset netice itibariyle yaşamın anlamına ilişkindir. Anlam kurmaya yönelik bu türden her proje, böyle bir proje gerçekliğe –tanımı gereği, üzerine yükleyebileceğimiz her inşadan daima daha karmaşık olan gerçekliğe– bütünüyle tercüme edilemese bile, ister istemez bütünlükleri hayal etmeyi kapsar (çünkü anlamın harcı budur).

Teorilerin siyasi içerimleri vardır. Her türlü bütünlük mefhumundan uzak duran teorisyenler için olduğu kadar, bütünlükleri benimseyenler için de doğrudur bu. Arada bir fark varsa eğer, o da bütünlükleri benimseyenlerin kendi siyasi konumlarını açığa çıkarma zorunluluğu hissetmeleridir. Öyleyse bir yanda muhafazakârlığının bilincindeki siyasetiyle Louis Dumont’un “bütünselliği”,³⁶ diğer yandaysa Terry Turner’ın bir o kadar özbilinçli özgürlükçü Marksizmi vardır. Bütünlükleri ilkesel olarak reddedenlerin çalışmaları bu tür siyasi içerimlerden yoksunmuş gibi gelmiyor bana; bu içerimleri nadiren işleyip mantıksal sonuçlarına vardırıyorlar sadece. Söz konu-

36 Dumont hiyerarşiyi açıkça sever ve modern, bireyci/eşitlikçi toplumların bazı bakımlardan anormal ve hatta sapkın olduğuna inanır. Bununla beraber, bunlardan kurtulmanın imkânsız olduğuna da inanıyormuş gibi görünür (bkz Robbins 1994, özellikle de “What Does Dumont Want? [“Dumont Ne İstiyor?”] başlıklı sonuç bölümü).

su bütünselleştirici teorilerin tehlikeli olmakla (ki bu elbette gayet doğrudur) kalmadığını, artık hiçbir evrensel değerlendirme ölçütünün bulunmadığı baş döndürücü bir yeni “postmodern” çağa girmiş olduğumuzu, bu çağda her şeyin devamlı dönüşüp durduğunu, eski dayanışmaların paramparça olduğunu ve insanların kendilerini yaratıcı ve kıyas kabul etmez biçimlerde oluşturduğunu iddia edenlere rastladığımızdaysa bu siyasi içerimler patır patır ortaya dökülüyor. 1980’erde ve 90’larda radikal akademisyenler arasında pek rağbet gören bir görüştü bu; hatta bazı çevrelerde rağbet görmeye de devam ediyor. Oysa girişte de belirttiğim gibi, 1980’ler ve 90’ların Postmodern Çağın başlangıcı olarak değil (zaten birçok insan, bu terimin önemine dair yaptıkları kıyametvari beyanları anmak şöyle dursun, terimin kendisini bile biraz utanç verici bulmaya başladı)) insanlık tarihinde gelmiş geçmiş en devasa, bütünselleştirici ve kuşatıcı derecede evrensel değerlendirme sisteminin neredeyse her şeye dayatılmaya başladığı Dünya Piyasası’nın zafer kazandığı çağ olarak hatırlanacağını artık herhalde birçok insan anlamıştır. Hiç değilse, çoğu postmodern teorisyenin neredeyse tek kelime etmediği birkaç konudan birinin neden iktisat olduğunu anlamayı kolaylaştırır bu. Dolayısıyla iktisat üzerine eğilen Appadurai gibi yazarları bu kadar önemli kılan şey budur: Neoliberal varsayımlar herkesin görebileceği şekilde açık ortadadır. Birçok postmodernist görüşün tahayyülünün ardında aslında sadece piyasa ideolojisi yatmaktadır. Ama piyasa gerçekliği bile değildir bu; zira gerçekte var olan piyasalar, piyasa ideologlarının bizlerden piyasanın işlediğini düşünmemizi istediği şekilde değil, da-ima muktedirlerin çıkarlarına göre düzenlenir.

Tüm bunları sırf kendinden menkul akademik radikallerle alay etmek için değil daha kapsamlı bir şeye parmak basmak için söylüyorum. İster daha bireyci bir yaratıcı tüketim vizyonu, isterse burada geliştirmeye çalıştığım özgür kültürel yaratıcılık ve merkezsizleştirme mefhumu olsun (Turner 1996), her türlü özgürlük mefhumu iki şeyi gerektirir: Birincisi, toplum veya değer neye benzemelidir sorusuna dair her türlü bütünselleştirici bakışın dayatılmasına karşı direnilmelidir; ikincisi, *bir tür* düzenleyici mekanizmanın olması gerektiği ve dolayısıyla hangi mekanizma türünün insanları korumaya almada

azami faydayı sağlayacağı konusuna cidden kafa yoracak insanların değeri istedikleri biçimde tasavvur etmekte özgür oldukları kabul edilmelidir. Eğer bu yapılmazsa, en azından günümüzde ve çağımızda, farkında olmadan piyasa mantığını yeniden üretmekten öteye gidilemeyecektir. Bizlere sunulmakta olan “özgürlük” versiyonlarının (ulus-devletlerin esasen şirket mülkiyetinin hamisi işlevi gördüğü, seçimle belirlenmemiş uluslararası kurumların aslında gemi aزیya almış bir “serbest piyasa”yı düzenlediğı ve bunu evvela finansçıların çıkarlarını korumak için yaptığı, kişisel özgürlüğünse kişisel tüketim tercihleriyle sınırlandığı bir versiyondur bu) alternatiflerine cidden kafa yoracaksa eğer, bu meselelerin kendi kendilerine hal yoluna koyulacağını düşünmeyi bıraksak ve daha uygulanabilir ve mümkünse daha az baskıcı bir düzenleyici mekanizmanın gerçekte neye benzebileceğini düşünmeye başlasak çok iyi ederiz.

4. BÖLÜM

Eylem ve Düşünce* ya da Bir Servet ve İktidar Teorisine Doğru Notlar

Aridiler'in (Araplar) esir aldığı Moby Duck ve Donald Duck sabun köpükleri üflemeye başlarlar, yerliler buna bayılır. "Ha ha. Onları yakaladığında patlıyorlar. Hee, hee." Şef Ali-Ben-Goli "Gerçek büyü bu," der. "Halkım çocuklar gibi gülüyor. Bu baloncukları nasıl yaptığınızı hiç anlayamıyorlar." "Kuşaktan kuşağa geçen bir sır bu," diye yanıtlar Moby, "bizi özgür bırakırsan sırrımı söylerim"... Şef hayretler içinde haykırır: "Özgürlük mü? Size vereceğim tek şey bu değil. Altın, mücevherler. Sırrınızı söylerseniz tüm hazinem sizin olsun." Araplar soyulmaya razı olurlar. "Bizim mücevherlerimiz var ama işimize yaramıyor. Sihirli baloncuklar gibi güldürmüyorlar bizi."

Dorfman ve Mattelart, *How to Read Donald Duck* (1975: 51)

Herhangi bir Amerikan okulu öğrencisine sorarsanız söyler: Hollandalı yerleşimciler Manhattan Adası'nı yerli Kızılderililerden yirmi dört dolar değerinde boncuk ve hediyelik eşya karşılığında satın almıştır. Bu hikâye Amerika Birleşik Devletleri'nin kurucu mitlerinden biri olarak kabul edilebilir. Ticaret üzerine kurulu bir ülkede, gerçekten iyi bir alışverişin timsalidir. Hikâye muhtemelen gerçek değil (Kızılderililer herhalde barışçıl niyetlerin simgesi olarak renkli ve egzotik bir armağan aldıklarını düşünerek karşılığında Hollandalılara toprağı kullanma hakkı vermişti, kalıcı olarak "sahip olma" hakkı değil). Fakat Avrupalı tüccar ve yerleşimcilerin karşılaştığı pek

* Bu bölümde *reflection* sözcüğünün İngilizcedeki iki anlamı da kullanılmaktadır. Hem "düşünce ya da derin düşünce" hem de "yansıma" anlamlarına gelen sözcüğü çevirirken bağlama göre hareket ettik. (e.n.)

çok halkın, toprak veya başka bir şeye karşılık olarak Avrupa'dan gelen boncukları kabul etmesi –yaygın tahayyülümüze göre– onların “ilkelliğinin” tanımlayıcı bir özelliği sayılmakta; değersiz baloncukları hakiki değere sahip şeylerden ayırt etmekte çocuksu bir beceriksizlik olarak görülmektedir.

Aslında Avrupalı tüccarların Afrika ve Hint Okyanusu'na yolculuklarında boncuk taşımaya başlamasının sebebi boncukların orada yüzyıllardır ticaret aracı olarak kullanılmasıydı. Başka yerlerde ise boncuğun, yerlilerin kabul edebileceği birkaç Avrupa ürününden biri olduğunu gördüler ve boncuğun ticaret aracı olmadığı yerlerde de çok geçmeden onu alışverişte geçerli kıldılar.

Peki neden böyle oldu? Bir mübadele aracı ya da birbirinin zevklerine ve alışkanlıklarına yabancı insanlar arasında hiç değilse bir alışveriş aracı işlevi görmeye çok iyi uyum sağlayan neden başka bir şey değil de boncuktu?

Boncuklar iktisatçıların genellikle paraya attığı standart ölçütlerin çoğuna uyar. Bölünebilir olmayabilirler, ama birbirleriyle kabaca mukayese edilebilirler, kolayca taşınabilirler ve çürümezler. Gelgelelim hiçbir zaman mübadele aracı olarak kullanılmamış sayısız nesne için de aynı şey söylenebilir. Aslında boncukların hoş görünmeleri, daha doğrusu kişisel süslenmeye uygun olmaları dışında onları diğer nesnelerden ayırt eden bir şey yokmuş gibi görünüyor. En azından bu bakımdan daha geniş bir grupta yer alırlar. Dünyanın farklı bölgelerinde para birimi olarak benimsenen şeylerin çoğunun, hatta belki de hepsinin süs eşyası olması dikkate şayandır. Altın ve gümüş en bariz örneklerdir. Afrika, Yeni Gine ve Amerika'nın taşböceği ve dikenli istiridye kabukları, New Hebrides'in [Vanuatu] kuş tüyü parası ya da çok sayıda benzer “ilkel para birimi” de örnek olarak gösterilebilir. Para çoğunlukla yalnızca görülmesi için var olan şeylerden oluşur. Minik bakır baltaların ya da çok ince baltaların para birimi olarak kullanıldığı bilinmektedir ama hiçbir zaman gerçekten ağacı devirecek türdeki baltalar para birimi olmaz.

Bu bölümde ve bir ölçüde de kitabın geri kalanında yapmak istediğim şey neden böyle olduğunu araştırmak, kimi olası sonuçları değerlendirmektir. Ne zaman nesnelerin değerinin belirlendiği süreçler

incelense (ister mübadele nesneleriyle ister genel olarak zenginlikle ilgilenilsin) görünürlük ve görünmezlik meseleleri hemen her zaman sükün ediverir. Sözgelimi, alışveriş yapıldıktan sonra insanların ticaret boncuklarıyla gerçekte ne yaptıkları hakkında sistematik bilgi elde etmek genellikle çok zordur. Mevcut kanıtlar bunların kişisel süs eşyası olarak kullanılmadığında (sıklıkla göreceğimiz üzere ayrıntılı derece ritüelleştirilmiş bağlamlarda) bilinçli şekilde saklanıp gizlendiğini gösterir. Lakin bunun sebebini anlamak için etnografya literatürüne geri dönmek ve değer, iktidar, mübadele, insan kişiliği hakkındaki bütün bildik anlayışları yeniden incelemek gerekir. O halde, zenginlik teşhiriyle işe başlayalım.

Zenginlik Teşhiri

Edmund Leach (1954: 142) şöyle yazar: “Kaçınlar taşınabilir malları yatırım yapılacak sermaye olarak değil kişinin süsleri olarak görür.” Bu konuda yalnız oldukları söylenemez. Zenginlik bir gösteri nesnesi olduğunda daima bir bakıma da süs eşyasıdır. Çok sayıda toplumda en kıymetli zenginlik biçimleri gerçek anlamda süs eşyalarından, örneğin aile yadigârı mücevherlerden oluşur. Marcel Mauss’un *Armağan*’ındaki ünlü örneklerinde –Kwakiutl bakırları, Maori pelerin ve baltaları, deniz kabuğundan kula bileklikleri ve kolyelerinde– görüldüğü gibi, onları üreten toplumların üyeleri tarafından en değerli şeyler sayılmakla kalmaz, aynı zamanda en önemli mübadele nesneleri sayılırlar.

Bu bakış açısından, özellikle para hakkında demin söylediklerim pek şaşırtıcı görünmeyebilir. Süs eşyaları halihazırda çok değerliyse, onları soyut değeri temsil etmeleri için kullanmaktan daha doğal ne olabilir? Belki de aslında ortada pek bir gizem yoktur. Oysa ben olduğunu düşünüyorum. Çünkü çoğu toplumda aile yadigârı mücevhere yüklenen değer türünün, bizim genelde paraya atfettiğimiz değerle hemen hiç ortak yanı yoktur. Aslında çoğu durumda onun tam karşıtıdır.

Leach “kişinin süsleri” ifadesini kullanırken muhtemelen Marcel Mauss’un “kişi kategorisi” (1938) üzerine ünlü makalesine dolaylı bir atıfta bulunur. Bu makalede Mauss, bireycilik ideolojisinin eksik olduğu toplumlarda (bunları “arkaik toplumlar” olarak adlandırır) toplumun üyelerinin kişisel ya da kamusal benliğinin bir dizi sembolik özellik üzerine kurulduğunu iddia eder: isimler, unvanlar, ritüel öteberi ya da diğer tür rütbe ve makam işaretleri. Bu tür makam işaretlerine sahip olmanın çoğu durumda söz konusu makamın unvanını taşımak anlamına geldiği söylenebilir. Yine de bu tür rütbe işaretleri geleneksel anlamda mübadele nesneleri halini alamaz; onu vermek toplumsal kimliği bütünüyle terk etmekle eşdeğerdir. Tacını veren kral artık kral değildir.

Lakin Mauss’un kişiye dair iddiaları ile *Armağan*’daki (1925) iddiaları arasında bariz bir süreklilik vardır: Armağan verme toplumsal bağ yaratmanın güçlü bir yolu olabilir çünkü armağan, onu veren kişinin benliğinden bir şeyleri beraberinde taşır. Bu makalede Mauss yukarıda belirtilen “aile yadigârı mücevherler” türü şeylerle ilgilenir. Bu tür aile yadigârları tipik olarak eşsiz nesnelerdir. Her birinin kendi adı ve tarihi vardır; nesnenin sahip olduğu düşünülen değerden büyük ölçüde bu tarih sorumludur. Hemen her zaman (en azından kısmen) bir mülkiyet tarihidir bu, alan ve veren kişilerin toplumsal kimlikleri nesneye bulaşma eğilimindedir ve dahil olduğu her alışverişin bir ölçüde parçasıdır.

Birçok mübadele sisteminde, bilhassa Mauss’un “armağan ekonomileri” olarak adlandırdığı sistemde, farklı türdeki değerli şeylerin, tarih barındırmadaki görelî yeteneklerine göre nasıl sıralandığını ele almıştım. Örneğin kula mübadelesi sisteminde (Munn 1986: 55–73, 111–18) yiyecek gibi kolay bozulur, sıradan maddelerin en altta ve eşsiz bozulmaz değerlerin en üstte yer aldığı bir mal türleri hiyerarşisi vardır. Deniz kabuğundan bileklik ve kolyeler kendi içinde bölümlere ayrılır; isimsiz, yaygın deniz kabukları en alttadır; daha yukarıda yalnızca bir avuç dolusu örneği olan nadir deniz kabukları bulunur; en tepede ise –herkesin ününü duymuş olması beklenen– isimlere ve tarihlere sahip tümüyle eşsiz aile yadigârları yer alır. Fakat tüm bun-

lar kula deniz kabuklarının ve diğer “aile yadigârı mücevherlerin” değerinin paraya ne kadar az benzediğini vurgulamaya yarar. Para hiç de eşsiz nesnelerden oluşmaz. En azından prensip olarak tamamen aynı cinstendir, her bir dolarlık banknot diğerleriyle kesin olarak aynıdır. Sonuçta para tarih için sürtünmesiz bir yüzey sunar. Belirli bir dolar banknotunun nerede olduğunu bilmenin yolu yoktur. Ne önceki sahibinin kimliği ne de daha önceden dâhil olduğu alışverişlerin doğası herhangi bir şekilde paranın değerini etkilemediğinden nerede olduğuyla ilgilenmek için bir sebep de yoktur. Parayla yapılan alışverişlerin “anonim” olduğu bu nedenle söylenebilir; alışveriş yapanların toplumsal kimliklerinin her alışverişin bir parçası haline gelmesine gerek yoktur. Aslında alışverişte herhangi bir rol oynamalarına da gerek yoktur.

Kıyafet ve süsün toplumsal kimliğin göstergeleri olarak iş gördüğü, antropolojik bir klişedir. Gösteri nesneleri oldukları kadar insan türleri arasındaki farkları tanımlamada da rol oynarlar. Aile yadigârı mücevherlerin sergilenmesinin de sahibinin ayırt edici özelliğini ortaya koyduğu söylenebilir. Ayrıca genel olarak zenginlik için de durum böyledir; bizim toplumumuzda, çok büyük miktarda para biriktirmeyi başarmış herhangi biri, kaçınılmaz olarak paranın bir kısmını eşsiz tarihi değeri olan –eski malikâneler, Van Gogh tabloları, soylu safkan atlar gibi– nesnelere aktarmaya başlayacaktır. Tüm bunlar sahip olan kişinin süsleri olarak düşünülebilir. (Aslında, bu nesneleri almazlarsa çok tuhaf oldukları düşünülecektir.)

Paranın ise kendi başına, kişi için asla aynı şekilde bir süs olamayacağı açıktır. Para ancak niceliksel anlamda farkı gösterebilir; bazı kişilerin çok parası vardır, bazılarının az. Lakin ben, paranın biraz farklı bir anlamda bile olsa çoğu zaman sahibinin kişiliğiyle ilişkilendirildiğini öne süreceğim, aslında metnin devamındaki iki kesimin büyük bir kısmını bu tartışmaya ayıracam. Para ayırt edici bir işaret işlevi görmek yerine, sahibinin genel ve gizli eylem kapasitesiyle ilişkilendirilme eğilimindedir.

Eylem ve Düşünce

Değer yerine iktidar hakkındaki literatüre dönülürse, görünürlük ve görünmezlik meseleleri üzerine materyal eksikliği olmadığı anlaşılır. Toplumsal teoride “panoptik”, “iktidarın bakışı” gibi tabirler bir süredir çok geniş çapta kullanılıyor. Elbette bu kullanımların çoğu Michel Foucault’ya, bilhassa *Hapishanenin Doğuşu* (1977: 170-94) adlı eserine dayanıyor. Foucault bu eserinde 18. yüzyılın başlarında Avrupa’da iktidarın uygulanma şeklinde büyük bir değişim yaşandığını iddia eder. O zamana kadar yürürlükte olan feodal sistemde, diye yazar Foucault, “iktidar görünen bir şeydi” (1977: 187). Katedrallerde, saraylarda, özellikle de kraliyet tören ve gösterilerinde sürekli sergilenen “kralın somut bedeninde” kendine yer buluyordu. Feodalizmde yalnızca güçlü olanlar bireyleşiyor, “maddi” ve “özel” hale geliyordu. Yüzleri tablolarla ve madeni paralarda sergileniyor; soyağaçları ve kahramanlıkları devletin resmi tarihi, özel yaşamları kamu politikası malzemesi oluyordu (1977: 191-92). Güçsüz olanlar meçhul seyirciler olarak kalıyordu. Ne var ki feodal devletin sonuyla birlikte iktidarın koşulları tersine döndü. Bu dönemde ortaya çıkmaya başlayan “disiplin sistemlerinde” iktidar, nesnelerini teftiş eden, inceleyen ve değerlendiren, kimliği belirsiz ve görünmez bürokrasi aracılığıyla uygulanmaktadır. Mantık gözetime dayanır ve bu mantık fabrika, hastane teftişi, okul incelemesi ve askeri denetim gibi yeni keşfedilmiş kurumlarda kutsal kabul edilir. Bu tür kurumlarda iktidar sahipleri gayrişahsi soyutlamalar haline gelmekle kalmazlar, bireyleşen artık gözetim nesneleridir – en azından her biri belirli resmi ölçütlere göre teftiş edilebildikleri, yargılanabildikleri ve sıralanabildikleri ölçüde (1977: 189-92).

Foucault bu değişimi bütünüyle farklı iki rejim türü arasında kesin bir kopuş olarak betimler fakat ben söz konusu rejimlere herhangi bir toplumda bir arada bulunabilecek iki farklı iktidar yaklaşımı muamelesi yapmanın daha iyi olacağını düşünüyorum. Sonuçta, feodalizmin sonuyla birlikte zenginlik gösterisi ne kadar ortadan kaybolduysa, geçit alayı, merasim ve iktidar gösterisi de o kadar ortadan

kaybolmuştur.¹ Fakat o sıralarda Avrupa kültüründe belli bir vurgu kayması olmadığı da söylenemez. Söz konusu dönemde bu kaymanın olduğuna dair epey gösterge var – en azından Avrupa elitlerinin kişisel süslenme ölçütlerinde değişiklikler meydana gelmiştir.

Giyim kuşam tarihçisi J. C. Flugel bu değişikliği “büyük eril fe-ragat” diye adlandırır (Silverman içinde 1985). 18. yüzyıl başında zengin erkekler Rönesans’ın renkli kostümelerini –parlak, süslü kı-yafetler, makyaj, mücevher vb.– büyük oranda terk etti ve tüm bun-lar kadınlara uygun şeyler olarak görülmeye başladı. Daha 1750’li yıllar civarında, sonradan modern takım elbise haline gelecek şeye çok benzer resmi bir erkek kostümü vardı. Terence Turner’ın işaret ettiği gibi (1980a: 50-56) yeni erkek giysileri gerçekte “spor kıya-felerinden”, yani taşra soylularının tercih ettiği av kostümlerinden geliştirildi ve giyim kuşamdaki değişim yönetici sınıfların ideolojik dönüşümünün ayrılmaz bir parçasıydı. Yani eski aristokratik tüke-tim ruhundan uzaklaşmış ve gerek burjuva gösterişsizliğine gerek-se üretici çalışmanın ahlaki değerine vurgu yapmaya doğru yaklaşı-lmıştı. Erkek kostümü artık bir eylem kapasitesine işaret ediyordu, tüketim alanı esasen kadın bölgesi olarak görüldüğü için kadınların kıyafetleri daha az değişti.

Giyim kuşamdaki değişikliklerin aynı zamanda örtük bir top-lumsal cinsiyet teorisini kodlamaya başladığını ekleyebilirim. Bu teoride, John Berger’in (1972: 45-46) ustalıkla ifadesiyle, “bir erke-ğin mevcudiyeti, somutlaştırdığı iktidar vaadine”, eylem kapasitesi-ne, yani “diğerleri üzerinde kullandığı iktidara bağlıdır. Bir kadının mevcudiyeti”, ise tam tersine, “kendine yönelik tutumunu ifade eder ve ona neyin yapılabileceğini tanımlar.” Berger’in içgörüsünün her türlü görme politikası analizi için özellikle ilginç olduğunu düşünüyorum. Berger’e göre kadın, kim olduğunu ve

1 “Kaçınma ilişkileri” ve daha genel olarak resmi saygı ilişkileri hakkındaki antropolo-ji literatürüne başvurulduğunda, kişinin otorite konumundakilere doğrudan (ya da hiç) bakmaması gereken durumlara veya en azından ilk onlar bakana kadar bakma-ması gereken bağlamlara ilişkin bilgilere tekrar tekrar rastlanır. Bu ilkenin bir biçim-de her yerde ortaya çıktığını zannediyorum (gerçi aynı otorite figürlerine bakmanın beklendiği başka bağlamlar da vardır) (krş. Graeber 1997a).

diğerlerinin onu ne olarak gördüğünü düzenleyen erkek iktidarının belirlediği koşullar çerçevesinde yaşamaya mecbur edilir. “Bir kadın sürekli kendini izlemelidir. Hemen her zaman kendi imgesi ona eşlik eder. Bir odada yürürken ya da babasının cenazesinde ağlarken, kendini yürürken ya da ağlarken hayal etmekten nadiren kaçınabilir.” Bu durumdaki bir kadın sırf eylemde bulunmak için eylemde bulunmaz; onun benliği araştırmacı erkek ve araştırılan kadın olmak üzere örtük bir şekilde ikileşir.²

Giyim kuşam kaidelerinin bunu nasıl pekiştirdiğini görmek zor değildir. Resmi erkek kıyafeti bedeni saklamak üzere tasarlanmıştır. Kıyafetin ciddiyeti yalnızca erkeğin fiziksel şeklini değil bireyliğini de gizleme, erkeği soyut ve bir anlamda görünmez hale getirme niyetinde gibidir. Öte yandan kadın giysisi bedeni daha çok sergilemekle kalmaz (ya da en azından ipuçları verir); aynı zamanda sergileneni süs eşyası toplamına dönüştürür. Beden parçaları kıyafet, makyaj ve mücevher gibi şeylere eşdeğer hale gelir ve bu süs eşyaları hep birlikte kişiyi bir manzara olarak, dolayısıyla görece somut ve maddi bir şey olarak tanımlar.

Toplumsal cinsiyet ilişkileri eleştirisi olarak bu analiz yalnızca Batı toplumuna –üstelik nispeten yakın tarihli Batı toplumuna– uygulanabilir. Oysa dış dünyada nispeten görünmez kendini temsil ile öncelikle kendiyle ilişki kuran somut ve görünür temsil arasındaki temel ayrımın çok daha önemli olduğunu düşünüyorum. Bu ayrım insan düşüncesine ve eylemine özgü bir dinamiklerin bünyevi bir parçası olabilir pekâlâ.

Aynı ikilik örneğin Pierre Bourdieu’nün (1977) şu vurgusunda gizlidir: Sahiden yetkin bir toplumsal aktörün zarafet ve sanatsal yeteneği, büyük oranda, aktörün kendi eylemlerini tam olarak hangi ilkelerin şekillendirdiğini bilmemesine bağlıdır. Aktörler aniden açık bir alternatifle karşı karşıya kaldığında alışıldık iş yapma şekillerinden sıyrılınca bu ilkeler bilince çıkar ancak, Bourdieu bu süreci “nesnelleşme” olarak adlandırır. Bir başka deyişle, kişi tam olarak ne yapması gerektiğini bilmediğinde özbilinçli hale gelir.

2 Aynaya bakan kadınla ilgili sanatsal stereotipin de buradan ileri geldiğini söyler.

Eylem ile öz bilinçlilik arasında benzer bir ayrım Jacques Lacan'ın çocuk gelişimindeki “ayna evresi” mefhumunda vuku bulur (1977). Bebekler kendileri ile etraflarındaki dünya arasındaki kesin sınırların farkında değildirler, der Lacan. Dürtü ve güdülerin karışık bir demetinden pek fazlası değildirler, tutarlı bir benlik algıları yoktur. Kısmen, benliklerini yerleştirecekleri herhangi bir tekil nesneden yoksun oldukları içindir bu. Çocuk ilk kez kendi benliğinin dışsal bir imgesiyle karşı karşıya geldiğinde başlayan, bu benlik algısının etrafına inşa edilebileceği hayali bütünlük işlevi gören “ayna evresi” böyle devreye girer. Tek seferlik bir olay da değildir bu. Lacan'a göre ego her zaman hayali bir yapıdır; günlük yaşamda ve günlük deneyimde kişi düşüncelerin, libidinal dürtülerin ve bilinçsiz itkilerin çelişkili bir çokluğu olarak kalır. Eylemde bulunan benlik ve hayali birlik karşıt konumlarını hiçbir zaman terk etmez.

Her iki teorisyen de (üstelik daha birçok teorisyenin adını ve-rebilirim) eylem ve düşüncenin benliğin farklı yönleri ya da anları olduğunu ve deneyimin bunların arasında aralıksız bir ileri geri sallanma halini aldığını ileri sürer. Bence bu, insan deneyiminin yapısına bakmanın ilgi çekici bir yolu olmakla kalmaz; çok yaygın bir yol olduğu yönünde de pek çok kültürden kanıtlar bulunabilir. Üstelik hemen her zaman görme metaforlarında ifade bulur. Bu noktada çağdaş Fransız teorisyenlerinden, iyice modası geçmiş İngiliz teorisyen Edward Tylor'a ve onun *Primitive Culture* (İlkel Kültür) adlı eserindeki ruh fikrinin kökenleri tartışmasına dönmek istiyorum (1874:430-63).

Tylor dünyada birçok farklı dilde ruhu tanımlamak için kullanılan terminolojiyi araştırır. Nerdeyse hepsinin iki gruptan birinde yer aldığını bulur. Bir yanda, “yaşam-ruh” ya da insanlardaki hayati ilke olarak adlandırabilecek, genelde mecazi olarak kalp ya da nefesle özdeşleştirilen şey vardır. Çağrıştırdığı anlam, bedenin canlılığından sorumlu olduğu gibi, genellikle düşünce ve yönelmişlik gibi soyut güçlerden de sorumlu olan gizli bir kuvvettir. Yaşam-ruh kısaca, bir kişinin içsel eylem kapasitesini, içsel güçlerini temsil eder. Öte yanda, birinci anlamı genellikle ya “gölge” ya da “yansıma” olan bir kelime

aracılığıyla anılan çok farklı bir “ruh” türü vardır. Her iki durumda da terim kişinin gerçek fiziksel varlığından kopmuş fiziksel görünüşünü akla getirir. Tylor’ın örneklerinin hemen hepsinde, tabiri caizse bu “imge-ruh”un bedenden uzaklaşıp serbestçe dolaşabildiği söylenir. Nerdeyse hep bedenin ölümünden sonra da var olduğuna inanılır, “yaşam-ruh” için aynı inanç hemen hiç yoktur.

Tylor bu ikisinin nihayetinde tanımlanmış olduğunu iddia etmesine rağmen, kendi kanıtları çoğu kültürün onları pek de tanımlamadığını açıkça gösterir. Sözü edilen kültürler onları benliğin ayrı, birbirini tamamlayıcı yönleri olarak görmektedir. Fark, evrensel bir fark olmayabilir (Tylor’ın kullandığı görece biçimsel terimler dahilinde hiç evrensel değildir elbette); fakat dikkat çekecek derecede yaygın olduğu için nedenini sormak mantıklı görünüyor. Neden kamusal benlik için ayna imgeleri çok bariz bir metafordur? Onları görünmez kılan eylem güçleri nelerdir?

Muhtemelen, ikinci soruya en iyi cevap, putperestliği tartışırken her görünmez şeyin “bilinmez, yani, sınırsız bir güç” olduğunu öne süren Thomas Hobbes’tan gelir. Bir başka deyişle, belirliliğin tümünden yokluğu sonsuz bir potansiyele işaret eder. Bütünüyle bilinmeyen şey her şey olabilir, dolayısıyla aynı şekilde her şeyi *yapabilir*.

Yukarıdaki ifade şu anlama gelebilir: Örneğin resmi erkek giysisinde karşılaşılan türden, bedeni saklama ve bireyselliği yok etme, bir erkeğin eylem kapasitesi ya da Berger’in söylediği gibi “somutlaştırdığı güç vaadi” üzerinden tanımlandığını ifade etmenin bir yoludur. Bu durum, insanın genel eylem kapasitesinin (Tylor’ın “yaşam ruhu” dediği şey) çoğu durumda neden görülmesi imkânsız bir şey olarak tanımlandığını açıklamaya da yardımcı olabilir.

Öte taraftan görünür olmak somut ve “spesifik” (“bakmak” anlamındaki Latince *specere* kelimesinden gelen bir kelime) olmaktır. Ayrıca diğerleri üzerinde eylemde bulunan olmak yerine eylemin nesnesi olmaktır: Berger bir kadının benliğinin aynaya bakarken bile, yabancı, erkek gözlemci ile pasif, gözlenen kadın arasında bölündüğünün söylenebileceğini belirtir. Benzer şekilde, zenginlik gösterisi ya da kraliyet şatafatı aracılığıyla kullanılan iktidar doğrudan diğerleri üzerinde eylemde bulunan bir iktidar değildir. Özü itibarıyla o hep

ikna edici bir iktidardır, gösteri yi yapan kişiye boyun eğme, biat etme ya da onu onaylama davranışlarını uyandırmaya yöneliktir.³

Her halükarda bu, Berger'in, genelde iktidarın incelenmesi açısından büyük önemi olan, "kadın mevcudiyeti" (1972: 46-48) analizinin olası sonuçlarından biridir:

Erkekler kadınlara herhangi bir muamelede bulunmadan önce onları inceler. Sonuç olarak bir kadına nasıl davranılacağı kadının erkeğe nasıl görüldüğüne bağlıdır. Bu süreç üzerinde kontrol elde etmek için kadının onu zaptedip içselleştirmesi gerekir. Kadının benliğinin inceleyiciye tekabül eden parçası incelenen parçaya şöyle bir bakar ki bütün benliğine nasıl muamele edilmesini istediğini başkalarına gösterebilsin. Ayrıca kadının kendisinin kendisine bu örnek niteliğindeki davranışı onun mevcudiyetini oluşturur. Her kadının mevcudiyeti, o mevcudiyette neye "izin verilebilir" neye verilemez olduğunu düzenler. Kadının eylemlerinin her biri –doğrudan amacı ya da güdüsü ne olursa olsun– aynı zamanda onun kendisine nasıl davranılmasını istediğinin bir göstergesidir.

Berger'in tanımladığı şey açıkça itaatten doğan bir iktidar türüdür. Belki de iktidar kalıntısı olarak görülmesi daha iyidir, doğrudan iktidara erişimi olmayanların elinde kalan tek şey budur. Fakat salt biçimsel anlamda bu iktidarı aristokratik zenginlik ya da kraliyet şatafatı aracılığıyla kullanılan iktidar türünden ayırt edecek pek bir şey yoktur. Krallar ve soylular da "kendi benliklerine nasıl davranılmasını istediklerini diğerlerine göstermek için" zenginlikle bezenirler. Zaten son tahlilde, bir kralın statüsü, kralın diğerlerini (onu kral olarak görmeye ve bu nedenle ona hürmet etmeye) ikna etme yeteneği-

3 Nancy Munn'un Gawa'ya özgü "güzellik" mefhumları ve bunların kula mübadelesindeki rolüne dair analizinde manidar bir örnek vardır (1986: 101-103). Munn, Gawalılar için teşhirin doğası gereği ikna edici olduğunu söyler: "Güzelleşmiş kişi, benliğin görünür bir özelliği olarak kendi inandırıcılık potansiyelini sergileyerek ikna eder" (103). Bu durumda amaç, başkalarının, güzelleşmiş kişiye kula değerli eşyalarını (kendini güzelleştirmeye yarayanlara benzer dekorasyon eşyalarını) vermek istemesini sağlamaktır. Bu analizin aşağıda geliştireceğim aristokratik teşhir analiziyle bütününüyle uyumlu olduğuna dikkat çekmek isterim.

ne dayanır. Bir kral ihtişam gösterisi yaparak, diğerlerini zenginliklerinin bir kısmını krala aktarmak için harekete geçirecek bir şekilde tanımlayabilir kendini. Diğerleri gizli bir mübadelenin parçası olarak ya da kralın yapmasını bekledikleri herhangi bir şey nedeniyle değil, sadece onun inandıkları türde bir insan *olması* nedeniyle sözü edilen aktarımı yaparlar.⁴ Öyleyse, krallar kendilerini altınla kaplayarak diğerlerini de ona aynısını yapmaya ikna ederler.

Bir keresinde Max Weber (1978: 490-91), daha düşük sınıftakiler –tüccar sınıflar dâhil– kendilerini ne yaptıkları, yarattıkları ya da neyin peşinde oldukları üzerinden tanımlarken; feodal aristokratların kendi statülerini *varlık* şekilleri, yahut mevcut yaşam tarzları üzerinden meşrulaştırma eğiliminde olduğunu belirtmişti. Burada da ikilik artık büyük oranda toplumsal cinsiyet hakkındaki düşüncelere kaymış olmakla beraber devam etmektedir. Tıpkı burjuva terimleriyle aktif üreticiler olarak tanımlanan yüksek statüdeki erkekler gibi, elit kadınlar da pasif tüketicilerin eski aristokratik rolünü miras aldı. Şairin ifade ettiği gibi “Erkek Yapandır, Kadın Olandır.” (Graves 1964).

Weber’in meseleyi ele alış şekli meselenin zamanla olan ilişkisini ortaya çıkarmakta özellikle faydalıdır. Benim “eylemim” ile “düşüncem” arasındaki ayırım, aslında gelecekte hayata geçirilecek eylemler ile geçmişte halihazırda hayata geçirilmiş eylemler arasındaki ayırımdan ibarettir. Bir adamın somutlaştırdığı “iktidar vaadi” onun gelecekteki eylem potansiyelidir; aynı zamanda “kadının örnek niteliğindeki kendine yönelik davranışı” çoktan gerçekleştirdiği ya da en azından hâlâ hayata geçirme aşamasında olduğu eylemleri kapsar. Bireyin eylem yönelimini yitirdiği söylenebilir çünkü eylem yalnızca gelecekte var olabilecek bir tamamlanmayı ifade eder. Aynı zamanda,

4 En azından bu aristokratik idealdir. Gerçekten, hiçbir kral otoritesini ifade etmek için yalnızca teşhire bel bağlamamıştır. Bu tür teknikler ancak daha etkin ikna biçimleriyle birleştirildiği ölçüde işe yarar. Burada ortaya koyduğum teorik ikiliklerin, tıpkı birçok teorik ikilik gibi, hiçbir yerde katıksız biçimde var olmadığını; gerçekte, iktidar kullanımının hem başkaları üzerinde etkide bulunma hem de kendini tanımlama yeteneği gerektirdiğinin pekâlâ farkındayım. Ama bunun dereceleri değişir. Dahası, belirli tipte insanlar –ister burjuva erkekler, isterse feodal krallar ya da başka birileri olsun– daima kendilerini başkalarına kıyasla belirli karakteristik iktidar kullanma şekilleriyle daha fazla tanımlama (ve tanımlanma) eğiliminde olacaktır.

görünür kişilik, yani bireyin “varlığı”, geçmişte bireye doğru yönelen eylemlerin toplam etkisidir sadece; tüm bu eylemlerin toplam etkisi bireyi olduğu kişi yapar. Varlık, eğer toplumsal açıdan önemliyse, katılmış eylemdir ve tıpkı her kategorinin bir dizi pratiğin öteki yüzü olması gibi (Turner ve Fajans 1988), her eşsiz varlık eşit ölçüde tekil bir tarihin sonucudur. Öyleyse, ikna edici gösteriyle uğraşarak gerçekte yapılan şey, diğerlerini geçmişte gerçekleştiği üstü kapalı olarak söylenen eylemleri taklit etmeye çağırmaktır.

Kâğıt Para Madeni Paraya Karşı

Şimdiye dek, Mauss’un armağanlarının, alıcı ve vericilerin özel toplumsal kimliğiyle (onların dışsal “imgesi” de diyebiliriz) iç içe olduğunu, paranın ise kişinin genel ve görünmez güçleriyle tanımlandığını ileri sürdüm. Bu noktaya değinen ilk kişi ben değilim. Aslında Marx’ın *Kapital*’inin, meta mübadelesinin ya da mal değiş tokuşunun dinamiklerinden bahsedilen ilk bölümlerinde de çok benzer şeyler bulunabilir.

Marx’ın kapitalist piyasa anlayışında para ve metalar alıcıların ve satıcıların algısında sürekli yeniden tanımlanır, soyut “içerik” ile somut “biçim” dediği şeyler arasında gidip gelir. Diyalektik terminoloji modern okurlara biraz çapraşık gelebilir fakat bu terimler anlam bakımından benim “eylem” ve “düşünce” kavramlarımdan gerçekte çok farklı değildir.

Marx’ın kendi örneklerinden biriyle (1967: 18-62) başlayalım. Diyelim ki bir adamın yirmi metre keten bezi, diğer adamın da bir paltosu var. İkisi bunları değiş tokuş etmeye karar veriyor. Değiş tokuş ederek iki nesnenin eşdeğer olduğu konusunda anlaşıyorlar. Ne var ki, her biri bu eşdeğerliği çok farklı bir şekilde algılıyor. Birinci adamın amacı bir palto elde etmek; o halde paltonun belirli, maddi özelliklerinin onun için önemli olduğu açık. Keten bezine yönelik tutumu için ise bu hiç de doğru değil. Keten bezi yalnızca amacı için bir araç, değeri paltoya eşdeğer olmak kaydıyla başka herhangi bir şey de aynı işlevi görebilir. Marx’ın ifade ettiği gibi, adamın bakış açısın-

dan keten bezi salt soyutlamayken palto somut, belirli bir “biçimdir”. Öteki adamın bakış açısından da tam tersi doğrudur elbette.

Marx bunun, parayı içerenler dâhil, tüm işlemler için böyle olduğunu söyler. Her şey aktörlerin bakış açısına ve niyetine bağlıdır. Bir metayı satarsam amacım para kazanmaktır, bu nedenle bana somut “biçim” gibi görünen paradır; satmak zorunda olduğum mallar biçimsiz soyutlamalar gibi görünür. Satın alanın bakış açısından ise durum tam tersidir kuşkusuz.

Başka bir deyişle, eyleyen ya da arzulayan kişinin gözünde somut ve hususi olan daima eylemin ya da arzunun nesnesidir. Araçların kendine özgü nitelikleri yoktur. Bunun yerine kullanıcının kendi eylem güçleriyle tanımlanırlar.

Marx, *Ekonomi-Politiğin Eleştirisine Katkı* (1970: 125-37) ve *Grundrisse* (1971: 228-34) içinde geçen istifleme tartışmasında, paranın soyut ve somut yönleri arasındaki ayrımı “kâğıt para” ile “madeni para” arasındaki ayrım olarak ifade eder. “Madeni para” mübadelede sunulan fiziksel nesnedir, der Marx. Yalnızca geçici olarak dolaşımdan çekildiğinde, yani herhangi birinin eyleminin doğrudan nesnesi olmak yerine bir tür evrensel eylem potansiyelini temsil ettiğinde, terimin tam manasıyla “para” haline gelir. İstifçi eşyaya tutunarak gücünü muhafaza eder, bu güç her şeyi satın alma gücüdür. İstifçi için para bir tür çileci din halini alır, Marx onu Püritanizme benzetir, burada metanın sahibi gücünün kaynaklarıyla son derece kişisel hatta gizemli bir ilişki geliştirme eğilimindedir. İstifçinin içindeki dürtü, azımsanmayacak miktarda istif yapılır yapılmaz, onu başka kimsenin görmeyeceği bir yerde gömülü tutmaktır:

Parayı dolaşım akımından geri çekip toplumsal metabolizmadan kurtarma arzusunun görünüşteki ifadesi onu *gömmektir*, böylece toplumsal zenginlik, meta sahibiyle tümünden gizli özel ilişki içinde olan bozulmaz yer altı istifine dönüşür. Delhi’de Aurangzeb’in sarayında biraz zaman geçiren Doktor Bernier, tüm ticaret ve parayı ellerinde toplayan tüccarlarla, özellikle Müslüman olmayan putperestlerle ilişki kurar. “Yaşamları boyunca sakladıkları paranın ölümlerinden sonraki dünyada kendilerine hizmet edeceği

inancına esir edilen” bu kişiler paralarını gizlice toprağın derinliklerine gömerler. (Marx 1970: 140; vurgu yazara ait)

Verdiği örnekte de görüldüğü gibi Marx, bu tür davranışın tek başına kapitalizmden değil paranın kendi doğasından, onun soyut ve neredeyse mistik güçlerinden kaynaklandığını düşündü. Benzer şekilde Engels (Shell içinde 1978: 41), MÖ yedinci yüzyılda ilk kez Yunan dünyasına sunulduğunda madeni paraların ekonomik bir araç değil sihirli bir nesne olarak görüldüğünü öne sürer. Engels bunu “kendini her tür arzu edilebilir ya da arzu edilir nesneye dönüştürebilen bir tılsım” olarak ifade eder.

Engels kuşkusuz biraz ileri gitmiştir. Fakat Marc Shell’in “Gyges’in Yüzüğü” isimli harika makalesinde işaret ettiği gibi, ilk kez madeni para basan adam hakkında antik Yunan’da anlatılan hikâyeler bir çeşit büyülü nesne etrafında dönüyordu. Bu hikâyeler takanı görünmez yapan bir yüzük hakkındaydı (1978: 62).

6. yüzyıl Lidya hükümdarı Gyges’in para basan ilk kral olduğuna bugün olduğu gibi, antik çağlarda da yaygın bir şekilde inanılıyordu. Herodotos’a göre, Gyges meşru kral değildi, tahtı gaspetmişti. Aslında Kral Candaules’in arkadaşıydı ve saray maiyetindendi. Gyges’in iktidara yükselmesi, kral karısının güzel vücudunu çok fazla övdüğünde, nihayet abartmadığını kanıtlamak için onu kraliçenin odasına gizlenmeye ikna ettiğinde başladı. Kraliçe neler olduğunu fark etti, ifetine yapılan bu saldırıyla çileden çıktı. Gyges’ten ya kralı öldürüp yerini almasını ya da ceza olarak kendi canını vermesini istedi. Bu nedenle Gyges aynı yerde bir kez daha gizlendi, kralın her akşam olduğu gibi karısını ziyaret etmesini bekledi ve onu öldürdü.

Shell’in vurguladığı gibi, Herodotos hikâyeyi, başka bir gasp etme hikâyesine, Med hükümdarı Deioces’in hikâyesine paralel kurmuştu. Aynı zamanda, Herodotos’un tiranlığın kökenlerine ilişkin mitiydi bu.

Deioces yargıç olarak ün yapan bir Med soylusuydu, ünü öyle büyüktü ki görevinden ayrılmaya çalışınca insanlar onu durdurmak için krallık teklif ettiler. Deioces iktidarı ele geçirir geçirmez başkentte kendini altın bir duvar ardına gizledi ve kimsenin onu görmemesini kural haline getirdi, aynı zamanda krallığını ajanlarla doldurdu.

İki hikâye birçok yönden birbirine benzer. Gyges Lidya'nın, Deioices Medya'nın yöneticiler hanedanının kurucusudur; Pers İmparatorluğu Lidya'yı fethettiğinde, onların soyundan gelen iki kişinin, Croesus ile Cyrus'un buluşması Herodotos tarihinin ilk yarısının doruk noktasıydı. İkisi aynı zamanda belirli şekillerde birbirinin ters yüz edilmiş halidir. Gyges iktidarı elde etmek için görünmezliğini kullandı fakat bu geleneksel ve kamusal biçimde ustalıkla kullandığı bir iktidardı. Öte yandan Deioices, ününü ve kamusal görünürlüğünü iktidara çevirmeyi başardı ama böyle yaparak iktidarı kullanma koşullarını dönüştürdü, iktidarı görünmez ve mahrem hale getirdi. Gyges, gayrimeşru araçlarla da olsa kral oldu; Deioices ise tiran oldu.

Bu şekilde ele alındığında hikâyeler zıt yönlerde hareket eder ve böyle hareket etmeleri de bana çok mantıklı geliyor. Gyges nihayetinde paranın değil, madeni paranın mucidi olarak görüldü ve bunlar aynı şeyler değildir.

Shell, Herodotos'un zamanında Yunanların paradan söz ederken ona belli bir görünmezlik ve bu görünmezlik sebebiyle de siyasi açıdan tehlikelilik atfettiği yönünde çok miktarda kanıt sunmaya devam eder. Platon ilk kez diyaloglarda, katılımcılardan biri zenginliğin iyi bir şey olduğunu çünkü ölünce Hades'in öç alan gözlerine karşı sahibini görünmez yaptığını iddia ettiğinde Gyges'in hikâyesini ortaya koyar (Marx'ın alıntılıdığı Hindu tüccarlar örneğinin tuhaf bir yan-kısı). Hades "göze görünmeyen" anlamına gelir ve Platon başka yerde Hades tanrısı Pluto'nun bu şekilde adlandırıldığını çünkü "zenginlik" anlamındaki kelimenin *ploutos* olduğunu ve altın ile gümüşün "yerin altından geldiğini" iddia eder (Shell 1978: 21n25). Devletin çıkarları yerine kişisel çıkarları temsil ettiği için paranın tiranlıkla daha çok ortak yönü olduğu düşünülüyordu. Tiranlık ise devlet iktidarının kişisel çıkar için kullanılması olarak tanımlanıyordu.

Kamusal ve özel, görünür ve görünmez, bunlar salt rastgele metaforlar değildir. Kamu ile özel ayrımı antik Yunan *polis*inin kendini tanımlama biçiminin temelidir. Jean-Pierre Vernant (1983) MÖ altıncı ve yedinci yüzyıllarda *polis*in doğuşunu, bir açığa vurma ve ortaya çıkarma hatta kutsallıktan arındırma süreci olarak tanımlar; eskiden aristokratik ailelerin içerisine gizlenmiş ya da kapatılmış

olan her türlü iktidar, burada agoranın kamusal alanına taşınarak herkese görünür oluyordu. Tartışmalar halka açık olarak yürütülme-ye başladı, kanunlar yayınlandı. “Güç tılsımları olarak kıskançlıkla sarayların dokunulmazlığında ya da rahip evlerinin kuytularında muhafaza edilen resmi kıyafet rozetleri, dini semboller, amblemler, ahşap imgeler” yavaş yavaş “açık ve kamusal bir mekâna, tapınağa, taşındı” (1983: 54).

Paranın gizli gücü istisna değildi, devlet kişisel istiflemeye karşıydı. Para saklı kaldığı ölçüde tehlikeli ve gizli bir şey, siyasi topluluğun uyumuna tehdit olarak görüldü. Devlet elbette kendi istifini, hazinesini korudu ama bunu herkesin görebileceği biçimde yapmaya dikkat etti; örneğin Atina altın rezervleri Parthenon’daki Athena anıtını kaplamak için kullanıldı. Devlet kişisel kullanım için piyasaya sürdüğü değerli metallere de kendi damgasını bastı.

Dolayısıyla bir kez daha kâğıt para ile madeni para arasındaki ayırma döndüm.

Gyges’in kâğıt paranın mucidi olarak bilinmediğini vurgulamam gerekir. O madeni paranın icadıyla biliniyordu. Bu ikisi hiç de aynı şey değildir. Para iktisatçıların tanımladığı gibi, mübadele ve ölçüm aracı olarak tanımlanırsa, o zaman altın ve gümüşün Orta Doğu’da zaten birkaç bin yıldır var olduğu söylenebilir kuşkusuz. Lidya ve Yunanistan’da da kullanılmıştı. Gyges’ten önce devlet parayı birörnek olarak basmıyordu. İnsanlar parayı altın külçesi, yığın ve parça olarak yanlarında taşıyordu; tüccarlar her bir alışverişte paranın ağırlığını tartmak için tartı bulunduruyordu. Alım satım için hantal bir yol gibi görünebilir fakat binlerce yıldır değişmeden sürdürülen her sistem onu kullanan insanların bakış açısından yeterince iyi iş görüyor olmalı. Öyleyse, Lidya hükümetleri ve akabinde Yunanistan neden bunu değiştirmeye başladı?

Kanıtlar madeni paranın icadının ticareti çok az kolaylaştırdığını gösteriyor. Antik Yunan yüzlerce küçük şehir devletine bölünmüştü; her şehir devleti kendi özel değer sistemi olan madeni parasını çıkarmaya başladı; bu değer tümüyle farklı ağırlık ve ölçü sistemlerine dayanıyordu. Madeni paralar yaygın bir şekilde dolaştığı için, ortalama pazar müşterisi aslında muhtemelen bir kese dolusu tamamen

heterojen para birimiyle gelecekti. Bu para birimleri ihtiyaca göre farklı altın ve gümüş karışımlarına sahip olabilirdi, Yunan tüccarlar en önemli ticari işlemlerde madeni paraları hâlâ tartmak zorunda kalıyordu. Moses Finley'in (1974: 166-69; Vidal-Naquet ve Austin) belirttiği gibi, madeni para iktisadi verimliliği artırmak için yaratılmadı. İktisadi bir ölçütten çok siyasi bir ölçüttü. Kendi para birimini basabilmek, siyasi bağımsızlığın bir işaretiydi: ne kadar küçük olursa olsun her şehir devleti kendini para basmak zorunda hissetti. Ne var ki bunun yeterli bir açıklama olduğunu düşünmüyorum: madeni para basmanın ilk başta neden bağımsızlık işareti olduğu sorulabilir hâlâ.

Bana kalırsa, *polis* kendi imgesiyle para basma ihtiyacı hissettiyse, bunun nedeni parayı *görünür hale getirerek* ehlileştirip, evcilleştirilmesi gereken tehlikeli, sinsi bir güç olarak görmesidir. Kamusal otoritenin amblemi paranın üzerine şiddet yoluyla, sahiden çekiç darbeleriyle basılır. Ortaya çıkan madeni paralar müthiş güzelliktedir. Bazıları kendi dönemlerinde bile sanat eseri olarak bilinirdi. Fakat sonuçta, devletin, para kalıplarını dökmesi için dönemin en iyi sanatçıları arayıp bulmak istemesi, onun, değerden sürekli kurtulma kapasitesi olan değer tanımını yerine başka bir değer tanımını koyma konusunda ne kadar çaresiz olduğunun kanıtı olarak düşünülebilir. Parayı bir süs nesnesine, en ibretlik tarzda görünür bir şeye dönüştürme girişimiydi bu.⁵

Gyges efsanesi madeni paranın icadına ilişkin hiçbir açık atıf içermez. Yine de onun ta kendisinin süreç için –özel ve görünmez güçleri insanların gözünde sınırlı ve hususi kılan meşru, siyasi güçlere dönüştürme süreci için– bir model olduğu söylenebilir.

5 Finley'in işaret ettiği gibi, "hiçbir döviz alım satımcısı dört drahmi Siraküza madeni parasına (ünlü sanatçı) Euainetos tarafından imzalandığı için daha fazla kıymet biçmemişti" (1974: 167).

Fetişizmin Binbir Türü

Daha önce toplumsal iktidarın iki türü arasında, yani doğrudan başkaları üzerindeki iktidar ile diğerlerini iktidar sahibi kişiye nasıl davranmaları gerektiği konusunda ikna edecek bir şekilde kendini tanımlayan iktidar arasında ayırım yaptım. Bunlardan birincisi aktörün gizli kapasitesine, ikincisi sergilemenin görünür biçimlerine atfedilebilir. Aynı analizin değere de uygulanabileceğini anlamak artık zor değildir herhalde. Para, sahibinin dünyadaki eylem kapasitesinin ne kadar uzantısı olma eğilimindeyse (yani Marx'a göre, bu vesileyle onu saklama dürtüsü uyandırıyor); değerini belirli geçmişler ya da kimliklerin belirlediği nesneler sahiplerinin toplumsal kimliğinde veya kişiliğinde özümsemek için o kadar güçlü bir eğilime sahip olur ve böylece onları gösterme dürtüsü üretirler.

Bu terimlerin hiçbir zaman sabit olmadığını vurgulamak önemlidir. Sadece biri ya da öteki olan nesne azdır. Marx'ın hatırlattığı gibi, piyasa sisteminde alıcı ile satıcı farklı açılardan baktığı için para ve metalar hep aynı anda iki şeydir. Ayrıca her değer sisteminde, ileri geri sürekli sapma ve kaymalar, tanım üzerinde devamlı mücadeleler vardır hiç olmazsa. Yunan *polis*inde olduğu gibi, bu mücadeleler çoğu durumda açıkça siyasi mücadelelerdir. Nitekim sanatsal güzellik, zenginlik, kent otoritesi gibi çelişen değerleri uzlaştırma girişimlerini içerdikleri ölçüde, bu mücadelelerin özü itibarıyla *her zaman* siyasi olduğu söylenebilir.

Görünürün görünmeze ve görünmezin görünüre sürekli dönüşümü bu bölümün başında sorduğum soruya bir cevap verebilir: Neden boncuklar? Neden birçok toplumda para süs eşyalarını içermek zorundadır?

Hatırlayın, parayı Mauss'un armağan konusundaki yazılarında çok merkezi bir rol oynayan (genel olarak antropolojik mübadele teorisinde olduğu gibi) süs eşyası türü şeylerle karşılaştırmıştım o zaman. Dediğim gibi bunlar eşsiz hazinelerdir ve dolayısıyla paradan bütünüyle farklıdırlar. Oysa Mauss, onların en nadir ve en değerli olanlarının (Maori baltaları ve pelerinleri, Kwakiutl bakırları ve kula bileklikleri ve kolyeleri) kendi kişiliği, iradesi ve akli olduğunun dü-

şünüldüğüne dikkat çeker. Nesnenin neredeyse bireysel kimliğe (eşsiz biçime, isme, tarihe) sahipmiş gibi görülmesi olgusunun ta kendisi onun ardında bir tür gizli yaşam-gücünün ya da gizli temsilcinin varlığına işaret eder; tıpkı Taylor'da bir kişinin eşsiz dışsal "imgesinin" ardında içsel yaşam-ruhunun gizli kalması gibi.⁶

Fakat neden aile yadigârlarının kendilerine atfedilen bir eylem kapasitesine sahip olma eğilimi vardır? Muhtemelen kısmen onların değerinin etkisidir bu. Değer, nihayetinde onu kabul edenlerin arzularını harekete geçiren ve onları eyleme yönlendiren bir şeydir. Tıpkı kraliyet ihtişamının izleyicilerine diğerlerinin yaptığını yapma çağrısında bulunması gibi, mübadele nesnelerindeki değer algısı da aynı çağrıyı yapar. Örtük mesaj şudur: "Diğerleri bu şeyleri elde etmeye çalışmıştı, bu nedenle senin de aynısını yapman gerekir."

Daha geniş anlamda, yadigârların değeri her zaman, dediğim gibi, üretim eyleminden, kullanımdan ya da geçmişteki nesneyi kapsayan temellük etmeden kaynaklanan tarihsel bir değerdir. Bir aile yadigârının değeri gerçekte eylemlerin; önemi a deta nesnenin güncel kimliğinin içine soğurulmuş eylemlerin değeridir (ister onu yaratan sanatçının yaratıcı çalışmalarına, ister onu elde etmek için bazı insanların kat ettiği bilinen mesafeye, isterse bir keresinde efsanevi bir devin kafasını kesmek için kullanılmış olmasına önem verilsin). Eylemlerin değeri halihazırda nesnelerin fiziksel varlığına sabitlendiğine göre, muhtemelen bu tür eylemlerin ardındaki temsilciyi nesnelere atfetmeye başlamak ve Mauss'un yaptığı gibi, bir sahipten diğerine aktarılan ya da faal bir şekilde sahiplerinin kaderlerini etkileyen değerli eşyalardan konuşmak için kısa bir sıçrayış yeterli olacaktır.

Burada Marx'ın meta fetişizmi ve para analiziyle bariz kıyaslama vardır. Marx'a göre kişinin satın almayı arzu ettiği nesnenin özel, maddi biçiminin ardında yatan tek şey onu üretmeye harcanan insan enerjisidir; yine de arzu eden, bu güçleri nesnenin kendisine özgü olarak görme eğilimindedir. Onlar nesneye bir irade ve güç veriyor gibidirler. Elbette metalar onları arzulayan herkes üzerinde, başka hiçbir şey olmasa bile, güç uygular. Marx'ın metaları aile yadigârlarından

6 Yahut güzelliğin ardındaki tahakküm, vb.

büyük ölçüde farklıdır çünkü metalar açısından temsilcilik yanılsaması onların gerçek tarihinin unutulması olgusundan doğar; aile yadigârları açısından temsilcilik yanılsamasını olası hale getiren değer tam da (gerçek veya hayali) bu tarihten doğar. Her iki vakada da, nesnenin belirli bir biçimini yaratmaya ve onu arzu edilebilir kılma-ya harcanan enerjiler yerinden edilir; nesnenin mevcut hareketlerini yönlendiren hayaletimsi bir temsilci gibi görünmeye başlarlar. Arzu nesnesi, arzu edenin kendi yönlendirilmiş niyetlerinin yanıltıcı bir aynası haline gelir.

O halde, bunların hepsi tüm bölüm⁷ boyunca aniden beliren çeşitli ayna metaforlarını anlamayı çok daha kolaylaştıracaktır. Aynaya bakan kişi, aktif ve pasif olarak, gözleyen ve gözlenen olarak ikiye bölünür. Aynadaki imge algısının kendisi, onu gören görünmez bir temsilcinin varlığına işaret eder. Hatta Walter Ong (1977:121-44) her zaman görmenin doğasında, görülenin ötesinde kalan ya da görünmeyen bir şey olduğu hissinin bulunduğunu öne sürmüştür. Gözler yalnızca şeylerin yüzeyini görür. Bir madeni paranın altın mı yoksa sadece altın kaplama mı olduğunu söylemek için, paraya bakmaz, onu ısıtır, avucunuzda tartar ya da sesini duymak için hafifçe vurursunuz. Ong'a göre bir şeye bakmak, hep, onun salt küçük parçasına bakmaktır ve bakan kişi altta daha fazlası olduğunun en azından belli belirsiz farkındadır.

Hiç olmazsa, eylem ile yansıma arasındaki devamlılık, değer görür ve görünmez biçimleri arasındaki sürekli hareket, değerli nesnelerin gizli bir gücü somutlaştırdığının düşünülmesi olgusu, tüm bunlar paranın nasıl süs eşyalarından doğmuş olabileceğini görmeyi kolaylaştırır. Sözü edilen şeyler her zaman kendi karşısına doğru kayar.

Nihayet bu noktada boncuklara dönebilirim.

7 Kişi aynaya baktığında, başka bir nesnede yansıyan kendi imgesine bakıyordur elbette. Öyleyse ayna imgeleri ile benim kullandığım anlamdaki "kişinin süsleri" terimi arasında yakın bir benzerlik olduğu söylenebilir. İkisi de benliğin ya da kişiliğin, bedeninin dışında duran, yalnızca görülünce gerçekleştirilebilecek biçimdeki bir şeye uzanmasıyla ilgilidir (boncuklar ve aynalar konusunda bkz. J. ve J. L. Comaroff 1992:170-97; Hammel 1983).

Tamamen parasallaşmış bir ekonominin bulunduğu herhangi bir yer ya da zamanda boncukların para olarak kullanıldığından emin değilim. Boncuklar hemen her zaman, ticari mübadele birimi olmuştur, yani farklı kültürel dünyalardan insanların arasındaki mübadelede, çoğunlukla da olgunlaşmış ticari ekonominin olduğu toplumların üyeleri ile bu ekonominin olmadığı toplumların üyeleri arasındaki mübadelelerde anonim bir araç rolü oynamıştır. Kuşkusuz, boncukların bu role çok uygun olmasının sebeplerinden biri eşsiz biçimden genel biçime ya da tersine kolayca dönüştürülebilmeleridir. Yığın halinde satın alınabilir, özenli boncuk işçiliğiyle birbirine ya da diğer süs eşyalarına eklenebilir ve sonra ne zaman ihtiyaç hissedilirse, yeniden tekil, birbirinden ayırt edilemez tanelere bölünebilir. Bu durum onları çok farklı değer alanları (çok gerekiyorsa “rejimler” diyelim) arasında ileri geri geçmek için biçilmiş kaftan haline getirir. Ticari boncukların nasıl ele alınabileceğini bir örnekle göstereyim.

Madagaskar ve Köle Ticareti

Hint Okyanusu ticari boncukları, en azından MS 12. yüzyıldan sonra (Verin 1986), hatta belki daha da öncesinde Madagaskar’da yaygın olarak kullanılmıştır. Kırmızı mercan ve daha sonra kırmızı cam boncuklar ticari para birimi işlevi görüyordu. 17. yüzyılda, Avrupalı tüccarlar Doğu Hint Adaları’na yolculukları sırasında erzak için durduklarında, yerlilerin sığır karşılığında kabul etmeye hazır oldukları tek şeyin bu boncuklar olduğunu anladılar. Ne var ki, 18. yüzyıl boyunca büyük oranda gümüşle yönetilen köle ticaretinin artışıyla birlikte⁸ boncukların önemi azaldı. İspanyol doları yavaş yavaş kırmızı boncukların yerini aldı.

Madagaskar’ın, daha sonraki tarihi çok iyi bilinen bir parçası olan İmerina, adanın önemli ticaret limanlarından uzak merkezi platosundadır. İmerina, bu dönemin çoğunda ihmal edilmiş türde bir yerdi.

8 Madagaskar, Avrupa’nın Morityus ve Réunion’daki sömürgeleri için işgücü kaynağı olarak kullanılmıştı.

Siyasi olarak parçalanmıştı, sahilinden gelen köle-yağmacılarına hedef oluyordu ve yöneticileri neredeyse sürekli birbiriyle savaş halindeydi. Savaşın sebebi biraz da esirleri ele geçirip onları yabancı tüccarlara satma konusundaki rekabetti. Sözü edilen yabancı tüccarların çoğu anlaşıldığı kadarıyla Hint Müslümanlarıydı ama dönem dönem ülkeden geçen Avrupalılar da müşteriler arasındaydı.

Maurice Bloch (1990: 182-85), Merina toplumuna dair anlatıların Avrupalılarca ilk kez yazıya döküldüğü 1777 civarında hüküm süren iktisadi durumu tarif etmiştir. İmerina'nın her tarafında, her tür malın satıldığı haftalık pazarlar vardı. Para olarak, gümüş dolarlar bir dizi daha küçük değer birimine bölünmüştü (en küçüğü doların 1/720'siydi) ve her bir alışverişte tartılıyordu.⁹ Lakin Bloch'un işaret ettiği gibi, gümüş arzı güvenilmezdi; köle tacirleri çok uzun süre gelmezse gümüş biter ve para ekonomisinin işlevi son bulurdu. Bir köle taciri yeniden görünür görünmez, piyasa canlanır ve yöneticiler tekrar vergi toplamaya başlayabilirdi.

Gümüş paranın çok çabuk bitmesinin bir nedeni ithal edilen madeni paraları gümüş kolyeler ve diğer süs eşyaları üretmek için eritme alışkanlığıydı. O zamanlar, İmerina'da boncukların yanı sıra, gümüş süs eşyaları da en önemli kişisel süslenme araçlarıydı. Bilhassa, en uzun dört yüz dolar değerinde gümüş içeren zincirler sıklıkla önemli aile yadigârları haline geldi (Edmunds 1897: 474-76). Ne var ki, her ailenin onlara sahip olmasına izin verilmiyordu. Bu konudaki yazılı kaynaklar son derece muğlaktır ama anlaşıldığı kadarıyla giysilere ve kişisel süslere ilişkin hayli detaylandırılmış kısıtlayıcı kanunlar vardı. Örneğin kırmızı boncukları, yalnızca erkekler ve soylu konumdaki kadınlar takabilirdi; nüfusun çoğunluğunun pahalı takıların hiç bir türünü takmasına müsaade edilmediği teoride söylenebilir.

En azından, 1834'te yapılan ve kısıtlayıcı kanunların kaldırıldığı kraliyet toplantısı buna işaret ediyor. O sırada İmerina birleşik bir krallık haline gelmişti ve kralı köle ticaretini durdurmak için İngiltere'yle bir anlaşma imzalayan I. Radama'ydı. William Ellis'in *History of*

9 Anlaşılan bu döneme gelindiğinde boncuk artık bir mübadele aracı olarak kullanımda değildi; kaldı ki İmerina'da herhangi bir dönemde kullanıldığı da şüphelidir.

Madagascar (Madagaskar Tarihi) adlı eserinde yer alan bu anlatı Radama'nın İngiliz danışmanı James Hastie'ye dayandırılır (1837, 2: 302-303).

İngiliz hükümeti Radama'ya, köle ticaretinin yerine geçebilecek potansiyel ihracat ürünleri için tohumlar ve aşı dalları göndermişti; kral da bu toplantıda ticari tarımın faydalarını vurgulayarak gönderilenleri halkının temsilcilerine dağıttı. Gel gör ki bazı temsilciler Radama'nın tebaasının zenginlik için rekabet etme konusunda çok az motivasyonu olduğunu söyleyerek itiraz etti çünkü kısıtlayıcı kanunlar satın alınabilecek güzel şeylerden hiçbirini elde etmelerine izin vermiyordu. Biraz tartışmadan sonra, kral kısıtlayıcı kanunları kaldırmaya razı oldu. Ellis'e göre, bunun sonucunda, ticaretin kendisinin kaldırılmasından beri eşi görülmeyen kutlamalar yapıldı.

Aynı zamanlarda ve muhtemelen aynı toplantıda, Radama ölüler için süs eşyası satın almak amacıyla üstlenilen herhangi bir borcun artık tahsil edilemeyeceğini ilan etti (Ellis 1837, 2: 304). Böyle olması gerekir dedi, çünkü

...birçok kişi, merhum akrabalarına saygı gösterisinde bulunmak için çabılıyor, eski usule uygun olarak, ölmüşlerin mezarına atmak amacıyla değerli giysi ve süsleri satın alarak borçlanıyordu. Bireylerin aldıkları borçları ödeyemeyip köle durumuna düştüğü bazı olaylar yaşanmıştı. Böylece en yakın yaşayan akrabaları en düşük seviyeye alçalırken, ölümler zengin giysilerle sarılmış, süslerle kaplanmış, gümüşle çevrilmişti.

Kısıtlayıcı kanunlar büyük ihtimalle ölümlere uygulanmadı. Uygulanmış olsaydı bile, onları zorlamanın pek yolu yoktu çünkü hiç kimse akrabası olmayan birinin mezarına girmeye cesaret edemezdi.

Bu önlemler birlikte ele alındığında, süs eşyaları üzerine rekabetin ölümlerden yaşayanlara kaydırılması (tabiri caizse açığa çıkarılması) girişimi anlamına gelecekleri izleniminden kaçmak zordur. Şayet öyleyse pek de başarılı bir girişim değildi. Pahalı süs eşyalarını mezarlara gömmeye gelenekçi zamanla etkisini yitirmiş olsa da, onları takma alışkanlığı sıradan insanlar arasında hiçbir zaman kök salmadı. Tam

tersine, sonraki yıllarda zenginler dahi bu süs eşyalarını takmayı bıraktı. Yüzyılın ortalarında, Radama'nın döneminde çok yaygın olan, boncuk ve gümüşle süslenip püslenen zengin insan betimlemeleri gezginlerin hikâyelerinden kayboldu (krş. Edmunds). Büyük gümüş zincirlerin ve incelikle işlenen diğer mücevher biçimlerinin çoğu eritildi ya da gömüldü. Ötekiler aile yadigarı olarak muhafaza edildi ama kırk yılda bir takıldı ya da sergilendi. Radama'nın döneminden sonra hem boncukların hem de gümüş süslerin kullanılmaya devam ettiği tek alan, onların güncel (çoğunlukla plastik ve tenekeden) torunlarının kullanıldığı, *ody* ya da büyü tülsüm yapımı alanıdır.

Ody ve Sampy

Ody terimi genellikle tekil bir amaca hizmet eden nesneler için kullanılıyordu. Amaçlar muazzam ölçüde –timsah saldırılarını önlemekten, bir seyahatin başarısını garantilemeye, aşk uyandırmaktan, rakibinin mahkemede dilinin tutulmasını sağlamaya kadar– çeşitlenebilir ama her zaman sınırlıdır. *Ody* ayrıca bireylerin mülkiyetindedir; *sampy* adı verilen tılsımlar ise daha geniş toplumsal gruplar için daha genel koruma sağlar. Mesela soyu en eskiye dayanan grupların kendi *sampy*'leri vardır ve bir bütün olarak krallığı koruyan kraliyet *sampy*'si de bulunur. Kraliyet *sampy*'si belirli aralıklarla kralın tebaasının karşısına çıkarılır ve *sampy*'nin içinde yıkandığı su, onları büyüden, hastalıktan ve diğer tehlikelerden koruması için oradaki insanların üzerine serpilir (Berg 1979).

Ody ve *sampy* yine de sergilenen nesneler değildir. Onları oluşturan çeşitli büyü maddeler hemen her zaman bir boynuz, sandık ya da küçük el çantasının içine saklanır ve muhafaza kutusu da aynı şekilde genellikle hiç görünmez. Taşındığı veya takıldığı zaman bile sıklıkla kişinin kıyafetlerinin altındadır. Birçok *ody* içeride, evin her zaman kuzeydoğu köşesine kurulan sunağın üzerinde ipek bezin içine sarılı halde saklanır. *Sampy* daha dikkatli bir şekilde demir kaplar ya da sandıklar içinde muhafaza edilir; belirli aralıklarla, kamusal törenlerde uzun direkler üzerine yerleştirilerek halkın huzuruna çıkar-

rıldığında bile, hep ipekle sarılıp sarmalandığı için fiilen görünmezdir (krş. Callet 1908:179,190-91).

Gizli bileşenler ise esasen ağaç parçaları, nadir ağaçların yaprakları, kabukları ya da köklerini içerirler. Bunların hepsine “ilaç” ya da *fanafoody* denir. Bitkisel tedavi (örneğin mide ağrısı için ezilmiş yaprakları demleme) ile ritüel büyüsü (örneğin yıldırımın düşmanının üzerine düşmesi için bir ağaç parçasına dua etmek) arasında hiçbir biçimsel ayırım yapılamaz. Radama döneminde, hatta belki daha da eski zamanlarda boncuk ve gümüş süsler bu farmakolojik sistemin içine dâhil edilmişti; çoğu vakada, boncuğun ünlü çeşitleri adını bir tür büyülü ağaçtan alır, bu boncuğun ağacın güçlerini paylaşıcağı varsayılır (krş. Bernard-Thierry 1946: 84). Yine de, bu güçlerin malzemelerin doğasından kaynaklandığının düşünülmediğini belirtmem gerekir. Malzemeler taşıyıcıdan ibarettir.

Bir tılsımın etkinliği, onun *hasina*’sı olarak anılır. 19. yüzyıl İmerina’ında, neredeyse bütün ritüel eylemler *hasina* –Alain Delivre’nin (1974: 144-45) algılanamaz araçlarla dünyaya tesir etme kapasitesi olarak tanımladığı terim– yaratımını ya da kullanımını içeriyordu. Delivre’ye göre, çoğu durumda *hasina* görünmez bir ruh ile maddi nesne arasındaki ilişkiyi etkinleştirir, ruh bu şekilde insanlarla etkileşime geçer. Atalar çoğunlukla mezarlarda ya da kalıntılarda karşılaşılan ruhlardır; Vazimba ise belirli ağaçlar, kayalar ya da su kaynakları vesaire aracılığıyla karşılaşılan ruhlardır. Tüm bu nesneler ruhun temsilci niteliğinin taşıyıcıları haline gelir ve bu nedenle *masina*, yani “hasina sahibi” olarak adlandırılır. Aynısı *ody* için de geçerlidir; barındırdığı güç içindeki malzemeler ile Ranakandriana olarak adlandırılan ruhlar sınıfı arasındaki ilişkiden kaynaklanır.

Ody’yi kullanmak için, ilk olarak sarıldığı kumaştan çıkarılması gerekir, sonra “uyan” çağrısında bulunulur ve dua ona yöneltilir. Tılsımdan ne beklendiğinin ve nedeninin biraz ayrıntıya girerek açıklanması gerekecektir çoğu kez. Bir başka deyişle, *ody* bilinçli bir varlık muamelesi görür; bedenden kurtulmuş zekâyı elinde bulunduran nesnelerdir. Dualarda genelde şu tür ifadelerle uyandırılırlar: “gözlerin yok ama görebilirsin, kulakların yok ama duyabilirsin” ya da “sen adı bilinen ama yüzü asla görülmeyensin” (Vig 1969: 59-60; Callet

1908: 84; krş. Ruud 1969: 218). Malgaş kaynakları, ruhla özdeşleşen bu bilinç (ve eylem kapasitesi) ile “ağaç” ya da tılsımın fiziksel içeriğini daima dikkatle ayırmıştır (Callet 1908: 82–85).

Ne var ki, işlerin karmaşıklaştığı nokta burasıdır; tılsımın kişiliği ve eylem kapasitesi bedenden kurtulmuş bir ruhla özdeşleştirilir fakat bu ruhun onun bireysel *kimliği* ile hiçbir ilgisi yoktur. Ayinlerde, *ody*’ye adıyla seslenilir ama ruhun ismi değildir bu. Onu oluşturan en önemli ağaç parçasının adıdır sadece. Öyleyse, *ody*’leri birbirinden farklı kılan şey içerikleridir.

Tüm bunlar, *Delivre*’nin işaret ettiği daha kapsamlı Malgaş ritüel mantığının bir parçasıdır. Malgaş evrenindeki tüm ruhani güçler umumi varlıklar olma eğilimindedir. Onlar yalnızca nesneler (bu nesnelerle bağlantıya geçen insanlar) aracılığıyla bireysel kimlik edinirler. Hangi açıdan olursa olsun, kendi içlerinde ayırt edilemezdirler. Bazı mitlerde görünüşlerinin tam anlamıyla aynı olduğu söylenir (Ottino 1978: 36); onları çevreleyen eşbiçimli müphemlik içinde, tanımlayıcı özellikleri yoktur ve her zaman aynıdırlar. Ramakandrianalar konusunda ise tüm kaynaklar onları görmenin zorluğunu sürekli vurgularlar. Ramakandriana’ların, seslerinin duyulabileceği ama biçimlerinin açıkça görülemeyeceği mağaralarda ya da karanlık yerlerde yaşadığı söylenir. Birisi onlara bakmaya çalıştığı anda uçup gittiklerinden bahsedilir; benzer şekilde, yukarıda alıntılandığı gibi, dualarda devamlı görünmez ve bedensiz olarak tanımlanırlar.

Malgaş ruhani güçlerinin eşbiçimli müphemliği yabancı gözlemciler arasında bitmek bilmeyen tartışmalara yol açtı. Örneğin *Zanahary* (“yaratıcı” veya “tanrı”) gibi terimlerin tekil mi çoğul mu çevrilmesi gerektiği konusunda uzun tartışmalar yapılmıştı. Hıristiyan bakış açısından belli ki çok önemli bir sorudur bu. Gelgelelim, Madagaskar’da başka hiç kimse soruyu özellikle önemli bulmuş gibi görünmez. Müphemliğin ta kendisinin gerçekte meselenin büyük bir bölümü olduğunu öne sürebilirim; her tür tanımlayıcı özelliğin yokluğunda, “ruhlar” bütünüyle biçimsiz potansiyeller haline gelir. Mesela *zanahary* terimi, algılanamaz araçlar yoluyla yaratım yeterliliğinde olan tüm varlıklara uygulanabilir; bu varlıkların neye benzediği ya da kaç tane olduğunu sormak yerine, bu yaratım gücünün

onların tanımlanma yetersizliğinden kaynaklandığını görmek daha mantıklıdır. Onların genel doğasının ta kendisi, gücü ya da sınırsız olasılığı temsil etmenin bir yoludur.

Bu mantığa göre tıslımlara genel eylem kapasitesi veren şey içeriklerinin gözlerden gizlenmiş olmasıdır. Fakat *ody* sadece genel bir potansiyel değildir. İçeriğini oluşturan şeyler belirli nesnelerdir ve kapasitesinin kendini gösterebilmesinin belli biçimlerini belirleyen de bu içeriklerdir. Bir başka deyişle, her bir içerik *ody*'nin güçlerinden birine tekabül eder.

Norveçli bir misyoner olan Lars Vig (1969) *ody*'lerin nasıl işe yaraması gerektiğine dair bazı ayrıntılı tanımlamalar yapar. Örneğin askerleri düşman mermilerinden koruması beklenen, ünlü *ody basy* ya da “tüfek tılsımına” dair anlatısına bakalım (Vig 1969: 70–72). Tılsım içinde on beş ögeyi barındırır ve bunların çoğu ağaç parçalarıdır. Ayinlerde, her bir ögeye seslenilir ve eyleme geçmesi için çağrı yapılır. Eylemi tanımlamak için kullanılan kelimeler bu ögenin adından türetilir. İlki, *arify* bitkisinden bir parçadır (*arify* kelimesi “vazgeçirmek” anlamındaki bir kökten gelir); düşmanın attığı kurşunları vazgeçirmesi için çağrılır. Bir diğeri, *betambana* (“birçok engel”) adı verilen ağaç kıymığından “düşmanın saldırmasını önlemesi, saldırıya engel olacak kimi felaketleri meydana getirmesi” (71) vesaire istenir. Hemen her vakada, tılsımın eylemi dışarıya, onu kullanan kişiden başka birilerine doğru yöneltilir ve bu da Malgaş *ody*'sinin tipik özelliğidir. Tüfek tıslımları hiçbir zaman sahiplerini mermilere dayanıklı kılmaz. Mermiyi atanın ıskalamasını sağlar. Aşk büyüsü kullanıcıyı güzelleştirmez. Başka birinde doğrudan arzu uyandırır. *Ody* taşıyıcının niteliklerini değiştirmek yerine ona hep belirli bir eylem kapasitesi verir. Marx'ın gizli altın istifleri ya da Engels'in tıslımları gibi, bu nesnelerin gizli öğeleri fiilen sahibinin dünya üzerinde eylemde bulunma kabiliyetiyle tanımlanır.

Kurban Etme ve Tılsımların Yaratımı

Özel ile genel, görülen ile görülmeyen arasındaki bu oyun Merina ritüel pratiğinin her seviyesinde tekrarlanır. Yukarıda alıntılanan dualarda işaret edilen kelimeler ile nesneler arasındaki bağlantı da aynı şekilde tekrarlanır.

Kurban etme ritüellerini ele alalım. *Sorona*, yani “kurban etme” dediğimiz şey için kullanılan kelime, aslında çok daha geniş bir anlama sahiptir. “Arzulanan faydaya kavuşmak için tılsımlara dua edilen” her tür “dini tören”e uygulanabilir (Richardson 1885: 591). Hatta çoğunlukla *sorona* kelimesi ritüelin kendisi için değil bu “arzulanan faydayı” temsil etmesi gereken ve bu nedenle kasten sunu olarak muhafaza edilen nesneler için kullanılır. *Sorona*, bu bağlamda, kasten çevreden uzaklaştırılan *faditra*’nın (kaçınılması gereken kötülükleri temsil eden nesneler) tersidir.

Ritüellerin çoğu bu tür kutsama ve çevreden uzaklaştırma eylemlerini içerir. Kral her askeri sevk yaptığında, kraliyet astrologlarının *sorona* olarak bütün bir gümüş para¹⁰ sundukları, ordunun aynı şekilde bütün olarak kalması ve düşman tarafından parçalara bölünmemesi için dua ettikleri anlatılır (Callet 1908: 51-52). Ardından *faditra* olarak kral’ın ocağından bir çimdik kül alıp rüzgâra savurarak, ağaç küle döndüğüne göre ordunun bozguna uğramaması için dua ederler.

Sorona adacağına çoğu durumda bir ant içme eşlik eder. Mesela evin kuzeydoğu köşesindeki ritüel rafının üzerine bir boncuk veya hasırotu yerleştirilir ve “arzulanan fayda” elde edilirse görünmez güçlere bir koyun ya da tosun kurban etme sözü verilir. Arzulanan şey gerçekleşirse eğer, hayvanı kurban etme de *sorona* olarak adlandırılır ve kurban edilen hayvanın kafası ve ayakları ayrıca muhafaza edilir (krş. Sibree 1880: 302-303).

Sorona genellikle, *ody* içeriği olarak kullanılan nesnelerin birebir aynılarını içerir. Onlar gibi, genellikle nesneleri değil eylemleri temsil ederler (yukarıdaki örnekte, kül edilme, bir arada tutulma). Son ola-

10 *Vola tsy vaky* diye adlandırılır. Sözü edilen paranın küçük parçalara ayrılarak kullanıldığını hatırlayalım.

rak, en azından bazı vakalarda, *sorona*, *ody* haline gelebilir. Ellis (1837, I: 435) *ody* hakkında şunları söyler:

Sorona arzulanan iyiliği getiren tılsım olarak iş görür ve bazen de kesilip yağı yenen bir kurbandır. Bazı vakalarda *sikidy* [kehanet] tarafından belirlenmiş parçaları kişinin üzerine giymesine ya da takmasından oluşur ve bu tür durumlarda, zaman içerisinde *ody* yani bir tılsım veya nazarlık haline gelir. *Ody* tabiri başta belirli bir nesne için kullanılmasına rağmen nihayetinde içsel bir erdem sahibi olduğu düşünülür ve bu nedenle doğrudan kullanım amacı olarak düşünülen vaka son bulduktan sonra da takılmaya devam eder.

Sorona kimi zaman gümüş parçalarını ya da gümüş zincirleri ve bazen boncuk veya daha az değerli eşyaları içerir. Zaman zaman farklı renklerde boncuklar ipe dizilir ve adakta bulunan kişinin boynuna veya bileğine takılır.

Başka bir deyişle, boncuklar ve gümüş “arzulanan faydayı” (bu durumda zenginlik) temsil etmesi için *sorona* olarak takılabilir ve böylece kurban eden kişi üzerinde sergilenir. Ayrıca Ellis açıkça söylemesine rağmen *ody*’nin içeriği hep gizli olduğu için *ody* haline gelen içeriğin de gizli olduğu varsayılabilir. Her halükarda, evin ritüel rafında (aynı yer normalde ailenin *ody* veya *sampy*’sinin saklandığı yerdir) adanan *sorona*’nın başına ne geldiği buradan anlaşılabilir. Kişinin duaları kabul edilince, bunlar da ipek içine sarılıp diğer *ody*’lerin yanına katılır (Callet 1908: 56; Chapus ve Ratsimba 1953:91n134).

O halde özetleyelim:

Sorona temennilerin maddi sembolüydü. Onları sunan kişilerin arzu ve niyetlerini; şekli olmayan, görünmez güçlerden atmalarını istedikleri adımı temsil ediyorlardı. Dua edenin kelimelerini görünür biçim içerisinde çoğaltan fiziksel hiyeroglifler olarak da görülebilirler. Oysa bu dualar kabul edilince nesnelerin statüsü değişiyordu. Aynı görünmez güçlerin somutlaşması ya da taşıyıcıları olarak, insanların onlar aracılığıyla sözü edilen güçlerle ilişkiye geçebileceği nesneler olarak görülmeye başladılar. Sonuçta artık daha fazla sergilenmediler fakat boynuzlara, sandıklara ya da torbalara yerleştirilen, kırmızı ipek- le sarılan ya da başka bir şekilde göz önünden kaldırılan *ody* öğeleri

gibi gizlendiler. *Ody* adeta Maussçu armağanın tersyüz edilmiş örneği olarak görülebilir; verenin kişiliğinin bir parçası olmaktansa armağan alanın kişiliğini oluşturur.

Kuşkusuz bu *ody* yaratımının birçok yolundan yalnızca biridir. Fakat süs eşyalarının genellikle çok aniden gözden kaybolup gizli uğurlar haline gelmesinin mekanizmasına dair bir ipucu sunabilecek, boncuklarla ve parayla bilhassa ilişkili olan bir yolmuş gibi görünüyor. *Sorona*'da olduğu gibi boncuk ve gümüş zincirler de takan kişinin zenginlik elde etme arzusunu ifade ediyordu. Onları takmak herhangi bir zenginlik sergilemeyle aynı şekilde iş görüyordu; buradaki vakada ikna nesnesi soyut ve görünmez bir güç olsa da, bu nesnelerin takılması ikna edici bir edimdi. Burada da, kendine yönelik gerçekleştirilen eylemlerin, diğerlerini harekete geçmeye teşvik etmek için bir model işlevi görmesi amaçlanıyordu. Kendini zenginlikle kaplayan kişi diğerlerinin de aynısını yapmasını umut ediyordu.

Yine de Malgaş ritüel mantığına göre, aynı nesnelerin (*sorona*'ların) etkili olduğu bir kez kanıtlandıktan sonra duayı yanıtlayan güçlerle özdeşleştirilmesi ve saklanması gerektiği sonucu çıkar. Bu nesneler taşıyıcısına düzenli olarak zenginlik kazanma gücü veren *ody* haline gelir. Ayrıca boncukların ve gümüş süslerin işlevi bugün bile tam olarak budur. Büyülü tılsımların içeriği olduklarında, hemen her zaman doğrudan ya da dolaylı olarak sahiplerine zenginlik kazandırmak için eylemde bulunurlar.

Siyasi Boyut ya da Ritüel Kurban Olarak Vergiler

İmerina'da para kullanımının siyasi yönlerine –Bloch'un (1990) detaylıca ilgilendiği bir başlık– ya da genel olarak görünürlük ve görünmezlik politikasına henüz değinmedim. Bu konuların ayrıntılarına girmek için burada yeterli yer olmadığından, böyle bir analizin gidebileceği kimi doğrultuları göstererek bitirmek faydalı olabilir.

Merina ritüelini bir dizi *hasina* yaratım ve yönlendirme tekniği olarak tanımlamıştım. Malgaşça'da gerçekten bizdeki "ritüel" kelimesine tekabül eden hiçbir kelime olmamasına rağmen ritüelleri tanım-

lamak için en sık kullanılan tabir *manasina*'ydı (şimdi de öyledir). Bu tabir "*hasina* sağlamak" ya da "bir şeyi *masina* yapmak" demektir (*masina* sıfat gibi kullanılan biçimdir).

Merina krallığında, *manasina* fiili çok yaygın olarak hükümdara para armağanı sunma eylemleri için kullanılıyordu. Bu adlandırmanın sebebi kısmen böyle merasimlerde verilen ve *hasina* olarak adlandırılan bütün gümüş paralardı. Kralın arz-ı endam ettiği her resmi törende *hasina* verilmesi gerekiyordu; kamusal toplantılar ya da yıllık Kral Banyosu merasimi sırasında bu uygulama farklı rütbelerden, kademelerden ve krallık bölgelerinden çeşitli temsilcilerin armağan sunduğu ayrıntılı bir ritüel haline geldi. Fakat madeni paralar bir tür *sorona* olarak düşünülürse, bu paraları krala sunan tebaanın diğer anlamda *hasina* da verdiğini kolayca anlaşılabilir.

Sorona ya da tılsımların ögesi olarak zaman zaman kullanılan eksiksiz gümüş paraların yuvarlak ve bozulmamış olduğu için bütünlük ve mükemmelliği temsil ettiği söylenir genelde. Gümüş paranın ulusal ordunun bütünlüğünü temsil ettiği bir örnekten bahsetmiştim. Kraliyet ritüelinde kullanılan madeni paraların çoğunlukla krallığın bütünlüğünü, bu bütünlüğün mahfuz kalacağı umudunu temsil ettiği söylenir. Öyleyse bizatihi madeni parayı bir bağlılık simgesi olarak verme davranışının kralı ya da en azından kralın krallığı bütünlęstirmesini sağlayan gücünü, tek kelimeyle onun *hasina*'sını yarattığı düşünülebilir.

Merina ritüel yılının önemli bir olayı olan Kral Banyosu merasiminin doruk noktasında, hükümdar kendisini halkın temsilcilerine (temsilciler ona *hasina* sunar) gösterdiğinde bu durum adeta açıkça ifade edilirdi. Hemen akabinde, yıkanmak için bir perdenin arkasına geçen kral, yıkanırken "*masina* olabilir miyim" diye bağıırırdı. Ardından, tam olarak diğer olaylarda *sampy* sahiplerinin yaptığı şekilde -ulusal *sampy*'yi yıkamak için kullanılan su insanların üzerine serpilirdi - yeni içindeyıkandığı suyu tebaasına serpmek için ortaya çıkardı (krş. Berg 1979; Bloch 1987). Burada *sorona* ve *ody*'nin tüm şablonu kısa bir ritüel jestler silsilesi içerisine sıkıştırılır; krallığın arzularını temsil etmesi için sergilenen nesne, bu arzuların gerçekleşmesini sürekli sağlayabilen görünmez bir tılsım haline gelir.

Beklentiler ve Sonuçlar

Okuduğunuz bölümün temel iddiası, diğerlerini doğrudan etkileme gücü (sadece gelecekte gerçekleştirilebilecek bir potansiyel) ile geçmişte kişiye nasıl davranıldığının kanıtlarını göstererek diğerlerini harekete geçirme gücü arasında çok yaygın bir fark olduğudur. Her ikisinin de görme metaforları aracılığıyla ifade edilme eğiliminde olduğunu iddia etmiştim; ilki gizli bir şeyle temsil edilir, ikincisi görsel teşhir yoluyla gerçekleştirilir.

Paranın gücü ile benim “aile yadigârı mücevher” dediğim şeyin gücü (diğer bir deyişle değer) arasında da fark vardır. Para, başka birçok şeye dönüşme kapasitesi nedeniyle görünmez bir kuvvet olarak temsil edilme eğilimindedir. Para, yalnızca gelecekteki bir mübadele eylemi üzerinden gerçekleştirilebilecek bir potansiyel olsa bile, eninde sonunda gelecekteki bir özgüllük potansiyelidir. Bu bakımdan para, değeri geçmişteki eylemlerden (bu eylemler ne türden olursa olsun) kaynaklanan nesnelerin zıddıdır. Sözü edilen nesneler genelde kendi başına gösteri nesneleri değildir; diğerlerinin hareketlerini teşvik etme güçleri vardır ve bu gücün aristokratik gösteri ya da kraliyet şatafatıyla çok fazla ortak yanı olduğu açıktır. Fakat aristokratik gösteri izleyiciyi, en basitinden, zenginliğini gösteriyi yapana vermeye ya da ona biat etmeye çağırırken (çünkü diğerleri daha önce aynısını yapmıştır), çoğu temel mübadele biçimi tam tersini yapar: sırf başkaları geçmişte nesneyi elde etmeye çalıştığı için kişiyi o nesneye sahip olmaya teşvik eder.

Durum buysa, her tekil nesneye atfedilen değeri anlamak için, onun geçmişini oluşturan çeşitli yaratım, kutsama, kullanma, sahip- lenme vb. eylemlerini kavramak gerekir.¹¹ Şu soruların sorulması lazımdır: Bu eylemlerin hangisi nesnenin değerinin hangi yönünü belirler? Aralarından hangileri değerin yinelemeye çağırıldığını kabul eder. Ayrıca bilhassa zorlu bir fetişizm sorunu da vardır. Burada geliştirmiş olduğum fetişizm bakış açısını tanımlamanın belki de en

11 Bu durum onun hem gerçek tarihi hem de onu değerli kabul edenlerin ona affettiği tarih için geçerlidir.

iyi yolu, insanın nesnedeki değeri tanıdığına, zamanın bir ucundan diğer ucuna bir tür köprü haline geldiğini söylemektir. Yani, nesneye şimdiki biçimini veren geçmiş arzu ve niyetler tarihinin varlığı kabul edilmekle kalmaz, sözü edilen tarih, bu kabul etme eyleminde yeni harekete geçirilen arzu, istek ve niyetler aracılığıyla kendini genişletir. O halde bir nesne fetişleştirildiğinde, kişinin kendi arzularında içselleşmiş tarihin gücü nesnenin kendi içsel gücüyle karıştırılır. Fetiş nesneler seyircinin kendi yönlendirilmiş niyetlerinin aynası halini alır. Nitekim, en azından bu bölümde geliştirmiş olduğum arzu mefhumu da böyle bir fetişleştirme talep etmektedir.

Lidya kraliçesinin vücuduna bakmak için kendini görünmez kılan Gyges'i ya da süslü, müşkülpesent burjuva kadınlarından herhangi birine bakan aynı şekilde giyinmiş burjuva erkekleri düşünün. Görünmezlik ve soyutlama burada hareket etme gücünü göstermenin bir yolunu sunar (ve bakmak kuşkusuz bir eylem biçimidir). Peki görünmezlik ve soyutlamanın erkeğin de ne olduğu veya neyi elinde bulundurduğuyla değil, ne olmadığıyla, yokluk ya da eksiklikle (o anda her halükarda) tanımlanan bir arzu varlığı olduğunu gösterdiği eşit ölçüde düşünülemez mi? Sonuçta, bizi en başta harekete geçiren bu yokluk ya da eksiklik hissidir sadece. İkincisi, arzulanan nesnenin hep somut ve belirli olduğu Marx'ın mübadele analizini düşünün. Arzulayana ve onun sahip olduklarına atfedilen soyutlama ve tanım eksikliğinin arzuyu anlamanın bir yolu olduğu söylenemez mi? Kendi çözümü olacak bir hayali bütünlüğün tanınmasını gerektirse de bu bir eksikliktir. Böylesi durumlarda, arzu nesnesinin Lacan'ın ayna-nesneleriyle aynı rolü oynadığını öne sürüyorum: arzu edenlerin kendi tam oluşmamış benlik hislerini yerleştirebilecekleri hayali bir bütünlüğü temsil etmek. Yahut bir anlığına Marx'ın diyalektik terminolojisine dönersek, arzu nesnesi arzu edenin ancak somut biçim aracılığıyla gerçekleştirilebilecek soyut bir içerik gibi görünmesine yol açar.¹²

12 Tüm arzuların fetişist olduğunu öne sürmek istemem. Aslında son kertede, mecazi ve metonimik arzu arasında bir ayırım yapılabilir: Bu durumda, arzulanan nesne ancak ilkinde, arzu edenin benliğinin bütünlüğünün hayali bir temsili halini alır. Metonimik arzu olasılığını hesaba alınca, kişinin hayali benzerlikleri yerine gerçek farklılık-

Öyleyse, bu en bireysel seviyede bile eylem ve düşünce sonsuz çeşitlilikte değişim ve dönüşümlerle birbirine işaret eder. Tarihsel değişimin daha üst seviyelerinde, benzer dinamikler daima tam da değerin algılandığı kategorileri dönüştürme ya da en azından bunun için çekişme sürecindedir. Şayet Malgaş örneği (para nesnelerini ulusal birlik ikonalarına döndürme yönündeki kraliyet girişimleri ve onları gizli güç kaynaklarına çevirme yönündeki halk girişimleriyle) bir şey gösteriyorsa o da değer konusundaki çekişmelerin sonuçta her zaman siyasi olduğudur. Bunun sebebi de en başta, herhangi bir toplumdaki en önemli siyasi mücadelelerin hep bizatihi değerin nasıl tanımlanacağı üzerine olmasıdır (Burada Turner 1996b'ye dönüyorum).

ları nedeniyle başka kişilerle ya da şeylerle birleşmeyi isteyebileceği olasılığı da hesaba alınmış olacaktır. Bunun Lacan'ın düşüncesiyle bunun içinde olacağını da belirteyim: Lacan, dille birlikte gelen daha bağlama bağlı [*indexical*] arzulara kıyasla, imgesel ya "yansıtıcı" olana daima daha aşağı, pre-Ödipal bir arzu düzeyi olarak bakmıştır.

5. BÖLÜM

İrokualar Arasında Wampum* ve Toplumsal Yaratıcılık

Bu bölümde wampum, yani Kuzey Amerika'nın kuzeydoğusunda sömürge döneminin başlarında ticari para birimi olarak kullanılan beyaz ve mor renkli deniz kabuğundan boncuklar hakkında birkaç şey söylemek istiyorum. "İlkel değerli şeyler arasında (kula kolyeleri, Kwakiutl bakırları ya da Batı Afrika Tivlerinin başlık parası için kullandığı demir çubukları kapsayan bir kategoridir bu) wampum hayli ilginç bir yer tutar. Sırf bir nesne olarak açık ara en bilinenidir. Ortalama Amerikalı okur başka değerli şeylere kıyasla wampumun neye benzediğini muhtemelen çok daha iyi bilir ya da onu bir müzede görmüştür. Yine de, diğerlerinin aksine, wampum antropolojik mübadele teorisinde hiçbir zaman klasik bir vaka olarak ele alınmamıştır.

Bunun birtakım sebepleri olsa gerek. Evvela, wampumun dolaşma girdiği bağlamları Batılı bir gözlemci iktisadi değil siyasi olarak görmeye daha meyilli olurdu herhalde. Ayrıca wampumun revaçta olduğu dönem çok uzun zaman önceydi; 17. ve 18. yüzyıllarda, yani modern etnografyanın doğumundan epey evveldi. Fakat wampum vakasının diğerlerine nazaran fazlasıyla tanıdık olduğu izlenimine kapılmamak da zordur. Wampum, neticede, esasen Long Island açıklarında bulunan, kabukları Fire Island, Hamptons sahillerinde ve New York borsacıları ve edebiyatçılarının yazları haftasonlarını geçirmeyi sevdikleri diğer yerlerde saçılı halde hâlâ bulunabilen istiridyelerden imal edilmiş bir malzemeydi. Wampum çoğunlukla (şimdi New York taşrasına denk düşen) İrokua kasabalarıyla ticarette kullanılıyordu. Wampumu ilk kez toptan olarak, daha sonra İngiliz yerleşimcilerinin

* Amerika Kızılderililerinin istiridye kabuklarından yapıp para ve süs olarak kullandıkları eşya. (ç.n.)

o meşum 1637 katliamında yok ettiği bir grup olan Connecticut Pequotları* üretmişti. Dolayısıyla birçok New Yorklu ya da genel olarak Amerikalılar bu hikâyenin üzerinde pek durmak istemez.

Velhasıl antropologların rolü her zaman bütünyle masum olmamıştır. 1960'ların sonlarında, Altı İrokua Ulusunun çoğu yadigâr wampum koleksiyonlarının kontrolünü New York Eyalet müzelelerinden geri almaya çalışırken, o zamanlar ve hâlâ bu konu üzerinde en saygın Anglo otoritelerden biri olan William Fenton, onların taleplerini yerine getirmeye karşı çıkış gerekçesini ayrıntılı bir şekilde açıklayan "New York Eyaleti Wampum Koleksiyonu: Kültürel Hazinelerin Korunma Gerekçeleri" (1971) isimli koca bir inceleme yazmayı kendine vazife edinmişti. Bu makale, tahmin edebileceğiniz gibi, antropologların en iyi ihtimalle kültürel emperyalizmin ajanları olduğu, en kötü ihtimalleyle daha bile kötü türden ajanlar olduğu yönünde Amerikan Yerlileri arasında yaygın olan (tarihsel açıdan büyük ölçüde haklı da olan) izlenimi pekiştirmeye yaradı sadece. Sonuçta oluşan hoşnutsuzluk wampuma dair antropolojik bakış açıları meselesini hepten hassas hale getirdi.

Tüm bunlar aslında düpedüz yüz karası, zira bana öyle geliyor ki wampumu incelemek her değer teorisi için muazzam derecede ilgi çekici olabilir. Bir kere, Avrupalı tüccarlar ile boncukları ele geçirir geçirmez onlarla ne yaptıklarına dair aklımızda gayet iyi bir tablo canlanan, bambaşka şekilde düzenlenmiş Avrupalı olmayan bir toplum arasında mübadele aracı olarak kullanılan boncuklara dair muhtemelen en iyi belgelenmiş örnek budur. Bölümün odak noktası Beş (daha sonra Altı) Ulus olarak bilinen İrokua halkları olacaktır. Öncelikle, İrokua Federasyonu'nun yaratılmasında sıradışı bir önem arz etmiş wampumun yaklaşık olarak 18. yüzyılın sonlarına kadar olan tarihini anlatacağım. Kürk arayışıyla Avrupalı tüccarların ve hemen ardından yerleşimcilerin Kuzey Amerika'nın kuzeydoğu sahiline varışlarının ilk etkisi, tahmin edilebileceği gibi, iç kesimdeki halkları neredeyse bitimsiz bir şiddetli kargaşa durumuna sokmak olmuştur. Bitmek bilmez kavgalar, katliamlar, zorla göçler dünyasında, iki yüz-

* Şimdi Connecticut olarak bilinen yerde yaşamış Amerikan yerli kabilelerinden biri. (ç.n.)

yıl boyunca neredeyse hiç durmayan savaşta halklar hepten dağıldı ve topraklarından sürüldü. Wampum tüm bunlarda enteresan bir rol oynadı. Wampum kürk ticaretinde başlıca araçtı, bu da sıkıntıların büyük kısmına sebep olan etkeni. Wampum yeni gelenlerin insanları birbirine saldırtmak için sunduğu tuzaklardan biriydi. Fakat aynı zamanda, İrokua konfederasyonu dahilinde (ve İrokualar Kızılderili komşuları tarafında epey acımasız ve dehşetengiz bir halk olarak görülüyordu) wampuma esasen barış sağlama kapasitesi yüzünden değer veriliyordu.

Wampumun Kökenleri

Avrupalılar Kuzey Amerika'nın kuzeydoğu kıyılarına varmaya başlar başlamaz o kadar çok şey o kadar süratle değişti ki önceki yıllar hakkında net bir şey söylemek zorlaşır. 1500'den önce "wampum" diye adlandırılacak bir şeyin var olup olmadığı konusunda bir mutabakat yoktur; yine de bu biraz teknik bir sorudur, zira şu ya da bu türden cilalı boncuklar (nadir taşlar, mika, deniz kabukları ya da iri kuş tüyleri) ve benzer parlak ya da yansımali nesneler elbette vardı ve bunlar kuzeydoğu ağaçlık arazilerinde yaşayan yerlilerin gözünde önemli bir servet kategorisiydi (Hammel 1984).

16. yüzyıl zarfında Avrupa'nın Kuzey Amerika'daki ilgisi çoğunlukla kürke, bilhassa da o sıralar şapka imalatı için büyük talep görmekte olan kunduz postuna odaklanmıştı. Hollandalı ve İngiliz tüccarlar mebzul miktarda camdan ticaret boncuklarıyla donanmış halde sahile varmaya başladılar (bu boncuklar Afrika ve Hint Okyanusu piyasalarında kullanılmak üzere Venedik ve Hollanda'da artık topluca üretiliyordu) ve genellikle boncuk karşılığında postları mübadele etmeye hazır yerlileri buldular. Bir süre boyunca, bu boncuklar ticarete düzenli bir mübadele aracı haline geldi. Onları Massachusetts'te üretme girişimi bile oldu. Ne var ki zaman geçtikçe ve Avrupalı yerleşimci adacıkları büyüdükçe, boncukların yerini peyderpey wampum aldı: Massachusetts ve Long Island'da Algonkin konuşan halkların deniz salyangozları ve *quahog* istiridyelerinden üretegeldiği küçük, boru şek-

lindeki beyaz ve mor boncuklar. İngiliz ve Hollandalı sömürgeciler belli ki sözü edilen halkları toptan üretime zorlamayı, boncukları saf beyaz, saf mor şeritler haline dizmeyi (saf mor şeritler, görece nadir olduklarından dolayı, iki kat daha değerliydi) ve iç bölgelerdeki Kızılderililerle sabit mübadele oranları belirlemeyi (böylece şu kadar wampum karşılığında şu kadar post almayı) görece basit bir mesele olarak görmüştü. Daha sonra sahilde yaşayan Kızılderililerin büyük oranda yok edilmesinin ardından sömürgeciler boncukları kendileri üretmeye başladı (Ceci 1977, 1982; Beauchamp 1901).

Wampum sırf bir mübadele aracı değildi. Yerleşimciler onu birbirleriyle alışveriş yapmak için kullanıyordu. İlk sömürgeler nakit parasız oluşlarıyla da nam salmıştı; gümüş para neredeyse hiç duyulmamıştı ve yerleşimciler arasındaki ticari faaliyetlerin çoğu takas, kredi ve wampum aracılığıyla yürütülüyordu. Sömürge idareleri, belki de sırf Kızılderililerin onları kabul etme olasılığı daha yüksek olduğu için, 18. yüzyıl ortalarına kadar wampumu yasal ödeme aracı olarak kabul etti ve madeni paralar kolaylıkla erişilebilir olduğunda bile bu durum değişmedi (Weeden 1884; Martien 1996). Öte yandan Avrupalılara en yakın mesafede yaşayan Kızılderililerin bile kendi aralarında bir şey alıp satmak için wampum kullandığına ilişkin herhangi bir kanıt yoktur. Öyleyse birbirinden son derece farklı iki değer rejimi hakkında konuşuyoruz demektir.

İlk Avrupalı yerleşimciler ulaştığında, sahilin büyük kısmında Algonkin dilleri konuşanlar bulunuyordu; Hudson'ın batısındaki ağaçlık alanlarda çoğunlukla İrokua dilleri konuşanlar oturuyordu. İrokua dilleri konuşanlar ağırlıklı olarak müstahkem kasabalarda yaşayan ve karmaşık siyasi konfederasyonlar birleşimi halinde gruplanmış halklardı. Bunların en önde geleni Saint Lawrence boyundaki Huronlar ve şu anda New York taşrası olan kuzeye dağılmış İrokualardı. Sahil boyundaki kunduzların çoğu hızla avlandığı için, (o sıra Quebec'e yerleşmiş Fransız tüccarlarla ittifak halindeki) Huronlar avlanma sahalarının güzergâhını ta batıya kadar kontrol edebilmek bakımından son derece iyi bir konumdaydı. Dolayısıyla, 17. yüzyılın başlarında, özellikle de Fransız Cizvitlerin birçok Huron topluluğunda yerleşmiş ve çalışmalarının ayrıntılı kayıtlarını tutmuş olmalarından ötürü, Huronlar hak-

kında diğer İrokua halklarına göre çok daha tafsilatlı bilgiler edinildi. İrokua Konfederasyonu'nun güney taraftaki Beş Ulusu (Onondagalar, Oneydalar, Senekalar, Mohavklar ve Kayugalar) çok daha az biliyordu. Kıyıda yaşayan Algonkin halklarının çoğu Huronların korkutucu yamyamlar¹ olduğunu düşünüyordu ama İrokualar Hollandalılarla ittifak avantajına sahiplerdi ve bu nedenle çok daha güvenilir ateşli silah kaynaklarına erişebiliyorlardı. 1641-1649 yılları arasında süren “Kunduz Savaşları” boyunca, önemli Huron kasabalarının çoğunu yıkmayı, çok sayıda Huronu esir olarak alıp götürmeyi ve geri kalan nüfusun büyük kısmını dağıtmayı başardılar. 1656'ya gelindiğinde, İrokualar batıdaki Petun ve Neutral Konfederasyonlarının gücünü de kırmış, bu sayede ticaret üzerinde en azından yüzyıl boyunca muhafaza edebilecekleri bir tekel oluşturmuşlardı.

Sonraki yaklaşık yüz elli yıl boyunca Britanyalılar ile Fransızlar, Britanyalılar ile Amerikalı yerleşimciler ve çok sayıda başka Kızılderili ulusları arasında bitmek bilmeyen savaşlara İrokualar da dahil oldular. İrokuaların hem kürk ödemesi hem de hâkimiyeti altındaki insanlardan haraç olarak aldığı wampum özellikle bu dönemde siyasi yaşamlarında ve hatta belki de İrokua toplumunun oluşumunda bile merkezi bir rol oynamaya başladı.² Benim bilhassa bakmak istediğim dönem budur, ama ne yaşandığını anlamak için ilk olarak en azından bir nevi İrokua toplumsal yapısının erken zamanlarını yeniden tasavvur etmeye çalışmak gerekecektir.

İsimlerin Dirilişi

Doğudaki Algonkin halkları gibi, İrokua ulusları da anasoylu ve anaseldir. Onlardan farklı olarak İrokualar (Beş Ulus ve Huronlar) çok

1 “Mohavk” aslında Algonkin dilinde “yamyam” anlamına gelir. “İrokualar” ise “katil” anlamına gelen bir kelimeden türemiş gibi görünür.

2 Wampumun artık yerleşimciler arasında bir para birimi rolü oynamadığı bir dönemdi bu. Yaklaşık olarak 1652-54 itibarıyla, İngiliz sömürgeleri arasında yasal ödeme aracı olarak kabul görmekten çıkmıştı. Hollandalılar wampumu kullanmaya devam etti fakat ardından İngilizler New Netherlands'te ciddi bir enflasyon yaratmak için kürk malzemelerinin ve Hollanda mallarının fiyatını kırmaya başladı.

özel bir yapıyı paylaşıyordu; yaşayan bireylerin değil, zaman içinde bir sahipten diğerine geçen ebedi isimlerin bir toplamı olarak görüyorlardı kendi toplumlarını. Kuzey Amerika'nın kuzeydoğusunda yaşayan halkların çoğunun kimi zaman isimleri "diriltmek" gibi bir âdeti vardı. Örneğin, ünlü bir savaşçı ölürse, başka bir adama onun adı verilebilir ve sonra bir anlamda onun ölen kişinin reenkarnasyonu olduğu düşünülür; aynı kişi şef idiyse, onun makamını da miras olarak alabilir. Huronlar hakkında 1642'de yazılan bir Cizvit kaydına göre:

Ölülerin adını taşıyarak yaşayanların onları hayata döndüreceği söyleniyordu sıklıkla. Çeşitli sebeplerle yapılıyordu bu: Cesur bir adamın hatırasını canlandırmak ve ölenin adını taşıyacak kişiyi onun cesaretini örnek almaya teşvik etmek; düşmanlardan öç almak, zira savaşta öldürülen adamın adı verilen kişi onun ölümünün intikamını almaya ahdederek; ölen adamın ailesine destek olmak, çünkü onu hayata döndüren ve temsil eden kişi merhumun tüm görevlerini üstlenir... (JR 22: 287-89).

Bu pratik, gözle görülebilir bir şekilde, adamın boynuna bir wampum kolyesi asılarak icra edilirdi. Adam bunu kabul eder ve silkip atmazsa, ölen adamın eski benliğine dönüşmüş olur.

Gelgelelim İrokualar bu ilkeyi çok daha ileri götürdü: Tüm isimlerin en sonunda bir başkasına geçerek diriltilmesi gerekiyordu. Bir İrokua ulusu (veya "kabilesi") normalde bir dizi anasoylu klandan oluşuyordu, sonra bunlar da iki parça halinde gruplara ayrılıyordu. Her bir klanın kendi isimler koleksiyonu ve koleksiyonun koruyucusu olan bir baş hatunu vardır. En önemlisi ise, isimler aynı ölçüde unvanlar olarak da düşünülürdü, çünkü her biri kabilenin ya da konfederasyonun siyasi yapısında bir konuma tekabül ederdi. Böyle bir makam sahibi öldüğünde, söz konusu isim benzer nitelikteki başka bir kişiye nakledilerek, Huronların ifade ettiği gibi, "dirilitildi", dolayısıyla bu kişi aynı zamanda unvanla ilişkili kıyafetleri giyer ve makamın yetkisini alırdı (Goldenweiser 1914; Parker 1926: 61-65; Shimony 1961; Heidenreich 1978:371-72; Huronlar için bkz. Tooker 1964: 44-45). O halde, "kişilerin" sayısının -kişi terimini ise Maussçu anlamda, yani toplumsal kabul görmüş şu ya da bu tür bir ayırıcı

sembolle sabitlenmiş belirli toplumsal kimlikler anlamında kullanıyorum– İrokuaların kozmosunda sabit olduğu söylenebilir; zira tıpkı Tylor’ın “imgeleri” gibi, kişiler, söz konusu sembolleri taşıyanlar öldükten sonra hayatta kalmaya devam ederdi.³ Tarihte herhangi bir noktada, hep aynı temel kişiler koleksiyonuyla karşılaşılır. Aradaki tek fark ise başlıca tüm roller doldurulurken, daha az yüceltilen rollerin belirli bir zaman aralığında boş olabilmesiydi.

İrokua kaynakları bundan genellikle “ismi boynun etrafına asmak” diye söz ederdi. Eldeki bulgular epey eksiktir ama en azından belirli İrokua ulusları arasında, belki de hepsinde, her bir klanın kendi isim deposuna tekabül eden “isim kolyeleri” koleksiyonu vardı ve isimlerin kaydını tutmaktan sorumlu aynı baş hatun kolyeleri de muhafaza ederdi (Fenton 1926: 65). Önemli başlıca unvanlar makam işareti işlevi gören wampum şeritleriyle gelirdi ve bu şeritler, diğer makam işaretleriyle beraber, söz konusu makama geçen adamın boynuna yerleştirilirdi (Hewitt 1944: 65–66; Beauchamp 1901: 347–49; Fenton 1946:118; krş. Druke 1981:109–110).

Genelleme yapmak biraz zor çünkü alışkanlıkları herhangi bir zamanda ve yerde bile muhtemelen bütünüyle tutarlı olmayan çeşitli halklar var karşımızda. Hatta büyük olasılıkla farklı klanların ya da uzunevlerin bile farklı pratikleri vardı. Fakat özellikle Beş Ulus arasında isimlerin diriltilmesinin toplumun kendisini oluşturması için elzem hale geldiği açıktır. Bu belki sırf bir kültürel tuhafılıktan ibarettir ama bunun İrokua toplumunun alışılmadık derecede yırtıcı doğasıyla bir ilgisi olduğu şüphesinden kaçmak zor.

Savaş ve Toplumsal Yapı

Hodensaunee Birliği (ya da “İrokualar”), evvela, Onondagalar, Mohavklar, Senekalar, Kayugalar ve Oneydalar olmak üzere, şimdilerde

3 Huronlar arasında, en azından, adı diriltildiğinde kişinin “ruhunun” yeniden doğduğu söylenen bir yönü vardı; ayrıca öbür dünyadaki ölümler köyüne yükseldiği söylenen bir yönü daha vardı (Heidenreich 1978: 374-75). İrokua kaynaklarında tam olarak buna paralel herhangi bir bilgi bulamadım.

New York taşrası olan Erie Gölü'nün tam güneyindeki bir arazi kuşağında oturan Beş Ulustan oluşuyordu.⁴ Nüfus, tepelere yerleştirilmiş ve karmaşık kazık çitlerle çevrilmiş bir dizi geniş, müstahkem kasabada –Hollanda ve İngiliz kaynaklarında sıkça kullanılan tabirle, “kalelerde”– yoğunlaşmıştı.

Kazık çitlerin içerisi kadınlara ait bölgeydi. Her bir uzunev, birbiriyle akraba olan bir grup kadın etrafında kuruluyordu. Erkek alanı ise, savaş ve avlanmaya yapılan alışılmış vurguya binaen, “ormandı”. Köyler ve uluslar ise kapsayıcı bir siyasi kurumlar ağıyla birbirine bağlanıyordu. 16. yüzyıldan evvel, Avrupalılar sahneye çıkmadan hemen önce ortaya çıkmış gibi görünen İrokua Birliği örgütü Amerika Birleşik Devletlerinde benimsenen federal sistemin ilham kaynaklarından biriydi. Uzunevlerden köylere, köylerden ulusa, ulustan federasyonun kendisine uzanan, değişik seviyelerde işleyen farklı konseyler vardı. Özel vurguyu hak ettiğini düşündüğüm iki nokta var burada. Birincisi bu sistem kadınlar için ziyadesiyle önemli bir rol içerirdi. Uzunevleri tamamen kadınlardan oluşan konseyler yönetirdi. Kadınlar evin yiyecek kaynaklarını kontrol ettikleri için, toplulukları içindeki herhangi bir evli erkeği istedikleri zaman evden çıkarabilirlerdi. Köyler hem erkek hem de kadın konseylerince yönetilirdi. Ayrıca ulus ve birlik seviyesindeki konseyler hem erkek hem kadın memurlardan oluşurdu. Yapı içerisinde yukarılara çıkıldıkça, kadın konseylerinin öneminin görece azaldığı doğrudur (uzunev düzleminde herhangi bir erkek örgütü yoktur, birlik seviyesindeyse kadın konseyinin erkeklerin verdiği kararlar üzerinde sadece veto gücü vardır) ama düşük seviyelerde alınan kararların günlük yaşamla çok daha yakın bağlantıları olduğu da doğrudur. Genel olarak, günlük ilişkiler bakımından İrokua toplumu belgelerle ortaya konmuş bir anaerkillik örneğine olabildiğince yakınmış gibi görünür. İkincisi, tüm o karmaşık federatif yapısına rağmen, toplum pek çok bakımdan gayet eşitlikçiydi. Kadın ve erkek memurlar, muhtemel varisler havuzundan seçiliyordu. Makamların kendileriye, en azından erkeklerin elinde bulundurduğu siyasi makamlar, bir müfakat olarak görüldü-

4 Daha sonra bir altıncısı, Tuscaroralar eklendi, fakat yalnızca tabi konumda ve oy hakkı olmadan.

ğü kadar bir sorumluluk olarak da görülürdü, zira hiçbir gerçek maddi ödöl içermeyen sahibine hiçbir zorlayıcı güç getirmezdi.

Kuşkusuz, elimizdeki bulguların çoğu bir sürekli savaş dönemine dayanıyor. Tüm bunların erkeklerin ve kadınların göreceli rollerini tam olarak nasıl etkilediğini söylemek zordur. Bir yandan, bu savaş dönemi çoğunlukla savaş ve barış meseleleriyle ilgilenen erkek konseylerinin görece önemini artırmış olabilir sadece. Öte yandansa, herhangi bir toplulukta erkeklerin büyük kısmının aslında İrokualı olmadığı bir duruma sebep olmuştur, bu da muhtemelen yerel düzeyde kadınların otoritesinin artmasına yol açmıştır.

İrokualardaki savaş hali Kuzey Amerika aborijinlerinin çoğunda yaygın olan bir örüntüyle uyumluydu. Daniel Richter (1983, 1992: 32–38) bunu “savaş matemi” karmaşası diye adlandırır. Buradaki mantık kan davası mantığına benzer ama tam olarak aynı değildir. Neredeyse tüm önemli kişilerin ölümleri, söz konusu kişi düşman tarafından öldürülmüş olsun ya da olmasın, askeri bir seferin düzenlenmesine yol açabilir. Beş Ulus arasında, bu mantık ölümlerine yerine geçme ilkesinin bir uzantısı olarak düşünülebilir. Ne zaman ki önemli bir mevkide bulunan bir kadın ya da bir erkek ölür, adı hemen yeni birine aktarılır; bu merasim ilgili literatürde “Canlandırma” merasimi diye bilinir, çünkü topluluğun bütününde ölüm nedeniyle kaybolan yaşam ve canlılığı tekrar sağlar. Toplumun daha sıradan üyelerinin yerini de eninde sonunda başkaları alacaktır. Fakat bu süre zarfında, özellikle merhuma en yakın olanlar için kaybın etkileri yıkıcı olabilir. Yasın yol açtığı keder ve ıstırapın geride kalanları hepten çıldırtabileceği düşünülmüyordu. Dolayısıyla, yakını kaybetmiş hanenin kadınları ölenin yerine (genelde akraba erkekler arasından) geçecek kişiyi yakalamak için bir baskın müfrezesi toplanmasını isteyebilirdi. Normalde bu baskın geleneksel düşmanlar olarak görülen bir komşu halka yönelik yapılabilirdi. Kimi zaman bu baskınlar şiddetlenip büyük savaşçı topluluklarının “tahtadan yapılmış savaş zırhı takıp özenle hazırlanmış başlıklarla süslendikleri büyük ölçüde törensel karşılaşmalarda” yüz yüze geldiği muharebelerle dolu büyük savaşlara dönüşebilirdi (Richter 1992:35). Muharebede ölmek epey alışılmadık bir durumdu; zira, bir bakıma, savaşın asıl amacı tutsak almaktı.

Tutsakların akıbetine gelecek olursak, İrokua topraklarına getirildikleri anda şaşırtıcı derecede müşfik bir tavırla da karşılaşabilirlerdi, baştan aşağı korkunç bir tavırla da. Yakın zamanlarda bir kaybolmuş yerel aile tüm tutsakları resmen evlat ediniyordu. Daha sonra onların işkenceyle öldürülmesi ya da merhumun yerini almak üzere saklanması aile üyelerinin takdirine bağlıydı. Avrupalı gözlemciler aile üyelerinin aklına o an ne eserse o yapıldığı, yani seçimin neredeyse tamamen tahmin edilemez olduğunu görmüştü. Öldürülecekler önce ziyafet çekiliyor, ardından sistematik olarak kesilecekleri, oyulacakları, bilhassa da köz ve kızgın demirle yakılacakları bir kazığa bağlanıyorlardı. Bu merasimler belli ki bazen ölünün vücudundan kimi parçaların yendiği ortak bir ziyafetle bitiyordu (başka bir deyişle, komşuların söyledikleri tümüyle yanlış değildi). Bununla birlikte baskınlarda esir edilen kadınların ve çocukların büyük çoğunluğuyla erkeklerin epey bir kısmı (muhtemelen çoğunluğu) öldürülmez, kalıcı olarak evlat edinilirdi. Onlara ölülerin adı verilir ve ideal olarak neredeyse hemen kendilerine ailenin bir üyesi gibi davranılırdı, ölenlerin tüm haklarına ve ilişkilerine sahip olurlardı (yani bir adam normalde, ölen adamın karısının kocası olurdu) ve kadının akrabaları onlara fevkalade şefkat gösterirdi. Herhangi bir itaatsizlik sergiliyor mu diye dikkatlice izlendikleri bir deneme döneminin ardından, bu tür tutsaklar zamanla toplumun tümüyle kabul edilmiş üyeleri haline gelir, hatta kimi örneklerde savaş bölüklerine liderlik eder ya da siyasi sorumlulukla birlikte daha yüksek isimler ve makamlar alırlardı.

Yerlilerin zamanında vaziyet her halükârda böyle gibiydi. Savaş hali 17. yüzyıl boyunca çok daha şiddetli ve yıkıcı hale geldi ve bu süre zarfında İrokualar peş peşe Mohikanları, Huronları, Petunları, Neutralleri, Erieleri ve Susquahannockları içeren bir dizi raki p federasyonu dağıtmayı başardı. Çoğu kez, hem eşi benzeri görülmemiş katliamların yaşandığı (bir İrokua şefi erkek kardeşinin ölümünün kederini ve öfkesini dindirmek için tek bir günde seksen Huron tutsağının katledilmesini emretmişti) hem de yabancı tutsakların İrokua toplumuna kitlesel olarak dahil edilmesini beraberinde getiren savaşlardı bunlar. İşte bu dönemdeki yazılarda, sıradan işlerin çoğunu yapan evlat edinilmiş tutsaklarla, en ufak ihlal veya saygısızlıkta onları öldürme hakkına sahip manevi ailelerin yer aldığı, bilfiil sınıflara bölünmüş bir toplumdan bahsediliyordu (Starna

ve Watkins 1991). Misyonerler de birçok toplulukta erkeklerin çoğunun kendi ulusunun dilini akıcı konuşamadığından şikâyet ediyordu (Quain 1937). İrokua isimlendirme pratiklerinin alışılmadık derecede sistematik doğası ancak bu dönemde ortaya çıkmış olabilir (yahut, belki de bu pratik çok uzun zamandan beri vardı ve Beş Ulus'un genişleyebilmesinin ve başkalarını komşularından daha etkili biçimde bünyesinde toplayabilmesinin sebeplerinden biri de buydu). Her halükârda, olağanüstü derecede gaddar geçen bu dönem fazla uzun sürmedi; bu esirlerin çocukları, manevi klanların tam üyeleri olarak görüldü.

Bariş Sağlamak

Bu noktada wampumun rolüne döneyim. Wampum aslında hem savaş çıkarmada hem de savaşı bitirmede asli bir rol oynamıştır.

Örneğin bir adamın ölümü ailesinin üyelerini bir savaş müfrezesi oluşturmaya teşvik ediyorsa, klanın baş hatununun akrabası olduğu savaş reisine bir wampum şeridi göndererek “onu sorumlu kıldığı” söylenir; ardından bu reis ölenin yerini alacak bir tutsak getirmeye çalışmak için bir grup adam toplar (Lafitau, Fenton 1978 içinde: 315). Bununla birlikte, söz konusu adam öldürülmüşse (en azından, katil tamamen yabancı bir gruptan değilse) bildik uygulama bir intikamcı tayin etmektir.⁵ İntikamı önlemenin tek yoluysa katilin halkının kurbanın ailesine hemen bir wampum hediyesi vermesiydi. Bir adamın hayatının normaldeki bedeli beş kulaç, kadının ki ise on kulaç wampumdu (T. Smith 1983: 236; Morgan 1854: 331–34; Parker 1926). Birlik içerisinde benzer tüm meselelerin hızla çözülmesini sağlamaya yönelik gelişkin mekanizmalar mevcuttu; konseyler toplantıya çağrılabilir, katilin klanından önemli üyeler tek tek dolaşarak çok miktarda wampum toplanırdı. O zaman bile son sözü yine, yakınını kaybetmiş aile söylerdi. İnat ederlerse, intikamcıyı göndermekte de ısrarcı olabilirlerdi.

5 Bunun (Huronlarda olduğu gibi) ona kurbanın adını vererek mi yoksa bir kemer vererek mi yapıldığını bilmiyoruz.

Barış sağlamanın düzeneği özellikle önemlidir çünkü Birlik esasen bununla ilgilidir. “Birlik” şeklinde çevrilen İrokua terimi aslında sadece “barış” anlamına gelir: Tüm siyasi aygıt, bu aygıtı oluşturanlar tarafından evvela kanlı anlaşmazlıkları çözme yolu olarak görülüyordu. Birlik, bir hükümetten ve hatta bir ittifaktan ziyade, dostluk kuran, kan davalarını önleyecek ve birliği oluşturan beş ulus arasında uyumu sürdürecektir kurumsal araçları sağlayan bir dizi anlaşmadan ibaretti.⁶ Yırtıcı savaşçılar diye nam salmış olmalarına rağmen, İrokuaların kendileri siyasi eylemin özünün barış yapmakta yattığına inanıyordu.

Wampum tüm barış sağlama çabalarının aslı aracıydı. Gerek Birlik içindeki gerekse dışındaki her diplomasi ediminin wampum alıp verme üzerinden gerçekleştirilmesi gerekiyordu. Bir mesaj gönderilecekse, bu mesaj elçinin alıcıya sunacağı wampum şeritlerine “okunurdu”. Bu tür şeritlere “kelimeler” denirdi; bunlar, mesajın anlam ve önemiyle ilgili hafıza örüntülerine dönüşecek şekilde örülürdü. Bu şeritler olmadan, herhangi bir mesajın alıcılar tarafından ciddiye alınma şansı yoktu. Konseyde de konuşmacılar kendi argümanlarını (“kelimeler” diye de adlandırılan) wampum şeritleriyle birlikte sunardı. Argümanlarının ete kemiğe bürünmüş halleri olarak wampum şeritlerini birbiri ardına ortaya koyarlardı (Beuchamp 1901; Smith 1983: 231-32).⁷

Bir başka ulusa anlaşma teklif etmek için delegeler gönderildiğinde, anlaşmanın koşulları wampum şeritlerine “okunduğu” gibi, aynı zamanda anlaşmanın teklif edildiği ulusa armağan olarak iletmeleri için delegelere kemerler ve şeritler verilirdi. Bunlar da ipuçları içerecek şekilde örülür, adeta “kelimelere” dönüştürülürdü; her durumda, uzlaşma sözcükleri eşliğinde teker teker sunulurdu. İrokua diplomasisi belgelerle gayet iyi ortaya konduğu için bu uzlaşma konuşmalarının neye benzediği konusunda epey kaydımız var:

6 Eric Wolf buna epey önem verir (1982: 168-70): Birlikteki ulusların tümünün dahil olduğu büyük çatışmalarda, hiçbiri aynı tarafı tutmamıştır.

7 Wampum olmadığında, yerine küçük baltalar ya da kunduz postu gibi diğer armağanlar kullanılabilirdi (Synderman 1954: 474; Druke 1985). Önemli olan bir nesnenin el değiştirmesinin gerekmesiydi. Tüm kaynaklar wampumun uygun armağan olduğunda anlaşsa bile, bazen pazarlık sırasında elinde wampum olmayan taraflar wampumun daha sonra temin edileceğini taahhüt etmek için çubuklar verirdi.

Konuşmalar az çok birazdan alıntılacağımız gibi ilerler; her bir cümle büyük bir vakarla telaffuz edilir ve bir wampum kemerinin verilmesiyle tasdik edilir: “Kardeşlerim, bu kemerle kulaklarınızı açıyorum ki duyabilesiniz; oraya yolculuk ederken ayaklarınızı batan dikenleri ayağınızın altından alıyorum; konsey evinin koltuklarını temizliyorum ki rahatça oturabilesiniz; kafanızı ve vücudunuzu yıkıyorum ki ruhlarınız tazelensin; en son görüşmemizden bu yana ölen arkadaşlarınızın kaybından ötürü baş sağlığı diliyorum; aramızda dökülmüş olabilecek tüm kanı siliyorum”...

Hatırasıysa, sözlerinin içtenliği ve doğruluğunun teminatı olarak söylevin her cümlesinin ardından verilen wampum kemerleri sayesinde tazelenir (Brice, Holmes 1883 içinde: 242).

Sonra, bir delege anlaşma kemerlerini şefin omuzlarına yerleştirir, şef de ya anlaşmayı kabul eder ya da kemerleri üzerinden silkip atarak reddeder (Heckewelder, Holmes 1883 içinde: 246–47). Anlaşma sağlandığı takdirde, anlaşma kemerlerinin kopyaları delegeyle birlikte geri gönderilir ve her iki taraf da karşılıklı yükümlülüklerinin kalıcı bir kaydı olarak kemerlerini saklardı.

Michael Foster (1985) bu tür müzakerelerdeki wampum mübadelesinin, her şeyden önce bir iletişim kanalı açma yolu olarak görüldüğünü ileri sürmüştür. Wampumu alanların “kulaklarını açmaya” ve “boğazlarının tıpasını çıkarmaya”, keza wampum alıp verenlerin birbirlerini rahatlatmasına yapılan retorik vurgu işte bundan ileri gelir. Şayet (genelde olduğu üzere) iki taraf arasında önceden düşmanlıklar olmuşsa bu bilhassa önemliydi. Bu bana bir yere kadar doğru gibi görünüyor ama “iletişim” kavramı çok daha geniş kozmolojik fıkirlere el verir. Elisabeth Tooker’ın (1970: 7; Chafe 1961) yerinde ifadesiyle, İrokua dini özü itibarıyla “bir şükran dinidir”. Ritüel evvela, Yarattıcı’nın yarattığı kozmosun varlığından duyulan keyfi göstermek suretiyle, O’na şükran sunma yolu olarak görülüyordu. Bugün bile hemen hemen her ritüel olay, hatta buluşma, konuşmacının kozmosun temel unsurlarını (dünya, ağaçlar, rüzgâr, güneş, ay, gökyüzü) listelediği ve sırayla her birinin mevcudiyetine methiyeler dizdiği

şükran konuşmalarını içerir.⁸ Bu methiye ya da neşe aynı zamanda kapsamlılık hissi, kişinin kendini yaradılışın bütününe ve toplumsal dünyaya açması olarak hayal edilebilir. Keza, wampum vermek gibi taziye edimlerinin maksadı, sevilen kişinin ölümünün ardından zihni ve bedeni tıkayan tüm keder ve öfkeyi söküp atmak, dünyayla ve başka insanlarla tam iletişimi yeniden kurmalarını sağlamaktı. Wampumu verenlerin sırf alıcıların gözlerini, kulaklarını ve boğazlarını açmaktan değil, aynı zamanda onlar için bir kez daha “güneşi ortaya çıkarmak” ve “gökyüzünü gözler önüne sermekten” bahsetmelerinin sebebi budur. Bundan dolayı, “iletişim kanallarını açmak” sırf insanların birbirleriyle konuşabileceği bir çevre yaratma meselesi değil, onları bir bütün olarak evrene açma meselesidir.

Peki neden wampum armağanları bunun için uygun bir araçtır?

George Hammel (1984) bu hususta en akla yakın açıklamayı sunar. Kuzey Amerika'nın doğu tarafındaki ağaçlık alanlarda, “yaşam ve ışık” adını verdiği şeyi somutlaştırdığı düşünülen geniş bir nesneler kategorisi olduğunu ileri sürer; Hammel'in analizinde aydınlık kabaca benim “kapsamlılık” kavramıma denk gelir. Bunlar kuvars kristallerinden obsidyene, belirli türlerdeki deniz kabuklarına, keza daha sonra wampum ve cam boncuklara dek uzanan geniş bir parlak ya da yansımali nesneler yelpazesini içerir. Avrupalıların gelişinden bile önce bunlar birbiriyle uzak yerler arasında ticareti yapılan ve şamanizmle bağlantılı işlerle uğraşanlar tarafından özel rağbet gören bir zenginlik kategorisi oluştuyordu. Wampumun bu nedenle kederi alıp götürren içsel bir kapasitesi olduğu düşünülüyordu. Wampumun mucidi ve Birlik'in kurucularından biri olduğu rivayet edilen Hiawatha hakkındaki bir Seneka mitinde, onun ilk şeridi toplayıp şöyle yemin ettiği söylenir:

Birilerini derin keder içinde göreceğim olursam eğer, bu şeritleri direktten çıkarıp onları teselli edeceğim. Bu şeritler kelimelere dönüşecek ve onları kaplayan karanlığı alıp götüreceğim (Hammel 1984: 19).

8 Resmi konuşmalara bir ölçüde misyonerlik etkisi ilham vermiş olabilir (Fenton, kişisel iletişim, 1999) fakat neredeyse tüm İrokua ritüelleri şu veya bu şekilde şükran sunma ritüelleri olarak görülebilir.

Sırf bu bir-iki göndermede bile gayet açık bir karşıtlık terimleri dizisi görülebilir. Haz ile acı, neşe ile keder arasındaki fark, yayılma ile daralma arasındaki fark olarak kavranır. Dolayısıyla, (dünyaya bakışın genişletilmesine, güneşin ve gökyüzünün görülmesine olanak sağlayan) aydınlık ile (bakışı benliğin en yakınındaki çevresine daraltan) karanlık arasındaki fark da öyle kavranır. Hatta belki daha da önemlisi, açıkça ifade edilen konuşma ile sessizlik veya açıkça ifade edilmeyen öfke arasında bir karşıtlıktır bu; wampum şeritleri ışık nesneleridir, fakat aynı zamanda onları alanların kulaklarını ve boğazlarını açan, ancak dil aracılığıyla girilebilen “kendini-genişletme” alanına geçişe olanak sağlayan “kelimelerdir” (Scarry 1985). İrokua tutsaklarının başına gelebilecek iki şey bunun mükemmel bir ifadesidir: bir yanda, wampum şeridi biçiminde boynun etrafına asılan bir isim; diğer yanda, boynun etrafına asılan, sonra eti yakan ve tutsağı en sonunda nihai daralmaya, yani ölümüne yol açacak ıstırap sarmalına sokan korlanmış baltalar.

Büyük Barış'ın Kökenleri

1946 yılında, Senekalı antropolog Arthur Parker, halkının tarihini anlamak isteyen birinin, kozmolojik bir bakış açısı benimseyerek başlaması, yani İrokualıların kendilerini evrenin bütün tarihi içine nasıl yerleştirdiklerini anlaması gerektiğini öne sürmüştü. Onun zamanında, evrenin tarihi üç büyük yaratıcı an etrafında yapılandırılmış olarak görülüyordu. Birincisi, evrenin yaratılışı; ikincisi, Birlik'in ya da “Büyük Barış'ın” yaratılması; üçüncüsüyse, Seneka peygamberi Handsome Lake'in 19. yüzyılın başlarındaki reformları. Bunların her birinin etrafında kapsamlı bir sözlü gelenek vardır. Öte yandan, bizim ilgilendiğimiz dönem boyunca yalnızca iki an var gibi görünüyor.

Birlik'in kökenine ilişkin İrokua efsaneleri (Converse 1962; Hale 1883; Hewitt 1892; Parker 1916)⁹ her zaman bitmek bilmez kan davaları ve savaşların ülkeyi harap ettiği bir dönemi tasvir ederek başlar.

9 Destana dair (günümüze ulaşan çeşitli versiyonlar hakkında tam arka plan bilgisiyle birlikte) iki güncel yaklaşım için bkz. Dennis 1993, 3. Bölüm; Fenton 1998, 5. ve 6. Bölüm.

İrokuaların ataları vahşilik durumuna geri dönmüş, ormanlara kaçıp kendilerini bütünüyle cinayet, yamyamlık ve yağmaya kaptırmıştı. Bu hikâyelerde onların keder ve öfkesi genellikle fiziksel bozukluklar olarak resmedilir: İnsanlar kelimenin tam anlamıyla canavarlaşmıştı. Olayların gelişimi, tüm bu kaos, savaş ve yozlaşmanın ortasında, Deganawideh adında bir adamın insanları büyü ve ikna yoluyla ıslah etmek ve Büyük Barış'a razı etmek üzere ortaya çıkmasıyla başlar. Hikâyeye göre Deganawideh bunu gerçekleştirmek için Hiawatha'yla buluşup güç birliği yapar ve İrokualıları meydana getiren klan ve uluslara isim vermek suretiyle günümüz İrokua toplumunu yaratır. Kahramanlar, gelmiş geçmiş en korkunç varlık olan Onondagalı habis büyücüsü Thadodaho'yla karşılaştığında hikâye doruk noktasına çıkar. Thadodaho (Hewitt'in versiyonunda: 1882: 138-40) elleri kaplumbağadan, ayakları ayıdan, saçları yılandan oluşan ve vücudunun etrafına birkaç kez dolanan upuzun bir penisi olan bir yaratık şeklinde resmedilir. Savaşa tutuşmak yerine her seferinde bir şarkı söyleyerek art arda on üç şerit wampum sunarlar ona. Her takdimle birlikte vücudundaki bozuklukların biri kaybolur, ta ki sonunda yeniden normal bir insan olana dek. Düzelmiş Thadodaho merkez Onondaga konsey locasının ateş tutucusu ve (o on üç şerit dahil olmak üzere) Birlik wampumunun muhafızı olmayı kabul eder. Deganawideh bunun sonrasında Birlik kurallarını Thadodaho'nun muhafaza edeceği wampum şeritlerine okur ve ardından dünyadan kaybolup gider.

Hiawatha dahil olmak üzere hikâyenin diğer tüm kahramanları, Deganawideh'in isim verdiği klanlar ve uluslar olarak kalmıştır. Thadodaho'nun kendisi ise Birlik'in wampum kemerleri hazinesinin koruyucusu olmuş ve ondan beridir, her kim hazinenin koruyucusu olursa Thadodaho da o olur.

Kederin giderilmesi ile isimlerin bağışlanması arasındaki paralelligi bir kez daha belirtelim. Deganawideh ve Hiawatha ikisini de mütemadiyen yapar. Böyle yaparken toplumu iki anlamda yarattıkları söylenebilir: birincisi, huzur, yani toplumu olanaklı kılan toplumsallık potansiyeli yaratarak; ikincisi, bu yeni yaratılmış huzur içerisinde ayrışmalar tesis ederek ve böylece topluma kendi yapısını kazandırarak. Tüm bu ilksel jestler günümüzdeki wampum verme eylemleri aracılığı-

ğıyla canlandırılmaya devam ediyor. Birçok mitolojik sistemde olduğu gibi bugünkü eylemlerin çoğu aynı anlamda temelde yaratıcı olarak görülmez; bunlar aynı isim ve makamlardan oluşan yapıyı tekrar tekrar yeniden yaratmaktan ibarettir. Gelgelelim, bu sürekli yeniden yaratım olmasa, Büyük Barış'ın varlığı son bulur ve insanlık muhtemelen yine vahşilik ve öfke haline dönebilir.

Mitin doruk noktası (Thadodaho'nun ıslahı) en önemli Birlik ritüeli olan, ölenlerin yerini alacak yeni şefleri "yükseltmek" için yılda bir düzenlenen Taziye merasiminde yineleniyordu. Kendisine dayanak olan daha küçük klan ritüelleri gibi bu tören de biri "berrak zihinli" diğeri matemli olmak üzere iki parça arasındaki karşılaşmadan oluşur. En sonunda, berrak zihinli parça, on üç "kelime", yani mesaj sunarak diğerlerinin matemini bitirir. Bu kelimelerin her birine, desenleriyle mesajı görsel biçimde yeniden üreten bir wampum şeridi eşlik eder (Hale 1883, Hewitt 1944, Parker 1926, Tooker 1978: 437-40). Burada da her şeritin verilmesindeki maksat, kederin sonucu olan bir ağrı ya da tıkanıklığı gidermekti: gözlerinden akan yaşları silme, kulaklarındaki tıkanıklığı giderme, boğazı açma, bedeni doğrultma, yataklarından kanlı lekeleri silme, etraflarındaki karanlığı bertaraf etme, vs. Yeni şefler işte ancak bundan sonra, onlara ölenlerin isimlerine tekabül eden şeritler ya da kemerler verilerek yükseltilebilirdi.

Şayet ritüel eksiksiz gerçekleştirilirse, Birlik'in başlıca isimleri ve kurucu düzenlemeleri de ezberden okunurdu (Hale 1883: 54-55). Deganawideh'in başta kurucu düzenlemeleri okuduğu kemerler, merkez Onondaga locasında Thadodaho'nun himayesi altında Birlik'in anlaşma kemerleri koleksiyonuyla (bir bakıma onların uzantıları olan anlaşmalarla) bir arada tutulurdu. Yaşlılar önemlerini açıklarken bunlar da birer birer yere serilirdi.

Belirli mevsimlerde onların anlamını incelemek ve simgeledikleri ya da doğruladıkları fikirleri yenilemek için buluşurlar. Bu tür etkinliklerde sandık etrafında yere otururlar, birbiri ardına bir şerit ya da kemer alırlar, bunu orada bulunan neredeyse tüm kişilere uzatırlar, herkesin bunun anlamını idrak etmesini isterler, tüm bu buluşmaları boyunca kemerin ya da şeridin teslimi sırasında sarf edilen kelime-

leri tekrar ederler. Bu sayede farklı taraflarca karşılıklı olarak verilen sözleri hatırlayabilirler ve devlet işlerine erkenden aşina olmaları için... şefle akraba olan genç oğlanları bile buluşmaya kabul etmek âdetlerindendir (Loskiel, Holmes 1883: 245–46; krş. Parker 1916: 48).

Bu tür kemerler neredeyse her zaman, onlara bir zamanlar okunmuş kelimelerin görsel ifadesi olarak yorumlanabilecek karmaşık resimler şeklinde örülürdü. Ama bu resimler hiçbir şekilde hiyeroglif değildi. Esasen anımsatıcı niteliği taşırlardı ve Morgan'ın dediği gibi, onları “hatırlana hatırlana saklanan gizli kayıtları ortaya çıkarmak için” kullanan ihtiyarlarca yorumlanmadıkları takdirde hiçbir şey ifade etmezlerdi (Morgan 1851:120–21; Druke 1985).

Dolaşım ve Tarih

Bu durumda 17. ve 18. yüzyıldaki İrokualar, devamlı süren ve çoğu kez yağmacı bir hal alan savaşımlara tutuşurken bile, kendilerini esasen barış ilkesi üzerine kurulu bir toplumsal düzeni bizatihi hiç durmadan yeniden üreten kişiler olarak tasavvur etmiş gibi görünüyor. Alışılmadık derecede durağan tarih kavrayışı (özellikle de toplumu kalıcı, adlandırılmış konumlar koleksiyonu olarak gören anlayış), bunu muhtemelen ancak kolaylaştırmış olabilir. Zira bu anlayış, güzel kelimelerin ve güzel nesnelerin toplumun asli temellerini, nihai hakikatini yeniden yarattığı ritüel anlarında, gerçek tarihin genellikle kirli ve dehşet verici ayrıntılarının deyim yerindeyse eritilip yok edilebildiği anlamına geliyordu.

Wampum bu süreç için gerekli bir araç haline geldi. Şimdi görünüşte bu biraz paradoksal gelebilir çünkü wampum ne de olsa İrokua toplumunun kendi ürettiği bir şey değildi. Dışarıdan gelmişti. Fakat bir bakıma, toplumsal yaratıcılık gücü taşıdığı düşünülen bir malzeme durumun böyle olması elbette uygundur. Yaygın bir kozmolojik ikileme varılır bu noktada: Belirli bir düzen kurma gücü olan şeyin kendisi aynı düzene nasıl iştirak eder? (3. Bölüm’de ele aldığımız Gödelci sorunların bir başka versiyonudur bu tabii). Degana-wideh’in

kökenleri, bu tür kahramanlarda çok sık görüldüğü gibi, biraz toplum dışında yatıyordu: Huron köyünde bakire bir kadın doğurmuştu onu. Toplumsal düzeni kurduktan sonra ortadan kaybolmuştu. Hikâyenin karakterleri arasında yalnız olan Degenawideh hikâyenin bir parçası olarak kalmamıştı.

Wampum İrokua toplumuna başlıca iki yolla girdi. Bunlardan biri kürk ticaretiydi. 17. yüzyıl boyunca İrokualar ticarette gitgide merkezi bir oyuncuya dönüştü; Hollandalı, Fransız ve İngiliz tüccarlar kürk karşılığında büyük miktarlarda wampum tedarik etti. Öteki yol ise haraçtı. İrokualılar kürk ticaretinin kontrolünü ele geçirmek için diğer gruplara karşı giriştiği savaşlarda çok eşitsiz anlaşmalar dayattılar, yendikleri grupları her yıl haraç olarak yüzlerce kulaç wampum ödemeye zorladılar. Her iki durumda da, wampum renk ve boyut olarak birörnek kemerler şeklinde örülmüş olarak geliyordu.¹⁰

Wampum gelir gelmez, kimi kaynaklarda “soylular” diye adlandırıldığı bile görülen önemli memurlar arasında dağıtılırdı. “Wampumları tedarik eden onlardır” diye yazar Lafitau, “köye armağanlar verildiğinde ve elçilerin kemerlerine cevaplar gönderildiğinde [wampumlar] onlar arasında yeniden bölüştürülürdü” (Holmes 1883: 244). Gerçi törensel danslar ya da diğer etkinliklerde memurların “wampumu izleyicilere fırlattığı” ya da bölüştürdüğüne ilişkin kimi ipuçları da vardır (Michelson 1974; Fenton 1998:128; Beauchamp 1898: 11). Ne var ki işlem görme, elden ele geçme anlamında wampum gerçekten *dolaşıma girmiş* görünmez. Bu nedenle, ileri gelenler de başkaları da onu günlük bir süs biçimi olarak pek kullanmazdı (Morgan 1851: 387-88). Ritüel ya da diplomatik bir edim için ihtiyaç duyulana dek, ona sahip olanın uzunevindeki sandıklarda veya keselerde saklanırdı. Sözü edilen türde bir eylem gerekli olduğundaysa, uzunevdeki kadınlar onu istenen türde desenler halinde örerd. Beauchamp “kimi konseylerde wampumların neredeyse kileyle alındığını, bazen yüzden fazlasının kullanıldığını ama ardından hemen

10 Mor boncuklar daha nadir bulunduğu için mor bir kemer, iki beyaz kemer değerindeydi. Avrupalı yerleşimcilerle yapılan mübadelede arz talep mantığı devam etmişti, dolayısıyla İrokualar açısından en yüksek değeri taşımalarına rağmen, beyaz boncuklar daha az değerliydi. Zamanla postların çoğu da haraç olarak geldi.

hepsinin söküldüğünü ya da başka bir etkinlikte işe koşulduğunu” söyler. Birlik çapındaki bu tür olaylar için memurların temsil ettikleri kişilerin rezervlerinden yararlanma hakkı var gibi görünüyordu; akabinde, aldıklarının bir kısmını emeği geçenlere muhtemelen yeniden dağıtırlardı. (Her halükârda, çok daha fazla harcamaları beraberinde getirebilen diplomaside hal böyleydi.)

Demek ki gizlenmiş wampum hem barış sağlamak hem de savaşmak için bir tür siyasi eylem potansiyelini temsil ediyordu. Konseyde bir konuşma, bir savaş müfrezesi görevlendirme, bir anlaşma pazarlığı yapma, yas tutan bir kişiyi avutma gibi önemli bir şeyin söylenmesi veya yapılması gerekene kadar görünmez kalıyordu: Böyle durumlarda genel wampum, saf beyaz ya da “siyah” (mor) kemerler hediye edilebilirdi. Yine de daha sık olarak, hem beyaz hem siyah boncuklardan, somut, belirli desenlerde örülmüş, konuşmacının argümanlarının görsel tamamlayıcısı olarak teker teker gösterilebilen kemerler verilirdi. Kelimeler gerçekten önemliyse kemerlerin biçimi korunur, bir sandığa yerleştirilir ama belirli aralıklarla sergilemek ve sözlerini hatırlamak için çıkarılırdı. Aksi durumda kemerleri oluşturan boncuklar ayrılır ve yeniden dağıtıldı.

Burada iki farklı değer biçiminin ayırt edilebileceği kanaatindeyim ve bunlar aynı zamanda wampumun konuşmaya benzediği iki farklı yol olarak da düşünülebilir. Bir yandan, ihtilafları çözmek ya da “iletişim kanalları açmak” için kullanılan wampum tasarımları günlük sohbet kadar gelip geçiciydi, fakat sıradan pek çok sohbette olduğu gibi, ne söylendiği sırf insanların birbiriyle konuşuyor olmasından daha önemli değildi. Hammel’in vurguladığı gibi boncuklar İrokua kültüründe nihai değer olarak düşünülebilecek şeyi somutlaştırıyordu: parlaklık, duruluk, kapsamlılık ve kozmosla engelsizce iletişim halinde olma hissini. Bu hissin toplumsal dışavurumu ise barış ve insanların uçsuz bucaksız dayanışmasıydı. Ama wampum sırf bir değer temsili değildi. Onu topladığınızda, dağıttığınızda ya da başka insanlardaki keder ve öfke tikanıklıklarını açmaya yönelik teskin edici kelimeler şeklinde sunduğunuzda, aslında o barışı ve dayanışmayı yaratıyordunuz. Marx’ın parası gibi, wampum da ancak bizatihi mübadele edilerek gerçekleştirilebilecek bir değer temsiliydi.

Öte yandan, belirli “kelimeler” (belli desenli kemer ve şeritler) başlı başına önemli ve hatırlanmaya değer hale gelebilirdi. 4. Bölüm’de ele aldığımız eşsiz yadigarlar gibi, onların değeri de ya (isim kemerleri biçiminde) özgün kişisel kimliklere bağlıydı ya da (yasa ve anlaşma kemerleri biçiminde) eşsiz bir insan eylemi tarihinden kaynağını alıyordu. Lafitau’ya göre muhtemelen bu yüzden, yasa ve anlaşma kemerleri biçiminde olanlara “kelimeler” veya “muameleler” diye atıfta bulunulabiliyordu: Bunlar evvelki diploması ve barış yapma edimlerinin ete kemiğe bürünmüş hatırasıydı. Saklı, genel ya da kısa ömürlü wampum barış yaratma potansiyeli taşıırken, yadigar kemerler billurlaşmış haliyle barış demektir.

Yaratım ve Niyetlilik

Bir wampum parçasının 1675 yılı civarındaki tarihini bir an için hayal edelim. Long Island’da yaşayan bir Algonkin onu deniz salyangozu kabuğundan üretiyor ve sağlam bir beyaz kemerin parçası haline getiriyor, sonra da Hollandalı bir memura haraç olarak veriyordu. Bir süre boyunca bu kemer para olarak New England ile New Amsterdam’taki sömürgeciler arasında dolaşıp duruyor, her işlemin hatırası bir sonrakiyle birlikte kayboluyordu. Sonunda bir İngiliz tüccar, Michigan Gölü yakınlarında öldürülmüş bir kunduzun postunu, bu postu daha önce Ojibvalı bir ticaret ortağından almış bir Seneka ulusu mensubundan satın almak için wampumu kullanırdı. Oradan da bu kemer batıya doğru, İrokualara haraç ödeyenlerin post çıkardığı Büyük Göller’e geçebilirdi ve buradan da İrokualara yine haraç olarak geri dönebilirdi; ya da İngiliz tüccara postları satmış adamın uzunevinde kalmaya devam edebilirdi. Her halükârda, her işlemin anısı yenisiyle birlikte silinmeye devam ederdi. Demek ki wampumun değeri geçmiş eylemlerin öneminden değil, tıpkı para gibi, ilerideki eylemlere aracılık etme kapasitesinden kaynaklanıyordu. Wampumun Kuzey Amerika’nın çoğunu içeren daha geniş bir mübadele devresinde kullanılan, bir etkileşimler bütününi bizatihi yeniden üreten bir araç olduğunu da belirtmek gerekir. Yine para gibi, o da daha büyük, fark-

lilaşmamış bir bütünün ufak bir parçasıydı. Boncukların değeri, ancak kemer parçalanıp yeniden “kelimeler” şeklinde işlendiği takdirde, ileride gerçekleşebilecek eylemlerin değeri olmaktan çıkıp geçmişte vuku bulmuş eylemlerin değerine dönüşürdü.

Sömürgelerin dışarısında, kendini aynı toplumun bir parçası olarak görmeyen insanların birbirleriyle yaptıkları alışverişlerde (mesela bir İngiliz tüccar ile Seneka arasında, Seneka ile Ojibva arasında vs.) wampumun yalnızca anonim şekilde işlev gördüğünü kaydetmeden geçmeyelim. Aynı toplumun üyeleri arasındaki işlemlerde ve hatta barış yapma niyetindeki farklı ulusların işlemlerinde tüm bunlar değişiyordu. Bazen “kelimeler”, ister adlandırma ister taziye olsun, efsanevi geçmişte gerçekleşmiş eylemlerin canlandırılmasından ibaret olabiliyordu. Başka kelimelerse yinelemeler değil, başarılı oldukları takdirde kendileri de anılabilir hale gelecek yaratıcı edimlerdi. Arthur Parker’ın 1916 yılında tercüme ettiği haliyle Birlik Anayasası’nın yirmi üçüncü maddesi şöyledir:

23. Beş Ulus Konfederasyonu’nun Lordlarından herhangi biri, teminat ya da ulusal veya uluslararası önemdeki meselelerin kaydı olarak her boyut veya uzunlukta deniz kabuğu şeridi (ya da wampum kemeler) oluşturabilir.

Savaş Şefi ya da başka bir elçi aracılığıyla bir davet işareti olarak deniz kabuğu şeridini yollamak gerektiğinde, elçi şeridin içeriğini gönderilen tarafa nakledecektir. O taraf ise mesajı tekrar edip deniz kabuğu şeridi geri gönderecektir ve davet olduğu takdirde yolculuk için hazırlanacaktır.

Beş Ulus halklarının hepsi, bir teminat, sözleşme ya da anlaşma kaydı olarak deniz kabukları (ya da wampum) kullanabilir (1916: 37).

Sözleşme dili biraz makabline şamil gibi görünebilir ama “teminat” İrokua düşüncesine “armağan”dan çok daha yakındır. Evet, alıcı kendisine verileni genellikle saklardı, fakat beyaz wampumla yapılan kan parası ödemeleri bile “ölenin hayatının tazminatı değil, bağışlanma temennisiyle birlikte suçun müteessir bir itirafı şeklinde” düşü-

nölüyordu (Morgan 1851: 333). Dolayısıyla bir wampum armağını veren kişinin niyetlerini açığa çıkarıyordu (“kelime” denilmediğinde, verenin “düşüncesini” ya da “zihnini” taşıyan bir şey olarak tasvir edilebilirlerdi; Hewitt 1892: 146-48). Ama bunu kalıcılık potansiyeli taşıyan bir biçimde yaptılar. Wampumu bir samimiyet teminatı kılan şey bir anmalık olarak saklanabilmesiydi, dolayısıyla hiçbir önemli teklif ya da iddia o olmadan ciddiye alınmazdı.

Anılan edimin ya da “muamele”nin en mühim ânı, wampumun verilmesinden ziyade sırf açığa çıkarılmasıydı: konuşmacının şerit veya boncukları saklandıkları kese ya da sepetten çıkarıp meclisin huzurunda yere koyduğu an. Bir açığa vurma, zihnin ya da ruhun görünmez, elle tutulamaz muhteviyatını görünür, fiziksel gerçekliğe getirme edimiydi. Bu bir anlamda, yeni siyasi gerçekliklerin vücuda getirilmesine vesile olan, en özlü yaratım edimiydi.

Zihnin özellikle kelimelerle olan bağlantısı daha fazla değerlendirilmeyi hak ediyor, çünkü bu bağlantının genel olarak Kuzeydoğu’daki ağaçlık alanlara özgü kültürler ve bilhassa kişi anlayışlarıyla epey bir ilgisi var gibi görünüyor. Bu bağlamdaki kilit metin Irving Hallowell’in Kanada’da yaşayan bir Algonkin halkı olan Ojibvaların ruh anlayışları hakkındaki makalesidir. “Ruh” derken Ojibvalar algı ve niyetlilik kapasitesi olan her türlü varlığa atıfta bulunur. Ojibvalar ruhların birçok farklı şekilde zuhur edebileceğini ya da bir görünümünden diğerine geçebileceğini varsayarsa da, onların ardındaki yekpare çekirdek hiçbir zaman görünmez (s. 177). Öte yandan, tüm ruhların ortak yanı konuşma yeteneğidir ve “bir insanın *herhangi bir* kategorideki ruhların varlığını doğrudan algılayabilmesini olanaklı kılacak tek duyuşsal yöntem, işitsel olandır” (s. 180, vurgular yazara ait). Başka bir deyişle, ruhlar görünmez olsa bile her zaman bir tür ses çıkarırlar.

Bu tür bir analiz aynı şekilde İrokua anlayışları için de geçerliyse (ve gerek Hallowell gerekse Tooker geçerli olduğunu öne sürer)¹¹ o zaman kelimelerin, tıpkı wampum gibi, görünmez olanla görünür olan arasında aracılık yaptığı düşünülebilir. Gizli arzularla somut,

11 Hallowell 1960: 52; Elisabeth Tooker (1979b) aynı fikirdedir.

görünür gerçeklikler arasında gerekli olan aracı karşılarlar. Temelde yatan bir yaratıcılık teorisi meselesini gündeme getirdiğinden dolayı bu çok önemlidir bence.

İrokua ritüelinin, ritüeli yöneten görevlinin evrenin insana mutluluk ve haz veren her bir yönüne dikkat çektiği ve evrenin varlığı için Yaratıcı'ya teşekkür ettiği şükran konuşmalarıyla belirginleştikten bahsetmiştim. Bu konuşmalarda yaratımın kendisine daima bir söz söyleme edimi olarak bakılır. Evrenin her bir yönü sıralandıktan sonra, konuşmacı "İşte Yaratıcı buna karar verdi (veya "niyet etti" yorumunda bulunur. Ardından, onun sözlerini alıntılar, bu sözlerin gerçekten de doğru olduğunu ve doğru olmaya devam edeceğini tasdik eder, bu sebeple hepimizin minnettar olması gerektiğini belirtir.

Bu belagatten kısa bir örnek sunayım:

İşte Yaratıcı bunu yaptı. O, "yeryüzünde bitkiler büyüyecek. Hatta hepsinin yeryüzünde yetişecek bitkiler kadar çok isimleri olacak. Belirli zamanlarda topraktan çıkacak ve kendi kendilerine olgunlaşacaklar. Dünya üzerinde dolaşıp duran insanlar için ilaç olarak mebzul miktarda bulunacaklar" diye karar verdi. Niyet ettiği şey budur. Ve doğrudur: Onları günümüze kadar kullandık... Ve bunu da Yaratıcı yaptı. Yeryüzünde yetişen bitkilere gelince, "Belirli zamanlarda üzerinde meyvelerin hep asılı durduğu bazı bitkiler olacak. Daha sonra, dünya üzerinde dolaşıp duran insanların meyvelere bakıp beni hatırlamalarını sağlayacağım. Yeryüzünde sallanan meyveleri gördüklerinde her zaman minnettarlıklarını sunacaklar" diye karar verdi. Ve bu doğrudur: Rüzgâr yeniden ılık ılık esmeye başlayınca onları görürüz; çilekler gerçekten de orada asılı durmaktadır. Onları kullandığımız, meyve suyu içtiğimiz de doğrudur. Onun yaptığı budur işte. Ve doğrudur: Gelip geçmek üzere meydana gelir (Chafe 1961: 17-24).

Pınarlar, ormanlar ve hayvanlar vesaire hakkında böyle nutuk çekilir. Yaratım imgesi her zaman bir dizi bilinçli ve kasıtlı eylemden oluşur.

Bu tür şükran konuşmalarının neredeyse her önemli ritüel vesilesiyle yapıldığını (ve halen yapıldığını), dolayısıyla sıradan insanların

bunları muhtemelen onlarca hatta belki de yüzlerce kez duyduğunu vurgulamakta fayda var. İrokua mitleri derlemelerine bakıp da, dünyanın yaratılmasına dair hikâyelerde evrenin kökeninin epey farklı görüldüğünü fark etmek işte bu yüzden biraz şaşırtıcı gelir.

Söz konusu mitler çoğunlukla 19. yüzyılın ortaları ile sonlarında çeşitli İrokua uluslarının yaşlı üyelerince bir araya getirildi ve bir süre sonra tercüme edildi (E. Smith 1883; Hewitt 1903:167, 1928:479, Converse 1908; krş. Lévi-Strauss 1988:130-34). Bu hikâyelerde, bazen “Dünyanın Taşıyıcısı” diye bahsedilen ilk yaratıcı/kahraman gökyüzünde yaşayan bir halkın şefi olarak tasvir edilir. O zamanlarda güneş ya da ay yoktu; gökyüzünün tam ortasında gün boyunca aydınlık sağlayan, akşamlarıysa sönen ulu bir ağaç vardı. Bu şefin kısa bir vakit evvel genç bir kadınla, genç bir bakireyle evlendiği rivayet edilirdi. Uzunevinin dışında kadınla sohbet ederlerken nefesleri birbirine karışmış ve sonuçta kadın hamile kalmıştı. Bu durum şefin sözlerinin bir tür yaratıcı etkisinin olduğunu akla getirir elbette. Ne var ki şef kendi konuşmasının tohumlandırıcı özelliklerinin farkında değilmiş gibi görünür, zira daha sonra kadın ona hamile olduğunu söylediğinde (henüz cinsel ilişki yaşamamışlardır) şef son derece üzülür.

Çevirmenlerin o sıralar mitler için uygun olduğunu düşündüğü epey can sıkıcı, tantanalı diliyle özgün metni alıntılایayım:

İkisinin konuştuğu yerde, birlikte nefes aldıkları yerde meydana geldiği rivayet edilir; bakireyi yakalayan şey gerçekten de onun nefesiydi ve bakirenin hayatının seyrindeki değişikliğin [yani hamileliğinin] sebebi oydu...

Nitekim bakirenin bir çocuk doğuracağı, kesintiye uğramaksızın, gitgide daha belirgin hale gelmişti. O sırada şef buna ikna olmuş ve şöyle demişti: “Hayatın değişmişse ne var ki? Hakikaten de bir çocuk sahibi olmak üzeresin. Dahası, sen ve ben aynı hasırı hiç paylaşmadık. Senin yaşamını değiştiren kişinin ben olduğuma inanmıyorum. Bu kişinin kim olduğunu sen kendin biliyor musun?” Kadın onun ne demek istediğini anlamadı. (1908: 167-68)

Şef konuşmasının gücünü anlamazken, karısının belli ki normal üreme şekli olarak düşündüğümüz şeyden haberi bile yoktur. Nihayetinde, bir kızı olur. O zaman geldiğindeyse şef hastalanmaya başlamıştır.

Istırabı gitgide daha şiddetli hale geldi. Köyde ikamet eden herkes onu ziyarete geldi... Sözü'nün kutsallığını, görünürde ona lazım olan şeyi, rüyası vasıtasıyla ne tür bir şey beklediğini kestirmek için onu tekrar tekrar sorguladılar. Günler boyunca onun Sözü'nü... ruhunun ne türde bir şey arzuladığını bulmaya çalıştılar. (1908: 171)

Hastalığın, gördüğümüz gibi, normalde boşa çıkmış arzulardan, yani çoğu kez kurbanlarına yabancı olmayan ya da yalnızca rüyalarda dolaylı şekilde açığa çıkan arzulardan doğduğu anlaşıyordu.

Yaratıcının, halkını toplantıya çağırdığı, bir rüya gördüğünü ilan ettiği ve onlardan “sözü'nü bulmalarını” (rüyasının ne olduğunu tahmin etmelerini) istediği söylenir. Birçoğu dener ve başarısız olur. Sonunda, biri rüyada şefin uzunevinin yanında duran ulu ağacın söküldüğünü, böylelikle herkesin delikten aşağıdaki dipsiz uçuruma bakabildiğini ortaya atar. Şef, “doğru cevap buydu,” der ve insanlar derhal bunu yerine getirirler. Ağaç sökülür. Şef aşağı bakar, ardından aynı şeyi yapması için karısını davet eder. Karısı bakarken de tekmeyle onu delikten aşağı atar.

Mitin devamında kadının en sonunda aşağıda ikiz doğurması anlatılır. Bu noktada, ne yaratıcı yeteneklerinin ne de yıkıcı dürtülerinin bütünüyle bilincinde olan ilk yaratıcı ikiye bölünmüş gibidir: bir yanda, evrenin çeşitli özelliklerini gerçekten yaratıp onlara isim veren, insanlığa uygun bir dünya inşa etmeye çalışan (şükran konuşmalarının yaratıcısına tekabül eder gibi görünen) İyi İkiz ve erkek kardeşinin yaptığı her şeyi bozmaya çalışan Kötü İkiz. Gelgelelim, bu epey tuhaf bahis, yani rüyaları tahmin etme meselesi İrokua ritüel pratiğinin çok önemli bir boyutuna karşılık geldiği için daha fazla izahı hak ediyor.

Rüyaların Diktatörlüğü

Hikâye ve onun beraberinde getirdiği o temeldeki yaratıcılık teorisi açısından bana çok önemli gelen bir dizi unsur var:

1. Tüm olaylar silsilesini tetikleyen şey, kahramanın kendi yaratıcı güçlerinin doğasından temelde bihaber oluşudur.
2. Bu bilmezlik ardından öfke ve saldırganlığa yol açar, gerçi kahraman onun da pek farkında değil gibidir. Bu durum biraz sembolik bir biçimde, ulu ağacı sökmek arzusu şeklinde ortaya çıkar. İrokua diplomasisi sembolizminde, “barış ağacı”, her ne olursa olsun, Birlik’in kendi merkezine yerleştirdiği bir semboldü ve “ağacı sökmek” savaş anlamına geliyordu (Jennings, Fenton, Druke ve Miller 1985:122).
3. Her durumda, yaratım tek başına değil, ancak başkalarının aracılığıyla gerçekleşebilir. Şefin “sözleri”, şeyleri ancak karısının aracılığıyla (onu hamile bırakarak), ardından başkalarının “onun sözünü tahmin etmesi” ve sonra arzusunu gerçeğe tercüme etmesi suretiyle vücuda getirebilir.

Rüya tahmin etme âdeti tüm İrokua halkları arasında önemliymiş gibi görünüyor. İlk misyoner kaynaklarının bu konu hakkında söyleyecek hep çok şeyi vardır. 1958 yılında bu mesele üzerine “Rüyalar ve Ruhun Dilekleri” başlıklı ünlü bir yazı yazan Anthony Wallace’ın da öyle. 1649’da, örneğin, Ragueneau isimli bir Cizvit Huronlarla ilgili şunları yazmıştı:

İçimizde genelde özgür ya da en azından iradi halde bulunan, arzuladığımız şeyde var olduğunu hayal ettiğimiz bir iyiliğe dair eski bir bilgiden doğan arzulara ilaveten, Huronlar ruhlarımızın tabiri caizse doğuştan gelen ve gizli olan başka arzuları olduğuna inanır...

Ruhumuzun bu doğal arzuları, arzuların dili olan rüyalar aracılığıyla bilinir kıldığına inanıyorlar. Dolayısıyla bu arzulara ulaşıldığında ruh tatmin olur; fakat arzuladıkları karşılık bulmazsa öfkelenir ve bedeninden onun için elde etmeyi dilediği iyilik ve

mutluluğu esirgemekle kalmaz, aynı zamanda çoğu kez bedene isyan eder, çeşitli hastalıklara hatta ölüme yol açar (alıntılayan Wallace 1958: 236).

Wallace bu türden İrokua teorilerine dair çok sayıda izahı gözden geçirir ve bariz sebeplerle bunları Freud'un teorisiyle karşılaştırır. Bu tür rüyaları gerçekleştirmek için insan yine de genellikle başkalarının yardımına ihtiyaç duyar. Cizvit raporları komşuların ya da akrabaların "ruhun" bu türden tüm "dileklerine" ellerinden geldiği ölçüde uymanın boyunlarının borcu olduğunu düşündüklerini ortaya koyuyor. Söz konusu olan önemli bir kişinin rüyasıysa, onun muhtemel önemini ve nasıl gerçekleştirilebileceğini tartışmak üzere derhal bir meclis toplanmaya çağırılabilir. Açıkça görülüyor ki, kabul edilemez rüyalar sembolik biçimde dışa vurulabilirdi: Rüyasında başka birinin tarlasını elde ettiğini gören bir kadın birkaç sembolik saban izi armağanıyla idare edebilirdi; işkenceyle öldürüldüğünü gören adamın vücudunun bir yeri sembolik olarak yakılabilirdi (krş. Wallace a.g.e., Tooker 1970, Blau 1963). Ne var ki bazen rüyalar, rüyasında köyün tüm genç erkekleriyle kadınlarının kendi uzunevinin içinde büyük bir sefahat âleminde çiftler halinde eğlendiğini gören ve bu rüyası harfiyen gerçekleştirilen hasta ve yaşlı bir Huron kadını örneğinde olduğu gibi, epey dallı budaklı ve misyonerlere göre hayli sarsıcı canlandırılmalara yol açabiliyordu.¹²

Bu rüyalar çoğu zaman fiziksel nesnelere odaklanmış gibi görünür. Yılda bir yapılan rüya tahmin etme festivallerinde kesinlikle böyleydi. Kış ortası merasimlerinin bir kısmı olan bu festivallerde, insanlar rüyalarını birbirlerine bilmece şeklinde ya da taklit yaparak sunardı. Her ne olursa olsun, rüyayı gören kişi anlamış bile olsa rüyaların hiçbir zaman, açık şekilde, doğrudan ifade edilmemesi önemliydi. Daha sonra arkadaşlar ve komşular teker teker kimi nesneler sunarak "ruhun ar-

¹² Bazı rüyalar yalnızca rüyayı gören için değil bir bütün olarak topluluk için tehlikeler ima ediyor, yahut kehanetler olarak görülüyordu. Dolayısıyla bir adam rüyasında düşmanlarınca yakılarak öldürüldüğünü görürse, bunun gerçekleşmemesi için akıbetinin daha ılımlı bir versiyonunun gerçekleştirilmesi gerektiği düşünülürdü. Bu bağlamda, arzusun rüyayı görenin ruhunun değil Yaratıcı'nın arzusu gibi göründüğünü belirtiyim.

zusunun” onlar olup olmadığını belirlemeye çalışırlardı. Aynısı bazen bir kişi hastalandığında ve hastalığının tatmin edilmemiş bir rüyanın sonucu olduğunu fark ettiğinde de vuku bulabilirdi. Hasta kişi (Cizvit izahlarında bu kişi çoğu kez genç bir kadındır) bir bilmece bile sunamayabilir, ama bunun yerine beraberindekilerle birlikte köyde oradan oraya ilerler ve herkesten onun rüyasını tahmin etmesini ister. 1636 yılında, Le Jeune bir Huron ritüelini şöyle betimlemişti:

[Bu ritüel] birisi rüyasında ne gördüğünü anlatmaları için Kulübelerden geçmeleri gerektiğini söylediğinde düzenlenirdi. Ardından, akşam olur olmaz, bir grup deli Kulübeler arasında dolaşır ve her şeyi alt üst eder; ertesi günse geri gelip rüyalarında ne gördüklerini söylemeden “Biz bir rüya gördük” diye haykırırlar. Kulübedekiler ne olduğunu tahmin eder ve tahmin ettikleri şeyi doğru tahmin yapılan kadar hiçbir şeyi reddetmeyen gruba sunarlar. Onları balta, çaydanlık, porselen gibi hediyeleri boyunlarına gelişigüzel asmış halde görürdünüz. Aradıklarını bulduklarındaysa, o nesneyi verene teşekkür ederlerdi. Bu gizemli armağana ilaveten başka şeyler (söz konusu olan bir ayakkabı ise biraz deri ya da kunduracı bizi) aldıktan sonra, yekvücut halde ormana giderlerdi. Orada, köyün dışında, deliliklerini kovarlar ve hasta adam iyileşmeye başlardı (JR 10: 175-177).

Baştaki akamete uğratma unsurunu kaydetmeden geçmeyelim: Başka izahlarda şiddet çok daha ön plandadır. Peder Dablon’un 1656 yılının şubat ayında Onondagaların rüya tahmini festivaline ilişkin betimlemesine bakalım: İhtiyarlar festivalin başladığını duyurur duyurmaz, “sokaklarda ve kulübelerde deliler gibi koşan erkekler, kadınlar ve çocuklardan başka bir şey görülüyordu” ve hepsi de , iliklere işleyen soğuğa rağmen neredeyse çıplak haldeydi:

Kimisi su ya da daha kötü bir şey taşır ve karşılaştığı kişilere fırlatır; diğerleri ateşten köz, kömür veya kül alır ve kimin üzerine düştüğünü önemsemeden tüm yönlere saçar; ötekileryolları üzerinde buldukları çaydanlıkları, tabakları ve tüm küçük ev aletlerini kırar. Bazısı mızrak, kasatura, bıçak, balta ve sopalarla donanmış olarak dolaşıp karşılaştığı ilk kişiyi saplamakla tehdit eder; tüm bunlar her biri nesnesini elde edip rüyasını gerçekleştirene dek devam eder (JR 42: 155-56).

Keza Le Jeune başka bir yazısında, tuhaf kostümler içindeki “sarhoş kadınların” festivalin her gecesinde “her şeyi yapma özgürlüğü olduğu[nu] ve hiç kimsenin onlara bir söz söylemeye cesaret edemediği”ni belirtir:

Ateşin üzerinde çaydanlık bulurlarsa devirirler; çömlekleri kırarlar, köpekleri bir vuruşta yere yıkarlar, her yere ateş ve kül saçarlar ve bunu öyle etraflica yaparlar ki çoğu zaman kulübeler ve köylerin tamamı yanıp kül olur. Fakat böyle davranmaktaki amaç şudur ki ne kadar çok gürültü patırtı yapılırsa hasta kişi o kadar çok rahatlama hissedecektir (JR 17: 170).

Şiddetli kaosu ve topluluğun gösterdiği hoşgörülü sabrı, gerek bil-meceler ve taklitlerle gerek de meşakkatli bir eleme süreciyle olsun rüyaların bilfiil tahmin edilmesi takip eder. Çoğu vakada doğru olmadığı görülen nesneler neticede geri verilirdi ama büyük miktarda eşya bazen el değiştirebiliyordu. Dablon şöyle yazar: “Bir insana rüyasının konusunu vermemek zalimlik, hatta daha da beteri cinayet olur; zira böyle bir reddiye onun ölümüne yol açabilir. Dolayısıyla bazıları, herhangi bir cezalandırma umudu olmaksızın, her şeylerinin elinden alındığını görür; zira, verdikleri her neyse aynısını rüyalarında görmedikçe ya da görmüş gibi yapmadıkça o şey kendilerine asla iade edilmeyecektir” (JR 42: 165). Dablon, bir rüyayı görmüş numarası yapmanın çeşit çeşit talihsizliğe yol açacağına inanıldığı için bunun çok sık gerçekleşmediğini tahmin ettiğini sözlerine ekler. Son olarak, verilen nesnelerin rüya gören kişi için süregelen bir koruyucu güç taşıdığına inanılırdı genellikle. Örneğin rüya tahmini ritüelinde verilen bir ayı ya da geyik postu, bu suretle “deva” addedilir, bedeni örtmek için kullanılır veya rüyayı gören kişi ne zaman tehdit edilse bir tür koruyucu tılsım olarak yakında tutulurdu (Carheil JR 54 içinde 65–67).

Demek ki sıralama mittekiyle hemen hemen aynıdır: bilgisizlik (rüya, rüyayı gören kişinin arzuladığının farkında bile olmadığı bir şeye işaret eder), saldırganlık (akşam vahşice tehditler ve yıkım) ve kişinin arzularını gerçeğe dönüştürmesi için başkalarına duyulan ihtiyaç.

Tüm rüyalar salt ruhun arzularını ifade etmez. Bazılarında ilhamın rüya görenin kendi ruhundan mı yoksa “Göklerin Taşıyıcısı” ve

“Yaşamlarımızın Efendisi” denilen (muhtemelen, belirgin biçimde saldırgan yönüyle Yaratıcı’ya tekabül eden) tanrıdan mı geldiği бүtünüyle net değildir (Tooker 1970: 86-88): Önemli insanların rüyalarının genellikle ulusu ilgilendiren ve hatta siyasi tartışmalarda belirleyici bir etkisi olan meseleler olarak görülmesinin sebebi bu gibidir. Brebeuf şöyle der: “Kaptan bir türlü, rüya başka türlü konuşuyorsa, Kaptan boş boş bağırabilir, ne de olsa önce rüyaya uyulur” (JR 10: 169). Gerçi aynı rüya kim tarafından görülürse görülsün yine bu kadar önem taşır mıydı diye şüphe etmeden geçemiyor insan.

Son olarak, bir de tanrıların ya da ruhların haber vermek, gelecek olayların seyrini tahmin etmek, yeni ritüeller yaratmak ve hatta mahsullerin depolanması için yeni kılavuz ilkeler oluşturmak üzere zuhur ettiği, Wallace’ın deyişiyle “ziyaret rüyalar” (1967: 61) bulunur. Bu bağlamda sıkça alıntılanan iki örnek vardır: Bunlardan biri, göreneklerin aksine, başka bir köyden biriyle evlenmiş ve güzel bir kadın kılığındaki Ay ile karşılaşmış Huron kadınıdır. Ay kendini tüm Huronların tanrısı olarak sunar, rüya görene aşkını ilan eder ve düzenlenmesini emrettiği, bundan böyle diğer köyler ve uluslarca da tekrarlanacak büyük bir şölende tamamen kırmızı giyinmesini, ayrıca tüm Huron mütteliklerinden haraç almasını istediğini bildirir. Diğer örnekteyse, hasta, “biçimsizleşmiş” Onondaga savaşçısı Erielere karşı başarısız bir seferden dönerken, gelecekte zaferler kazanılmasını sağlamak için kendisine iki kadın verilmesini ve her bir uzunevden köpeklerin, wampumların ve yiyeceklerin kendisi için sunulmasını isteyen cüce kılığındaki Yaratıcı’yla karşılaştığını haber verir (ilki Le Jeune JR 17 içinde: 165-87; ikincisi Dablon JR 42 içinde: 195-97). O zamanlarda İrokua toplumları ritüel yeniliğe sürekli açıktır ve büyük yeni kozmolojik hakikatler zuhur eder etmez genelde hemen kaybol-salar da, rüyalarda düzenli olarak açığa çıkıyor gibidir.

Kış Ortası Merasimi ve Kurbanlık Beyaz Köpek

İlk misyoner kaynaklarında İrokua ritüellerine ilişkin olarak yer alan kabataslak ve genelde sansasyonel nitelikler taşıyan izahları, 19. yüz-

yıldan beri derlenen titiz betimlemelerle bağdaştırmak her zaman kolay değildir. Örneğin bu konuda kalem oynatan ilk yazarlarca kışın yapıldığı belirtilen “Rüyalar Şöleni”, İrokua Yeni Yılı’na tekabül eden ve günümüzde ritüel takviminin en önemli olayı olan Kış Ortası Merasimi (Tooker 1970) denilen şeyin bir parçasıydı açıkça. Çoğu İrokua topluluğunda, kış ortası merasimleri rüya tahminini içermeye devam eder, fakat aradan geçen yüzyıllarda ritüelin genel mahiyeti belli ki büyük oranda değişmiştir. Kendiliğinden yapılan rüya tahminleri hepten ortadan kaybolmuş gibidir.

Bu değişimlerden en çarpıcısı, belli ki son derece serbest biçimli ve doğaçlama olan bir sürecin o zamandan beri ehlileştirilip biçimselleştirilmiş olmasıdır. Rüyaların “dili” artık kodlanmış hale gelmiştir ve dramatik canlandırmalar gerçekleşmemektedir. Bunun yerine, hangi rüyanın önemli olduğuna ilişkin yerleşik bir kod ve birbiri için uygun armağanlar olduğu düşünülen belirli yiyeceklerle minyatür tılsımları kapsayan ayrıntılı bir mütakabiliyet dizisi vardır. Bu konudaki en iyi açıklama Harold Blau’nun (1963; krş. Beauchamp 1888) 1960’ların başlarında New York Onondagaları arasında yapılan kış ortası rüya tahmini ritüellerine ilişkin betimlemesidir. Onondaga ulusu, çoğu İrokua toplumu gibi iki yarıya bölünmüştür. Merasimin doruk noktasında, her yarı sırasıyla kendi rüyalarını öteki yarıya bilmece şeklinde sunar ve diğer tarafın rüyasını eşdeğer türde yiyecekler vererek tahmin eder. Rüya doğru tahmin edildiği anda, rüya gören kişi ait olduğu parçadan bir üyenin de doğru tahmin etmek zorunda olduğu meclis evine geri döner; ikisi de sonra uygun armağanlar verir. Mesela rüyasında hokey benzeri bir oyun oynadığını gören bir adam sonunda bir parça şeker ve minik bir hokey sopası modeli alabilir. Keza başka türde çeşit çeşit sembolik gösterge, yani arzusunun gerçek nesnesinin minyatür versiyonları vardır: hayvanlar, kanolar, kızaklar, maskeler ve rüya görenin sonrasında normalde kişisel muskası ya da koruyucusu olarak saklayacağı çok sayıda başka şey.¹³

13 Wallace da “ruh”un, kişinin görünmez içsel yönünün, niyet ve arzularla özdeşleştirildiğini belirtir; gerçi bunun için kullanılan terimler onları tatmin etmek için verilen tılsımlarla süreklilik içindedir (Hewitt 1885: 113).

Bu ritüelin zirve noktasında bir dizi büyüleyici tersine çevirme yaşanır. Takriben yüz rüya tahmin edildikten sonra, Yaratıcı taklidi yapan bir adam içeri girer ve her iki yarıya mensup insanlara kendi bilmecesini sunar. Gerçi cevap hep aynıdır. 19. yüzyılda Yaratıcı'nın arzusu, önce boğazlanan ardından yakılan, beyaza boyanıp beyaz wampum kemerleriyle süslenen iki köpeğin kurban edilmesi idi. Köpekler bir anlamda Yaratıcı'ya kurban olarak sunulduğu düşünülen savaş tutsaklarının ölümünü ikame ediyor gibiydi. 1885'ten beri köpek kurban etme pratiği bile bırakıldı ve artık bunun yerine Yaratıcı'ya tütün ve beyaz kurdeleler sunuluyor (Hale 1885; Hewitt 1910b, 1910c; Speck 1946:145-46; Blau 1964; Tooker 1965, 1970: 41-47, 102-103, 128-41). Kurban, Yaratıcı ile insanlık arasındaki olağan ilişkinin çeşitli şekillerde tersine çevrilmesiyle imlenir. Normalde insanlar yaratımı kutlamak için şükran konuşmaları yapıp şarkılar söyler, burada ise Yaratıcı'nın kendisi bir şükran şarkısı söyler (kime söylediği ise net değildir). Normalde şükran konuşmasında, Yaratıcı'nın sözlerinin hakikati vurgulanır, burada ise kurban eden kişiler sunuyu “*kendi sözlerinin doğru olduğunu kanıtlamak için*” yaptıklarını söylerler. Son olarak, Fenton'ın haber kaynaklarına göre “Yaratıcı'ya kurban edilen beyaz köpek... tüm insanlardan Yaratıcı'ya verilen bir rüya simgesidir ve onun muhafızına dönüşür” (1942: 17).

Yaratım sürecindeki rolü hakkında kafası biraz karışmış görünen ve (dolayısıyla mı demeli acaba) yıkım dürtülerini yaratıcılığına karıştıran bir rüya gören tanrıyla birlikte, başladığımız yere geri dönmüş oluyoruz.

Yine de esasen vurgulamak istediğim şey bu değil. Gerçekten ilgi-mi çeken şey temeldeki yaratıcılık teorisi ve onun kişi anlayışlarıyla ilişkisi. Kişi anlayışlarının iki yönünü görmüştük: bir yanda, Beş Ulus arasında ebedi isimde cisimleşen resmi, Maussçu *persona*; diğer yandaysa, içsel “ruh”, yani arzuların makamı. Biri wampum gibi görünür simgelerde cisimleşirken, diğeri temelde görünmezdir ve çoğunlukla rüyalar ve sesler aracılığıyla algılanabilir. Her ikisi de bilince belirli derecede dışsaldır, ama bunların farklı yönlerde dışsal olduğu söylenebilir. Birinde toplumsal dayatma, diğesinde arzuların bile tümüyle farkında olmadığı mahrem arzular söz konusudur.

Rüyalar bu içsel ruhun arzuları ya da bu gizli, görünmez arzuların görsel bir biçim almaya başlayabildiği “dil”di. Oysa Wallace’ın vurguladığı gibi, gizli arzuların görünür, açık ve belirgin olabildiği, sonundaysa kalıcı bir maddi biçim aldığı bu süreç ancak başkalarının katılımıyla gerçekleşebiliyordu. “Rüyalar kara kara düşünmek, analiz etmek ve tek başına bağımsızca girilecek bir eylemi kışkırtmak için değil, anlatılmak veya en azından üstü kapalı anlatılmak içindir ve başka insanların aktif olmasını gerektirir” (247). Başka bir deyişle, ancak bireyin toplumsal (ya da özelin genel) bir hal alması suretiyle, gizli olan görünür (ya da genel olan özel) bir hal alabilir. Tüm topluluğun birbirlerinin rüyalarında maddi bir mevcudiyet kazandırmak üzere seferber olduğu kış ortası rüya tahmini festivalinde bu toplumsal eylem en yüksek biçimine ulaşır. Şayet bu tür etkinliklerde insanların verdiği armağanlar tılsım ve koruyucu olarak saklanıp değerli sayılıyorsa, bu durum söz konusu nesnelerin sırf bir kişinin zihninin gizli içeriğinin maddi sembolleri olmasından değil, aynı zamanda başkalarının koruyucu eyleminin somutlaşmış halleri olmasından kaynaklanıyor olsa gerektir.

Wallace, gayet anlaşılabilir bir şekilde, malzemenin niteliğini ve o zamanki Amerikan antropolojisinin istikametini göz önünde bulundurarak, tüm bunlara psikolojik bir tını katar. İrokua toplumları çocuklara karşı çok müsamahakâr bir tutumu, yetişkinler üzerinde aşırı bir psikolojik baskıyla birleştiriyordu. Çocuklar hiçbir zaman cezalandırılmıyordu; çocuktaki güçlü bir arzuyu engellemek onların sağlığını tehlikeye atabilirdi. Öte yandan, yetişkinler, özellikle de erkekler cömertlik, cesaret ve bilhassa zorluk karşısında çilekeş kayıtsızlık sergileme konusunda yüksek standartlara tabi tutuluyordu. İşken-ceyle öldürülenlerden bile kaderlerini mutlak metanetle karşılamaları bekleniyordu ve onlar da genelde böyle yapıyorlardı. İrokualardaki rüya terapisi, kişiye bir bütün olarak toplum nezdinde benzer şekilde şımarma şansı veriyordu. Aynı dönemde büyük rüya şölenlerinin en yakın muadili maske cemiyetlerinin tuhaflıklarıdır. Bu cemiyetlerin kaprisli çocuklar gibi şımarabilen üyeleri de belirli zamanlarda insanların evlerini altüst etme, el şakaları yapma, dilenme, eşyaları oraya buraya atma imtiyazına sahipti. Onlar aynı psikolojik kompleksi tem-

sil eder: “pasif kalma, yalvarma, sorumsuz, ısrarcı, gürültücü bir bebek olma, Yaratıcı’nın kendisiyle yarışma ve tüm bunları kamu yararı adına gösterme özlemi” (Wallace 1967: 93).

Nihayetinde aynı fenomene, kitabın ilk yarısında genel hatlarıyla açıklanan perspektiften de bakılabilir: insan yaratımıyla ilgili olan bir süreci düzenlemek için değer biçimleri ortaya çıkar. Kış ortası Mera-simi aynı zamanda çocuklara isim verilmesi, yas tutan kişilerin teselli edilmesi zamanıydı ve taziye, rüya tahmini gibi karşı yarının hizmetine ihtiyaç duyulan şeylerden biriydi.¹⁴

Genel anlamda, yarı yapıları hayali bütünlükler yaratma yollarıdır: Eğer her iki “taraf” bir ritüelde hazır bulunuyorsa, bir anlamda toplum bütün olarak orada demektir. Bu tür bütünlükler hem o toplumun yapıtaşlarını oluşturan yerel birimlerdeki ilişkilerin içinden inşa edilir hem de bu ilişkileri yeniden üreme aracı olarak işlev görür. İrokua örneğinde bunlar her biri çekirdeğinde kadınlar olacak şekilde örgütlenen ve tüm önemli kararları kadınların verdiği anasoylu uzunevlerdi elbette. Rüya tahmini ilk zamanlarda şu ya da bu şekilde özellikle toplumsal cinsiyet üzerinden belirlenmiş gibi değildir, ama artık büyük oranda erkeklerin eline geçmiş görünüyor. Taziye kadınların daima pek az rol oynadığı, çok daha ziyade erkeklerin ilgilendiği bir meseleydi. Yine de, en önemli emek biçimleri uzun evlerde gerçekleşiyordu ve bu evlerin nasıl örgütlendiğine ilişkin elimizde pek fazla ayrıntı olmaması işte bu yüzden daha da moral bozucudur. Wallace’ın sosyalleşme konusundaki gözlemleri, özellikle de kaprise göz yumma ile çocukların aşamalı olarak (sözelimi kışın kasıtlı olarak ince giydirilmek ve zaman zaman soğuk derelere batırılmak suretiyle) “katılaştırılması” (örneğin sürecinin birleşimine yaptığı vurgu burada işe yarar. Eşitlikçilik ile bireyciliğe kabaca aynı derecede vurgu yapan bir toplumdan beklenebileceği gibi, bu iki tarz gayet özerk yetişkinler üretmeyi amaçlayan aynı sürecin zıt kutuplarını temsil eder gibidir.

14 Bu durum en belirgin şekilde Onondagalar arasında görünür (Blau 1962) ama rüya tahmininin merasimlerin artık bu kadar önemli bir parçası olmadığı yerlerde bile genel bir ilke gibi görünür (ör. Fenton 1936: 17–18, Speck 1949: 122, Shimony 1961: 182–83).

Rüya tahmini de taziye de belli ki bu sosyalleşme uğraşını örnek almıştır. Her iki bağlamda da bir yarının üyeleri diğer yarının üyelerine şefkat ve ihtimamla yaklaşır. Bunlar başka yönlerden de benzerdir. Her ikisinde de odak noktası, bireylerin vahim olasılıklarla dolu psikolojik durumlarıdır: Engellenmiş arzular öldürebilir ve yasin kederi yas tutan kişiyi bütünüyle delirtebilir. Hatta daha da ileri gidilebilir: Her ikisinde de şefkatli bakım dipten gelen güçlü bir şiddet akıntısına (ya da en azından potansiyeline) karşı sergilenir. Rüya tahminini konu alan Cizvit hikâyelerinde şiddet son derece açık bir şekilde ortaya konur: Rüya görenler gece insanlara saldırarak, etrafa ateşler saçarak ve ev eşyalarını kırarak oradan oraya dolaşır.¹⁵ Ne var ki taziye ritüellerinde bu durum aynı şekilde canlandırılmıyor olsa da, bunun sebebi böyle olmak zorunda olmamasıdır: Buradaki muamelelerin tüm amacı intikam arzusuna, savaş ve zulüm gibi korkutucu tasarımlara yol açabilecek duyguları ortadan kaldırmaktır. Nihayetinde her ikisinde de İrokua toplumunda gelmiş geçmiş muhtemelen en kıymetli değer simgeleri olan veya bu mertebeye yükselen nesneler iki taraf arasında el değiştirir.

Başka bir bakış açısından bakıldığında, rüya tahmini ve taziyenin kişinin inşasındaki iki zıt hareketi temsil ettiği söylenebilir. Rüya tahmini bireylerin en mahrem fantezi ve arzularının gerçekleşmesiyle ilgilidir. Gerçi bu ancak başkalarının yardımıyla başarılabilir. Hatta rüyaların karşıt yarı tarafından tahmin edilmesi gerektiği için, bu ancak bir bütün olarak toplum aracılığıyla elde edilir. Taziyeyi başlatsa bireysel arzular değil, bireyin ölerək yok oluşudur tabii ki: Tüm İrokua toplumlarında, yarılardan başlıca vazifelerinden biri birbirinin ölüsünü gömmektir. Bu aynı zamanda sosyalliğin ve bireyin ölümüne rağmen varlığını sürdüren şeylerin yaratımıyla ilgilidir. Toplumun bu varlığını sürdüren yaşamının hem taziye hem de isim verme yoluyla yeniden yaratılmasının başlıca aracı wampumdur. Rüya tahmini, bireyin ancak toplum aracılığıyla gerçekleşebilmesiyle ilgiliyse, isimlerin diriltilişinin de toplumun bireylerin aracılığı olmaksızın mevcu-

15 Güncel malzemelerde bu çok daha az vurgulanır: Esas olarak, üyeleri kabile yarıları arasında rüyalar yoluyla devşirilen maske cemiyetinin tuhaf hareketlerinde gözler önüne serilir. (ör. Fenton 1936: 17).

diyetini sürdüremeyeceğiyle ilgili olduğu söylenebilir. Dolayısıyla her ikisinde de nesneneler yarılar arasında el değiştirir: rüya tahmininde en özel nesneler, taziye de en genel nesneler.

Bu nedenle her birinin içerdiği temel yaratıcılık modelleri arasında fark vardır. Birinde, nesne, verenin zihnini ya da “sözünü” açığa çıkarır; diğerindeye alıcının zihnini ya da “sözünü”.

Yine de her şey bir yarıdan diğer yarıya geçmez. Her ikisinde de kişinin kendi yarısı içerisinde verilen tamamlayıcı bir hediye vardır. Onondagaların Kış ortası Merasiminde karşı yarıdan biri rüyayı tahmin ettiği anda, bu tahminin kişinin ait olduğu yarıdan biri tarafından onaylanması gerekirdi. Nihayetinde her iki taraf armağanlar verir, gerçi gerçek tılsımı sunan kişi diğer yandan biridir; kişinin anasoyundan gelen akrabaları ise sadece eşdeğer çeşitlilikte bir yiyecek (bir torba mısır, bir çuval şeker vs.) sunar. Başka bir deyişle, görece genel bir armağan, görece özel bir armağanı tamamlar. Taziye meselesindeyse çok daha uç noktalara gidiliyordu, zira taziye “berrak zihinli” parçanın kendi karşıtı (“yas tutanlar”) için yerine getirmesi gereken bir şey olduğundan ötürü, daha sonraki isim aktarma süreci sadece kişinin kendi yarısında değil, kendi anaklanında da gerçekleşir. Biri erkeklerin işiyken, diğeri ise yalnızca kadınlarca yürütülür. En önemli federal şefleri öldüğünde bile halef kadınlardan oluşan bir konseyce seçilir. Yani bu durumda, anasoylu akrabalar, başkalarının verilen görece genel bir armağanı (daha da standartlaştırılmış wampumlardan oluşan standartlaşmış bir armağanı) tamamlamak için görece özel bir armağan (eşsiz bir isim) sunar.

Bu tamamlayıcı armağanların ortak bir noktası varsa şayet, nispeten dolambaçsız oluşlarıdır. Yiyecek ya da isim armağanları yarılar arasındaki ilişkilerin ardında daima pusuya yatmış gibi görünen tehlike ve şiddet imalarından yoksundur. Yarıların kendi doğasının anahtarı gibi geliyor bu bana. Geleneğe bakılırsa İrokua yarılarında bir zamanlar dış evlilik vardı (Morgan 1851: 83, Fenton 1951: 46, Tooker 1970: 23). Öyleyse bile, bir süredir durum farklı görünüyor. Şimdi kişi ancak kendi klanının üyeleriyle evlenebiliyor. Ne var ki İrokua yarılarında dış evlilik aslında hiç olmamış olsa bile, insanların böyle olduğuna inanmaları önemli görünüyor. Lynn Ceci (1982:

102-103) wampumun kökenlerine ilişkin (aynı zamanda dışevliliğin kökenlerine dair bir mit olan) bir İrokua mitine işaret eder. Buna göre düşman kabileden genç bir savaşçı, wampumla kaplı büyülü bir kuşu öldürebilecek tek kişidir. Bu genç yöredeki şefin kızıyla evlenir ve barış sağlamak için boncukları kendisinin ve karısının halkına dağıtır (E. Smith 1883: 78-79). Fakat Ceci'nin belirttiği gibi normalde barışı sağlayan şey dışevliliğin ta kendisiydi, “zira bu şekilde genç avcı-savaşçılar akraba oldukları aileler arasında dağılmış olurdu” (103). İrokua evliliği, tehlikeli olabilecek genç erkeklerin büyük oranda kendine yeten kadın grupları arasında mübadele edilmesi olarak düşünülebilir.¹⁶ Dolayısıyla yarılar arasındaki daha geniş, “siyasi” ilişkilerde, aynı erkeklerin (özellikle de yaşlı erkeklerin), nihayetinde kendilerinden kaynaklanan şiddet ve bozulma potansiyelini aşmanın bir yolu olarak, birincil sosyalleşme çalışması temelinde şekillendirilen ritüel eylem biçimlerini benimsemiş olması bu çerçevede bir anlam ifade eder.¹⁷

Tüm bunlar wampumun aslında ilginç olan bir özelliğini açıklamaya yardım edebilir. Parker (1916: 46) Birlik Kemerlerinde beyaz boncukların Birlik'in kadınlarını, mor ya da “siyah” boncuklarınsa erkeklerini temsil ettiğini iddia eder. Kendi içinde şaşırtıcı değildir bu: Eldeki tüm verilere göre wampumu siyasi rolüne uygun hale getiren şey, “ışık ve yaşam” değerlerini somutlaştıran beyaz boncuklardı; siyah olanlarsa, bunun tersini, yani keder, yas, öfke ve en azından bir erkek alanı olarak görülen savaş gibi olumsuz değerleri temsil ederdi (Holmes 1883: 241; krş. Hammel 1992). İşin tuhaf yanı şu ki, temelde dişil bir erdemi somutlaştırmasına rağmen, wampum İrokua toplumunda kadınların kontrol *etmediği* önemli birkaç mülkiyet biçiminden biriydi.¹⁸ Evler, tarlalar, yiyecek, pek çok araç gereç ve evlerde kullanılan alet edavat –Avrupalılardan elde edilen en eski ve

16 Mesela, genç bir adamın erkek kardeşleri farklı klanlara dağılır, babası ise karşı kabile yarısından olurdu.

17 Gerçi kadınlar da savaşın dolaysız sebebi olabilirdi, zira biri öldüğünde, yas savaş taleb edenler ölenin genellikle kadın akrabalarıydı (krş. Dennis 1993: 109-10).

18 Bariz istisnalar isim kemerleri ve şeritlerdi; gelgelelim, siyasal gerçeklikler yaratmak için kaba iktidara en yakın olan daha genel biçimler neredeyse sadece erkekler arasında mübadele edilmiş gibidir.

en önemli ticaret kalemlerinden biri olan pirinç çaydanlık gibi eşyalar bile (Turgeon 1997)– ya bireysel olarak kadınların ya da kadınların çok önemli roller oynadığı uzunevler veya klanlar gibi kolektif grupların mülkiyetindeydi. Boncukları bilfiil kadınlar dokumasına rağmen, isim kemerleri, kemerler ve şeritler gibi belirli biçimler dışındakiler neredeyse yalnızca erkekler arasında dolaşıma giriyordu.

Siyasi barış yapma alanında gerçekleşen eylemlerin, daha alt düzeylere özgü eylemleri ters yüz ettiği son bir yol olarak değerlendirilebilir bu. Ne de olsa İrokualardaki akrabalık, büyük oranda kadın gruplarının erkekleri mübadele etmesi; siyaset ise erkeklerin özünde dişil olan bir maddeyi mübadele etmesi meselesiydi. Ne var ki bunun “barışı” nihai insani değer olarak gören herhangi bir toplum felsefesinde ister istemez ortaya çıkacak bir gerilimin sonucu olduğu da düşünülebilir. Evet, İrokualılar barışı mümkün olan en geniş şekilde tanımladılar. Paul Wallace’ın dediği gibi, barış “eylem içerisinde dile getirilen İyi” (1946: 7), bir “bilgelik ve nezaket” ifadesi, keza kozmosla neşeli bir şekilde yekvücut olma haliydi. Bir Dumont’cunun söyleyebileceği gibi, nihai, en kapsayıcı değerdi, zira insanların nihai “muhayyel bütünlük” olan kozmosla bir bütün olarak kurduğu ilişkiye dairdi. Lakin mantıksal olarak tümüyle, kendi karşıtının önceden var olmasına dayanıyordu. Savaş olmadan “barış” anlamsızdır. Demek ki wampum kemerlerinin kendileri (ya da daha doğrusu, onları bir araya getirerek örme süreci), aracılık etmeyi amaçladığı, ritüelde biteviye yeniden üretilen sürecin bir modeliydi. Yani yıkım potansiyelini, daha geniş bir toplumsal bütüne dahil etmek suretiyle uyuma çevirme sürecinin.

Rüya Ekonomileri

Tarihsel bağlama ilişkin birkaç sözle bitireyim.

Son bölümde tanımlanan temel yapı epey eski görünüyor. Bu muhtemelen gerek insan üretmenin asli biçimleri gerekse bunların ritüel kırılımları için geçerlidir. İlk yabancı gemiler kıyıda görünmeye başlamadan çok önce İrokua dilleri konuşanlar arasında rüya tah-

mini ve taziye gibi şeyler muhtemelen yapılıyordu. Aynısı bunlardan ortaya çıkmış somut değer simgeleri için de geçerlidir hiç şüphesiz. İnsanlar yine hiç şüphesiz uzunca bir süredir barış sağlamada rüya simgelerine kıymet veriyor ve çok uzak yerlerden getirilen parlak nesneleri de kullanıyordu.

Öte yandan, wampum ancak 17. yüzyılın sonlarında ve hatta 18. yüzyılın başlarında diplomasının evrensel aracı haline geldi ve muhtemelen 19. yüzyılda, rüyaların dili büyük oranda bir sembolik simgeler meselesine indirgendi. Aslında, aynı dönemden Cizvitlerle ilişkilere ve diğer kaynaklara bakıldığında, bu tür şeylerin, hele sonraki zamanların ihtimamlı tören adabımuaşeretiyle kıyaslandığında, ne kadar açık uçlu olduğu hemen göze çarpar. Bunun elbette kaynakların doğasıyla ilgisi vardır. Ama hakiki bir değişimi de yansıtır gibi görünür.

Avrupalı (Fransız, İspanyol, Hollandalı, İsveçli, İngiliz ve Basklı) tüccar ve balıkçı gemileri, 1500'lü yıllarda Kuzey Amerika'nın kuzeydoğu kıyılarında görülmeye başladı ve beraberlerinde ticaret malları (süratle yayılmış görünen cam boncuklar, fakat aynı zamanda pirinç çaydanlıklar, çelik baltalar) geldi. Oysa terimin bildik anlamında bağımlı bir ekonominin ilk adımları ancak bir yüzyıl sonra, yani Avrupalı yerleşimleri kurulduğunda ve Kızılderili toplumları küresel kürk ticaretinin içine çekilmeye başlandığında atılmıştı. Huron Konfederasyonu ve ardından Beş Ulus kısa süre içinde, hepsi de tek bir ürün yani kürk karşılığında elde edilen el aletleri, ev gereçleri, giysiler, silahlar ve hatta gıda maddeleri için Avrupalılara bağımlı hale geldi. Topluluklarını idame ettirmek için yabancılarla yapılan ticari alışverişler üzerinden elde edilen mallara bağımlıydılar ama kendi toplumlarında mülkiyet ve dağıtım rejimleri büyük oranda değişmeden kalmıştı.

Huron topluluğunda, aslında hiçbir ticari alışveriş yoktu. Elde edilen mallar soylar (ya da klanın bölümleri) içinde kendiliğinden paylaşılıyordu. Bu genelleşmiş verme pratiği eşitliği sağlardı ve mal biriktirmenin hakir görülmesi bundandı. Bu pratik gerek nezaket kurallarını, gerekse Huronlardaki şans oyunları tutkusunu, şölenlere, ritüellere ve karnavallara yapılan katkıları ve topluluğun bir üyesince ifade edilen her türlü arzuyu tatmin etme yükümlü-

lüğünü daima yönlendirirdi. Sonuç olarak, Huronlar arasında ne satıcılar ne de alıcılar, ne kumandanlar ne kumanda edilenler, ne zenginler ne de fakirler vardı...Balık tutmaktan, avlanmaktan ve ticaretten dönerken birbirlerine birçok armağan verirlerdi; bu şekilde ister satın alma yoluyla ister birinden alma yoluyla ellerine fevkalade iyi bir şey geçtiğinde, onunla tüm köye bir ziyafet çekerler. Her tür yabancıya sergiledikleri misafirperverlikleri kayda değerdir. (Delâge 1993: 52-53)

Delâge, Huronlar arasında yeni mülkiyet rejimleri ve kişilerin mal biriktirme olasılığının aslında yalnızca Hristiyanlığa geçenler arasında ortaya çıktığını iddia eder. Beş Ulus'ta ise bunlar hiç görülmez. Yine de bazı Cizvit hikâyelerindeki dramatik yoğunluğun bir ölçüde bu duruma bir tepki olarak doğduğu yorumunu yapmaktan kendimizi alıkoymak zor. Bu hikâyelerde insanların kıyafetlerine varınca-ya kadar tüm kişisel varlıklarına bahse girdikleri oyunlar, evlerdeki malların kırılıp döküldüğü ve evlerin de çoğu kez yakıldığı ritüeller, birinin rüyasını gerçekleştirmek için büyük miktarda zenginliğin el değiştirmesi anlatılırdı. Le Jeune'nün izahında rüya görenlerin boyunlarına asılan "Baltalar, Çaydanlıklar ve Porselenler" in, ticaretin ilk yüzyılı boyunca muhtemelen en önemli ithal kalemleri olması tümüyle tesadüf olmasa gerek.

Bunun bir avcılık ekonomisinin, ya da en azından büyük miktarlardaki etin, insanların yaşadığı başlıca beklenmedik kazanç deneyimi olduğu bir ekonominin ahlakı olduğu öne sürülebilir ki Delâge da bunu öne sürüyor gibidir. Hayvan karşılığında elde edilen ticaret mallarına da neredeyse aynı şekilde muamele ediliyordu. Gelgelelim, rüya tahmini ve devamlı ortaya çıkıyor gibi görünen yeni vahiy ve peygamberler gibi etkenler bir bakıma neredeyse her şeyin herkesin eline geçebildiği muazzam bir istikrarsızlık toplumu izlenimi veriyor insana. O dönemde orada yaşıyor olsaydık, kadınlarla erkekler, genç savaşçılarla yaşlı savaşçılar, genç kadınlarla yaşlı baş hatunlar, yabancıardan elde edilen servete erişimi olanlarla daha geleneksel otoriteler vb. arasında bitmek bilmez bir siyasi manevra oyunu oynandığını hiç kuşkusuz fark ederdik. Bu tür mücadeleler her toplumda hep vardır

tabii ki ama burada, genelde görece nazik bir mahiyet sergileyen çekişme son derece belirsiz bir duruma, kartların yarısının aniden joker haline geldiği bir poker oyununa dönüşmüş gibidir.

“Rüya ekonomisi” tabirinin bu bağlamda tümüyle uygunsuz olduğunu düşünüyorum. Bu tabir en azından mutlak öngörülemezlik ile gelip geçiciliğin birleşmesini ifade ediyor. Radikal anlar ne kadar hızla ortaya çıkmışsa, neredeyse o kadar hızla sönüp gitmiş gibidir.

Burada, antropologların kültürel değişim meselesine yaklaşma tarzı nedeniyle biraz kapalı kalmış daha yaygın bir örüntü vardır. Bu noktada anahtar bir kavram, aslında İrokua tarihini epey akılda tutarak Anthony Wallace’ın (1956) bulduğu bir terim olan “canlandırma hareketi” olmuştur. Bu argümana göre, aşırı kültürel karışıklık zamanlarında peygamberlerin bilinçli kültürel reform projeleriyle sıkça ortaya çıktığına tanık olunur. Buradaki paradigma ise Amerikan Devrim’inin sonrasında Altı Ulus’un yaşadığı yenilgi ve moral çöküntüsü yıllarında, son, nihai rüya vahyi diye düşünülebilecek şeyle ortaya çıkan Seneka peygamberi Handsome Lake’tir. Bu vahiy Quaker ve İrokua öğelerini harmanlayan; başka şeylerin yanı sıra, uluslarının iktisadi ve siyasi yaşamının iplerini kesin olarak yeniden İrokua erkeklerine veren yeni bir ahlaki kod ortaya koymuştu. Dolayısıyla, Cizvit hikâyelerinde betimlenen türdeki çalkantılı dünya, (durum sahiden umutsuz bir hal aldığı takdirde, aşırı binyılcı kült biçimlerine bürünebilen ve kıyametin kopmasının eli kulağında olduğunu öngören) canlandırma hareketlerine zemin hazırlayan yıllar olarak görülmektedir genelde.

Bu konuya farklı açılardan da bakılabilir. Pek çok antropolog ve tarihçi, birçok geleneksel toplumun büyük dünya ekonomisine aniden dahil edilmesinin ardından, sıklıkla bir ya da iki nesil boyunca meydana gelen kayda değer kültürel yaratıcılık patlamalarına işaret etmiştir. Koşullar uygun olduğu takdirde (söz konusu grup belirli ölçüde siyasi özerkliğini sürdürüyor ve piyasa çerçevesinde görece avantajlı bir konumdaysa) sanat, mimari, tiyatro, ritüel, mübadele gibi mevcut kültürel biçimler olağanüstü derecede gelişip zenginleşebilir. Böyle bir sonuç genelde kültürel rönesans diye adlandırılır. Belki de olası en iyi terim bu değildir, çünkü “yeniden doğuş” mef-

humu önceden bir şeyin ölmek üzere ya da ölü olduğunu ima eder. Yine de, sözgelimi İtalyan Rönesansı'yla yapılacak bir benzetme bütününü yersiz kaçmaz. Zira İtalyan Rönesansı da en azından kısmen, şehirlerin büyük dünya ekonomisine dahil olma sürecinde elde edilen, önemli bir kısmı gelenekleri hem icat eden hem de incelikle işleyen bilinçli kültürel yenilenme projelerine yatırılan servet sayesinde olanaklı hale gelmişti. Bunun antropolojik benzerleri ise şunlardır: Kabaca 1875 ila 1920 arasında gerçekleşen Kwakiutl rönesansı muhtemelen en ünlüsüdür; keza 1950'ler ve 60'lar boyunca *te* ve *moka* gibi Yeni Gine'nin dağlık kesimlerinde mübadele sistemlerinin serpilmesi; ya da daha az bilinen bir örneği ele alırsak, yaklaşık aynı zamandaki Malgaş cenaze sanatı ve ritüeli. Bu minvalde sürüsüne bereket örnek vardır. Onlara sıkça güç veren yoğun toplumsal mücadelelere rağmen hepsinin ortak noktası yeni araçların ağırlıklı olarak çok eski amaçlar için kullanılmasıdır. Daha somut olarak söylersek, muazzam bir yeni kaynaklar akışının geleneksel değer biçimlerini arama görevine koşulmasıdır.

Böyle durumlar nadiren kabaca elli yıldan fazla sürer. Birden belivermiş bu büyük heyecan eninde sonunda şu ya da bu şekilde azalır.

Öyleyse, 1600'lü yıllarda Kuzeydoğu Amerika'da karşılaşılan türde bir "rüya ekonomisi", daha karanlık bir olasılık olarak düşünülebilir. Bu ekonomi bazı açılardan, muazzam servetlerin tek bir gecede kazanılıp kaybedildiği, ama bunun en azından baloncukların her zaman patladığı yönündeki örtük bir farkındalıkla yapıldığı bir balon ekonomisinin sosyokültürel muadili gibi görünmektedir. Yahut büyük miktarda servetlerin tek bir günde çalınabildiği, ertesi günse kumarda harcanabildiği, muhtemelen çökmeye mahkûm bir şehrin savaş zamanı ekonomisi akıldan canlandırılabilir. 17. yüzyıl, ne de olsa, yeni keşfedilmiş zenginlik kaynaklarının ve yeni kurulmuş bir müstemlekeyi, eşi benzeri hiç görülmemiş salgın hastalıklar, kıtlıklar ve soykırım savaşlarıyla birleştiren bir dönemdi. Pennsylvania ile Quebec arasındaki nüfusun çoğu ölmüştü; sırf Kunduz Savaşları boyunca başkalarının yanı sıra Petunlar, Neutraller, Susquannocklar, Mohikanlar ve Huronlar, siyasi varlıklar olarak yok edildiler, nüfusları katledildi, dağıtıldı ya da rakip toplumların bünyesine katıldı. Bu

güvensizliğin toplumların kendi yaşamlarında kısmen içselleştirilmiş olması şaşırtıcı olurdu.

Daha ziyade bir metalaşma teorisyeninin tahmin edebileceği şekilde (yani bireyin kendini gerçekleştirmesine vurgu yaparak), içselleştirilmiş olduğu da pekâlâ söylenebilir. Ama bireyin son derece farklı bir kültürel çerçevede kendini gerçekleştirmesiydi söz konusu olan.

Wampum muazzam önemini ancak bu dönemin sonlarında kazandı ve bu da diğer tüm ulusları ya yok etme ya da bünyelerine katma sürecinde oldukları için esasen Beş Ulus arasında yaşandı. Bu noktada, kürk ticaretinin para birimi olarak wampum, onların artan bağımlılığının ve bölgenin Deganawideh destanında betimlenen kaos giderek anımsatan bir duruma sürüklenmesine yol açan şeyin bir sembolü olarak görülebilirdi. 1650 yılı civarında dolaşımda olan wampum boncuklarının sayısının üç milyon kadar olduğu tahmin edilmektedir (Richter 1992: 85). Wampum boncukları İrokuaların o dönemki büyük siyasi projesinin, Matthew Dennis'in (1993) deyişiyle bölgenin tüm halklarını Birlik çatısı altında bir araya getirerek "barış tablosu yaratma" projesinin önemli araçlarından biri haline geldiler. Bunu yapmaksızın rüya tahmini temayülünden besbelli çok farklı olan bir temayülün, yani gayet kati hatları olan taziye adabımuaşeretinin durmaksızın tekrarını beraberinde getiriyordu elbette. Fakat şiddetin harcı olan ticaretteki parayı barış yaratma potansiyeline dönüştürmek suretiyle, Birlik memurları kadim bir ritüel mantığına uymuştu. Boncuklar da soyut potansiyel ile somut biçimler arasında gidip geldiklerinden dolayı, maddi nesnelerin birikimine vakfedilmiş bir ticari sistem ile esas buyruğu gitgide insanların biriktirilmesi olmuş (çoğu kez, esirlerin omuzlarına bir wampur kemeri asıp onlara bir isim vererek icra edilen) bir toplumsal sistem arasında köprü de kurmuştu.

6. BÖLÜM

Marcel Mauss'un Yeniden Değerlendirilmesi

Kapitalist mülkiyetin nasıl yaratıldığına ilişkin karşımızda enfes bir örnek var. Bilhassa, altının temellük edilmesi ister istemez kanlı bir iştir. 16. ve 17. yüzyıllarda İspanyollar, Peruluları ve Meksikalıları katletti; 19. yüzyılda Kaliforniya Kızılderilileri acımasızca yok edildi; Avustralya Aborijinleri düzenli olarak imha edildi. Şimdiye aynı tarz kolektif cinayet, Boerlere yöneltilen savaş şeklini alıyor. Burjuvazi insan sömürsünden ne kadar irkiliyorsa kan karşısında da o kadar irkiliyor. “Özel mülkiyetin emek üzerinde [nasıl] kurulduğunu” böylece görüyoruz!

—Marcel Mauss, “Transvaal Savaşı”
(*Le Mouvement Socialiste*, 1 Haziran 1900)

Yurttaşlar, samimiyetle bu yola koyulmayı teklif ederken, sosyalistler ve devrimciler olarak rolümüzü hiçbir şekilde asla unutmamalıyız... Yoldaşlar, bizler inanıyoruz ki örgütleyiciler ve militanlar işçiyi basiretli olmaya gerçekten teşvik edebilir ve içinde yaşadığı bu yapay ve acımasız toplumda onun için biraz güvenlik sağlamaya çalışabilir. Lakin bununla yetinmeyeceğiz. Gelecek toplumun ona sunabileceği faydaları önceden tatmasını sağlayarak işçiyi devrimci vazifesi için eğiteceğiz... Burjuva sermayesinin ortasında tam bir sosyalist sermaye cephaneliği yaratacağız.

—Marcel Mauss, Birinci Ulusal ve Uluslararası
Sosyalist Kooperatifler Kongresi konuşması, 2-5 Temmuz 1900.

Önceki bölümlerde, bilhassa Marx'ın çalışmalarına kıyasla, Marcel Mauss'unkileri biraz baştan savma bir şekilde ele almıştım. Aslında Mauss'un teorik külliyyatının antropoloji tarihindeki en önemli külliyyat olduğuna inanıyorum. Antropolojik araştırmanın o ilk gün-

lerinde, tam cevapları verecek araçlardan yoksun olduğunun gayet ayırdında olsa da tüm ilginç soruları sormak gibi fevkalade bir hüneri vardı onun. İngilizce konuşulan ülkelerin dünyasında, onun çalışmaları artık çoğunlukla sırf dört-beş teorik makale üzerinden bilinir fakat bunların neredeyse hepsi devasa bir ikincil literatüre ilham vermiştir. Evrensel olarak tanınan şaheseri “Armağan Üzerine Deneme” (1925), antropolojideki tüm diğer çalışmalardan daha fazla tartışmanın, ihtilafın ve fikrin doğmasına yol açmıştır. Ayrıca bu şaheserinin elinizdeki kitapta geliştirmekte olduğum düşünsel projeye bariz ilgisi vardır. Dolayısıyla şimdiki bölümde bu fikirlerin bir kısmını Mauss’un *Armağan* kitabındaki malzemeler karşısında sınamak istiyorum. Gelgelelim, bu sınamaya girerken daha geniş bir teorik vurgu yapma niyetindeyim. Birçok yönden Mauss’un ve Marx’ın çalışmalarının mükemmel bir bütün oluşturacağını düşünüyorum. Marx antropolojiye merakı süren bir sosyalistti, Mauss ise yaşamı boyunca sosyalist siyasete bilfiil katılmaya devam eden bir antropologdu. Nasıl ki yıllarca bir toplumsal düşünür olarak Marx’ın inceliğinin pek az kişi farkında olduysa, bugünlerde de neredeyse hiç kimse Mauss’un siyasi düşünür olarak öneminin farkında değil görünüyor. Aslında, Mauss’un çalışmalarının çoğunun çerçevesini siyasi tutkular oluşturur ve bu durum muhtemelen en çok armağan bağlamında belirgindir. O halde, bu çalışmaların arka planını kısmen tasvir ederek başlayayım.

Toplumsal Sözleşme Olarak Armağan

Mauss yaşamı boyunca, bilhassa Fransız sosyolojisinin kurucusu olan amcası Emile Durkheim’in düşünsel halefi olarak görülmüştü. Çalışmalarına yönelik en yaygın bakışa göre Mauss aynı düşünsel sorunların peşinden koşmuştur – ama hiç değilse, Louis Dumont’un (1952) vurguladığı gibi, bunu daha pragmatik ve ampirik anlamda yapmıştır.

Durkheim’in meseleleri ise büyük ölçüde, 19. yüzyılda toplumsal değişimin istikameti üzerine Fransız ve İngiliz düşünürler arasında süren bir diyalogdan kaynağını alır: bireyciliğin yükselişi, dinsel da-

yanışmanın ve geleneksel otorite biçimlerinin gerilemesi, insan ilişkilerinin temel aracı olarak piyasanın yükselişine dair bir diyalog. Mauss'un makalelerinin çoğu bu temaların biri veya diğeriyle ilişkilendirilebilir. Nasıl ki "birey kategorisi" hakkındaki makalesi modern bireyciliğin bir arkeolojisi şeklinde okunabilirse, *Armağan* da toplumsal sözleşme mefhumuna dair bir irdeleme olarak okunabilir.

Marshall Sahlins (1972) bir keresinde Mauss'un uğraştığı temel meselenin Thomas Hobbes'a kadar uzandığını ileri sürmüştü: "Bir-birlerini öldürmemek için doğrudan hiçbir sebebi olmayan insanlar arasında nasıl barış yaratılır?" Hobbes, elbette, insanlığın durmadan mülk edinme eğilimleri göz önünde bulundurulduğunda, bir doğa durumunun ancak "herkesin herkese karşı savaşı" olabileceğini; gerçek toplumun ancak kapsayıcı bir siyasi güç yaratılması konusunda herkes uzlaşırsa başlayabileceğini iddia etmişti. Öyleyse, ilk "toplumsal sözleşme" insanların güç kullanma haklarından vazgeçmesi ve üzerinde anlaşabilecekleri her türlü sözleşmeyi zorla kabul ettirebilen bir devlete bu hakkı yükleme meselesiydi. 19. yüzyıla gelindiğinde, Saint-Simon'la başlayıp Herbert Spencer'la doruk noktasına ulaşan bir argüman hattına göre, devletin cebir rolü ebedi değildi ve insanlık tarihi, askeri rekabete dayanan toplumlardan, iktisadi rekabete dayanan ve bireyler arasında serbest ekonomik sözleşmelerin yapıldığı toplumlara aşamalı olarak geçişe tanık oluyordu. Durkheim sosyolojik teorisinin önemli bir kısmını Spencer'a bir yanıt olarak şekillendirmişti. Örneğin özel sözleşmelerdeki artışın, devletin sönmelenmesine sebebiyet vermek şöyle dursun, devletin yurttaşların yaşamlarına daha önce hiç olmadığı gibi müdahale etmesine yol açtığına işaret etmişti.

Böyle bir düşünsel iklimde "sözleşmenin kökeni"nin, nevezuhur antropoloji alanının üzerine söz söylemek isteyeceği önemli bir mevzu olduğu kolayca görülebilir. Mauss, makalesinin ilk sayfalarında armağan üzerine yaptığı çalışmanın, "sözleşmenin kadim biçimleri hakkında" meslektaş Georges Davy¹ ile birlikte bir süredir izlemekte olduğu daha geniş araştırma programının parçası olduğunu iki kez

1 Davy, birkaç yıl önce, 1922 yılında, Kuzeybatı Kıyısı potlaçının yasal temeline dair bir araştırma olan *Foi Jurée*'yi yayımlamıştı. Başka bir yerde (1921b: 388) Mauss bu mesele üzerinde "savaşta çok öncesinden beri" çalışmakta olduklarını iddia eder.

vurgular. Hobbes gibilerinin, Adam Smith ve modern iktisatçıların spekülasyonlarının aksine, ilk iradi sözleşme ilişkilerinin bireyler arasında değil “klanlar, kabileler ve aileler” (3) gibi sosyal gruplar arasında olduğunu ayrıca belirtir. Bu ilişkilerin hiçbiri özünde siyasi ya da hatta iktisadi değildir; kendi sözleriyle ifade edersek, “dini, yasal, ahlaki ve iktisadi” diye ayırtıracığımız alanları bir araya getiren bir “bütün”dür. Armağan verme bu tür bir şeyin mükemmel örneğidir, çünkü tamamen iradi bir edim olmasına (ya da böyle olabilmesine) rağmen bir zorunluluk hissi yaratır. Dolayısıyla cevaplamak niyetinde olduğu temel soruya ilişkin açıklaması şöyledir:

İlkel ya da arkaik toplumlarda alınan armağanın karşılığının verilmesi gerektiğini belirleyen ilke nedir? Verilen şeyde bulunup da alıcıyı karşılık vermeye zorlayan güç nedir? (s. 3)

Sorusunu bu şekilde çerçeveleyerek, Mauss’un, zamanının serbest piyasa teorisyenlerine gayet zeki bir cevap verdiği söylenebilir. Tarihin güç tekeli olan bir devletle yapılan toplumsal bir sözleşmeden bireyler arasında yapılan özgür sözleşmelere geçtiğini değil, sözleşmenin kökenlerinin devletin epey öncesine uzandığını (bu sözleşmelerin bugün siyasi olmaktan ziyade iktisadi diye değerlendireceğimiz kaygılarla çok daha alakalı olduğunu, fakat aynı zamanda, serbest piyasa teorisyenlerinin ilkel ekonomilerin benzediğini zannettiği şeyle uzaktan yakından alakasının olmadığını) keşfederiz. İktisatçıların pragmatik varsayımı ilk mübadele biçiminin maddi kişisel çıkarın güdülediği takas olduğu yönündeydi – ki hâlâ öyledir. İki kişi buluşur, karşılıklı ihtiyaç duydukları şeyleri değiş tokuş etmeye karar verir, anlaşmaya varıldığında iş biter, birbirleriyle yapacakları başka bir şey kalmaz. Mauss ise iktisadi sözleşme diye tanımlanabilecek ilk anlaşmaların kişinin kendi ekonomik çıkarına uygun hareket *etmemeye* yönelik anlaşmalar olduğunu iddia eder. Zira Mauss’a göre, sırf maddi kazançtan bahsediliyorsa, veren kişinin hemen bir karşılık talep etmesi besbelli ki onun yararınadır ve belirli bir süre bekleyip çarpıcı bir karşı hediye vermektense sırf malları alıp saklamak çok daha belirgin bir şekilde alıcının yararınadır.

Gerçi Sahlins kesinlikle haklıydı: Hobbes'un hayaleti onun açıklamaları üzerinde etkisini sürdürüyordu. Mauss en ilkel (bütünüyle onun muhayyilesinde var gibi görünen) seviyede her şeyi vermek ile topyekun savaş arasında bir seçenek olmadığını tekrar tekrar vurgular. Farklı "klanlar, kabileler ve ailelerin" üyelerinin daha en başta birbirlerini öldürmeye neden meyilli olması gerektiği konusunda herhangi bir açıklama sunulmaz. Evet, düşmanlığa yapılan vurgu ekonomizm karşıtlığını daha da zenginleştirir. Devletsiz toplumlar da takasa benzer bir şey *gerçekten* vuku bulduğunda bunun neredeyse her zaman yabancılar, yani öteki türlü düşman olacak kişiler arasında gerçekleştiği sıkça belirtilmiştir. (Spencer'in öne sürdüğü ve aşağı yukarı tüm modern neoliberallerin otomatikman varsayacağı gibi) şiddet ilişkileri ile ekonomik özçakar arasında temel bir çelişki yoktur; bilakis bu ikisi aynı şeyin çeşitlemeleri dir aslında. Her ikisi de kişinin kaderine kayıtsız olduğu insanlara yönelik davranış şeklini yansıtır. Başkalarıyla barış yapıldığı anda, en azından kendi çıkarlarınızın yanı sıra başkalarının çıkarlarını da hesaba katıyormuş gibi yapmanız gerekir. Dolayısıyla, Mauss'un belirttiği gibi, armağan ekonomilerinde, aslında sırf maddi mallar elde etmekle ilgilenilen durumlarda bile, başka türlüymüş gibi yapmak gerekir. Burada kuşkusuz derin bir bilgelik bulunur. Ne var ki bu durumda bilgeliğin korkunç bir bedeli vardır çünkü altında şöyle bir varsayım yatar: Düzen ve dostane ilişkiler izah edilmesi gereken şeylerdir, halbuki şiddet ve çatışma potansiyeli (yapısal işlevselciliğin temel başlangıç noktası haline gelmiş bir varsayımdır bu) nihayetinde ekonomizmin altında –Mauss'un vardığı sonuçta gösterdiği düşük seviyeden daha da fazla– yatan sinik öncülleri pekiştirmez.

Mauss'un kendisi için belirlediği soruna bulduğu çözümse tamamen farklı bir doğrultuda ilerler. Neden insanlar armağanların karşılığını vermek zorunda hisseder? Bu soruya verdiği cevap meşhurdur: Nesneler verenin kişiliğinden bir şeyleri içerir de ondan.² Maori bilgesi Tamati Ranapiri'nin, armağanın *hau*'suna yani "ruhuna" ilişkin ta-

2 Kimisi bu mefhumun kökenini Ralph Waldo Emerson'ın "armağanlar" (1844) makalesinde bulur. Bu metin de armağan alan kişinin çoğu kez bir dereceye kadar bir tür saldırıya maruz kalmış gibi hissettiğini, bunun da ancak eşit değerde bir şeyi geri vererek düzeltilebileceğini anlatır. Mauss aslında bu mefhumları harmanlamıştı.

nıklığını aktardığı ünlü pasaj işte bu nedenle sunulmuştu. Mauss'un yorumuna göre, bağışçının ruhunun armağana deyim yerindeyse bulaşan ve eve dönme dileği üzerinden, alıcıyı bir karşılık vermeye zorlayan parçasıdır burada söz konusu olan.

Bu paragrafı daha sonra daha ayrıntılı şekilde ele alacağım. Şimdilik, Mauss'un yorumunun gerek Maoriler konusunda çalışan akademisyenlerden gerekse Claude Lévi-Strauss (1950) gibi iddialı teorisyenlerden gelen birçok eleştiriye maruz kaldığını söylemekle yetinelim. Örneğin Lévi-Strauss, Mauss'un çalışmasının Fransa'da popüler olmuş basımına yazdığı takdim yazısında, Mauss'un insan zihninin bilinçdışı yapısına dayandığını zannettiği karşılıklılık gibi bir fenomeni tek bir kültürel tefsir üzerinden açıklamaya kalkmakla temel bir mantıksal hata yaptığını iddia etmişti. Bana yine de tüm bu tartışmada esas mesele gözden kaçırılıyor gibi geliyor. Mauss'un *hau* yorumunda bizatihi bir tür mit üretmiş olduğu pekâlâ söylenebilir. Fakat tüm iyi mitler gibi, Mauss'un miti de asli bir şeyi, başka türlü ifade edilmesi zor olacak bir şeyi yakalamıştı. Yakalamamış olsaydı, çoktan unutulmuş olurdu.

Her halükârda *hau* sabit bir temanın, Mauss'un "zorunluluk mekanizmalarının... armağanların kendilerinde ikamet ettiği" (1925 [1965:21]) yönündeki kula analizinde; sahibine hükmeden ruhani kişilikler içeren Kuzeybatı Kıyısı hazineleri betimlemesinde (1925 [1965: 44]); "eşyanın bireye sahip olduğu" erken dönem Roma hukukunu yeniden kurmasında (1925 [1965: 51]) ve başka yazılarında da beliren bir temanın örneklerinden sadece biridir. Tüm bunlar bireylerle şeylerin arasındaki ilişkiye dair daha geniş bir vurguyu açar. Modern hukuk bu ikisi arasında katı ayrımlar yapar, modern teori işte ancak bu sebeple, bireylerin, temelde şeyleri biriktirme arzusuna tekabül eden "kişisel çıkar"la güdülendiğini tahayyül edebiliyor. Makalenin ana fikirlerinden biri, Mauss'un sürekli vurguladığı gibi, bu "kişisel çıkar" mefhumunun altında yatan tüm varsayımları sorgulamaya açmaktır.

Bunu yaparken Mauss'un iktisadi ilişkilere ilişkin modern yaygın anlayışa meydan okumakla yetinmediğini belirtmek gerek. Mauss iktisadın ve sosyal bilimlerin varsayımlarının kendi toplumumuzdaki insanların yaygın anlayışını bile yeterince temsil etmediğini söy-

lüyordu. Günümüzdeki birçok Mauss yorumcusu (hatta Mauss yorumcularının çoğu) bu vurguyu gözden geçiriyor gibi geliyor bana. Evet, Mauss (Yunanca, Latince, Sanskritçe ve hatta klasik Arapçaya tercüme bile edilemeyen bir kavram olduğunu belirttiği) saf kişisel çıkarı hayal etmenin bile ancak piyasayla mümkün olduğunu ve günümüzdeki saf diğerkâm armağan idealinin bu mefhumun düpedüz imkânsız bir ayna aksi olduğunu iddia etmek istemişti. Fakat aynı zamanda sosyalizmin popüler cazibesini de anlamaya çalışıyordu. Bunu açıklamak içinse Marx'ın yabancılaşma mefhumuna şaşırtıcı derecede benzeyen –gerçi benzerliğinin bizatihi farkında olmadığı– bir şey üretmişti.

Şimdi *Armağan*'ı siyasi bağlamına yerleştireyim.

Sosyalist Teoriye Katkı Olarak “Armağan Üzerine Deneme”

Mauss'un makalelerinin çoğu üretim aşamasındaki işler, sürmekte olan araştırma projelerinin ön raporlarıydı. Hayatının ikinci yarısını tamamlanmamış projelerle çevrili halde geçirmişti: duanın doğasına ilişkin bir tez, paranın kökenleri hakkında bir kitap, sosyalizm ve milliyetçilik üzerine başka bir kitap... Genellikle kendisinden talep edildiğinde ya da baskılayıcı bir sebep hissettiğinde bir ilerleme raporu yayımlardı. “Armağan Üzerine Deneme” örneğinde ise sebebin temelde siyasi olduğu açıktır.

Günümüzde, Mauss'un yaşamı boyunca adanmış bir sosyalist olduğu gerçeğinin farkında gibi görünen çok az antropolog vardır. Öğrencilik yıllarında SFIO (ya da “İşçi Enternasyonalı Fransa Seksiyonu”) lideri olan, günümüzde Dreyfus savunması ve yorulmak bilmez savaş-karşıtı kampanyalarıyla bilinen, sonunda 1914 yılında sağcı bir fanatiğin suikastına kurban giden Jean Jaurés'nin yakın arkadaşıydı. Mauss, Jaurés'i de Durkheim gibi bir akıl hocası olarak gördü, gerçi Jaurés birçok yönden daha radikaldi. Savaştan sonra Mauss parti içinde çalışmaya, sosyalist dergilerin yayın kurullarında hizmet vermeye ve solcu basın için yazmaya devam etti. Hepsinden önemlisi, Fransız kooperatif hareketi içinde aktifti. Bir arkadaşıyla birlikte Paris'te bir

tüketici kooperatifi kurup yönetti, ulusal örgütlenmede çeşitli görevler aldı, Avrupa'nın diğer kısımlarına düzenli seyahatler yaptı ve geri döndüğünde Almanya, İngiltere, Macaristan, Rusya ve başka ülkelerdeki kooperatif hareketine ilişkin raporlar yayımladı (Fournier 1994).

1920'lerin başları, özellikle de Mauss'un "Armağan"ı yazmakta olduğu 1923 ve 1924 yılları civarındaki dönem, aynı zamanda siyasi angajmanının en yoğun olduğu dönemlerdi Bunlar aynı zamanda Rus devrimini takiben, SFIO'nun komünist ve sosyalist partiler olarak ikiye bölünmesine yol açan yıllardı. Mauss her zaman, temelde ücret sisteminin ilgasını hedefleyen kooperatifleşme ve sendika eylemi aracılığıyla aşağıdan yukarıya yaratılan bir sosyalizm vizyonunu tercih etmiştir. Gerek komünistlerin gerekse sosyal demokratların devletin rolünü ve "siyaseti fetişleştirmekten" eşit derecede suçlu olduklarını öne sürmüştü. Onun nazarında devletin rolü büyük oranda işçilerin kendi sanayileri üzerinde daha kolayca kontrol elde edebileceği yasal bir çerçeve sağlamakla ve daha geniş anlamda, hukuku halk ahlakıyla bağdaştırmakla sınırlı olmalıydı. Rusya'daki olaylar kafasını son derece karıştırmıştı. Başından beri devrimin hararetli bir destekçisiydi ama Bolşeviklerden fazlasıyla kuşku duyuyordu.³ Mauss sosyalizmi zor yoluyla dayatma projesinin büsbütün bir oksimoron oluşturduğu kanaatindeydi.⁴ Parti çizgisi anlayışı onu tiksindiriyordu. Sovyet rejiminin içinde faaliyet göstermeye mecbur kaldığı zorlu savaş koşullarını dikkate almakla birlikte, rejimin teröre başvurmasını, demokratik kurumları ve hepsinden önemlisi hukukun egemenliğini küçümsemesini kınamıştı. İtirazlarında ortak bir tema varsa o da Bolşeviklerin amansız faydacılığıydı ("onların şu sinik 'hedefe giden her yol mubahtır' anlayışı" diye yazmıştı, "siyasetçiler arasında bile bayağı görünmelerine neden olmuştur").

3 Maurice Godelier (1996 [1999: 63-64]) Mauss'u "sıkı bir Bolşevizm karşıtı" ve sosyal demokrat olarak tanımlar. Ne var ki Godelier Mauss'un siyasi yazılarının 1997 yılında yeniden basımından önce yazmıştı. Mauss'un bu yazıları onun Rus devrimine dair büyük ikilemler hissettiğini ve birçok yönden siyasi vizyonunun hocası Jaurès'ten ziyade Proudhon gibi anarşistlere yakın olduğunu gösterir.

4 Mauss bunun taktik açıdan korkunç olduğunu da düşünmüştür: "Cebir hiçbir zaman Bolşeviklerin kullandığı kadar kötü kullanılmamıştır. Onların Terör'üne bilhassa damga vuran şey aptallığı, ahmaklığıdır" (1923).

Bununla birlikte, eleştirilerini daima bozulmaz bir akrabalık hissi- ni ve en önemlisi, devrimin olağanüstü bir deneyi temsil ettiği görü- şünü arka plana koyarak yaptığını vurgulamakta fayda var:

Marx'tan beridir sosyalistler ütopyalar inşa etmekten ve gelecek toplumlar için planlar çizmekten ihtiyatla uzak durmuştur. Aksi- ne, “şeylerin idaresini devralma”ya yönelik genel kıyametçi tezden başka pek bir şeyi desteklememiş, bu idarenin kolektif prosedür- lerini ise kestirilemez bulduklarından dolayı belirsiz bırakmışlar- dır. Bu devrim “insanların insanlarca idaresini” nasıl bastıracaktı? Tüm bu ahlaki fevrandan, bu siyasi ve iktisadi kaostan ne ortaya çıkacaktı?

Benim sosyalizmim ne kadar dinsiz olsa da, Bolşeviklerin ilk eylemleri (Kurucu Meclis'in tasfiyesi, Brest-Litovsk Antlaşması) bende ne kadar az saygı uyandırır da, onlarla bağlarımı kopara- madım. Moskova aramızdaki birçok kişiye, burada bile, nice aydın insanın nazarında olduğu gibi, fikirlerimizin kaderini kuluçkaya yatıran bir tür mabet gibi görünüyordu (Mauss 1925a [1992: 173]).

Mauss'un “Armağan”ına zemin hazırlayan yıllarda yayımlanmış çalışmalarının çoğu, Lenin'in 1921'de ilan edilen, daha önceki zo- runlu kolektifleştirme teşebbüslerini terk eden, ticareti yasallaştıran ve ülkeyi yabancı yatırıma açan Yeni Ekonomi Politikası'yla ilgili- di. Mauss ancak Sovyet devletinin bağımsız kooperatifleri bastırmak için teröre artık başvurmuyor olmasını kutlayabiliyordu ama ülkenin kaynaklarını yabancı sermayeye açan Yeni Ekonomi Politikası'na ha- raretle karşıydı. Devrimin sonunu başlatabileceğini düşündüğü Yeni Ekonomi Politikası'nı *La Vie Socialiste*⁵ dergisindeki bir makalede “Rusya'nın satılması” diye nitelendirdi. 1921 yılında bile Sovyet rej- minin çöküşünün an meselesi olduğunu öngörüyordu; diğer zaman- lardaysa rejimin en sonunda daha hakiki bir sosyalizme doğru evrile- ceğini ileri sürerek ihtiyatlı bir iyimserlik sergiliyordu. Oysa besbelli ki tüm bu süreç zihnini meşgul etmekle kalmamış, onu paramparça ve son derece hüsrana uğramış halde de bırakmıştı.

Dolayısıyla Mauss'un o on yıl zarfında yayımlanmış en önemli iki çalışmasının (her ikisi de 1925'te basılmış) "Bolşevizmin Sosyolojik Açıdan Değerlendirilmesi" ve "Armağan" başlıklı makaleleri olması tesadüf değildi. Bu metinler açıkça aynı düşünsel projenin iki ayağı olarak tasarlanmıştı. Kapitalizme modern bir alternatif yaratmayı amaçlayan ilk büyük girişimin çökmesiyle birlikte, Mauss, daha uygulanabilir bir alternatfin neye benzeyebileceğinin en azından ana hatlarını çizmek amacıyla karşılaştırmalı etnografyanın (ne olduklarını pekâlâ bilmesine rağmen ham ve tam gelişmemiş) sonuçlarını gündeme getirmek için herhalde doğru zaman olduğuna kanaat getirmişti. Bilhassa piyasanın tarihsel önemiyle ilgileniyordu. Rus deneyinin kanıtladığı şey alım ve satımı fermanla yürürlükten kaldırmanın mümkün olmayacağıydı. Lenin denemişti, ama Rusya Avrupa'daki en az parasallaşmış toplum olsa da, başarısızlığa uğramıştı. Mauss, öngörülebilir gelecekte şu ya da bu tür bir piyasa içinde sıkışıp kalacağımız sonucuna vardı (1925a [1992:188-90]). Yine de sırf belirli türde iktisadi malların (örneğin demokratik bir şekilde örgütlenmiş kooperatifler ya da meslek örgütleri arasında) dağıtımı için salt bir teknik olarak "piyasa" ile endüstriyel Batı'da mevcudiyet kazandığı haliyle, sosyal yaşamın temel düzenleyici ilkesi, değerın nihai belirleyicisi olarak "piyasa" arasında bir fark olmalıydı. Mauss bundan dolayı sıradan insanların adalet ve insanlık duygusuna böylesine şiddet uygulayan piyasa mantığının temelinde tam olarak ne yattığını anlamaya çalışmaya koyulmuştu. Sosyalist partilerin ve sosyal refah programlarının yaygın cazibesini anlamak ve etnografya kayıtlarını inceleyerek, bu tür yaygın adalet ölçütlerine uygun bir toplumun neye benzeyebileceğini tahayyül etmekte amacı. Tahayyül edilen bu toplum piyasanın esas işleyişine döndürülebildiği bir toplumdur. Burada piyasa ademimerkezi bir karar verme tekniğı, farklı türdeki tüketici mallarının görece cazibesine dair bir tür popüler seçim aygıtı işlevi görür ve bambaşka türde kurumlar gerçekten önemli olan toplumsal değer alanlarını -örneğin "herkesin ortasında bir şey vermenin neşesine, cömert sanatsal harcamadan alınan zevke, kamusal ya da özel şölenlerde misafirperverlikten alınan hazza dayalı alanları- yönetirdi (1925 [1965: 67]).

Netice itibarıyla Mauss Marksist fikirlerin cazibesini Marx'ın çalışmalarına mümkün olduğunca az atıfta bulunarak anlamaya çalışıyordu. Sıkça gözardı edilen bir husustan daha bahsedeyim. Aslında Marx'ın çalışmaları yüzyılın başlarında Fransa'da pek de iyi tanınmıyordu. Çalışmaların çoğu çevrilmemişti. Bu dönemde Fransız bir Marksist teorisyen yoktu. Hatta sosyalist militanlar Saint-Simon, Fourier, Proudhon ya da Robert Owen'in düşüncelerine muhtemelen daha aşınaydı (Mauss 1920, 1924). "Marksist teori"ye göndermede bulunulduğunda, onun genelde bir tür basit, mekanik belirlenimcilikten oluştuğu varsayıldı. Mauss bundan daha fazlasını biliyordu, zira *Kapital*'deki inceliğe aşınaydı ama Marx'ın ilk yazılarında sorduğu soruların aynısını sorduğunun muhtemelen farkında değildi.⁶ Dönemin bir Alman, Macar ya da Rus yazarının Bolşevikleri kendilerine en çok ilham veren şeye muhtemelen ihanet etmekle suçlayacağı yerde, Mauss çok farklı bir düşünsel geleneğe yönelmişti.

Mauss'un makalesinin eleştirel doğrultusu, yazarının en rekabetçi ve en aristokratik armağan mübadelesi biçimlerini ele almaya çok fazla yer ayırması yüzünden biraz belirsizleşir. Jonathan Parry (1986) ve Maurice Godelier (1996) Mauss'un genel şemasını hatırlatarak faydalı bir iş yapmıştır. Mauss "toplam mükellefiyet" diye adlandırdığı şeyle işe başlamıştı. Başka türlü yumruk yumruğa gelecek iki grubun böylece birbirlerine her şeyi sunarak nihayetinde karşılıklı bir tam bağımlılık ilişkisine girer. Bu duruma örnek olarak Mauss birçok Avustralyalı ve Amerikalı toplumlardaki yarılar arasındaki ilişkilere işaret eder. Bu ilişkiler yiyecek, askeri ve ritüel hizmetleri, cinsel part-

6 Belki de bu hususun abartılmaması gerekir. *Kapital* Fransızcada uzun zamandır mevcuttu ve Durkheim'cı çevrenin üyeleri bir yerde onu tartışmak için okuma grubu oluşturmuştu. Mauss, yaşamının sonraki yıllarında, teknikler meselesiyle ilgilenmeye başladığı zaman Marx'ın fikirlerine daha aşına olmuş gibi görünür. Konu hakkındaki kimi beyanları açıkça Marksçı praksis mefhumlarından ilham almış gibidir. Mesela: "İnsan yaratırken kendini de yaratır. Bütünüyle insani şeyler olan geçim araçlarını yaratırken kendi düşünceleri de aynı esnada bu şeylerin içine kazınır. İncelikli hakiki pratik akıl buradadır" (Schlanger 1998 içinde: 199). Yine de, burada bilhassa Marx'ın, özellikle ilk çalışmalarında geliştirdiği ve Mauss'un çok aşınaymış gibi görünmediği, yabancılaşmaya ilişkin fikirleriyle ilgileniyorum. En azından, Mauss'un basılı çalışmalarında Marksist anlamda "yabancılaşma"ya dair herhangi bir atıf bulamadım (1968-69, 1997).

nerler, “danslar, festivaller ve panayırılar”, saygı ve tanıma jestleri ve diğer her şey konusunda birbirine güvenmek zorunda olan köyün iki tarafının toplam sözleşmeleri olarak görülebilir (1925 [1965: 3-4]).

Tüm bunlar epey belirsizdir. Neyse ki Mauss sonra “toplam mükellefiyet” mefhumunu çok daha az spekülâtif ve daha ampirik bir doğrultuda ayrıntılandırmıştı. Paris Üniversitesi Etnoloji Enstitüsü’nde 1935 ila 1938 yılları arasında verdiği derslerde “toplam mükellefiyetler”den (ya da “toplam karşılıklılık”tan) çoğu toplumda belirli aileler ve belirli bireyler arasında mevcut olan açık uçlu haklar şeklinde bahseder:

En başta, toplam mükellefiyetler sistemi diye adlandıracağım bir sistem vardı. Avustralya’daki Kurnai halkından biri kendini karısının ebeveynleriyle aynı kampta bulduğunda, yanında getirdiği av etinden herhangi bir parça yeme hakkı olmaz; tüm eti kayınavlide ve kayınpeder alır, onların hakları mutlaklıktır. Karşılıklılık topyekundur, “komünizm” dediğimiz şeydir bu ama bireyler arasında uygulanır. Esasında *commercium*, *connubium* ile el ele gider, yani evliliği ticaret, ticareti evlilik takip eder. “Yasal hırsızlık” denilen zorunlu hediye, kurmaca armağan, aslında bireysel, toplumsal ve ailevi bir temeli bulunan bir tür komünizmdir. Temel hata komünizm ile bireyciliği karşı karşıya koymaktır (Mauss 1947: 104-105).

Burada Mauss’un dikkatini çeken şey, evliliğe sıkça eşlik eden yükümlülüklerin doğasının açık uçlu olmasıydı. Yeni bir kanoya ihtiyaç duyan bir Melanezyalı, kız kardeşinin kocasına ve onun halkına başvurabilirdi. Kız kardeşini onlara eş olarak verdiği için, aslında her şeyi ona borçlulardı ve herhangi bir geri ödeme ilkesine göre değil, ihtiyaçlarını gidermek üzere tedarikte bulunmaları gerekiyordu. Mauss “komünizm” terimini işte bu sebeple kullanmıştı. Ona göre “ilkel komünizm”in (ya da başka herhangi bir tür komünizmin) bir kolektif sahiplik meselesi olduğunu varsaymak esaslı bir hataydı. Birincisi, çeşitli türden kişisel mülkiyetler hep olmuştur; Mauss bunu ortadan kaldıracabileceklerini hayal eden zamane devrimcilerin gülünç olduğu kanısındaydı (ör. 1920: 264; 1924a: 637). İkincisi, bir mal belirli bir grubun tasarrufunda olduğu yerde bile, bu mülkiyet ilişkisi nadiren

demokratik şekilde idare edilir. Özel sahip ile şef idareci arasındaki fark çoğu zaman yasal resmiyetten farksızdır. O halde unvanlara değil erişim ve dağıtım ilkelerine bakmak gerekir. Birisi ihtiyaç duyduğunu hissettiği şeyi doğrudan ödeme yapmadan ya da karşılıklı bulunmadan alma hakkına sahipse, o halde bu komünizmdir. Fakat bu durum bireyci bir komünizm sisteminin mükemmelen mümkün olduğu anlamına gelir. Bu komünizm sisteminde bireyler birbirine açık uçlu yükümlülüklerle bağlıdır. Söz konusu yükümlülükler kâh (yakınlar arasındaki ilişkiler durumunda olduğu gibi) tek yönlü olur, kâh (günümüzde karı-koca arasında olduğu gibi diye belirtir Mauss) her iki tarafın da diğerinden bir şey isteme konusunda eşit haklara sahip olduğu şekilde çift yönlü.⁷ Ardından bu yükümlülükler toplumun bir ucundan diğerine örülüp “topyekun karşılıklılık sistemi oluşturan bireysel konumlar derlemesi” yaratabilir. Ortaya çıkan sonuç “tam da komünizm dediğimiz şeye tekabül eder ama bu kesin surette bireysel bir şey olacaktır” (1947:105, krş. Godelier 1999: 36–49).

Şimdi “Armağan”a dönelim. Mauss önce klan veya diğer toplumsal grupların temsilcileri olarak, daha sonra kendi sıfatlarıyla hareket eden (Parry 1986) iddialı bireylerin kimin diğerinden daha çok verebileceğini görmek için yarışmaya tutuştukça karşılıklılığın daha rekabetçi bir şekil de alabileceğini iddia etmişti. Kuzey Amerika’nın Kuzeybatı Kıyısı’nda daha yakın zaman önce ortaya çıkarılmış bir hayli çarpıcı rekabetçi mübadeleleri temel alarak, bu tür “çekışmeci mübadele” sistemlerini “potlaç” diye nitelendirmeyi önermişti. Bu tür rekabetler genellikle yumuşak biçimler alırdı, ama nadiren vuku bulan kimi durumlarda, tıpkı kapitalizmdeki rekabet oyunlarında olduğu gibi, rakipleri yenmenin amaçlandığı hararetli mücadelenin içine başka her şey çekilebilirdi. Gerçi yine de zıt öncüller söz konusuydu, zira buradaki tüm amaç mal mülk biriktirmek değil, müm-

7 Tek yönlü oldukları takdirde genelde sonunda sıfırlandıklarını, yani A’nın B’den, B’nin C’den, C’nin D’den, D’ninse tekrar A’dan aldığını belirtir. Bunun Lévi-Strauss’un daha sonraki “genelleşmiş mübadele” (1949) anlayışı üzerindeki etkisi açıktır. Mauss’un derslerinde kullandığı kavramlardan bir başkası olan, kişinin ebeveynlerinin kendisine verdiğinin karşılığını, aynısını kendi çocuklarına yaparak ödemesini anlatan “münavebeli karşılıklılık” kavramı ise aynı ilgiyi çekmemiştir.

kün olduğunca en fazlasını vererek maddi mal mülke yönelik katıksız olumsuz bakışı ifade etmektedir.

Başka bir deyişle, Chris Gregory'nin (1982) meşhur yeniden analizinde tanımladığı şey, başlı başına bir armağan ekonomisi değil, Mauss'un potlaç sistemi diye adlandıracağı şeydir, daha doğrusu bu sistemin belirli derecede çekişmeci, hatta bazı açılardan biraz patalojik bir çeşididir. Yarışma olarak armağan antik Keltler, Cermenler veya Veda dönemi Hindistan'ı gibi aristokratik toplumlarda hüküm sürmeye devam etti. Ne var ki tedricen, eşit olmayan bir biçimde, (veren kişiye dolaşık olarak görülmekten artık çıkmış malların kesin satışını ve kişilerin gözünde yabancılaşmasını beraberinde getiren) paranın ve piyasa mübadelesinin yükselişi, biriktirme uğruna biriktirme ethosunun onu gölgede bırakmasına sebep oldu. Antik dünyadaki toplumların çoğu ikisi arasındaki bir yerde durmaktaydı. Servet biriktirmek mümkündü ama zenginler, Mauss'un dediği gibi, "kendi topluluklarının hazinedarları" olarak görülüyor, onlardan zenginliklerini kamusal projelerde harcamaları bekleniyordu (veya Yunan komünyon sisteminde olduğu gibi, bunu yapmaya mecburdular).

Hemen akla gelen soru ise şudur: Oradan buraya nasıl gelindi? Bir kere, şu "kişisel çıkar" anlayışının kökenleri neydi ve neredeyse diğer her şeyi silmeye nasıl başladı? Kendini *Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales* (Faydacılık Karşıtı Sosyal Bilimler Hareketi), ya da MAUSS diye adlandıran disiplinlerarası grubun kurucularından biri olan Alain Caillé (1994: 10-12) Hristiyanlığın rolüne işaret eder. Romalı aristokratlar ve asilzadeler muhteşem cömertlik ethosunu hatırı sayılır derecede muhafaza ediyordu; kamu binalarını ve bahçelerini hizmete sunuyor, en gösterişli halka açık oyunlara ev sahipliği yapmak için birbirleriyle rekabet ediyorlardı. Oysa Roma'daki eliaçıklığın kayda değer bir kısmının maksadı incitmektir. Sözelimi gözde bir aristokrat alışkanlığı, sonrasında oluşacak hayvani arbededen zevk alabilmek için kalabalığa altın ve mücevherler saçmaktı. Anlaşılır bir şekilde, ilk Hristiyan armağan teorileri bu tür nahoş uygulamalara tepki olarak geliştirilmişti. Hristiyan öğretisine göre hakiki hayırseverlik bir üstünlük kurma, birinin gözüne gırme arzusuna veya başka bir bencil saike dayandırılamazdı. Armağan ve-

renin bu alışverişten herhangi bir şey elde ettiği söylenebiliyorsa eğer, verilenin gerçek bir armağan olduğu söylenemezdi. Ama bu da bitmek bilmez sorunlara yol açmıştı, çünkü veren kişiye öyle ya da böyle fayda sağlamayan bir armağan tasavvur etmek çok zordu. Hiç değilse, iyi bir edimde bulunmak insanı Tanrı'nın gözünde iyi bir konuma getirir ve böylece ebedi kurtuluş şansını artırır. Sonuçta, kimileri, tamamen iyiliksever bir eylemi aslında yalnızca cehenneme çoktan mahkûm edildiğine kendisini inandırmış bir kişinin yapabileceğini iddia etti. Buradan yola çıkıp, kitabın ilk bölümlerinde ele aldığımız, herhangi bir açık cömertlik ediminin gizli bir bencilliği maskeleyiğini ve iyi edimde bulunmaktan duyulan hazzın bir şekilde bu edimin altını oyduğunu varsayan türde bir sinizme varmak için büyük bir adım atmak gerekmez. Aslında burada aynı fikrin iki farklı versiyonu söz konusudur.⁸

Dolayısıyla, modern armağan ideali piyasa davranışının imkânsız aynasına, hiçbir kişisel kazanç düşüncesiyle kösteklenmemiş bir saf cömertlik edimine dönüşür. Oysa MAUSS üyelerinin devamlı vurguladığı gibi, bu durum insanların artık armağan vermediği anlamına gelmez. Modern, kapitalist toplumlarda bile, doğrudan geri dönüş olmadan ya da gelecekte karşılığı verileceğine ilişkin açık bir anlaşma yapılmadan şeyler sürekli el değiştirmektedir. Armağanların artık önemli olmadığı anlamına ise hiç gelmez. Hatta MAUSS grubu üyeleri modern toplumunun armağanlar olmadan işleyemeyeceğini iddia ederler. Armağan “modernitenin gizli yüzü” halini almıştır (Nicolas 1991). “Gizli”, çünkü belirli bir armağanın (çocuklara verilen para, düğün hediyeleri, kan bağışları, iş arkadaşları için düzenlenen akşam yemekleri, dostlara verilen tavsiyeler ya da onların can sıkıcı sorunlarını dinlemeye harcanan zaman) aslında hiç de armağan olmadığına söylemek için her zaman kimi sebepler bulunabilir. Sosyal teoride de hal böyledir. Godbout'un ifade ettiği, böylece ortaya “toplumsal bağlardan, günlük yaşamda onlarla ilişkili kelimeleri (teslimiyet, bağışlama, vazgeçme, sevgi, saygı, haysiyet, kefare, kurtuluş, tazmin,

8 Jonathan Parry'nin (1986) Hinduizmde armağan hakkındaki gözlemleriyle kıyaslanabilir. Parry evrensel dinlerin ortaya çıkışının geri ödenemez armağan idealine yol açtığını öne sürer. İslam için bkz. Dresch 1998.

şefkat, insanlar arasındaki ilişkilerin temelinde bulunan ve armağanla beslenen her şey) kullanmadan bahseden” bir bilim ortaya çıkar (1998: 220-21).

Dünyanın İngilizce konuşan kısmında, MAUSS grubu neredeyse bütünüyle gözardı edilmiştir. Kendilerinin en ileri düzey eleştirel teoriyle uğraştığını düşünmeyi sevenler Mauss’u Jacques Derrida (1991; krş. Gasché 1972, Schrift 1997) aracılığıyla okumaya başlamıştır. Derrida ise *Donner le Temps*’da Mauss’un armağan kavramını incelemiş ve karşılık beklemeden yapılan saf cömertlik edimleri olan armağanların mantıken imkânsız olduğunu keşfetmişti (sürpriz!).

“Batı söylemi” denilebilecek bir şey olduğuna ve bu söylemin kendinden başka herhangi bir şeye atıfta bulunamayacağına inanılıyorsa, varılabilecek sonuç bence budur. Fakat antropolojinin aslında mümkün olduğuna inanan bizler bile Mauss’un esasen söylemlerle değil, *tüm* toplumların yüksek teorisinde değilse de pratiğinde bir ölçüde cisimleştiğini hissettiği ahlaki ilkelerle uğraştığını sıkça gözden kaçırıyor gibiyiz.

Evet, Mauss incelediği toplumların çoğunda, cömertlik ile kişisel çıkar arasında ayrım yapmaya çalışmanın bir anlamı olmadığını vurgular. İkisinin normalde birbiriyle çatışacağını varsayanlar bizlerizdir. (Başka toplumlardan bahsederken “mükellefiyetler” terimini tercih edip “armağan” terimini genelde kullanmayışının nedenlerinden biri budur.) Ne var ki, siyasi bağlamı anlamak bakımından hayati olduğunu düşündüğüm bu noktada,) Mauss kişiler ile şeyler, çıkar ile diğerkâmlık, özgürlük ile yükümlülük arasında katı ayrımları olan piyasa mantığının nasıl da modern toplumların sağduyusu haline geldiğini resmetmeye çalışmıyordu. Her şeyden önce, piyasanın bu ayrımları yapma konusunda ne ölçüde *başarısız* olduğunu ve neden bir sürü insanın (özellikle de toplumun nispeten güçsüz ve ayrıcalıksız üyelerinin çoğunun) piyasanın mantığını ahlaki açıdan iğrenç bulduğunu açıklamaya çalışıyordu. Mesela, üreticiler ile ürünlerinin kati surette birbirinden ayrılabilceğinde ısrar eden kurumlar neden toplumumuzun (aslında her toplumun), kendi deyişiyle, ahlaki “ana kayası” olan ortak adalet sezgilerine aykırı olduğunu kavramaya girer. Sonuç kısmında şöyle yazar Mauss:

Tüm endüstriyel ve ticari hukuk alanı ahlakla uyumsuzluk içinde [gibi görünür]. Halkın ve üreticilerin iktisadi önyargıları, kârda pay sahibi olmadan emek sarf etmiş olduklarını idrak ettikleri anda üretmiş oldukları şeyin peşine düşme yönündeki güçlü arzularından kaynaklanır... (1925 [1965: 64])

Burada hiç kuşkusuz Marx'ın bir yankısı var. Fakat Mauss'un yabancılaşma teorisi çok farklı köklerden kaynaklanır: Marx'ın bu konu hakkındaki (Mauss'un okumadığı neredeyse kesin olan) ilk yazılarında kullandığı Hegelci, diyalektik gelenekten değil; mülkiyetin, içindeki tüm haklar bir sahipten alınıp başkasına verildiğinde “yabancılaşmış” olduğu hukuk tarihinden. Bilhassa da köylü ve zanaatkar geçmişlerinden çok uzaklaşmamış Fransız işçi sınıflarının gözünde, bunda hâlâ son derece yanlış bir şeyler var gibiydi. Mauss bunun ne olduğunu anlamaya çalışıyordu; tıpkı “işçi kendi yaşamını ve emeğini kısmen topluma, kısmen de patronlarına verir ilkesinden ilham alan” (1925 [1965: 65]) ve dolayısıyla haftalık ücretten fazlasını hak eden sosyal güvenlik mevzuatının neden haklı görüldüğünü anlamaya çalışması gibi. Bu soruya Marx'inkinden hayli farklı bir cevabı olan Mauss'a göre ücretli emek ilişkisi sefil ve yoksullaştırıcı bir sözleşme biçimiydi. Zira, daha önce gördüğümüz gibi, Mauss için toplumsal sözleşmenin temel biçimi kesinlikle komünizmdir, yani, taraflardan her birinin kendini diğerinin yaşamını sürdürmeye adanmış açık uçlu bir anlaşmadır. Ücretli çalışmada işçi kendi bütünlüğünü, “yaşamını ve emeğini” verir, fakat karşılığında aldığı parada aynı toplam niteliğe ilişkin hiçbir şey yoktur. Eğer bir insan yaşamını veriyorsa, yaşamı en azından garanti altına alınmalıdır.

Mauss'un “Armağan'ın sonunda yaptığı siyasi çıkarımları zayıf veya tutarsız bulmak ve makalenin geri kalanıyla aynı güce ya da parlaklığa sahip olmadığını düşünerek bir kenara bırakmak âdetten olmuştur.⁹ Kimi zaman deneme kabilinden görüldüğü doğrudur sahiden. Bu durumun kısmen Mauss'un siyaset hakkında yazarken her zamanki proleter kitlesine değil, daha geniş bir eğitilmiş kamuya hitap etmesinden kaynaklandığını zannediyorum. Makalenin en

9 Düşünmeden yapılan tipik bir sağcı reddiye için, bkz. Mary Douglas (1990).

nevi şahsına münhasır kimi önerilerinin de bundan kaynaklanmış olabileceğini zannediyorum Mesela, servet biriktirmenin tek gerekçesinin onu dağıtmak olduğu, zenginlerin kendilerini yine “topluluğun hazinedarları” olarak göreceği bir ethosa dönmesi çağrısı bu tür önerilerden biridir (işin ilginç yanı, bu öneri siyasi eserlerinde bir daha ileri sürülmez). Tüm bunları Marx’ın defterini dürmeye yönelik fena halde yetersiz bir girişim olarak görüp geçmek kolaydır. Marksist akademisyenlerin bu makalenin zayıflıklarına ilişkin yönelttiği şikâyetler gayet doğrudur: Mauss sanayileşme öncesi toplumlardaki üretimden bahsetmez bile, bir bütün olarak toplumsal sistemlerin yeniden üretimine dair bir kavrayıştan yoksundur, bir değer teorisi yoktur. Lakin Mauss’un yabancılaşma yaklaşımının Marksçı antropolojinin daha yaygın kimi kör noktalarını faydalı bir biçimde düzelttiği de düşünülebilir. Mauss yabancılaşmayı bir nesnenin el değiştirdiği her an gerçekleşen bir şey olarak görmek suretiyle, mesela, tıpkı sosyalleşmenin on iki ya da on sekiz yaşında bitmemesi gibi, nesnelerin yaratımının da fabrikada bitmediğini hatırlatır. Şeyler çoğu zaman tekrar tekrar bir elden koparılıp yeniden yabancılaşmaya uğrarken bile, sürekli korunur, değiştirilir ve hepsinden önemlisi, onlara yeni anlamlar yüklenir. Mauss daha cüretkâr bir önermede de bulunur gibidir: Özne ile nesnenin belirli derecede tersine çevrilmesinin (belirli bağlamlarda, belirli seviyelerde) bir mistifikasyon ve sömürü aracı olarak değil, yaratıcı süreçlerin –tüm toplumsal ilişkilerin herhangi bir nesnel hesaba indirgenmesi kadar tehlike arz etmeyen– normal bir boyutu olarak işleyebileceği kanısındadır. Mauss’un Sovyet Marksistlerinin çöküşü olarak gördüğü şey netice itibarıyla buydu. Ona göre Sovyet Marksistlerinin aşırı faydacılığında birazcık değişmiş haliyle piyasa mantığını görmek mümkündü – ki bence bu teşhisinde pekâlâ haklıydı.

Bütün olarak değerlendirildiğinde, Mauss’un çalışması sosyalizmin öteki yanını temsil etmesi hasebiyle Marx’ı tamamlar. Marx’ın çalışması kapitalizme dair parlak ve dayanıklı bir eleştiriden oluşur fakat Mauss’un bizzat gözlemlediği gibi, Marx daha adil bir toplumun neye benzeyebileceği konusunda tahminlerde bulunmaktan özenle kaçınmıştır. Mauss’un içgüdüleriye bunun tam tersi yöndeydi. Kapitaliz-

min dinamiklerini anlamaktan ziyade, kapitalizmin dışında durabilecek bir şeyi anlamaya –ve yaratmaya– çalışmayı dert ediyordu.

Nesneler ve Kişiler

Mauss, vardığı sonuçların deneme niteliğinde olduğunun farkındaydı, çünkü elinde yetersiz malzeme olduğunu biliyordu. Etnografya o sıralar daha emekleme aşamasındaydı. Ama artık öyle değil. Hatta sorun varsa da tam tersi yöndedir: Massim, Yeni Zelanda veya Amerikan Kuzeybatı Kıyısı hakkındaki literatür o kadar büyüyüp genişledi ki uzman olmayan birinin meseleyi hakkını vererek ele alması neredeyse imkânsızlaştı. Bu örneklerle dönmek ve Mauss'un vardığı sonuçların geçerliliklerini ne ölçüde sürdürdüğünü görmek için yakın dönemde, her ikisi de kabaca aynı teorik yaklaşımı kullanan, başta Annette Weiner (1985, 1992) ve Maurice Godelier (1996) olmak üzere kimi araştırmacıların girişimleri oldu. Fakat bana kalırsa varılan sonuçlar düzensizdi. Weiner ve Godelier esasen Melanezya antropolojisi üzerine uzmanlaşmış akademisyenlerdir. Dolayısıyla Melanezya'dan uzaklaştıkça izahları daha kabataslak bir hal alıp zayıflar. Ben bu alanların *hiçbirinde* uzman değilim elbette (teknik açıdan bakıldığında, uzmanlığım Madagaskar üzerine) ama riske girmeyi göze alacağım. Hiç olmazsa, Mauss'un malzemesini kitap boyunca ortaya koyduğumuz teorik konularla (değer, tarih, potansiyel, görünürlük gibi meselelerle) ilişkilendirmeye çalışırken, onların sorduğundan biraz farklı sorular soracağım. Sırf armağanların verenin kişiliğinden bir parça içerdiğini söylemenin, en ilginç soruların çoğunu cevapsız bıraktığı artık anlaşılmış olmalıdır. Mesela şu soruyu soralım: Hangi parçayı içerir? Mauss'un kendi formülasyonu gerek Tylor'un somut, görünür “imge” ruhunu gerekse “yaşam ruhunu” görünmez bir kaynak olan insani güçlerini ya da niyetliliğini kapsar gibi görünür. Daha önce işaret ettiğim gibi, kişi üzerine çalışmasında, kişilerin ne ölçüde bir dizi simge ya da nitelik üzerinden oluştuğuyla ilgileniyor gibidir (bu mantığa göre, bir şey verdiğinde insan ister istemez kendi benliğinden bir kesiti veriyor olacaktır) Öte yandan,

“Armağan”da tamamen niyetlere ve iç güçlere dair gibi görünen bir Maori anlayışına bağlı kalır. Kafa kanştıncı bir soru daha: Bu nesneler gerçekten ne ölçüde kişileştirilir?

Daha sonra, bu sonuçların Mauss’un analizinin genel amaçları, yani çıkar ile cömertlik, özgürlük ile yükümlülük, kişiler ile şeyler arasındaki ilişkileri anlama hakkında bize yeni bir şey söyleyip söylemeyeceğini göreceğiz.

1. Vaka: Kula Bileklikleri ve Kolyeleri

Mauss, Bronislaw Malinowski’nin *Argonauts of the Western Pacific* (1922) çalışmasından bir hayli istifade etmişti. Kulayı, yani Papua Yeni Gine’nin kuzey Massim bölgesindeki ada toplumlarını birbirine bağlayan o ünlü bileklik ve kolye mübadelesini, potlaç sisteminin bir örneği olarak düşündü. Bununla birlikte, isimleri ve tarihleri olmasına rağmen, sanki kendi iradeleriyle hareket ediyor muamelesi gören veya kendi ifadesiyle “kendi tarzlarında pozivistler” olan Trobriandlıların kült nesneleri gözüyle baktığı yadigârlar bulmanın handiyse imkânsız olması onu epey hayal kırıklığına uğrattı (1925 [1990: 24]). Hal böyle olunca Mauss temelde tılsımlı sözlerde bulunan şiirsel metaforlara bel bağlamak zorunda kaldı.

Kula zinciri kültürleri hakkındaki literatürün ortaya koyduğu sonuçlardan biri, bu toplumlardaki mübadeleyi yeterli derecede anlama çabasındaki her girişimin yerel üreme teorileri üzerinden yola çıkmak durumunda olduğudur. Malinowski’nin (1929: 153-58) tanıdığı Trobriandlıların, hamileliğin cinsel ilişkiden kaynaklanmadığını, daha doğrusu, kadınlar hiç cinsel ilişkiye girmeden hamile kalmaz olsa da, söz konusu kadın cinsel ilişkiye yakın zaman önce girmiş olsun ya da olmasın, rahmin “açılmasıyla” birlikte *baloma* adı verilen bazı ata ruhlarının banyo yaparken kadının içine girmesiyle gebeliğin gerçekleştiğini iddia etmesinden bu yana, Trobriandlıların üremeye dair görüşleri bitmek bilmez tartışmaların konusu olmuştur. Soy kesin surette anne tarafından geliyordu; erkeklerin bununla hiçbir ilgisi yoktu. İşin en tuhaf yanıysa bilgi veren bu kişilerin aynı zamanda ge-

rek erkek gerekse kız çocukların annelerine değil babalarına benzediği konusunda ısrar etmeleridir. Peki ama neden? Buna dair bir açıklama gelmemiştir. Malinowski'nin bulabildiği en iyi açıklama isimsiz bir bilgi verenin şu sözüydü: “Ana tarafından akrabalar aynı kandandır ama yüzleri birbirine benzemez” (Malinowski 1929: 173–78). Gerçek bir açıklamadan ziyade, doğruluğu kendinden menkul bir lafa benziyor bu. Eğer hepsi aynı kökenden geliyorsa, o zaman bu kadar çok farklı görünmelerinin sebebi, hepsinin farklı bir babası olması dışında, başka ne olabilir?

Aslında, çocuğun bedeninin annesinin özünden (nihayetinde annenin klanının ölümsüz özünden) türediği düşünülüyordu. Öte yandan, biçim veya ebedi görünüş erkekler üzerinden aktarılıyordu (Malinowski a.g.y.; Weiner 1976:121–23). Gawa'da (Munn 1986: 142–43) ve Massim'deki başka yerlerde de durum neredeyse aynıdır: Buralarında temel ayırım, bedenin içindeki farklılaşmamış ana özü ile çocuğun yüzü (bireyselliklerinin ifadesi) arasındaydı.

Çocuğun yetiştirilmesinde aynı örtük kalıp izlenir. Anne ile erkek kardeşi çocuğa bakar ve onu besler; baba ile kız kardeşi ise bedensel süsleri sağlar, gerek kur yapmak gerekse kula mübadelesi için hayati önem taşıyan güzellik büyüsünü yapar ve eğer çocuk erkekse, genellikle ona ilk değerli kula eşyasını verir (Weiner 1976:123–29; Malinowski 1922: 334–41; 1929: 103–10, vb.). Bu son katkı, diğerlerine kusursuzca uyar, ne de olsa değerli kula eşyaları süs nesneleridir ama aynı zamanda çocuk büyüdükçe aynı ilişkilerin giderek genişleyen faaliyet alanlarına aktarılacağını da ortaya serer.

Bu, Nancy Munn'a göre (1986: 55–73, 111–18, vb.) Gawa'daki değer anlayışlarının anahtarıdır. Gawalı erkekler her şeyden çok, ünlü olmak, kendi benliklerini mekânda ve zamanda kendilerinden öteye doğru yaymak ister. Ün kişi için başlı başına bir süstür. Takılan süsler (tıpkı kişinin fiziksel görünüşü gibi) benliğin onu başkalarına doğru genişleten dışsal, görünür veçheleriyse, kula bileklikleri ve kolyeleri de yurdun dışında dolaşarak ve kişinin isminin bilgisini gittikleri her yere yayarak onu daha da genişletebilir. Ne var ki bu geniş alanlara doğru yayılabilmenin ilk şartı, daima görece homojen ve dişil ama aynı zamanda dinamik bir genişleme “kaynağı” olarak görülen sabit

bir merkez veya temel kurmuş olmaktadır. Bu nedenle, içteki ana özü kişinin dış görünüşüyle güzelliğinin ardında yatar; kula mübadelesi ise, yakın kişiler arasında sürekli alınıp verilen yiyecek armağanlarına (bedenin içerisini gözeterek verilen homojen bir tözdür bu) ve kula ortakları arasındaki daimi misafirperverliğe dayanır.

Örneğin Gawalı erkekler evli kız kardeşlerine düzenli olarak yiyecek armağanları gönderir. Kız kardeşlerin kocaları bunlara zaman zaman boyanmış bir kano ya da minör değerde kula nesneleri gibi esaslı armağanlarla karşılık verirler. Yiyecek vermiş adamın gözünde, ikincisi salt bir karşılık değil, değerde bir artıştır, “isimsiz ve kolay bozulur” şeylerin, daha geniş, adalar arası alışverişlere katılmasına olanak sağlayacak eşsiz, dayanıklı öğelerle mübadelesidir (Munn 1977;1986:121-62). Munn’un çerçevesinde, bu armağanların değerinin büyüklüğü, daha geniş mekân ve zaman düzeylerini kontrol etmenin yolunu açma kapasitesinde yatar. Bu değer tarih aktarma yönündeki büyük kapasitelerinden kaynaklandığı da düşünülebilir. Gerçi bu örnekte, bunlar aslında aynı şeye tekabül eder, zira söz konusu türde nesnelerin sahibi, bu nesnelerin potansiyel değerini ancak onları vererek ve dolaşıma girmelerine ve böylece beraberlerinde adını taşımalarına müsaade ederek, gerçek kılabilir. Bir nesnenin tarihi cisimleştirme kapasitesi o ismin ne kadar uzaklara gidebileceğini doğrudan belirler.

Kula mübadelesi hakkındaki literatür artık bir hayli kapsamlıdır. Dolayısıyla kulanın zincirdeki adaların her birinde işleyen içsel mübadele sistemlerine her örnekte biraz farklı bir şekilde nasıl eklendiği konusunda biraz ayrıntıya girilebilir: Kiriwina’da erkek mübadelesi ile kadınların cenaze ritüeli arasındaki bağlantı (Weiner 1976, 1978, 1988), Gawa’da kanoların dönüşümü (Munn 1977, 1983, 1986), Muyuw’da kur yapma armağanlarının, sonra yakınlar arasında alınıp verilenlerin aşamalı olarak kulaya dönüşümü (Damon 1978, 1980, 1995) vb. Fakat buradaki amaçlarımız açısından bu ayrıntılara girmeye lüzum yok. Aslında bu bağlamda yalnızca, bu değerli eşyaların ne ölçüde insanların bir parçasını taşıdığını, daha doğrusu, kula deniz kabuklarının, genel anlamda, hiç kimsenin kimliğine kalıcı olarak eklenmemesinden dolayı, kişilerle aynı harçtan yoğrulmuş oldu-

ğunu vurgulamak istiyorum. Kula deniz kabuğu, deyim yerindeyse parçalanmış bir bireysel kimlik kesiti gibidir. Dahası, kula mübadelesine girme eylemleri kişileri yaratan eylemlerin bir uzantısıdır. Söz konusu eylemler, biri benliğin anasoylu klanla özdeşleştirilen (kara, ağır, içsel, görünmez) veçhesine, diğeri ün ve güzellikle özdeşleştirilen (parlak, hafif, dışsal, görünür) veçhesine odaklanan değer olmak üzere, iki karşıt değer etrafında düzenlenmiş eylemler şeklinde pekâlâ ayrıştırılabilir. Tıpkı 4. Bölüm'de öne sürüldüğü gibi, bireyin saklı iç dünyası eylem güçleriyle, dışsal tikelliği ise başkalarına eyleme geçmeye dönük ilham verebilen bir ayartıcı güçle özdeşleştirilir.

Tylor'cu analoji bile sağlam kalma eğilimi gösterir. Bu durum bilhassa Massim takımadalarının güney kısmına geçildiğinde belirginleşir. Buradaki adaların çoğu kula mübadelesine iştirak etmez; “sosyal yaşamın yaratıcı odağı”, Debbora Battaglia'nın ifade ettiği gibi (1983: 289), cenaze töreninde yatar. Yine de kültürel varsayımlar bunun dışında aşağı yukarı aynıdır.

Battaglia'ya göre, Sabarl'da insanlar benliğin iki yönü arasında açık bir ayrım yapar. Bir yanda, bedenin içindeki (burada da yemekle özdeşleştirilen) içsel dinamik enerji ya da yaşam gücü vardır, diğer yandaysa bedenden koparılıp ölümün ardından varlığını sürdürmenin bildik tüm niteliklerini taşıyan, dışsal “imgesi” olan bir ruh (buradaki “imge” kelimesi, iyi Tylor'cu tarzda, doğrudan “gölge” veya “yansıma” anlamına gelir). Bir kişi öldüğünde, yaşam gücü kalmaz; ruh bu dünyayı terk edip öbür dünyaya gider ve orada “imgesini” kaybedip bir *baloma* olur. Baloma, tıpkı Trobriand'da olduğu gibi, kadınların doğurganlığından sorumlu olan ana klanının birbirinin aynısı ruhlarıyla az çok aynıdır (1983: 293–94, 1990: 68–71).

Mübadele için önemli bir vesile olan cenaze merasimleri bu geçiş mallar düzleminde yeniden üretir. Ölenin baba tarafından akrabaları önce diyorit taşından yapılmış baltaları sergiler (Sabarl'da zenginliğin en yüce biçimi kula deniz kabukları değil, bu baltalardır) ve ardından onları ana klanının temsilcilerine verirler. (Ana klanının temsilcileri daha sonra yiyecek armağanlarıyla karşılık verecektir). Devamında, anne tarafından akrabalar, ölenin “naaş” adı verilen suretini yapmak üzere baltaları kullanacakları gizli bir yere çekilir. Akabinde, bu sureti

bir paravanın ardına sakladıktan sonra, ona bir ataymış gibi yakarır ve ondan kendi bereket gücünü topluluk için daha fazla balta üretmekte kullanmasını dilerler (Battaglia 1983).

Sabarlı halkının girdiği tek mübadele biçimi bu değildir elbette ama en önemlisidir ve kulanın tam tersi istikamette işlemektedir (gizli dışıl güçlerden görünür eril güçlere doğru değil, tam aksi yönde). Bunun sebebi sürecin kişinin üreme ve çocuk büyütme yoluyla yaratılmasını değil, ölümle yok olmasını model almasıdır. Ne var ki bu genel meramı değiştirmez: Birincisi, evvela insan bireyinin yaratıldığı ve çözündüğü daha temel süreçler dikkate alınmadan böyle bir “armanın ekonomisi” içinde değerli eşyaların dolaşımının anlaşılması beklenemez. İkincisi, eylem ve yansıma gibi bu tür genel ilkeler ya da soyut potansiyel ile somut biçim arasındaki hareket ortaya çıktığında (ki genellikle ortaya çıkarlar) bunlar da şeylerin veçheleri olmaktan önce her zaman insanların veçheleridir.

Battaglia da Sabarlı’daki gerçekten önemli değerli eşyaların insanlarla benzer niteliklere sahip olduğu yönündeki Maussçu iddiada bulunur: Bu eşyaların dışsal bir “imgesi” olduğu gibi kendi içsel yaşam güçleri de vardır (1983: 301); keza, dış biçimleri açısından, aracılık ettikleri toplumsal eylem biçimlerinin modelidirler. Son cümlede bahsettiğim hususu işlemeye devam edemeyeceğim burada fakat okura, Battaglia’nın, baltaların ve merasim kolyelerinin biçimi üzerine yaptığı örnek niteliğindeki tartışmasını (1990: 128-35) kaynak olarak gösterebilirim. Tıpkı deniz kabuğundan yapılma diğer birçok değerli eşya gibi (Wagner 1986: 58–59; Clark 1991, Robbins ve Atkins 1999: 16–19), tam birer değer tecessümü gibi görünen, zira karanlık, gizemli ve rahmi andıran bir içeriği devamlı hatırlatan bir şeyle dışsal parlaklığı birleştiren değerli kula eşyalarının biçimlerine dair de benzer analizler elbette yapılabilir.

Maoriler ile Kwakiutllar

Görece daha dolambaçsız olduğu için Trobriand örneğiyle başladım. Buradaki iki kilit değer benim eylem ve düşünce kategorilerime güzel

bir şekilde denk düşer. Ele alacağımız diğer iki örnek ise çok daha karmaşık, çünkü her biri fazlasıyla eyleme ya da düşünceye.

Mauss'un Maori ve Kwakiutl malzemelerini ne ölçüde farklı kullandığını karşılaştırmak ilginçtir. Maoriler büyük oranda teorisyenler şeklinde zuhur eder. Mauss makalesine, bildiğimiz gibi, armağan alan kişilerin karşılığında neden bir şey vermek zorunda hissettiğini sorarak başlar, bu soruya cevap vermek içinse bir Maori bilgesinin *hau* yani "armağanın ruhu" hakkındaki düşüncelerine atıfta bulunur. Fakat Maori armağan mübadelesinin sosyolojisine dair neredeyse başka hiçbir şey sunmaz. Kuzeybatı Kıyısı'nı ele alırken durum tam tersidir. Felsefeye çok az atıf olmasına rağmen, potlaçların bilfiil yürütülmesi mübadele edilen servetin doğasına dair sınırsız ayrıntı vardır.

Bu bir bakıma, yine de hepten şaşırtıcı değildir. Daha Mauss'un zamanında, Maorilerin dini okullarında eğitim almış kişiler "kadim" dünyanın büyük entelektüelleri, kozmologlar, filozoflar ve hatta metafizikçiler olarak nam salmıştı. Kwakiutl'lar ise teatral ve sanatsal gösteri ustalıklarıyla ünlüydü. Biri özlere, diğeri yüzeyle kafayı takmış gibiydi. Bu bölümün geri kalanında (başka şeylerin yanı sıra) bu ünlerin bütünüyle haksız olmadığını öne süreceğim. Resmin kayıp parçalarını bulmaya, yani (1750 yılı civarında) Maori mübadelesinin fiili düzeneğini ya da (1895 yılı civarında) Kwakiutl potlaçının ardındaki örtük felsefeyi incelemeye çalışırken bunun daha da görünür bir hal alacağını düşünüyorum. Aslında bu iki toplum birçok yönden mantıksal bir armağan mübadelesi sistemi olasılığının aşırı uçlarını temsil ediyor gibidir. Bu tür sistemlerin temelindeki ortaklıkların tam olarak neler olabileceği anlaşılmak isteniyorsa şayet, bu olgunun ikisi arasında yapılacak karşılaştırmaları daha da manidar kılacağı kanaatindeyim.

Burada Irving Goldman'ın (1970, 1975) başlattığı ve Marshall Sahlins'in (1988) geliştirdiği Polinezya ile Kuzeybatı Kıyısı'nı karşılaştırma geleneğine yaslanmak istiyorum. Temel sav şöyle bir şeye tekabül eder: Polinezya toplumları tüm evreni, herkesin şu ya da bu şekilde tanrıların soyundan geldiği devasa bir soyağacı üzerinde yapılanmış olarak görme eğilimindedir. Bunun sonucunda, soyluların eşsiz veya parmak ısırtan bir eylem aracılığıyla kendilerini başkalarından devamlı ayrı tutmaya çalıştığı bir homojenleşme ortaya çı-

kardı. Kwakiutl kozmosu ise köklü heterojenlik kozmosuydu. Evren, her biri kendine ait bambaşka mitolojik kökenleri olan toplumsal gruplara bölünmüştü. Bu grupların mevcut liderleri zamanın başlangıcına dayanan, birbiriyle hiçbir gerçek bağlantısı olmayan totemik varlıkların vücut bulmuş halleriydi. Sistemin yoksun olduğu şey ise karşılaştırmaya yarayacak yekpare bir araçtı. Bu nedenle Sahlins, bu toplumların her biri dünya piyasa sistemiyle ilk temas ettiğinde Batılı mallara olan talepteki farkı kaydeder. Hawaii lordları kendilerini diğer lordlardan ayrı tutmak için hemen eşsiz hazineler bulmaya koyulmuş, Kwakiutl şefleri ise bir tür yekpare itibar birimi haline gelen, Hudson Körfezi'ne özgü binlerce ticaret battaniyesi toplamıştı.

Bu bana iyi bir başlangıç noktası gibi geliyor, çünkü mübadeleyle bağlantısı olduğu gibi, söz konusu iki toplumun kişiye ilişkin ideolojileri arasındaki farklardan bazılarını anlamayı da mümkün kılıyor. Maori evreni devasa bir soy ağacıdır, nihayetinde tanrıların ve insanların içsel, yaratıcı güçlerine denk düşen bütünüyle tek bir ilkedен doğar (gerçi bu bağlamda, söz konusu güçler neredeyse tamamen cinsel ve bu nedenle doğallaşmış bir yaratıcılık türü olarak tahayyül edilir). Bunun sonucunda, dış biçimlere çok az bariz dikkat göstermekle birlikte, fevkalade zengin bir içsel güçler felsefesi ortaya çıkar. Kwakiutl halkında bunun tam tersi geçerlidir. Her şey yüzeyler, kaplar ve maskelerden oluşur. Biri içsel öğeleri bulduğunda, onları her zaman yeniden yüzeylere dönüştürür. Maori tarihleri hep karşılıklılık hakkındadır, ama servetle ilgili neredeyse hiçbir şey içermez. Kwakiutl tarihleri ise neredeyse sadece farklı türden servetlere dair ayrıntılı izahlar içerir, karşılıklılıktansa hemen hemen hiç bahsedilmez, vs.

2. Vaka: Aotearoa'da Armağanlar

Maori dinini inceleme fikri Mauss'un aklına aslında meslektaşları Robert Hertz'in ölümünden sonra basılan makalelerini yayıma hazırlarken gelmişti. Bu din onda sonunda büyük bir ilgi uyandırınca kendi kendine Maorice öğrendi ve Maorilerin kozmosun doğuşuna dair destanları üzerine bir dizi ders verdi (Schwimmer 1978:

202–203). Bu destanlar Gündüz ile Gece ya da Düşünce ile Arzu gibi soyut varlıklarla başlayan, tanrılarla ilerleyen ve nihayetinde tüm kozmostaki her şeyi (ormanlar, denizler, mahsuller, insanlar, hatta bulutlar ve taşlar) kapsayan devasa bir soyağacı şekline bürünür hep. Dolayısıyla tüm yaşayan mahlûklar, hatta insanların ikamet ettiği “ışık dünyası”ndaki gerçekliğin her yönü, aslında tek bir cinsel üreme ilkesine göre oluşuyordu.

Tarihsel kayıtlar göçmenleri efsaneviada Hawaiki’den Aotearoa’ya taşıyan büyük kanolardan, farklı Maori *iwi*’lerinin (“kabile”), sonra da *hapu*’larının (“soylar” ya da “klanlar”) ataları olmuş erkeklerin ve kadınların oradan oraya gezinmelerinden bahsederek aynı hikâyeyi dosdoğru devam ettirir. Siyasetin çerçevesini sağlayan büyük tarihsel teçhizat buydu, çünkü Maoriler, üyelerin kendi soyağaçlarını gerçekten hatırladığı olağanüstü derecede nadir gruplardan biriydi: Çoğu kişi birkaç yüzyıl geriye doğru atalarının izini sürebiliyordu. Bundan dolayı soyağaçları mertebenin temeliydi. Çocuklar yaşça büyüklüğe göre sıraya koyulduğu ve teoride herkes aynı soyağacı yapısında bir yerlere yerleştirilebildiği için, herkesin başkalarının karşısında tam olarak nerede durduğunu bilmesi gerekiyordu. Maorilerde akrabalık kökteş [*cognatic*] olduğu için aslında işler son derece karmaşıktı: İster erkek tarafı ister kadın tarafı üzerinden, ünlü ataların izi sürülebiliyordu ve hal böyle olunca neredeyse tüm hür Maoriler şu ya da bu bağlantı üzerinden bir rangatira yani soylu bir asilzade olduğunu iddia edebiliyordu.

Toplum bir dizi kabile ve hapu şeklinde düzenlenmişti. Bunların her birinin kendi *ariki*’si, yani önderi vardı. Önderin soyu ise aralıksız bir yaşça büyük (erkek veya kız) çocukları sülalesi üzerinden kurucu atalarına dayanıyordu. Gerçek siyaset burada da son derece karmaşıktı. İlk doğan kız çocuğun siyasi mevkiye nadiren ulaşması (ama yine de erkek kardeşlerinden daha üstte olması) bile tek başına sonsuz sayıda statü mücadelesi, değişken ittifaklar ve siyasi entrika ihtimaline kapı aralıyordu. Son olarak, kökteş akrabalık çoğu kişinin istediği gruba katılma yönünde birçok tercih yapabilmesini sağladığı için, bu türden her kökteş sistemde siyaset büyük oranda insanları bir araya getirme meselesine dönüşür. Hırslı liderler neredeyse son-

suz sayıdaki bağı kullanarak takipçilerini bir araya getirebilir ve neredeyse kendisinin ya da yakın bir akrabasının *ariki* olduğunu iddia edebileceği yeni akrabalık grupları oluşturabilirdi (Schwimmer 1978, 1990). En azından *hapu*, böyle hatlar üzerinden devamlı yeniden yaratılıyordu. Ne var ki bu durum siyasetin, biri kazanırken diğerinin kaybettiği bir oyun halini alması anlamına da geliyordu. Etrafta çok sayıda insan vardır ve kendi soyağacı grubuna çekilen herkes başkaları için kaybedilmiş olur.

Manave Tapu

Maorilerin antropolojiye kattığı metafizik kavramlar içinde en ünlüleri elbette *mana* ve *tapu*'dur ("tabu"). Maori'de bu kavramlar sıkça birbirinin yerini alabilecek şekilde kullanılır, zira iktidarın iki farklı yönüne işaret ederler. Biri eylem kapasitesindeki iktidara, diğeri ise başkalarınca kendisine nasıl saygı gösterilmesi gerektiğini gösteren iktidara. Bunlar 4. Bölüm'de ana hatlarıyla ortaya konan terimlerle uyumludur ama bu örnekte işler aslında çok daha karmaşıktır.

Bir kere, Polinezya'nın çoğu yerinde "mana" tanrıların gücü, ya da dolayısıyla, şeylerin gerçekleşmesini veya "zuhur etmesini" sağlayabilen herhangi bir görünmez güç iken, Maoriler arasında daha açık bir siyasi anlam da kazanır. Mana "itibar", "otorite" ya da "nüfuz" anlamına gelebilir. Bu kullanımda siyasi iktidarın büyük oranda ün üzerine kurulduğu, yani siyasi iktidarın ancak başkaları sizin siyasi gücünüz olduğuna inandığında kurulabildiği kabul ediliyor gibidir. Böyle olunca da sürekli muhafaza edilmeyi gerektirir. Maori soyluları (ve neredeyse tüm hür erkekler soylu olduklarını düşünürdü) bu luttan nem kapardı. Yalnızca üstü kapalı dile getirilen bir aldatmaca veya aşağılamanın öç almadan bırakılması bile, bir tür *utu*, yani bir telafi, karşılık verme veya intikam eylemiyle hesap kapatılmadığı sürece, kişinin *mana*'sının zayıflamasına yol açardı.

"*Tapu*" ise her şeyden önce kısıtlamalara ya da daha da çok, kısıtlamalarla çevrilme durumuna işaret ederdi. Bu şekilde kişi kutsal, saf kalır; özellikle de yemek pişirme, yeme, dışkılama, cinsellik gibi

biyolojik süreçlerin şekillendirdiği görece dünyevilikten (*noa*) “ayrı tutulurdu”. Bilhassa pişmiş yiyeceğin “*tapu*” nesnelerinden uzak tutulması gerekirdi. “Maori toplumundaki her erkek” diye yazar Firth,

kendi mertebesine göre değişen ve daha önemli şeflerle çok yoğunlaşan bir tür *tapu*’ya sahipti. Pişmiş yiyecek ve onunla bağlantılı her şey *tapu*’nun antiteziydi; onlarla temasa geçmek, ne kadar kutsal olursa olsun, her türlü nesnenin *tapu*’sunu yok etmeye yeterdi. Dolayısıyla kendine saygısı olan hiçbir erkek yemek pişirmekle ya da yakacak odun toplamakla uğraşmazdı; kişiliğinin en *tapu* parçaları başı ve sırtı olduğu için, pişmiş yiyecek yükleri de taşımazdı. Bu tür işler *tapu*’sunu kaybetmiş kölelere ve [çoğunlukla] hiç *tapu*’su olmayan kadınlara bırakılırdı. (Firth 1959:181; bkz. Graeber 1997)

Bunlar durağan kategoriler değildir. Yaşam *tapu*nun bitimsizce dayatıldığı ve çekilip alındığı bir süreçti. Kendini *tapu* olarak tanımlamak, örneğin, başkalarını daima görece *noa* şeklinde tanımlama meselesiydi. Dolayısıyla ilk gezginlerden birinin izahına göre, Maori şefleri bıçağı çıkık dil şeklinde olan, böylece düşmanı yiyeceğe çevirme arzusunu ifade eden bir *taiaha* esasını yanına alarak beraberlerinde götürerek savaşa gidiyordu. Soyut bir sembol değildi bu, zira Maori savaşçıları yenilmiş düşmanlarının etiyle gerçekten de ziyafet çekiyordu. Fakat aynı şef, kendi halkına hitap ederken bu silahı bir gereç gibi gösterip bir yüksek statü göstergesi olarak sunabilirdi (Angas 1847 I: 318). Tüm evrenin devasa bir soyağacının parçası olarak görülmesi bir tür kozmolojik çıkmaz yaratıyordu: İnsanlar tanrıların evlatlarıydı ama hayatta kalmak için yenen hayvanlar ve bitkiler dahil olmak üzere başka her şey de öyleydi. Dahası, kutsal, tüm bu şeylerin içinde bulunmaya devam ediyordu, büyümeleri için böyle olması gerekiyordu, çünkü kutsal, evvela, doğal üretkenlik ilkesiydi. Kişinin tatlı patateslerini yetiştirebilmesi için, tanrıların varlığını teminat altına alacak *tapu*’ları muhafaza etmesi gerekirdi. Tatlı patatesi hasat edebilmek için, *tapu*’ları kırmak, tanrıları uzaklaştırmak ve onları rahatça öldürüp yemek için mahsullere bilfiil savaş açması gerekiyordu (Williamson 1913, Johansen 1958; Sahlins 1985b: 200–206). Tüm ev-

ren sınırsız tüketim arenasıydı ama aynı zamanda bütünyle *utu* ya da telafi ilkesiyle işleyen, her şeyin nihayetinde hak ettiğini bulduğu bir etme bulma diyarıydı. Bu yüzdendir ki er geç tanrılar da bizi yer, işte bu yüzden ölmek zorundayızdır. (Smith 1972).

Aslında tanrılara ait olan şeylere el koyup onları mülk edinme yeteneği, mevcut hiyerarşileri tersyüz etmeye dönük genel bir ihtimalin paradigmasıydı. Maori mitleri ve tarihlerinde bu paradigma yaşlı şahsiyetleri kısıtlayan sayısız tabu ve protokolden azade olan genç erkek kardeşlerin ya da gözüpek genç savaşçıların tüm kuralları yıkarak ün kazanmasını anlatan hikâyelerle ortaya serilir genellikle. (Gudgeon 1905a:62–65; Smith 1972: 62–63). Bu şekilde, “*mana*”larını kanıtıyor ve nihayetinde başlı başına yüksek düzey *tapu* figürleri haline gelebiliyorlardı. Çok tehlikeli bir stratejiydi bu. Maori tarihi, sonunda çok fazla ileri gitmiş, çiğnememesi gereken bir kuralı çiğnemiş ve velhasıl yok olmuş ihlalcı savaşçılarla doludur. Yine de, bu sayede lider türleri arasında genel bir ayırım yapılabiliyordu: Kabile düzeyinde, doğrudan siyasi gücü çok az olan kutsal *ariki*; *hapu* düzeyindeyse, büyük oranda kendi çabalarıyla önemli roller kazanmış figürler. Etkili siyasi aktörler bunlardı aslında, çünkü gerçekten önem taşıyan iktisadi ve siyasi birim *hapu* yani “klan”dı.

Maori Değerleri

Buradan hareketle, geleneksel Maori toplumlarındaki değer yapısına dair çok kabaca bir fikir edinmeye başlanabilir. İlk kestirim olarak, iki genel terimi birbirinden ayırabilir, bunlardan birini “üretim”, diğerini ise “temellük” diye adlandırabiliriz. İlki, son kertede tanrıların üretici kuvveti olan yaratıcılık ve büyüme güçleriyle özdeşleştirilir. İnsan toplumunda, bu her şeyden önce *ariki* figüründe, bilhassa da tüm bir kabilenin ilk çocuğu olan (çoğu kez kadın olan) gerçekten büyük *ariki*’de cisimleşir. Çok eski ataların ve neticede tanrıların vücut bulmuş halleridir onlar. Bu tür figürlerin son kertede doğurganlıktan ve hâkimiyet alanlarındaki haletiruhiyeden mesul olduğu düşünülmüştü. Ne var ki *tapu* üzerinden öyle tahdit edilirlerdi ki pek bir şey yapmazlardı (hatta

bazen hiçbir şey yapmazlardı, temel rolleri sadece var olmaktı. İkincisi ise tamamen insan başarısı, ihlal ve temellük etmeyle; *ariki*'nin otoritesini gasp eden efsanevi genç erkek kardeş figürleriyle ilgilidir. İlki keskin biçimde fetişleştirilir, zira insanın tüm yaratım güçleri tanrıların güçlerinin kırılımları olarak görülür. İnsanın kendini öne çıkarmasıyla ilgili olan diğeri ise esasen yaratıcılıkla değil, yıkıcılıkla bağlantılı görülür.¹⁰ Kozmosun insan yanını temsil eden tanrı olan Tu, aynı zamanda savaş tanrısıdır. Bu ikisinin, hem kişinin kendi *tapu*'sunu müdafaa becerisi hem de evreni giderek daha fazla kuşatma yeteneği olan genel bir şeref mefhumu içinde bir araya geldiği söylenebilir.

Tüm bunlar 4. Bölüm'de geliştirdiğim terimleri akla getiriyor: rolü yalnızca var olmak olan, geçmişe yönelmiş edilgen aristokrat ile yüzü geleceğe dönük etkin savaşçı. Fakat Maori felsefesinin hayli metafizik niteliği, sözgelimi, mülkiyetin sergilenmesiyle özdeşleştirilen görünür iktidar biçimleri ile eylemin gizli güçleri arasında net bir ayırım yapmanın zor olduğu anlamına da gelir. Öncelikle, ikna edici servet teşhirleri etkili bir faktör değildi. Görünür ve görünmez biçimler arasında devamlı gidip geliniyordu. Buradaki genel fikir ise şuydu: Görünür olan, görünmez olanın tikel, muhtemelen geçici tezahürlerinden ibaretti. Ayrıca tüm bunlar bir tehlike ve genel kozmik çatışma bağlamında gerçekleşiyordu.

Bu durum mülkiyete bakıldığında oldukça netleşir. Önemli bir insanın "kişisel *tapu*'su" onun mal mülküne kadar yayılmıştır. Özellikle de kişinin şahsıyla temasa geçen her şey bu suretle kişinin kendisinin bir uzantısı olarak düşünülebildiği için böyle yayılır. Lordun pelerini ya da herhangi bir kıyafeti onun bir parçasıydı ve bu kıyafet çoğu zaman tam da kuşatma kapasitesini temsil eder görünüyordu. Bir mahkûmun üzerine kıyafet atmak canının bağışlandığı anlamına gelirdi; önemli bir bekâr kadın pelerini bir adamın üzerine geçirmek suretiyle onunla evlenirdi (Weiner 1992: 61). Eğer bir *ariki* bir evi kullanırsa onun *tapu*'sunu ihlal etme korkusuyla başka kimse o

10 Schwimmer bunların aynı zamanda bir Maori felsefesinin iki kutbu olduğunu öne sürecek kadar ileri gider. Herkes eşit bir şekilde tanrıların soyundan olduğuna göre, türler arasındaki farkların nasıl meydana geldiği, neden farklı *tikanga*'ları yani doğaları olduğu sorusu ortaya çıkar. Cevap ise ihtilafın evrenselliğidir.

evi kullanmazdı (aksi takdirde bunun çoğu kez vahim sonuçları olurdu). Fakat buna bağlı olarak, başka bir kişinin arazisini veya başka bir mülkiyetini bedeninin ya da özel eşyalarının *tapu* parçalarıyla özdeşleştirmeye dönük her edim, itiraz görmediği takdirde, bir sahiplik iddiası olarak ele alınabilirdi:

Raukataura isimli bir şef, dost bir kabilenin ormanından geçerken, başlığındaki tüylerden biri çalılara takıldı. Şef oturdu, kutsal tüyün etrafına kırık çubuklardan ufak bir çit yaptı. O esnada ormanın sahibi kabileden kimi erkekler de şefe eşlik ediyordu, lakin ne bir şey söylediler ne de bir şey yaptılar. Sessizlikleri ve ataletleri, sahipliğin kabulü olarak yorumlandı ve Raukataura'nın oğulları günümüze kadar bu sahiplik hakkını korudu... Bazen şef bir arazide seyahat ederken kutsal başını yıkamak veya saçını taramak zorunda kalır ya da geceleyin geçici bir kulübede uyursa, bu arazi üzerinde hak iddia edilirdi. Gerçi bu iddialar kolaylıkla ortaya konmazdı, o sıra yakın bir akrabanın ölümü gibi başka durumlar da olmalıydı. Böyle bir hak iddiasından önce, olayı önemli kılacak bir şeyin olması ve bunun daima en güçlünün yasası aracılığıyla tasdik edilmesi gerekirdi. (Tregear 1904:132–33)¹¹

Bununla birlikte aynı ilke, *tapatapa* (“meydan okuma”) denen çok daha saldırgan bir temellük tarzıyla da uygulanıyordu. Bir şef, yani *tapu*'su bilhassa büyük olan tanınmış bir yerel lider, bu sayede nesneyi sırf kendi adıyla ya da bedeninin bir parçasıyla özdeşleştirerek kendine mal edebilirdi. Maning (1863:137–39; Firth 1959:345) verdiği bir örnekte, ordularının bir kano filosuna ganimet olarak el koymak üzere olduğunu gördüğünde, en iyi kanolar üzerinde hak iddia etmeye başlayan bir grup şeften bahseder: “Şu süratli kano benim belkemiğim” demişti biri, “kafatasım şuradakinin içindeki suyu boşaltacak”,

11 Bu örneklerin çoğu, bir kabilenin ya da *hapu*'nun belirli bir toprak parçası üzerinde hak talep etmesine yol açabilen etkenlerin uzun bir listesini sunan White'a (1885: 197-98) dayanır: Başka etkenlerin yanı sıra, kabilenin üyelerinin atalarının oraya gömülü olması ya da orada ölmüş, savaş kazanmış veya kaybetmiş, ünlü başarılarla imza atmış olması bu minvalde sayılabilir. Demek ki eylemler de mülkiyetin kişinin eşsiz kimliğine özümsemesi sürecine katkı sağlayabiliyordu.

“oradaki ikisi benim uyluklarımdır” demişti diğeri, vs. Böylece her biri kanoyu bilfiil kendi *tapu* çemberi içine almıştı. Mevzubahis kanoyu aslında ele geçirmiş adam onu derhal şefe teslim etmezse, şefin *tapu*’su ihlal edilmiş olurdu.

Tüm bu örneklerde “en güçlünün yasası”nın bir versiyonu vardır karşımızda. Sadece başlıktan alınan bir tüyü ormanda kutsal saymak ya da belkemiğiyle özdeşleştirerek bir kano üzerinde hak iddia etmek başlı başına kimseye bu hakkı vermediği için, böyle bir eylem bir güç testiydi. Yine de (korkuyla bile olsa) başkalarını ikna etmek ya da bu iddiayı şiddet yoluyla savunmak gerekiyordu. Ama başarılı bir ikna, gözdağı ya da şiddet uygulamasının kişinin *mana*’sının kanıtı olduğu aşîkârdır. Bu durum muhtemelen en çarpıcı şekilde *tapatapa* bağlamında geçerliydi, zira buna girişen kişi aslında bizzat kendini lanetliyordu. En güçlü lanetler (ya da “cadılık”; Aotearoa’da ikisi aynı şeydi) kurbanı pişmiş yiyeceklerle özdeşleştirmektir. Hele de bir araç olarak kullanmak üzere kurbandan bir nesne alınmışsa, kurbanın *tapu*’sunu yok etmede ve onu çürümeye bırakmada başlı başına tesirli bir edimdi bu (White 1885:150–51; krş. Dunne 1927: 88–89). *Tapatapa* birazcık daha hafifti. Mesela köpeğine rakip şefin adını vermek gibi nispeten daha ılımlı eylemleri içerirdi – gerçi bu durum keşfedilirse, böyle bir edim *utu* (geri ödeme, karşılık) olarak intikam almayı gerektirirdi. Başka bir deyişle, kano için benim belkemiğimdir diyen şef, onu kendisine vermeyen herkesin ona korkunç bir şekilde meydan okumuş olacağı bir durum yaratmaktadır.¹²

Düpedüz bir temellük etme biçimi olan *tapatapa* eşit konumda-kilere karşı pek kullanılmamış gibidir. White bunun en çok kölelerin malına el koymak için kullanıldığını belirtir. Eğer şef bunu kendi *tapu*’su olan hür birine karşı kullanırsa, o kişinin er geç bir karşılık vermesi (ve bunu muhtemelen, konumuna yaraşırcaasına gösterişli bir aristokratik tarzla yapması) beklenirdi. Oysa çoğu hür erkeğin soylu konumda olduğunu iddia ettiği bir toplumda beklenebileceği gibi,

12 Keza, baş belası biri başkasının domuzlarına yöredeki bir şefin adını vererek onu lanetleyebilirdi. Şef böyle bir şey olduğunu duyarsa, şerefini kurtarmasının tek yolu domuzu almak üzere askeri güçle oraya gitmesiydi. Dolayısıyla şef lanetlenir lanetlenmez, sahibi de genellikle domuzu teslim etmek zorunda hissederdi.

böyle bir davranış muktedirlerle sınırlı değildi. Aslına bakacak olursak, normalde armağan mübadelesi diyebileceğimiz şeyler karşılıklı temellük biçimini almış görünür. Bir taraf (üstü kapalı yoldan veya açıkça) bir nesneyi ister; o nesnenin sahibi anında verir, ama ardından kabaca eşdeğer bir şeyi talep eder.

Bu nedenle başka birine ait bir şeyin övülmesi genellikle onun onu öven kişiye derhal sunulması anlamına gelirdi. John White geleneksel günlerde meşhur bir obur olan Kaitaialı Te Reinga'nın hikâyesini anlatırken bunun arzu edilen şeyi elde etmede ne kadar etkili olduğunu ortaya koyar. Te Reinga o kadar açgözlü bir yaratılıştaydı ki vadiden elinde balık ya da başka bir ürünle geçen herkesi "o yiyeceğe çok düşkünüm" diyerek selamlardı. Yiyeceği doğrudan istemekle eşdeğerdi bu, dolayısıyla yiyecek ona tabii ki verilirdi. Bu pratik nihayet öyle yorucu hale gelmişti ki bölge halkı, onun yalvarıp yakarmalarına son vermek için bir savaş bölüğü gönderip onu öldürdü. (Firth 1959:411-412)

Belli ki Te Reinga'nın karşılığında kendisinden talep edilmeye de-gecek çok az şeyi vardı. Yeni Zelanda'nın ilk Avrupalı ziyaretçileri, sahibi anında ısrarla vermeye çalışır, sonra da kabaca eşit değerde bir şey talep etmeyi bekler diye, Maori mamulü bir nesneyi övmemeyi ya da beğenmemeyi çok geçmeden öğrenmek zorunda kalmıştı.

Firth'in belirttiği gibi, geleneksel Yeni Zelanda'da takas olmasa da, armağan mübadelesi takasa herhalde en çok bu kadar benzerdi. Pazarlık olmayabilirdi ama taraflar farazi bir eşdeğerlik temelinde birbirlerinden istediklerini seçebilirdi. Tahmin edilebileceği üzere, herkesin her şeyi istemekte özgür olduğu anlamına gelmezdi bu tabii ki. Öncelikle, değerli eşya türleri arasında geniş bir ayrım var gibidir. Yiyecek ve günlük kullanım eşyaları, gösterişli bir cömertlik alanıydı. Bir yiyecek talebini reddetmek neredeyse imkânsız gibiydi.¹³ Fakat bir yadigâra yönelik talepler reddedilebilirdi. Johansen (1954: 119) aile yadigârı bir pelerin isteği geri çevrilen Tuahu Mahina adındaki biri

13 Dahası, başlıca mübadele malzemesini yadigârlar değil yiyecekler oluşturuyordu: bkz. Polack 1840 II:159.

hakkındaki meselden bahseder: “Pinti bir adam olduğu ona köpek derisinden yapılma pelerinin verilmemesinden belli.” Trobriand adalarında olduğu gibi, bu tür aile yadigârları bir tarafın diğerinden elde ettiği bir şey gibi görülüyordu. Fakat burada, alıcının baştan çıkarıcı güzelliğinin sonucu olarak değil, onun eylem potansiyeli, yani bu bağlamda, karşılık verme kapasitesi (ya da yatkınlığı) olarak görülür.

Kimin hangi koşullar altında ne talep edebileceğini veya kime ne verilebileceğini belirleyen, ince noktalarını bugün artık yeniden kuramayacağımız bir karmaşık ilkeler dizisi var gibidir. Örneğin bazen insanlar önemli aile yadigârlarını armağan olarak sunardı. Alıcı kişinin kabul etme mecburiyeti yoktu (Mauss’un “alma zorunluluğu” belli ki Aotearoa’da geçerli değildi). Ne var ki bu armağan kabul edilirse, söz konusu kabulün sonucunda ortaya çıkan durumda, armağanı vermiş olan kişinin bunun karşılığında neredeyse her şeyi isteyebileceği düşünülürdü.

Papaka adındaki bir şef Ngatihape kabilesini ziyaret ederken bunun bir örneği gerçekleşti... kendisini misafir olarak ağırlayan Ngatihape şefine kulağındaki süsü armağan etti. Şefin giydiği ve taktığı her şey kutsaldır ve onun kulağındaki ya da kafasındaki bir süsü sunması bir Maorinin bir başkasına gösterebileceği en büyük saygı işaretidir. Papaka, kulağına takmaya alışık olduğu “waro” adındaki bir Maori köpeğinin kuyruğunu Ngatihape şefine verdi ve o da kabul etti. Kısa zaman sonra Papaka döndü ve Ngatihape kabilesinin liderliğini üstlendi; sonuçta onların tüm toprakları üzerinde hak elde etti ve bu hak oğulları aracılığıyla günümüze dek sürdü... (White 1885: 196)

“Ngatihape kabilesi” diye açıklar White, “Papaka’nın armağanını alarak kendilerini fiilen karşılığında ne isterse vermeye mecbur kılmış oldu...” Belli ki bu aşırı bir örnektir ama aynı mantık konu hakkında kaleme alınan ilk çalışmalarda tekrar eder. Gerek Auckland’a ilk ziyareti için yola çıkmadan önce, orada görmeyi beklediği bazı şeyleri alabilmek amacıyla ev sahibine istemediği halde sayısız domuz teklif eden Maori şefi örneğinde (Shortland 1856:215–17), gerekse Dunne’a göre (1927: 189) taliplerin kadının ailesine, aile yadigârı silahlar ve

süs eşyaları armağan ettiği, armağan kabul edildiği takdirde bunun “genç savaşçının damat olarak kabulüyle eşdeğer” olduğu önemli kabileler arası evliliklerin hazırlanmasında aynı mantık görülür.

Geleneksel temellükün bir biçimi daha vardı. Akraha grupları içinde, *murū* adı verilen ritüelleştirilmiş bir tür yağma yoluyla mallar sürekli el değiştirdi (Maning 1863: 83–91; Johansen 1954:140–46). Önemli bir *tapu*’yu ihlal ederek (cinsel patavatsızlık yoluyla, kazara başka bir kişiyi hatta kendini yaralayarak) bir grubun onuruna ya da güvenliğine zarar verdiği düşünülen herhangi biri, akrabalarının baskın müfrezesine maruz kalabilirdi. Suçun ehemmiyetine bağlı olarak kapsamı değişen bu müfreze ağır silah ve zırhlarla donanmış halde suçlunun evine hücum eder ve ağır silahlara ve taşınabilir tüm mal mülke el koyardı. Böyle bir baskına muhatap olmak katiyen onurlu sayılmazdı. Bu baskınlar hiç de nadiren gerçekleşmiyordu. Maning alışılmadık miktarda zenginlik biriktirmiş herkesin olası ihlaller için devamlı gözlendiğini belirtir. Ayrıca bir Maori yerleşiminde yaşadığı süre zarfında, aynı Avrupa montunun *murū* aracılığıyla altı kez el değiştirdiğini ve sonunda ilk sahibin eline geçtiğini bizzat gördüğünü belirtir.

Mauri ve Hau

Şimdiye kadar, kişinin mülkiyetinin onun şahsının ya da en azından Firth’in “kişisel *tapu*”su dediği şeyin devamı olarak görüldüğünü ortaya koyduk. Bu durumun çoğu nesnenin başkalarınca temellük edilebildiği, fevkalade akışkan bir duruma engel teşkil etmediğini, hatta bu durumu kolaylaştırmaya yarayabileceğini de ortaya koyduk. Sırf insanlar ile tanrılar arasındaki ilişkiler değil, şaşırtıcı bir şekilde, insanların kendi aralarındaki ilişkiler de ritüel temellük çerçevesinde kavranıyordu.

Aotearoa’da mülkiyet ve kişi arasındaki ilişkiyi ele almış (aralarında Mauss’un da olduğu) birçok yazar, *mana* ve *tapu* terimlerine *mauri* ve *hau* terimlerine baktıkları kadar çok bakmamıştır. Bunu izah etmek içinse konudan biraz sapmak gerekecek.

İlk bakışta, insan tekinin oluşumu hakkındaki Maori teorileri (Best 1900, 1901a) klasik Tylor’cı kalıba uyar gibi görünür. Bilhassa

yansımalar ve gölgelere içkin olan, aynı zamanda ölümden sonra varlığını sürdüren veçhe olan *wairua* ya da “çift” diye bilinen bir yön gerçekten de vardır. Onun yanı sıra, yaşam, zihin, kuvvet, üretkenlik vs. ile özdeşleştirilen gizli, görünmez güçlere ilişkin bir dizi terim de vardır. Fakat ilk terim ancak çok sınırlı bir tarzda, çoğunlukla hayaletler ve benliğin rüyalarda yurdun dışına çıkıp dolaşan yönü için kullanılır. Gerçekten gelişen şey, görünmez ilkelere ve işin hayati yanı sıra ki bunlar kişinin mülkiyetinin bir parçası oluverir. Burada tüm vurgu *hau* ve *mau* terimleri üzerindedir. Söz konusu terimlerin ikisi de gerek insanda mevcut olan gerekse (tüm evrenin aynı doğurucu güçlerden neşet ettiğini öngören bir felsefi sistem için gayet uygun bir şekilde) hayvanlar, bitkiler ve tabiatın özelliklerinde mündemiç bir yaşam gücüne atıfta bulunur.

Bir ormanın ya da balıkçılık için kullanılan bir koyun *hau* ya da *mauri*'sinden söz edildiğinde, öncelikle onu canlı tutup büyüten, balıkları, kuşları, yılan balıklarını üreten verimlilikten bahsediliyordu. Bir insanın *hau* veya *mauri*'sinden söz edildiğindeyse, aynı anlamda bir “verimlilikten” bahsedilmez. Bu bağlamda terimin ne insan doğurganlığıyla ne de herhangi türde bir maddi üretimle alakası vardır. Terim burada belirli bir öz mefhumuna dayanır gibidir. Firth (1959: 255) buna “yaşamsal öz” der. Bunu derkenki varsayımı ise her türlü maddi biçimin ardında bu biçimi neyse o yapan görünmez, dinamik bir güç olduğudur. Çeşitli yazarların (Johansen 1954, Schwimmer 1978) belirttiği gibi bu “yaşamsal öz”, Maori felsefecilerinin salt bir iç doğanın ifadesi olarak gördüğü bir zuhur kaynağı ve bir eylem potansiyeliydi. Karışıldığı, kirletildiği veya “kaybedildiği” takdirde, kendisinden meydana çıkan nesne ya da varlık –bu durumda insan– kendi bütünlüğünü kaybedecek, çürüyecek veya düpedüz yok olacaktır.

Böyle geniş bir çerçevede konuşurken, *mauri* ve *hau* neredeyse birbirinin yerine geçecek şekilde kullanılabilirdi. Birbirlerinden ayırt ediliyorlarsa da, bu büyük oranda maddi nesnelere nasıl yüklendiklerine bakılarak yapılıyordu. Kaba bir formülasyon olarak şunu önerebilirim: Bu asli güç insanlar arasındaki ilişkilere aracılık eden nesnelere (hele de kimilerini tehlikeye atan yollarla) karıştığı ölçüde, söz konusu nesneler *hau* diye adlandırılırdı. Bu asli güç muhafaza edilip

korunmak üzere saklanan bir nesneye yüklendiğindeyse o nesneye *mauri* denirdi (krş. Gudgeon 1905b:127–28).

Mesela, birini lanetlemek isteyen bir büyücü, o kişinin saç kırpıklarını, tırnak parçalarını, yemek artıklarını, hatta ayak izlerinin kalıbını ele geçirmeyi başarırsa buna *hau* denir. Nesnede somutlaştığı haliyle o kişinin güçlerinin kaynağına ulaşınca, ona zarar vermek için epey fırsatı olacaktır. Oysa sözgelimi bir ormanın üretken güçlerini bir “tılsım”a (mesela ormandaki bir ağacın dalına, benzer bir metonimik simgeye ya da çoğunlukla, alışılmadık bir tarzla şekillendirilmiş bir taş veya başka bir nesneye) yüklemek için de benzer bir sürece başvurulabilirdi. Büyülü sözler söyleyerek güçler bu nesneye nakledilebilir, sonra da bu nesne *mauri* olarak saklanırdı. Ardından normalde ormandaki gizli bir yere gömülürdü. Bunu yapmaktaki bir diğer amaçsa onu düşmanların bulup zarar veremeyeceği bir biçimde cisimleştirmek suretiyle ormanın bereketini korumaktı. Genellikle, bir kertenkelenin üzerine de yerleştirilirdi ve böylece o kertenkele ölümsüz olur ve ormanda kimselere görünmeden dolaşırdı. Bu tür meselelerin çoğunda sürüsüne bereket görünen düşmanlar ormanın veya balık avlanan yerin bereketini ancak bu kertenkeleyi yakalayarak ya da gizli tılsımı bularak yok edebilirdi. Benzer *mauri*’ler balık yatağı yakınlarına yerleştirilirdi (ör. Mitchell 1944: 42–43).

Bu tür gizli tılsımların bana çok ilginç gelen bir yanı var. Onlara ilişkin tasvirlerde (bkz. Best 1909, 1929, 1942) neredeyse hiç değişmeden, güçlerinin iki yönlü olduğu vurgulanır: Kuşların ya da balıkların doğurganlığını artırdıkları gibi, onları başka ormanlardan veya denizin farklı bölgelerinden de çekerlerdi. Açıkçası, kökteş akrabalıktaki sıfır toplamı oyunun buradan bir yankısı var gibidir; bir ormanın ya da balık yatağının *mauri*’sinin gizli güçleri soy grupları yaratabilecek türde güç modelleriydi – hem akrabalığın temeli olan doğal bereketi yaratan güç hem de bir araya gelip toplanmaya, başka yerlerden bireyleri katmaya dayalı daha siyasi güç (zira, bir kökteş sistemde, her biri çeşitli farklı grupların üyeleri olabilecek sabit sayıda birey olur).

Burada dile getirilmesi gereken iki husus var. Birincisi, üretken güç insani değil ilahi mahiyette görülüyordu. Maori tarım ritüelinin (tarlaya büyüme ve doğurganlık güçlerini veren) tanrıları getirmenin

bir yolu olarak görüldüğü, bu zaman zarfında tarlanın *tapu* ile dolu olduğu, ardından, hasattan önce, mekânı insanlar için serbestleştirmek üzere tanrıların uzaklaştırıldığı anımsanabilir. Normalde böyle tarlalarda ya toprağa gömülü olan ya da “kumara tanrıları” (Best 1925:199–203) biçiminde sergilenen bir *mauri* de vardı; bu genelde hasadın ardından kaldırılırdı. Ayrıca, her bir tarladan hasat edilen ilk tatlı patates tanrılara sunu olarak bırakılırdı. *Hau* denen bu sunu sayesinde tarlanın ve mahsullerin *tapu* durumu ortadan kalkıyor ve böylece sıradan insanlar tarlada yetişenleri yiyebiliyordu.

İkincisi, bu üreme ve –insani, siyasi gruplarına oluşturulmasına dayalı– toplanma tabiri insan gruplarının kendilerine uygulandığında bu kadar sarîh şekilde ortaya konulmazdı. Dolayısıyla burada aslında bir çifte yerinden etme söz konusudur.

Armağanın *Hau*’su (Yeniden)

Mauss’un “armağanın *hau*’su” şeklindeki argümanı anlaşılan o ki sayısız tartışma ve münakaşayı tetiklemiştir (Firth 1959: 279–81, 417–21; Johansen 1954: 116–118; Lévi-Strauss 1950; Panoff 1970; Sahlins 1972; 1992; Gathercole 1978; MacCall 1982; MacCormick 1982; Cassajus 1984; Guideri 1984; Taïeb 1984; Weiner 1985, 1992: 49; Thompson 1987; Racine 1991; Babdazan 1993; Godelier 1996: 49–56; Salmond 1997: 176–177; Gell 1998: 106–109; Godbout ve Caillé 1998: 131–134). Böyle olması bir bakıma biraz tuhaftır aslında, zira bu yazarların hemen hiçbiri Mauss’un yorumunu –Maori felsefesine göre, armağanların veren kişinin ruhundan bir şeyi (*hau*’sunu) içerdiği, alıcıyı karşılığında bir şey sunmaya zorlayan şeyin ruhun bu parçasının anayurduna ve eski sahibine dönme arzusu olduğu yorumunu– kabul etmez.

Mauss’un analizinin merkezini oluşturan en ünlü metin aslında kapanla kuş yakalama konusundaki bir makaledir (Best 1909). Tamati Ranapiri isimli Maori bilgesinin, Elsdon Best’in konu hakkındaki bir dizi sorusuna cevaben yazdığı bir mektuptan alınmıştır bu. Aşağıdaki paragraf antropolojide muhtemelen en çok alıntılanan bölümdür:

Şimdi *hau*'dan ve *whangai hau* merasiminden bahsedeceğim. *Hau* esen rüzgâr değildir, hayır, katiyen öyle değildir. Bunu size dikkatlice izah edeceğim. Farz edin ki değerli bir eşyanız (*taonga*) var ve onu bana veriyorsunuz. Ödeme konusunda herhangi bir anlaşmamız yok. Şimdi, bu nesneyi bir üçüncü kişiye veriyorum, o da, biraz zaman geçtikten sonra, değerli eşyayı elinde bulundurduğuna göre bir karşılık vermesi gerektiği sonucuna varıyor ve öyle de yapıyor. Onun bana verdiği değerli eşya ilk başta sizden aldığım ve sonra ona verdiğim nesnenin *hau*'sudur. Onu size teslim etmem gerekir. Arzu edilebilir olsun ya da olmasın, onu kendime saklamam doğru olmaz. Size teslim etmem gerekir, çünkü bu, başka bir değerli eşyanın *hau*'sudur. Böyle bir muadili kendime saklarsam, başıma kimi kötü bir hastalık hatta ölüm gelir. *Hau*, kişisel mülkiyetin *hau*'su, ormanın *hau*'su, işte böyle bir şeydir... (Ranapiri, Best 1909 içinde: 439, 441).¹⁴

Tüm bunlar *whangai hau* ("*hau*'yu beslemek") adı verilen, Maori kuş avcıları kuşlarını toplamak için geldiğinde ormandan *tapu*'yu kaldırmak için düzenlenen bir merasimi açıklamak için sunulur. İlk yakaladıkları kuşun kutsal ateş üzerinde pişirilmesi ve bir parçasının ormanın *mauri*'sine (ormanın yaşam gücünü cisimleştiren tılsım) ve bir parçasının da onu oraya yerleştiren rahiplere sunulması gerekir. Ranapiri "kuşların ormanda bol miktarda bulunmasının sebebi *mauri* olduğu" için "bu kuşlar *mauri*'nin mülküdür, ona aittir" diye belirtir. Armağana *hau* dendiğini de kaydeder.

Çoğu yorumcu bu paragrafı didik didik etmiştir (ben de bütünüyle farklı hareket etmeyeceğim), fakat Maori literatüründe "armağanın *hau*'su"na dair tek referansın kesinlikle bu olmadığını belirtmekte fayda var. Mauss'un kendisi buna eşlik eden dipnotlarda, özellikle her ikisi de armağanın karşılığını verememenin sonuçlarına göndermede bulunan *hau whitia* "engellenmiş *hau*" ya da *kai hau* "*hau*'yu yemek" tabirlerine ilişkin çok sayıda referans sıralar. Dokuz yıl öncesinde Best şöyle yazmıştı:

14 Bruce Biggs (Sahlins 1972 içinde:152), Grant MacCall (1982) ve diğerlerinininkine dayanan çeşitli değişikliklerle birlikte Best'in çevirisi.

Başka birine ait olan bir nesneyi kullanır ve aldığı nesne için o kişiye herhangi bir karşılık vermez ya da ödeme yapmazsam, bu *hau whitia*'dır, edimim de *kai hau* ; ölüm beni bekler, ne de olsa korkunç *makutu* (cadılık) dehşeti yüzünü bana çevirecektir. Zira elinizdeki nesne sizin bir miktar *hau*'nuzla yüklüdür, bu *hau* muhtemelen mübadele sırasında ona geçmiştir; dolayısıyla bu ikinci nesneyi başkalarına verirsem, bu bir *hau whitia* (engellenmiş *hau*) olur.

Rua-tahina'da yerli bir kadına ketenden bir omuz pelerini yaptırıyordum. Süvarilerden biri dokumacıdan onu satın almak istedi ama kadın, *hau whitia* dehşetine maruz kalma korkusuyla bu teklifi kesinkes reddetti (Best 1900: 198).

Mauss *hau*'yu insan ruhunun kendi arzularıyla donatılmış bir kesiti olarak görürken, Best daha edilgen anlamda, kişiden taşan ve onun mal mülkünün içinde özüksenebilen bir tür ruhsal töz olarak görür. Her ikisi de Maori kavrayışına yabancı gibidir. Best'in verdiği son örnek karşıt bir açıklama işlevi görür. Rua-tahina'daki kadın örneğinde, hiçbir nesne henüz el değiştirmemişti. "Engellenmiş" olabilecek şey beyan edilen bir niyetti, nesnelerin insanlar arasında dolaşıma girmesine yönelik bir tasarıydı.

Aslında, *hau* teriminin diğer kullanımları incelenecek olursa, bunların çoğu zaman bir tür kasıtlı hareket mefhumuna dayandığı görülecektir. En basitinden *hau* yalnızca saf harekete çok yakın olan "esen rüzgâr" anlamına gelebilir. Fiil olarak ise "etkilemek/çarpmak" ama aynı zamanda "emretmek" ya da "diriltmek, hayat vermek, harekete geçirmek" anlamına gelebilir (Williams 1844: 46-47; Tregear 1891: 52). Burada karşımızda sadece, amaçlı bir öznenin bir diğerine yönelik bir hareket, daha doğrusu, bir kişiden başlayan ve ardından bir başkası aracılığıyla ilerleyen bir amaçlı eylem hareketi, bir tasarı vardır. Aynısı, Bay Best'in ketenden yapılma omuz pelerini gibi nesnelerdeki amaçlı hareketlere de uyar gibidir. En geniş anlamıyla *hau*, ün ve şöhrete, kişinin adının duyulup dört bir yana yayılması sürecinde işaret edebilir. Burada elbette *mana* ile örtüşür.

Öyleyse, bu tür bir harekete aracılık ettiğinde nesnenin *hau* hali-ne geldiği ve böyle bir hareketin normal seyrini izlemesine müsaade

edilmediğinde *hau*'nun "engellendiği" ya da "yendiği" söylenebilir. Belki de öyledir ama bu bize pek bir şey anlatmaz. Ne de olsa insan toplumunda bir rol oynayan her nesne şu ya da bu şekilde eyleme aracılık eder. Dolayısıyla Ranapiri'nin metnine yeniden bakmanın getirisi olacağı kanısındayım. Ranapiri burada "*hau*" kelimesinin yaygın iki kullanımını karşılaştırıyor gibidir. Bir yandan, Williams'ın Maori sözlüğüne göre (1844: 47) *hau*, "alınan bir armağana teşekkür olarak verilen karşılık armağanı" (üçüncü taraf dahil olsun ya da olmasın, herhangi bir karşılık armağanı) anlamına gelebilir. Diğer yandansa *tapu*'yu kaldırmak için tanrılara yapılan sunulara işaret edebilir (Williams, Tregear 1891:52). En iyisi bu karşılaştırmayı daha ayrıntılı incelemek olacaktır.

Vermek, Almak ve Tanrılar

Ranapiri'nin metninde betimlenen, *whangai hau* (*hau*'yu beslemek) diye adlandırılan ritüel, daha önce de belirttiğim gibi, aslında *tapu* kaldırma ritüelinin bir çeşidinden ibarettir. Ormanlar yılın büyük kısmında, yani tanrıların üretici çalışmalarını yaptığı, ağaçları kuşlar, bitkiler ve yaban hayatıyla donattığı dönemde yoğun bir şekilde *tapu* olurdu. Mesela pişmiş yiyecek asla böyle bir yere getirilmemeliydi. Tanrıların ürettiklerini hasat etmek ve onları insan yiyeceğine indirgemek (yani kutsal üretim uğrağından insanın temellük ettiği uğrağına geçmek için) bu *tapu*'nun kaldırılması gerekir. Bu durum tüm süreci epey büyüselleştiren Ranapiri'nin metninde biraz belirsizleşir. Ranapiri ormanın gizli *mauri*'sini ve dolayısıyla üretici kapasitesini oraya rahiplerin yerleştirdiğinin düşünüldüğünü vurgular. Bununla birlikte, neredeyse tüm diğer metinler (ör., Best 1909: 12, 1922: 26, 1929: 3) bir *mauri*'nin gücünün netice itibarıyla bir *atua* gücü, kutsal bir üretme gücü olduğu ortaya konur.

Rahiplere (ve *mauri*'ye) sunulan kuşların pişirilmesinin önemi buradan gelir. Jean Smith bunun *tapu* kaldırma ritüellerine özgü olduğunu gözlemler. Tanrılara bir armağan sunulur ama onların gücünü artıran *tapu*'yu kirleten ve yıkan bir biçimde, mesela, pişmiş

yiyeceği tanrıların suretlerinin ağzının içine koyarak yapıldı. Bu tür armağanlar “teskin etme edimi kisvesinde gizlenmiş bir kontrol aracıydı” (1972: 33).

Hau kelimesi özellikle, *pure* diye adlandırılan bir tür *tapu* kaldırma ritüelinden söz etmek için kullanılıyordu. *Pure*, çoğu kez, ya pişmiş yiyecek armağanlarına ya da ilahi güçlerin kuvvetini yok etme gibi benzer bir yetisi olan kırpılmış insan saçına göndermede bulunurdu. Kesik saç, tırnak ve benzer şeylerin birini lanetleme aracı olarak kullanıldığında *hau* diye adlandırıldığını belirttim. Peki aradaki bağlantı tam olarak nedir? Babdazan (1993: 61; Gell 1998: 108) her ikisinin de büyüme kapasitesini temsil ettiğini ileri sürmüştür. Ona göre, insanın tırnakları ve saçları bedeninin en bariz ve sürekli olarak büyüyen ve dolayısıyla bireyin üretici potansiyelinin simgeleri olarak görülebilen kısımlarıdır. Bense her ikisinin kendilerini daha fazla üretemeyen üretici potansiyel simgeleri olduğunu ekleyeceğim. Saç ya da tırnak kendi başlarına, büyüme kapasitesinden yoksun birer ölü maddedir. Onları kestüğümüzde, bireyin büyümeyi cisimleştiren bir parçasını tümüyle kısırlaştırmış oluruz. Paradigmatik yiyecek maddesi olan tatlı patatesler hasat edildikten sonra bile hâlâ yeni bir yaşam üretebilir, ama vurgunun *pişirilmiş* yiyeceğe yapılmasının sebebi budur. Yumur kök pişirildiğinde onun üretici potansiyeli yok edilmiş ve yalnızca tüketim için uygun hale getirilmiş olur.¹⁵ Aynısı elbette Ranapiri'nin metnindeki pişirilmiş kuşlar için de geçerlidir.

O halde bunun (“cadılık” diye de adlandırılan) lanetlemeyle olan benzerliği oldukça nettir. Bir örnekte, “büyücülüğün”, kurbanın yaşam gücünü (*hau*) yok etmek için kurbanın saç ya da tırnaklarının aracılığını kullandığı söylenir; diğerindeyse, okunan lanette kurbanı pişmiş yemek denir. Aslında bunlar tam olarak aynı şeydir (krş. Shortland 1856:114–15).

Smith'e göre pişmiş yiyeceği bir suretin ağzına yerleştirmek ya da kesik saç bir deniz canavarına atmak suretiyle, teskin etme edimi gibi görünen bir jest yapıyordu fakat aslında onun gücünü yok etmeye ve

15 Örneğin pişmiş yiyecek artık daha fazla büyüyemez ya da “kendi doğasını [*tupu*] ortaya seremezdi” ve sadece başka bir şeyin bünyesine katılır, dolayısıyla onun büyümesine katkı sağlardı.

onu insanlara tabi kılmaya çalışılıyordu. Bir insanı lanetlerken yapının aynısı (üretici gücünü etkisiz hale getirmek ve yaratımının en azından bir yönünü yiyeceğe indirgemek) seyretilmiş bir şekilde tanrılara da yapılmaktadır. Öyleyse nesneler süreçleri cisimleştiriyor demektir. Kendileri aracılığıyla başarılan eylemlerin (büyüme, büyüme kaynağından ayrılma, üretim gücünün ürünleri insanlar için uygun hale getirecek şekilde yok edilmesi) sıkıştırılmış bir ikonunu oluştururlar. Bu devinim Maori toplumunda değer in iki temel ilkesini (ilahi üretim ve insanın temellüğü), tek bir donmuş anlatının iki uğrağını ifade eder.

Karşılık hediyesi olarak verilen bir *hau* armağanı benzer bir şey mi yapar? Evet, bir düzlemde böyle yaptığı söylenebilir kuşkusuz. *Tapu*'yu ilk nesneden uzaklaştırır. Hertz, bir nesne çalınırsa o nesnenin yine de "tabular" ve "sahiplik işaretleriyle" dolu olacağını, bunlar insa nesneyi hırsız cezalandırarak türde (*mana* veya *hau* denilen) bir güçle donattığını belirtmişti (Mauss 1925 içinde [1990:90n29]). Bir karşı-armağan sunulana kadar, söz konusu nesne alıcının değil, veren kişinin *tapu* çemberindedir. Böyle olunca da bir tehlike teşkil eder: (Lanetlemede olduğu gibi) alıcının kendi *tapu*'sunu yok eden veya belki de, Mauss'un öne sürdüğü gibi, bütünüyle kendi kendine işleyen bir saldırı aracı olarak kullanılabilir.

Fakat bana öyle geliyor ki "karşılık hediyesinin" *tapu* kaldırma işlevi gördüğü, ancak Maori armağan mübadelesinin olağandışı temellük edici tarzı düşünüldüğünde tümüyle anlaşılabilir, daha geniş bir pencere vardır. Birinden değerli bir armağan kabul ederseniz, bu durum sizi veren kişinin eşdeğer saydığı neredeyse her şeyi, hatta bazı durumlarda toprağını, kızını ya da bizzat sizi talep edebileceği bir konuma sokar. Bu ancak kişinin kendi şerefini bütünüyle kaybetme riski pahasına reddedilebilir ("cadılık" tehdidini herhalde belirtmeye bile gerek yok). Dolayısıyla, aslında kişinin mal mülkünün tümü potansiyel olarak bağışçının gücü dahilindedir. Bu tam da *tapu*'nun tersidir. *Noa* olmak, *tapu*'dan azade olmak, aynı zamanda "başkasının gücünün kapsamında" bulunmak anlamına gelir.¹⁶

16 Tıpkı *tapu* olmanın, başka şeylerin yanı sıra, "kişinin gücünün ötesinde, ulaşılmaz" anlamına gelmesi gibi (Williams 1844: 450).

Bu nedenle Ranapiri'nin iki armağan türü arasında yaptığı benzetmenin mantığı mükemmele yaklaşır. Bağışçı gerçekten de üretici tanrı konumundadır. Tanrı (ya da buna isterseniz *mauri* deyin) ne de olsa, onun yaratıcı güçleri sayesinde daha yeni yakalanmış olan kuşları yaratmıştır yani kuşlar ona aittir. Kuşları bizzat temellük etmek için, insan avcılar “ilk mahsuller sunusu” olarak küçük bir porsiyonu geri verir, ama bunu yaparken yiyeceği pişirmeleri o gücün en azından geçici yıkımını ima eder. Tanrının tam anlamıyla her şeye hakkı olmalıdır. Sadece orman değil onun ürünleri de tanrının *tapu*'su altındadır. *Hau* aracılığıyla insanlar tanrının kendi üretici gücü yürürlükteyken dayatmış olduğu *tapu*'yu kaldırır. Aynı tatlı patateslerde olduğu gibidir. Şimdi, bağışçının gücü tanrınıninki kadar geniş kapsamlı değildir. Papaka'nın durumu gibi istisnai durumlar hariç, *her şeyi* talep etme hakkı yoktur. Ne var ki *herhangi bir şey* isteme hakkı vardır ve böylece alıcının tüm malı mülkü üzerinde aynı farklılaşmamış, kapsayıcı hâkimiyeti sürdürür. Fakat bu durum bir karşılık hediyesi, yani *hau* sunarak, bu beklentinin bilfiil önüne geçildiği anlamına gelir. Bir porsiyon sunarak kişi kendi mülkiyetinin geri kalanını bağışçının *tapu*'su kapsamına düşme tehdidinden kurtarır.

Demeye çalıştığım şey ise şu: Karşılık armağanı sunmanın *hau* olarak görülebilmesinin sebeplerinden biri, o dönemde bir Maorinin bunun normal pratik olduğunu muhtemelen otomatikman varsaymayacak olmasıdır. Armağan mübadelesini düşündüğümüzde normalde A'nın B'ye bir şey verdiği ve belirli bir aradan sonra B'nin yeniden bir şey sunduğu bir senaryo olduğunu farz ederiz. 18. ya da 19. yüzyılda yaşayan bir Maorinin aklında öncelikle bu yoktu muhtemelen. Görmüş olduğumuz üzere, mallar sıklıkla (muhtemelen çok sık olarak) temellük etmenin çeşitli karmaşık biçimlerinden biri üzerinden el değiştiriyordu. Öyleyse, sözgelimi üçüncü bir tarafa *taonga* verip karşılığında bir şey almak ve onu tekrar A'ya vermek suretiyle bir karşılık armağanı sunmak, başka şeylerin yanı sıra, hayli zekice bir manevra olarak, inisiyatifi alma ve kişisel özerkliği kurtarma yolu olarak görülebilir.

Yadigârlar

Bu noktada Annette Weiner'in *Inalienable Possessions* (1991) kitabında Maori literatürünü ele alışına dönebilirim. Weiner, Mauss'un argümanının (yani, bir Maorinin gözünde, armağana karşılık verme yükümlülüğünün, armağanın kimliğinin ilk sahibinin kimliğine karışmış olmasından kaynaklandığı argümanının) özünü kurtarmaya çalışır yahut bunun en azından belirli armağan türleri, *taonga* diye sınıflandırılan yadigârlar için geçerli olduğunu iddia eder.¹⁷ Ona göre yadigârlar aslında tam da bu sebeple büsbütün başkalarına verilemez. Asıl sahiplerinin kimliğini o kadar çok paylaşırlar ki hep ona ait olarak görünürler ve dolayısıyla bir anlamda asla tümüyle verilemezler.

En önemli iki yadigâr kategorisi içinde, biri (diyorit taşından yapılmış silahlar ve süs eşyaları) temelde erkek ürünleri olarak, diğeri ise (inceden inceye ustalıklarla işlenmiş çeşitli keten, tüy ya da köpek derisi pelerinler) kadın ürünleri olarak görülüyordu. Weiner'e göre bu tür nesneler zaman içinde ataların sahiden ete kemiğe bürünmüş halleri olarak görülmeye başlama eğilimindedir. Bu durum belki de en bariz şekilde diyorit taşı bağlamında geçerlidir. Aslında Weiner (1992: 56-58) Yeni Zelanda'da insan yerleşiminin en eski dönemlerinde, diyorit taşı yaygın olarak kullanılmaya başlamadan önce, başlıca değerli eşyaların aslında ataların kemiklerinden yapıldığını öne sürer. Diyorit taşı kemik olarak kabul edilirse, pelerinler de derinin bir uzantısıydı. Yakın geçmişte bile, önemli erkeklerin ve kadınların cenazelerinde, bu tür değerli eşyalar kimi zaman başka, daha eski ataların kemikleriyle beraber naaşın yanına konur ve genellikle bir süre onlarla birlikte gömülü dururdu, ta ki yeniden kıymetli yadigârlar haline gelmek üzere çıkarılıp *tapu*'dan ritüelle azat edilene dek (Tregear 1904; Metge 1974: 263; Best 1924 II; 54-55; krş. Taylor 1855: 62). Yadigârlar kelimenin tam manasıyla ölümlerden pay alırdı.

17 Aslında *taonga* kelimesi sadece yadigârlar için değil, kıymetli görülen her şey için kullanılabilirdi. Yadigârlar için *manatunga* terimi daha uygun gibidir (Johansen 1954: 100, bkz. Williams 1844: 202, 445). Weiner'in iddiasına göre, gerçekte yiyecek için verilen karşılık armağanları bile *hau* olarak adlandırılrsa da, Ranapiri yalnızca *taonga*'nın *hau*'su olduğu kanaatindeydi (bir başka deyişle, Mauss: 1965: 90-91n31).

Uzun süredir kayıp yadigârların bulunma hikâyeleri neredeyse hep söz konusu yadigârın “köye getirilmesi ve burada sanki epeydir kayıp ve sevilen bir akrabamışçasına gelişi üzerine gözyaşlarının sel olup akması” (Gudgeon 1905a: 57), sonra da genellikle bir toplu mezara gömülmesiyle son bulur.

Mauss'un, armağanın *hau*'suna ilişkin analizinde belirli bir tutarsızlık olduğuna işaret etmiştim. Size verdiğim armağan benim eve dönmek isteyen bir parçamı içeriyorsa, neden sizin bana başka bir şey vermenizle tatmin olsun? Sorunu daha da yoğunlaştırmaz mı bu? Bu ideoloji her türlü şeyi haklı çıkarmak için kullanılırsa nesnenin geri dönmesi için kullanılacağını düşünebilirsiniz. Aslında Weiner'in iddia ettiği şey tam olarak budur. Analojiye devam edecek olursak, size babamın kafatasını armağan olarak veririm, karşılığında her ne vererseniz verin bu armağan sizin babanızın kafatası haline gelmez. Mübadelenin tüm tasarruf haklarını sağladığı düşünülmedikçe, ki önemli addedilen yegâne şey haklardır, bu elbette hâlâ bana ait olarak görülür. En azından Aotearoa'da, bu durum böyle bir nesnenin asla gerçekten verilemeyeceği anlamına gelirdi. Yadigâr armağanları gerçekte yalnızca ödünçtür. İttifak yapan iki şef genellikle yadigâr silahlarını takas eder ya da kabilenin iki kısmı bir ata yadigârını birbirlerine verirdi. Bunlar bazen evlilikler veya cenazelerde armağan edilirdi ama her durumda, bir karşılık armağanı olsun ya da olmasın, nesnenin sadece bir tür güvence olarak emaneten verildiği, nihayetinde geri verilmesi gerektiği anlaşıyordu.

Fakat elbette, Maori yadigârları gerçekten insan bedeninden yapılmıyordu. Soru şudur: Nasıl oluyordu da belirli nesneler tarihle o kadar çok iç içe geçip insan bedeninden yapılmış muamelesi görebiliyordu? Burada Weiner, genel olarak bir grubun “kozmolojik kökenlerini” cisimleştiren nesnelerden bahseder; hakeza zamanın başlangıcında Gökyüzü ile Yeryüzü'nü ayırmak için kullanılmış keser gibi şeylerden (Gudgeon 1905a: 55–57) veya yüzyıllar önce Aotearoa'ya ilk göç eden atalarının göç için bindiği kanoları oymada kullandığı baltaları hâlâ elinde bulunduran kabilelerden de arada sırada bahsedilir (Mitchell 1944:187; White 1887 III:301–302; IV:17–18). Böyle yadigârlar kabi-

lenin kıdemli, *ariki* soyuna devredilirdi.¹⁸ Bu yadigârların hemen ilgi çeken bir yanı var zaten. Balta veya keser birer alettir. Aletler, doğası gereği, başlı başına önemli olmak için değil, faydalı olmak için yapılır. İnsan eylemlerinin aracı olmak için vardılar. Dolayısıyla, bugün yadigâr olarak değer görüyorlarsa, değerleri geçmişte olanak sağladıkları *eylemlere* dayanır. Bu eylemler aktörlerin ününe katkıda bulunmuş, aletlerse sonra o aktörleri hafızalara kazımıştır.

Bu eylemler hem yaratım hem de yıkım eylemleri olabilir. En ünlü yadigârların çoğu silahtı.

Meré bir kabile hazinesi olarak çok kıymet görür ve bunların en şaşaalısının kötü bir sicili vardı; ikiye ayırdıkları kafaların sayısını gösteren çentikler yoktu üzerlerinde ama tüm bunlar hatırlanıyordu ve her biriyle ilişkili olaylar kabilenin üyelerince bir gramofonun bir plağı tekrar tekrar çalması gibi anlatılabiliyordu. (Dunne 1927:187)

Hatırlanan şey yaratım edimleri olduğunda bile bunlar yine de nesnenin yaratımını içerir gibi görünmez. Çoğu yadigâr artık sanat eseri olarak görülüyor. Gelgelelim, sonraki sahipleri olağanüstü ayrıntılarıyla bilinse bile,¹⁹ onları yapan sanatçıların ya da zanaatçıların isimleri genelde belirsiz kalıyor.

Maori düşüncesinin genel metafiziksel niteliği göz önüne alındığında, aktif güçlere yapılan vurgu doğru gibi görünür. Elbette kadına özgü mallar, denklemin diğer tarafını temsil edir: yani Weiner haklıysa eğer, (eyleme olanak tanıyan) gizli iç kemiklere karşı, görünür dış deri söz konusudur. Erkek hazineleri yaratır ya da yok ederken, kadın hazineleri gördüğümüz üzere, kucaklama gücünün

18 Firth (1959: 93) kabile şeflerinden birinin, ormanların ve balık yataklarının *mauri*'sinin gözetiminin yanı sıra, bu tür kabile yadigârlarının muhafızı olduğunu belirtir (krş. Johansen 1954: 106).

19 Genelde sadece aristokratların böyle nesneleri yapabileceği söylenirdi, fakat gördüğümüz üzere, bu aslında nüfusun büyük kısmını dışarıda bırakmıyordu. Kayda değer bir istisna için bkz. Stirling 1976: 162. Sanatçıların hatırlanmaması kısmen Maori mübadelesinin doğasından ileri gelir. Zanaatkârlara, tıpkı ayin hizmeti sunan rahiplere veya dövmecilere yapıldığı gibi, tam bir yabancılaşma yaratmış görünen armağanlarla karşılık verilirdi (Firth 1959:299–304; 413–14; krş. Thomas 1991).

simgeleridir. Ne var ki burada bile nesnenin değeri esas olarak onu çevreleyen veya –biraz paradoksal bir şekilde– arzu edilirliliğinin yol açtığı eylemlerden doğar.

Bu bağlamda Maori tarihsel hikâyelerinde bu tür değerli eşyaların nasıl belirdiğini ele almak faydalı olabilir.

Gerçi ondan önce Maori tarihi üzerine birkaç kelam edeyim. Maori sözlü tarihlerini incelerken insana şaşırtıcı gelen şey, bu tarihler ne kadar zengin ve ayrıntılı olsalar da, yadigârların nadiren önemli rol oynamalarıdır. Bu tarihlerde çoğunlukla göçler, yaratımlar, hakaretler ve intikam, keşif ve romantizm, az rastlanan türde büyü marifetleri ve hatta avlanma, balık tutma serüvenleri konu alınır. Baştan çıkarmalar, âşık olunan kadını evden kaçırmalar, hain cinayetler ve bitmek bilmez savaşlar vardır ama bir nesne dramının aksiyonuna katılmadığı sürece mülkiyete dair pek bir şey yoktur (bunları, sözgelimi Boas'ın derlediği ve bütünüyle mülkiyet hakkında gibi görünen Kwakiutl tarihleriyle karşılaştırdığımızda bu durum bilhassa şaşırtıcıdır). Öte yandan, bu hikâyeler mülkiyete dair pek az şey içeriyor ve armağana ilişkin neredeyse hiçbir şey içermiyor olsa bile, karşılıklılığı ziyadesiyle konu alır. *Utū*, yani borçları geri ödeme mefhumu çoğunda ana temadır: Aradaki tek farksa karşılıklılık tabirinin ezici bir çoğunlukla şiddete ilişkin olmasıdır. Bir yadigârın (bu örnekte, köpek derisinden yapılma bir pelerinin) ön plana çıktığı çok az sayıdaki hikâyeden birinin bizzat sadeleştirdiğim özetini sunayım:

1675 dolaylarında denizden uzak bir bölge şefinin, Karioi-Mutu adlı diyorit taşından topuz ve Pipi-te-Wai adlı köpek derisinden bir pelerin olmak üzere iki ünlü hazinesi vardı. Sahildeki Kawhia bölgesinden iki rakip şef hazineleri istemeye kalkıştı; daha ünlü olanı Tuahu Mahina başaramadı²⁰ ama rakibi Pakaue başarılı oldu. Bir müttefikinin, Tuahu Mahina'yı, Pakaue yaşadığı sürece artık kimsenin onu adam olarak görmeyeceği konusunda uyarmasının ardından Pakaue'nin kalesine saldırdı. Pakaue kaçtı ama sonunda Tuahu Mahina'nın Tuatini Moko isminde bir akrabası onu yakalayıp öldürdü ve yadigârlara böylece el koymuş oldu.

20 Zira o cimri bir adamdı.

Pakaue'nin halkının büyük kısmı müttefikler bulup bir ordu topladıkları yakındaki bir kabileye kaçtı; sonunda Tuahu Mahina'yı ve taraftarlarının çoğunu öldürerek öçlerini aldılar. Aldıkları intikamdan hoşnut kalınca, hayatta kalanlarla barış yaptılar. Gelgelelim Pakaue'nin oğlu Te Wehi tatmin olmamıştı çünkü babasının katili yaşıyordu ve yadigârları elinde bulunduruyordu. Nihayetinde Waikato'dan iki ünlü savaşçı kardeşle ittifaka girdi. Yaptıkları sefer başarılıydı, Tuatini Moko'nun yaşadığı kaleyi aldılar ve Tuatini Moko yadigârlarla kaçmaya çalışırken Te Wehi arkasından koşup onu yakaladı ve öldürdü. Hazineseri hızla pelerininin altına sakladı ama iki erkek kardeş neler olup bittiğini bildiren bir casus göndermişti. Bu yüzden yadigârları sordular ve o da teslim etmek zorunda kaldı.²¹

Waikato'nun büyük bölümünü fethetmiş olan bu iki erkek kardeş zamanla öyle korkunç yamyamlar haline geldiler ki kendi akrabalarını bile öldürüp yemeye başladılar. Sonunda komşuları intikam almak için büyük bir ordu topladı ve büyük muharebelerin ardından onları öldürdüler.

Tarih, savaşçılardan birinin oğlu büyüyüp babasının akıbetini keşfettiğinde yeniden başlayan bir başka intikam döngüsünün ayrıntılarıyla devam eder. Bununla birlikte, birçok nesil sonra Te Whata Karaka adındaki bir Waikato şefi kuzeydeki Ngati Maru kabilesiyle barış yapana kadar hazinelerden haber yoktu. Anlaşmayı onaylamak için Ngati Maru şefi köpek derisi pelerini teslim etti. Pelerinin onların mülkiyetine nasıl geçtiğini kimse bilmiyordu ama çoğu kişi kabilenin iki kardeşin yenildiği muharebede yer almış olabileceği tahmininde bulundu. Ne olursa olsun, "asıl sahiplerine" döndüğü için, bir daha hiç başka bir kabileye verilmedi. İlk gizli bir kireçtaşı mağaraya saklandı; daha sonra, Avrupalılar mağarayı keşfedince, o tarihten beri "diğer kabile yadigârlarıyla birlikte" durduğu aile yeraltı mezarına taşındı.²²

21 Tüm bunların ardından doğrudan bir isteği reddetme seçeneği olmadığını hissettiğine dikkat çekelim. Gerçi o durumda zaten kendini onlara muhtemelen çok borçlu hissediyordu.

22 Özetimi de şuradan ilerliyorum: Kelly 1949:223–227, 275–77; Jones 1995: 260–71, 360–61.

Bu hikâyeyle ilgili en çarpıcı şeylerden biri yadigârların kökeni konusunda asla bir şey öğrenmememizdir. Kuşkusuz, hikâye başladığında Karioi-Mutu ile Pipi-te-Wai'nin halihazırda önemli bir tarihinin olması gerekirdi, aksi takdirde bunlar arzu edilir yadigârlar olmazdı. Fakat pelerin hakkında duyduğumuz tek şey aslında esasen farklı bir kabileden, güneydeki Whanganui kabilesinden geldiğidir. Topuz hakkındaysa o kadarını bile öğrenmeyiz. Ama bu bir bakıma bir anlam ifade eder. Çünkü bu eğer Whanganui tarihinin simgesiyse, topuzun nihayetinde varması gereken yer burasıdır. Anlatının amacıysa yadigârın Waikato tarihiyle nasıl iç içe geçtiğini saptamaktır. Pelerinin değeri, Pakaue'nin onu elde etmesinin sebep olduğu cinayetlerin, sonrasında açılan intikam savaşlarının değeri haline gelmişti. Tüm bu kanlı eylemler pelerini Waikato bölgesi ve soyuna bağlamak için başlı başına kâfiydi.²³

Mübadele edimleri tarihe ancak nadiren dâhil oluyorsa (Pakaue'nin talebi ancak şiddete yol açtığı için belirir) bunun sebebi bu edimlerin nesnenin değerini oluşturmaya ya da sergilemeye başlı başına katkıda bulunmayışıdır. Tam aksine, Geary'nin (1986) ele aldığı ve kendilerine ilişkin anlatılan tarihlerde hep çalınan ortaçağ kalıntılarındaki olduğu gibi, bir insanın böyle bir nesneyi gönüllü olarak bırakabileceği fikri, mevzubahis nesnenin anlatıcının ima etmek isteyeceği kadar arzu edilir olmayabileceği izlenimi uyandırır. Pelerin gönüllü bir şekilde el değiştirdiği zaman bile bu hep başkasının talebiyle olmuştur.

Anne Salmond'ın (1984) bir zamanlar belirttiği gibi, Maori yadigârları aslında durmaksızın değişen soy, evlilik, savaş ve temellük alanında sabit noktalar yaratmıştı. Yine de bu noktaları sabit tutmak aşırı derecede zordu. Bazı yadigârlar en büyük çocuktan en büyük çocuğa kesintisiz bir zincir içinde nakledilmiş gibi görünür – fakat bu başlı başına büyük bir başarıydı. Ünlü *taonga*'nın varlığı saldırıya sebebiyet vermişti ve zayıf gruplar düşmanın baskın bölüğünü yatıştırma umuduyla en meşhur yadigârlarını onlara sunardı çoğu zaman. Salmond Kaptan Cook'un 1770'te gittiği bir adaya dair izlenimlerini

23 Te Whata Karaka'nın kayıtlı şeceresinde onun Pakaue'nin soyundan geldiğine dair herhangi bir kanıt bulamadım. Yani bu bir anlamda sırf Waikato'ya, şefinin şahsında verilmişti.

anlatır. Bu adada *taonga* ile dolu kuvvetli bölgeler ile hiç *taonga*'sı olmayan komşularının sürekli akınlarına maruz kalan, sağlam biçimde tahkim edilmiş yerleşimlerle dolu yoksul bölgeler birbiri ardına geliyordu. Bunların yadigârları çok uzun zaman önce kaçırılmış veya verilmişti. Yadigârların mübadelesi barış sağlayabilirdi ama sırf mevcudiyetleri bile savaşımlara yol açabilirdi. Ayrıca, Pipi-te-Wai'nin hikâyesinin gösterdiği gibi, ortaya çıkan çatışma yeterince kanlıysa, mevzubahis nesne bütünüyle farklı bir akrabalık soyunun tarihine karışabilir ve böylece başka birine "ait olabilirdi". İşin doğrusu, bu tür yadigârlarını mağaralarda ya da toprağın altındaki mezarlarda saklama alışkanlığının bir sebebinin tam da bundan kaçınmak, yani daha fazla soruna yol açmalarını önleyip grubun *mana*'sına, görünmez kudretine kalıcı olarak bağlı kalmalarını sağlamaya çalışmak mı olduğunu düşünmeden edemiyor insan.

Demek ki Maori değer sistemleri yalnızca görünmez, yaratıcı güçlere yapılan fevkalade güçlü bir dış gösterime yapılan çok az vurguya değil, aynı zamanda yaratıcılık güçlerinin –insanların içinde saklı olanlarının bile– kutsaldan pay aldığını öngören, en insana özgü eylem biçimlerininse şu ya da bu türden temellük, tüketim ve yıkım eylemleri olduğu tuhaf bir kozmolojiye dayanıyordu. Bu tür eylem biçimleri, özellikle de şu ya da bu şekilde sınırları aşarak elde edilen başarılar kişinin kendini bir birey yapmasını ve tarihe izini bırakmasını sağlardı. Mauss'tan beri antropologları büyüleyen Maori mübadelesinin zorluğuyla ünlü metafiziği, ancak bu durum göz önünde bulundurulursa gerçekten anlam ifade edebilir.

3. Vaka: Kwakiutl Potlaçı

Mauss'un potlaça dair gözlemleri Kwakiutl ile sınırlı değildi (başka birçok Kuzeybatı Kıyısı toplumuna dair bilgileri de kullanmıştı) fakat meseleyi en iyi şekilde belgelerle ortaya konmuş tek bir vakayla sınırlı tutmak daha kullanışlı görünebilir. Aslında, terminolojiler son zamanlarda değişti. "Kwakiutl" kendini o telaffuzu mümkün olmayan ("Kwakwala dili konuşanlar" anlamına gelen) Kwakwaka'wakw ismiyle

le adlandıran ulusun bir alt grubuna işaret ediyor artık. Bununla birlikte, elimizdeki bilginin çoğu Kwakiutl halkının kendisinden (Vancouver Adası'ndaki Rupert Hisarı çevresinde yaşayan dört kabile) geldiği için bu isimden hepten vazgeçmeye gerek yok gibi görünüyor.

Bu malzeme Maori örneğinde sunulmayan kimi sorunları ortaya koyar. Maoriler için, tek bir noktayı –1750 yılı civarını–etnografik bir taban çizgisi olarak almanın mümkün olduğunu düşünmüştüm. Kwakiutlları ele alırkense bu hiç mümkün değildir. En ilginç malzeme kabaca Franz Boas’ın alan çalışmasını yaptığı zamana dayanır ama bu olağanüstü derecede hızlı bir toplumsal değişim dönemiydi. Bu nedenle, takriben 1849 ile 1925 yılları arasında süren “Rupert Hissarı dönemi”ne odaklanmaya çalışırken, çeşitli tarihsel dönemlerden yararlanacağım. Bir başka sorun, her ne kadar zengin olsa da, Boas’ın malzemesini ele almasının epey zor olmasıdır. Bu malzemelerin büyük bir kısmı zerre etnografik bağlam bile olmaksızın sunulan Kwakwaka-waka metinlerinden oluşur (bir klan tarihi, bir evlilik hikâyesi, geleneksel el sanatları teknikleri konusunda bir izah vb.). Mesela, klan tarihleri grubun mevcut bileşimine dair herhangi bir tasvir içermek şöyle dursun, anlatıcının kim olduğuna dair en ufak bir emare bile içermez. Daha geleneksel etnografik malzemeler vardır ama bunlar esasen çok daha sonraki bir dönemi konu alır.

Kuzeybatı Kıyısı kültürleri hakkında yazan hemen herkes fiziksel çevrenin inanılmaz cömertliğine dikkat çeker. Burası gerçekten de yiyeceklerle dolup taşan bir yerdi. Somon balığı o kadar çoktu ki nehirler onlar nedeniyle siyah görünüyordu. Sınırsız sayıda yemiş, kök, ayıbalığı ve suda yaşayan başka türden memeli vardı. Bu durum, oldukça yoğun bir nüfusun avcılık, toplayıcılık ve özellikle de tek başına balıkçılık yaparak kendini idame ettirebilmesini sağlıyordu. Çok fazla yiyecek depolanabildiğinden, üretici olmayan bir sınıfa besleyebilen fiziksel ihtiyaç fazlası vardı. 18. yüzyılda bile, Kwakwalaca konuşanlar salamura yiyeceklerin konulduğu oyma sandıklarla dolu sedirden yapılmış büyük döşeme evlerde yaşıyordu. Bu tür evlerden oluşan köylerde aristokratlar serveti mühim ritüel dağıtımlar için biriktiriyor ve dramatik merasimler için öteberi hazırlıyordu; halktan kişiler yiyecek toplama ve hazırlama işini yapardı, hatta yakacak odunu gidip getiren

ve pek vasıf gerektirmeyen türden başka görevleri ifa eden ufak bir köle tabakası bile vardı. Bu nedenle Kwakiutl halkı, ortaya konan belgeler açısından karşılaştırmalı bir gözle bakıldığında, tarım yapmayan neredeyse tüm başka halklara kıyasla, daha yerleşik ve katmanlı topluluklar halinde yaşamıştı.

Avcı-toplayıcılara göre, Kwakiutl halkı iki kat dikkat çekiciydi, çünkü aslında gerekenden çok daha fazla çalışıyor görünüyorlardı. En azından ilk gözlemcilerin çoğunun vardığı sonuç böyleydi:

Geçim taleplerinin somon balığı ve yemiş gibi birkaç doğal ürünü yeterince temin edip depolamaya ağırlık vererek kolayca karşılanabildiği bir bölgede, Kwakiutl halkı gerek üretimde gerekse büyük gösterilerde, dağıtımlarda ve hatta kültürlerinin çok ayırt edici bir yanı olan zenginlik yıkımlarında görkemli tarzı seçti... Kwakiutllar Yeni Dünya'nın halkları arasında en iyi evleri olan, kendilerine en çok yiyeceği tedarik edebilen, dolayısıyla en iyi beslenen halktı. Çoğullaşma bu üretimin büyük kısmının dikkat çekici bir özelliği idi. Her hane birçok hasır, sandık, sedir kabuğu, kürk battaniye, ahşap tabak, boynuz kaşık, kano yapıyor ve bunları elinde bulunduruyordu. Gerek imalatla gerekse yiyecek üretiminde, aynı şeyden daha fazla üretilmesi için daha fazla çaba sarf etmenin artık nafiye hissedildiği bir nokta yoktu adeta (Code-re 1950:19).

Bu temalar Kwakiutl yaşamını baştan başa kuşatır: görevleri her biri kendi özel araçlarını içeren gayet özelleşip farklılaşmış parçalara ayırma eğilimi; bitimsizce kopyalama ve yığın yığın servet istif etme eğilimi. Tüm bunları ekolojik “uyum sağlama” çerçevesinde açıklamak zordur (gerçi birçok kişi bunu denemiştir). Bu meseleye bir değer meselesi olarak yaklaşmaksa daha makuldür. Değer nihayetinde insanların yaratıcı enerjilerini nasıl paylaştığıyla ilgiliyse, antropologların bildiği avcı-toplayıcı toplumların çoğu tıpkı Kayapo benzeri tarım toplumları gibi davranıyor demektir. Enerjilerinin büyük kısmını maddi şeyleri üretmekten ziyade, belirli türden insanları üretmeye vakfederler. Antropolojide, bunun yapılmasına aracılık eden mekanizmalar genelde “akrabalık sistemleri” diye nitelendirir-

lir. Öyleyse Kwakiutl toplumunun kayda değer olmasının sebebi zamanlarının büyük bir kısmını, zorunluluktan değil hakikaten önemli olduğunu düşündükleri için, yiyecek toplama ve bununla bağlantılı maddi üretime vakfeden bir grup insan olmasıydı. Dolayısıyla, Kwakwala metinlerinin bize yiyecek hazırlama konusunda sınırsız ayrıntı sunması, hane yapısına ilişkinse neredeyse hiçbir şey sunmaması rastlantısal değildir. Aslına bakacak olursak, Kwakiutl evlerinin sedir döşeme yapısı konusunda epey şey bilmemize rağmen, takriben 1900 yılına kadar gerçek hanehalkı bileşimi gizemini korur.

Böyle bereketli bir ortamda yaşayan insanlara göre, Kwakiutl-lar açlığa tuhaf bir önem verir gibi görünüyordu. Stanley Walens'in (1981) vurguladığı gibi, Kwakwala kozmosunda yaşayan ruhani varlıklar, esasen obur iştahlarıyla hareket eden mahluklardı (durmaksızın birbirini tüketen cinler, hayvanlar ve insanlar). Ritüel, açlık deneyiminin devamlı yaratılmasını gerektirirdi. Walens'in belirttiği gibi, sofrada özdenetim ve özveri soylu olmanın hayati bir işareti olarak görüldüğü gibi, ziyafetler de hep birden şımarılan anlar olmaktansa, sunulan porsiyonların tatmin etmeyecek derecede küçük olduğu (ve hatta soyluların tabaklarındakileri bitirmemesinin icap ettiği) neredeyse her zaman vakur ilişkilerdi. Her şey, sanki sistemin amacı kimsenin var olmasına aslında ihtiyaç duyulmayan bir mahrumiyet hissi yaratmış gibi işliyordu.

Bana öyle geliyor ki buna dair bir izahın bulunacağı en makul yer, Kwakiutl-lar arasında sınıf sistemini ziyadesiyle andıran bir şeyin varlığı. Kwakiutl kozmolojisi hakkında en kapsamlı şekilde yazmış iki antropolog olan Goldman (1975) ve Walens (1981) bunun esasında Sibiry'a'dan Güney Amerika'ya kadar çeşitli biçimlerde aşına olduğumuz bir avcılık kozmolojisi olduğunu vurgular. Böyle sistemler genelde insanlarla avları arasında bir çeşit işbirliği ilişkisi olduğu varsayımına dayanır. Birisi avı öldürdüğünde işini doğru düzgün yapması gerekir ve bu durum hayvan kalıntılarının ortadan kaldırılmasında daha da geçerlidir. Hayvanların kesintisiz olarak reen-karnasyona girmesini sağlayan ritüel bir sorumluluktur bu. Benzer kozmolojik sistemler hep yiyecekler ve insanlar ile avları arasında ruhların ve tözlerin dolaşımı hakkındadır. Bu kozmolojiler neredey-

se asla, birer hükmetme ideolojisine dönüşmez veya üretici olmayan kişilerden oluşan bir aristokrasinin varlığına payanda olmaz, çünkü avcı-toplayıcı toplumlarda böyle bir tabaka neredeyse hiç yoktur. Başka bir deyişle, Kuzeybatı Kıyısı'ndaki zengin, saklanabilir yiyecek fazlasının varlığı, hem böyle bir vurgunun doğurmaya meyilli olduğu güvensizliği hatırı sayılır ölçüde ortadan kaldırmış hem de aynı kozmolojiyi kendi idaresine dayanak olarak gösteren bir tür yönetici sınıfın ortaya çıkmasına olanak tanımış gibidir. Soylular avlanmaz ve balık tutmazdı. Ama avcılık ve balıkçılığı mümkün kılan ruhların dolaşımını sağlardı.

Tüm bunların bir Polinezya kozmolojisinden ne kadar farklı olduğu şimdiden görülebilir. Aslında Kwakwala varsayımları birçok yönden tam tersi gibidir. Maoriler insanların kendilerini yeniden üretmek için doğaüstü güçlere bağımlı olduğunu düşünürken, burada durum tam tersidir.

Tarih sorularının basitçe bir kenara itilemeyeceği bir alandan bahsedeyim. Derin kozmolojik yapılar bir yana, bu hayli alışılmadık durumun Kwakwala konuşanlar için sözgelimi 17. ve 18. yüzyıllarda ne ölçüde geçerli olduğunu muhtemelen asla bilemeyeceğiz çünkü elimizdeki bilgiler muazzam toplumsal kargaşaların olduğu bir dönemde elde edilmeye başlar. Boas'ın metinlerinin yazarları, toplam yeni çıkan hastalıklar ve Kanadalı yetkililerinin tıbbi müdahale yetersizliğinin sonucunda Kwakiutl nüfusunun yüz yıldır süratle düşmekte olduğu, Kwakiutlların gerek Kanada devletinin gerekse geniş piyasa ekonomisinin kapsamına girdiği, bunun sonucunda hem ekonomik baskıların yaşandığı hem de, hele başlarda, eşi benzeri görülmedik düzeylerde servet biriktirmek için devasa fırsatların ortaya çıktığı bir zamanda yaşıyordu. Her ikisinin de doğrudan yol açtığı başlıca sonuç bir otorite krizi olmuştu. Kimileri, en önemli Kwakiutl kabilelerinin çoğunun etrafında toplandığı Kanada hisarının adından hareketle, bu krizi "Rupert Hisarı sınıf mücadelesi" diye adlandırmıştır (Kobrinisky 1975, Masco 1995, Wolf 1999). Vaktiyle toplumun çeperlerine itilmiş halk tabakasından kişiler eski konumlarına karşı çıkmak için günden güne daha fazla kaynağa sahip oluyordu.

Gitgide küçülen aristokrasi bir yandan çaresizce onları savuşturup kendi ayrıcalıklı konumlarını korumaya çalışıyor, diğer yandan da birbirleriyle her zamankinden daha dramatik ve ihtişamlı rekabetlere giriyordu. Bunun sonucunda potlaçların (yani soyluların kürk ve başka türden mal mülk dağıtarak önemli unvanlar üzerinde hak sahibi haline geldiği, ama zamanla Batılı çerçevede bile muazzam addedilebilecek miktarda servetin –on binlerce battaniye, elli gramofon, bin gümüş bilezik, altmış el yıkama tası, vb.– genellikle düşman olarak görüldüğü iddia edilen kişilere müsrifçe saçıldığı ritüel buluşmalarının) sayısı fena halde arttı Bir sürü ritüel ve sanatsal yaratıcılığın doğmasına da yol açtı: Yeni üretilen dramatik biçim ve teknikler, yeni ritüeller, çok sayıda oluşturulan çeşitli maddi sanat eserleri, maskeler, heykeller ve resimler öyle büyüleyiciydi ki Lévi-Strauss (1982: 4) tek bir toplum tek bir seferde adeta yedi Picasso üretmişti yorumunda bulunmuştu.

Ama bunların aşağı yukarı hepsinin neticede kaybedilecek bir mücadelenin (dengeyi eşitleyici güçler karşısında bir elitin kendi ayrıcalığını yeniden tanımlama çabasının) parçası olduğunu ve Franz Boas ile asistanı George Hunt'ın bir araya getirdiği izahların, gerek klan tarihleri gerekse geleneksel pratiklere dair izahların, bundan ayrı düşünülemeyeceğini akılda tutmakta yarar var. Mesele bu izahlarda neredeyse sırf eril, aristokratik bir bakış açısının sunulması değildir (tarihsel belleğin siyasi amaçları gözeterek ne ölçüde yeniden inşa edildiğinden asla tam emin olunamaz). Sözelimi, 18. yüzyılda Kwakiutl aristokratlarının avlanması ya da balık tutması gerçekten de yasak mıydı? Bu durum nüfusun üçte biri için mi yoksa sadece yüksek unvan sahibi birkaç kişi için mi geçerliydi? Şölenler hep bir açlık yanılsaması yaratmak üzere mi düzenleniyordu, yoksa bu daha sonra gelişen bir durum muydu? Bu sorulara cevap vermek imkânsızdır.

Elbette çoğu metin şu ya da bu şekilde sorunludur. Burada bu meselenin altını çizmemin tek sebebi ise ilgilendiğim esas konuyla, yani kozmolojik anlayışlar, kişi mefhumları ile armağan mübadelesi arasındaki bağlantı konusuyla bir şekilde alakalı olması.

Akrabalık

Boas'ın topladığı malzemelerde büyük ölçüde saklı kalan başlıca iki tür üretici eylem biçimi olduğu söylenebilir. İlki, ev birimlerinin (özellikle de halk tabakasına ait olanların) normal işleyişidir; ikincisi ise bir işbirliğiyle alakalı toplumsal ilişkilerdir (krş. Codere 1956). Bunun bir nedeni, “akrabalık” dediğimiz şeyin, Boas'ın Kwakiutl bilgi kaynaklarının gözünde, büyük oranda bir unvan ve yadigâr hazinelerinin aktarımı meselesi olmasıydı. Bir aristokratın yaşam döngüsü potlaçlar ve mülkiyetin dağıtımıyla belirleniyordu; aynısı halk tabakasından birinin (bir “ev insanı”nın) yaşam döngüsü için geçerli değildi. Dolayısıyla Boas ve Hunt, halk tabakasından kişiler arasındaki akrabalık ilişkilerine dair bilgi toplamanın imkânsız olduğu kanaatine varmıştı. Aristokratlar halk tabakasından insanların evlenmediğini, “köpekler gibi birbirlerine yapıştığını” iddia ediyordu. Halktan kişiler ise bu tür meselelerden söz açarken bile çok utandıklarını söylüyordu. Öyle görünüyor ki, mesela, çoğu evde hem aristokrat hem de halktan aileler vardı ama anlatılarda halktan kişiler hiç olmadığı için bunların birbiriyle nasıl bağlantılı olduğunu bilmek olanaksızdır.

Boas en önemli akrabalık gruplarının örgütlenmesine dair oldukça ayrıntılı kimi bilgiler sundu. İki akrabalık grubu vardı. Boas'ın bazen “klan”, bazense “eril soy” [gens] dediği en küçük birim *numaym* diye adlandırılırdı. Eski zamanlarda tipik bir *numaym* muhtemelen yüz kişiden oluşurdu. Birkaçı birleşip bir “kabile”ye dönüşür, bir kış köyünde birlikte yaşardı.²⁴ Hiçbiri tam olarak soy grupları değildi. Hatta Boas *numaym*'ları nitelendirirken en iyi yolunun onları isimlendirilmiş makamlar veya unvanlar olarak görmekten geçtiği sonucuna varmıştı. Bir *numaym*'ın aslında bu “koltuklar”dan meydana geldiği düşünülüyordu (1966: 50).

Bir kabile adını, genelde, onu kuran atadan alırdı. Bu atalar neredeyse hiçbir zaman insan değildi. Çoğu zaman efsanede mitik bir hayvanın (martı, gökgürültüsükuşu, balina vs.) yeryüzüne gelişi, hay-

24 Çoğu avcı-toplayıcılar gibi Kwakwaka'wakw halkı da yazın dağınık yerleşimler, me-rasim mevsimi de olan kışın ise geniş yoğun yerleşimler içinde yaşardı.

van maskesini çıkarışı ve böylece bir insan haline gelişini anlatılırdı. Bu kurucu bir bütün olarak kabilenin atası değil, yalnızca kabilenin en üst mertebedeki *numaym*'ını oluşturan aristokrat nesebin atası olarak görülüyordu. Genellikle, kabilenin diğer *numaym*'larının her biri, tamamen farklı bir mitik figürün veya bazen bu türden bir çift figürün, benzer şekilde kabilenin kıdemli nesebinin ataları olmak üzere dünyaya varmasıyla kuruluyordu (Boas 1935: 41–52; 1966: 41–44). Kurucunun hayvan maskeleri (ve onunla ilişkili diğer şeyler) daha sonra kurucunun adıyla birlikte, onun soyundan gelenlere armağan olarak verilirdi. Bunlar kurucunun adıyla birlikte, yadigârı hazineler (*tlogwe*) şeklinde, ideal olarak babadan en büyük oğula aktarılırdı. Dolayısıyla grubun başı, kurucunun vücut bulmuş hali addedilirdi. Bununla beraber, her biri bambaşka bir ilk olayın sonucuydu.

Süreksizlik hissini daha da uçlaştırmak gerekirse: Bir *numaym*'ın sahip olduğu diğer unvanlar bambaşka olaylardan kaynaklanabilir (örneğin bir atanın bir doğaüstü varlıkla karşılaşmasından). Genellikle bu grupların çoğu üyesinin kabilenin kurucusuyla hiç de akraba olmadığı da ortaya çıkar. Mitlerde, halk tabakası üyelerinin, kurucunun verdiği ziyafetlerin birinden sonra kalan misafirlerin soyundan geldiği (Boas 1897: 383) ya da kurucunun onları martı yumurtalarından veya deniz kabuklarından yarattığı, yahut evinin direklerinden doğan insanların soyundan oldukları rivayet edilirdi (Boas 1935: 43). Daha dünyevi tarihlerdeyse, bunların genelde çeşitli nedenlerle çekirdek nesebe ilişmiş muhtaçlar ve çekirdek nesebin aristokratik statü edinmemiş genç çocukları olduğu görülür.²⁵ Onların altında yer alan köleler grubun üyesi olarak bile görülmezdi.

Sistemi kavramanın anahtarı, kişinin kimliğinin bu suretle kendi mülkiyetinin içine karışmış hale geldiğini anlamaktır. Her *numaym*, bağlantılı hazineleriyle birlikte, bir aristokratik isimler ya da unvanlar koleksiyonuna sahipti (hatta, Kwakwala bakış açısında, büyük oranda bunlardan meydana gelirdi). Batılı açıdan bakıldığında, bunlar hem maddi hem de gayrimaddi hazinelerdi. Kurucunun unvanı belirli bir

25 Cinsiyeti ne olursa olsun, yalnızca ilk dört çocuğun ebeveynlerinin soylu statüsünü miras aldıkları söylenir. Beşincisi ise “köle” addedilirdi, gerçi pratikte bu durum onun halk tabakasından biri olarak görüldüğü anlamına gelirdi.

amblem ya da “armayı” (mesela bir ayı yahut katil balina imgesini) evin veya diğer mal varlıklarının üzerine boyama hakkını; bir potlaçta ya da Kış Merasimi’nde belirli bir dansı, şarkıyı icra etme hakkını beraberinde getirirdi. Oldukça maddi olan diğerleri ise, tümü genelde kendi isimleri ve tarihleri olan evler, oyulmuş ev direkleri, maskeler, dans kostümleri ve bunlarla bağlantılı öteberiyi içeriyordu. Ne var ki maddi ve manevi mülkleri birbirinden ayırmak yanıltıcı olabilir.

Bu bağlamda bir örnek vermek faydalı olabilir. Önemli bir Kwakiutl evinde normalde, bazı efsanevi yaratıkların suretinde oyulandört veya beş isimlendirilmiş “ziyafet tabağı” bulunurdu. Böyle bir tabağa sahip olmak belirli türdeki yiyecekleri kolektif ziyafetlerde dağıtma hakkını beraberinde getirirdi. Aynı zamanda bu tür yiyeceklerin (yemişler, balık vs.) toplanabildiği belirli bölgelere erişim hakkını içerirdi. Böyle ünlü tabaklar el değiştirdiğinde, asıl fiziksel nesne genellikle yok edilirdi – aslında aktarılan şey onu tekrar üretme ve yeni tabağı onun ismiyle çağırma hakkından ibaretti.²⁶ Keza, bir dans-adının aktarılması alıcısına Kış Merasimi’ndeki dramalarda bir rol oynama hakkı verirdi. Bu hakka gerçek kostümleri ve öteberiyi içeren büyük bir tahta sandık eşlik ederdi, fakat burada fiziksel nesneler yine yok edilebilir ve süreç içinde yenişiyle değiştirilebilirdi.

Dolayısıyla hazinelerin sahipliği her şey demekti. Bu durumda Boas’ın sunduğu aile öykülerinin büyük çoğunlukla mülkiyet, mülkiyetin edinilmesi ve aktarımı hakkında olması; yahut Kwakiutl soy sistemini daha geleneksel araçlar üzerinden anlamaya çalışırken umudunu yitiren Claude Lévi-Strauss’un (1981) en sonunda bütünüyle yeni bir kavramı, “evi” yaratması (tıpkı Ortaçağ’daki aristokratik aileler gibi, Kwakiutl soyunun da aslında herhangi bir soy ilkesinden ziyade bir patrimoni [evler, araziler, yadigarlar, bir aile şerefi hissi], yani bir dizi yolla, mesela miras, evlilik, armağan vb. yoluyla nakledilebilen bir patrimoni etrafında düzenlendiğini iddia etmesi) şaşırtıcı değildir.

26 Yalnızca kapakların devredilmesi ve geri kalanının yeni sahibi için tekrar inşa edilmesi daha muhtemeldi. Bunun unvanların aktarımına ne kadar benzediğini gözden kaçırmayalım. Gerçekte devredilen isimdir, onu miras alması için yeni fiziksel nesneler yaratılır ve bunlar asıl ismin yeni tecessümlerine dönüşür.

Böyle herhangi bir sistemde aktarım kurallarının her şeyden çok önemli hale geldiği aşikârdır. Burada kilit ayırım (her biri kendine eşlik eden farklı türde bir mülkiyeti olan) iki geniş unvan sınıfı arasında gibidir. Bir sınıf *numaym*'ın kendisine bağlanmıştı. Her *numaym* belirli sayıda isimlendirilmiş konumu içerirdi. Bunlar sahiplerine potlaçlarda yer sağladığı için genelde “koltuk” diye adlandırılırdı. Kaynaklar bu unvanların hepsinin (bir bütün olarak Kwakwaka'wakw halkı için kanonik rakam genellikle 658 olarak verilir²⁷) birbiriyle ilişki içinde sıralandığını vurgular: hem *numaym*'lar dâhilinde hem de genel olarak. Zira *numaym*'lar ve kabilelerin tümü birbiriyle ilişki içinde mertebelere sokulurdu. Bununla birlikte, çoğu sıralama sisteminde olduğu gibi, bilgi veren iki kişiden aynı versiyonu elde etmek imkânsızdı.²⁸ Her halükârda bu sıralanmış konumlar bir *numaym*'ın tam özüydü. Tercihen babadan oğula ya da en azından en büyük çocuğa geçmeleri gerekirdi. Fakat böyle bir unvanı alan herhangi bir kişi sırf bunu elinde bulundurmak suretiyle *numaym* üyesi olurdu.

Diğer sınıf ise, *numaym*'lar arasında gidip gelebilen unvanlardı. Bunların özellikle de ziyafet isimlerini ya da Kış Merasimi'nde kişiye bir rol veren unvanları içeriyordu. Birçoğu yalnızca evlilik aracılığıyla devredilebiliyordu.

Potlaçlar esas itibarıyla iki türden birinin isimlerinin yeni bir sahibi “takıldığı” ve bu suretle, daha geçici zenginlik biçimlerinin kişinin kendi seviyesindeki unvan sahiplerine dağıtılmasıyla “ağırlık kazandığı” etkinliklerdi.

İdeal olarak, ilk türdeki unvanların babadan oğula (ya da istisnai durumlarda, kızlara)²⁹ geçmesi gerekirdi. Ama öyle görünüyor ki

27 Aile öyküleri ve diğer ayrıntılı anlatılar bu paradigmatik listelerde olmayan her tür unvanı daima sunduğu için, unvanların (ya da en azından potansiyel unvanların) gerçek sayısının çok daha fazla olduğu açıktır.

28 Helen Codere genel sıralama sisteminin ancak 19. yüzyılın sonlarına doğru, Kwakiutl toplumu Rupert Hisarı etrafında yoğunlaştığı ve statü üzerinde rekabetin bir yolu olarak yeni keşfettikleri bu serveti kullanmaya başladığında ortaya çıktığını iddia eder.

29 Yine de bunların hepsi erkek isimleri olduğu için, kadınlar onları ancak bir tür onursal erkek olarak ya da çocukları içinde emaneten taşıyabilirdi. Soylu erkeklerin sayısının mevcut unvanlardan çok daha az olduğu en feci demografik çöküş dönemlerinde bile, bir kadının böyle bir unvanı elde etmesine izin verilmesi oldukça sıradışı bir şeydi.

daha en başlardan itibaren bile işler çok daha esnekti. İsimler genellikle evlilikte annenin babasından kız evladın kocasına ve hatta kız evladın çocuklarına geçirdi. Sonuçta bu sistem etkin bir biçimde kökteşliğe dayanıyordu. Böyle isimler akraba olunmayan bir sahitten, armağan aracılığıyla (yaşlı soyluların ölmeden önce unvanlarını vermesinin elzem olduğu düşünülüyordu), hatta eski sahibi öldürüp isimlerine ve mülklerine el koyarak da elde edilebilirdi. Aslında çevresi geniş bir soylu, aynı anda hem bir birkaç koltuk elde edebilir hem de böylelikle farklı *numaym*'ların üyesi olabilirdi.³⁰ Gerçi bu durum özellikle sadece toplam nüfusun feci bir düşüşte olduğu "Rupert Hissarı dönemi"nde yaygın gibi görünür.³¹ Ne var ki toplam nüfus en alt seviyeye düştüğünde ve yetişkin erkeklerin toplam sayısı mevcut unvanlardan çok aşağılarda olduğunda bile, aristokratlar ile halk tabakası arasındaki ayrım korunuyordu. Gerçi aristokratların, unvanların değersiz gördükleri kişilere geçmesini önlemek için hummalı çabalar sergilemesi sayesinde mümkün oluyordu bu. Aslında böyle aktarımlar katı surette yasak değildi, onlara onaylamaz gözlerle bakılırdı sadece, ama yine de aristokratlar pek çok unvanın kabilenin önde gelen kadınlarına geçmesini önlemeyi başarmıştı. Gelgelelim tüm bunların başarılmasını sağlayan tek bir yol vardı: daha basit zamanlarda mülkiyetin nasıl aktarıldığını akılda canlandırmayı neredeyse imkânsızlaştıracak kadar sahiden şatafatlı bir karmaşıklık, giriftliği, esnekliği olan bir miras sistemi geliştirmek.

Kişinin Unsurları

Bunun toplumsal kimliğin inşasında mülkiyetin hayati bir rol oynadığı bir toplum olduğu herhalde artık yeterince anlaşılmıştır. En azından unvanlar ve onlarla ilişkili hazineler bağlamında, bunlar ele geçirildiği anda kişi tam anlamıyla başka bir kişiye dönüşüyordu. Mauss 1938'de

30 Bunlar yine de potlaç için ayrı kişilikler olarak görülürdü ve örneğin, dağıtılan mülkiyetten paylarını ayrı ayrı alırlardı.

31 Wolf (1999: 77) 1935'te muhtemelen seksen beş bin olan nüfusun yüzyılın başında kabaca bine düştüğünü gösteren hesaplamalara atıfta bulunur.

yazdığı o ünlü “Kişi Kategorisi” başlıklı makalesinde bu fenomenden bahseder.” Evvela Latincedeki “persona”^{*} sözcüğünün aslında “maske” anlamına gelen Etrüskçe *phersu* sözcüğünden türediğini belirtir. Antik Roma’da “kişi” belirli bir yasal konum sahipliği üzerinden tanımlanıyordu (aile babası hukuki bir bireydi; ailenin kadınları, çocuklar ve kölelerse değildi ama aile babasının yasal kişiliğinin içine çekilmişlerdi ve dolayısıyla onun tarafından temsil edilmeleri gerekiyordu). Oysa daha eski bir kullanım oyundaki karakterler anlamına gelen *dramatis personae* terimine de yansiyordu, zira özellikle de Roma tiyatrosu her birinin kolayca tanınabilir maskeleri, kostümleri ve simgesel aksesuarları olan standart tiplerden (Dalkavuk, Palavracı Asker vs.) oluşurdu. Mauss’a göre böyle bir sistem nihayetinde yalnızca soyluların gerçekten *personae* sahibi olduğu ve bunların kelimenin tam anlamıyla kişiyi neyse o yapan, nesep yoluyla aktarılan belirli simgesel mülklerde cisimleştiği Kwakiutl toplumu gibi bir şeyden türemiştir muhtemelen. Tarihsel spekülasyon bir yana, bundan daha mükemmel bir benzetme olamazdı herhalde. Göreceğimiz üzere, Kwakiutl aristokratlarının kamusal persona’sı bu tür simgesel mülklerden oluşmazdı sadece, aynı zamanda hepten bir tür tiyatronun girdabına kapılırdı. Aslına bakacak olursak, mülklerin kendileri, esas itibarıyla, eşit ölçüde birer tiyatro sahnesi malzemesi olarak görülebilir.

Burada Maori ve Kwakiutl toplumları arasındaki tezat özellikle dikkat çekicidir. Maorilerde “ruh”un, *mana* gibi ruhani güçlerin, *mauri* ve *hau* gibi yaşamsal enerjilerin çeşitli yönlerini konu alan sınırsız sayıda malzeme zenginliği vardır ama kimliğin bu maddi simgelerine paralel malzeme çok azdır. Boas’ın metinlerinde zor olan şey ruhun doğası üzerine herhangi bir şey bulmaktır.³² Onun bilgi kaynakları için böyle bir spekülasyon pek ilgi çeken bir konu değil gibidir. Gerek Goldman’ın (1975) gerekse Walens’in (1981) Kwakiutl kozmosunu, insan ve hayvan alemleri arasında durmaksızın gidip gelen devasa bir ruh geridönüşümü sistemi olarak gördükleri hesaba katıldığında, bu durum bilhassa ilginçtir. Oysa burada bile, ruha dair açık teoriler

* Latince “karakter” ya da “kişi” anlamına gelir. (ç.n.)

32 Kuzeybatı Kıyısı için ünlü istisna şudur: Kan 1989: 49–75.

yoktur; söz konusu yazarların sunduğu tablo büyük ölçüde, Kwakiutl mitinin ardında yattığı varsayılan örtük mantıktan ve özellikle de yoğun teatral sergileme anlarından çıkarımlar yapılarak yeniden inşa edilmiştir.

Goldman (1975: 62–63) bunları tanımlamak için örneğin “biçim ruhlar” terimini uydurmak zorunda kalmıştı. Bu noktada, dünyaya varan ve insan olmak için maskelerini çıkaran ata figürlerini hatırlayalım. Mitlerde, hayvanlar ve insanlar, maskelerinden veya derilerinden sıvışarak gayet kolayca birbirine dönüşür. Soyların kuruluşunu konu alan hikayelerdeyse, maske kalır, daha doğrusu, asıl, fiziksel maske eninde sonunda kaybolur ama onun biçimi korunur. İster katil balina olsun isterse ayı ya da kartal olsun, bu biçimi yeniden üretme hakkı, onun adını taşıyan ve dolayısıyla onun şimdiki varisi ve vücut bulmuş hali olan, potlaçların önemli anlarında veya diğer ritüel olaylarda maskeyi takma hakkına da sahip olan kişinin mülkiyeti haline gelir. Bu kişinin deseni evinin dışına boyama, destekleyici direklerle oyarak kazıma veya kendi *numaym*’ının kimliğinin bir amblemi olarak kullanma hakkı da vardır. Boas’ın (1897: 554) aile “arması” diye adlandırdığı şey budur.³³

Aslında Goldman Kwakiutl’ların insan ruhunun üç yönünü kabul ettiğini iddia eder en sonunda. Bunları (herkesin, halk tabakasından olanların bile sahip olduğu) kişisel ruh, isim ruhu ve biçim ruhu (bu son ikisi yalnızca soylulara aittir) diye tanımlar. İlki neredeyse hiç detaylandırılmaz. İşin doğrusu, Kwakwalaca konuşanların unvan ile onun beraberinde gelen simgesel hazineler arasında belirgin bir ayırım yaptığına inanmak için ortada bir dayanak olmadığından, diğer ikisinin aslında aynı şeyin iki yönü olduğu ileri sürülebilir.

Daha önce belirttiğimiz gibi, Kwakwalaca konuşanlar iki geniş unvan sınıfı ve onların kostümleri, güçleri ve öteberisi arasında bir ayırım yapmıştı. *Numaym* içinde nesilden nesle, tercihen babadan en büyük oğula aktarılan birincil bir unvan ve kadının babasından kız evladın kocasına ya da çocuklarına geçen bir ikincil unvan vardı.

33 Bu tür armalar bilhassa şef evlerinde öne çıkar, böylece evin kendisini *numaym*’ın bir tür dış gövdesi olarak temsil ederdi. *Numaym* içinde tüm üyeler bir anlamda Kurucu’nun kişiliği, biçim-ruhu ve onun yaşayan temsilcisi içinde kuşatılırdı.

Gerçi bunu şöyle daha iyi ifade edebiliriz: Belirli isimler ait oldukları *numaym*'in içsel parçalarıydı, dolayısıyla yabancı biri o ismi alırsa bu suretle *numaym*'in üyesi olurdu. Eğer birisi evlilikte veya armağan olarak ya da hatta eski sahibini öldürerek böyle bir ismi elde ederse (bu durumda katil, kurbanın tüm isim ve mülkleri üzerinde hak sahibi olur) sırf bu suretle *numaym*'in üyesi olur. Normalde evlilikte gruplar arasında aktarılan ve bir aristokratın *persona*'sının tamamlayıcı yönleri olduğu söylenebilecek bir sürü ikincil isim ve şahsi eşya (ziyafet isimleri, Kış Merasimi adları ve benzeri) için geçerli değildir bu. Temastan önceki zamanlarda bile, herhangi bir büyük soylunun mühim amaçlarından biri bu ikincil isimlerden mümkün olduğunca çok biriktirmek, kendini kelimenin tam anlamıyla kimliklerle gitgide şişirmek, Kwakwalaca konuşan birinin kuşkusuz diyeceği gibi, gide-rek “ağır” hale gelmek gibidir. Bu ağırlık mefhumu, daha sonra göreceğimiz üzere, temeldeki değer mefhumunun anahtarıydı.

Bunu fazla ileri götürmek kolay olacaktır. Çeşitli unvanları olan bir soylu, bir dizi efsanevi figürün vücut bulmuş hali olarak görülmüyordu. Bunları birleştiren, elde etmiş olan ve daha fazlasını kazanma potansiyeli olan bir eşsiz birey mefhumu vardı. Fakat bu “kişisel ruh” ve onun güçleri hakkında yine neredeyse hiçbir şey öğrenmeyiz. 19. yüzyılda Kwakwalaca konuşan birinin öğrenilebilecek ya da öğrenmeye değer herhangi bir şey olduğunu hissedip hissetmediği açık değildir. Bu durum Kwakiutl kozmosunun genel kuralı gibi görünür. Bir dışsallık tabakasını sıyırmayagörün, karşınıza muhtemelen bir başkası çıkacaktır. Kurucu ataları temsil eden maskeler (genellikle, muhteşem sanat eserleri) maske içinde maske olma eğilimindeydi: Dev bir kuşun açılan gagası onu takan kişinin yüzünü değil, içerideki bir başka maskeyi açığa çıkarır, hatta bazen o maske bir başkasını daha açığa çıkarırdı. Stanley Walens (1981: 46–49) Kwakiutl toplumunda kişinin bir tür sandık olarak tasavvur edildiğini iddia eder. Kuzeybatı Kıyısı sanatı ayrıntılı şekillerde oyulmuş sandıklarıyla ünlüdür ve bunlar Kwakiutl kültüründe hayati bir rol oynardı. Potlaçlar büyük oranda çeşitli türlerdeki serveti bir dizi sandıktan çıkarmayı, onları sergilemeyi ve başkalarına aktarmayı içerirdi. Maskeler ve kostümler, ritüel vesileleriyle dışarı çıkarılana dek genelde kocaman san-

dıklarda kilitli tutulurdu. Bu tür sandıklar açıldığında içinde yalnızca başka bir “biçim ruhları” dizisi bulunurdu elbette. Bunların içinde de başka bir yüzeyler dizisi. Walens Kwakiutl halkının neredeyse her şeyi bir sandık olarak gördüğünü öne sürer: Klan bölgeleri birer sandıktı, evler bu bölgelerin içindeki sandıklardı, insan bedenleri de evlerin içindeki sandıklardı. *Numaym* gibi toplumsal gruplar fiziksel olanları üzerinden tanımlanan kavramsal sandıklardır. Bir bütün olarak *numaym* için kolektif mülkiyet ve yiyecek depolama sandıkları vardır, her bir aileninse küçük depolama sandıkları vardır. Bireye gelince, ismin kendisi, kişinin çeşitli güçlerini, niteliklerini ve haklarını ihtiva eden bir tür sandık olarak görülür.

İnsanlar sandıklardan doğar, sandıkların içinde kundağa sarılır, yiyeceklerini sandıklarda saklayıp sunar, sandıklarda yaşar, sandıklarda seyahat eder ve öldüklerinde sandıklara gömülür. Bedenin kendisi bile bir tür sandıktır. İnsanlar sandıklarda yaşayıp ölmez, aynı zamanda kendileri birer sandıktır... Nasıl ki tahta sandıklar maddi nesneleri ihtiva ederse, isimler de görünmez ruhani maddeyi ihtiva etme işlevi görür. (Walens 1981: 46)³⁴

Demek ki sandıklar isim alıp ebedileştiklerinde ruhlara dönüşmüş olur. Goldman’a göre “biçim ruh”un bir ruh olarak adlandırılabilmesinin sebebi de budur. Bu bir ruhtur çünkü her zaman mevcut olacaktır.

Bu konudaki literatürde mahlukatı hareket ettiren temel enerjik kuvvetler veya doğurucu güçlere dair neredeyse hiç spekülasyon bulunmaz. Genel anlamda, sandıkların içinde daha fazla muhafaza kabı ya da katıksız farklılaşmamış potansiyel vardır. Saklı potansiyel hayal edildiğinde de bu büyük oranda sindirilmiş ve istifra ederek çıkarılmış yiyecek gibi fevkalade dramatik, elle tutulur biçimde olur. Mesela “yağ ziyafetlerinde” konuklara içmeleri için kepeyle karabalık [oulachen] yağı verilir ve kusarak çıkarmadan önce mümkün olduğunca çok tüketmeleri için onlara meydan okunur-

34 Dolayısıyla, mitik hayvanlar maskelerini çıkarıp insan haline geldiklerinde, tıpkı maskenin içindeki maske gibi, bir yüzey daha gösterirler sadece.

du; bu esnada aynı tür yağ “kusmuk kalasları”, yani ardına kadar açık ağızları olan ahşap yüzler vasıtasıyla” hiç durmadan merkezi bir ateşin üstüne dökülürdü.

Kwakiutllar için kusmuk iğrenç bir madde değildi. Cinsel metaforları olan bir kültür için sperm neyse, oral metaforları olan kültür için de kusmuk odur. Kusmuk maddi varoluşun önemli bir kategorisi, hiçbir tanımlayıcı özelliği olmayan farklılaşmamış madde sembolü ve bütünsel bir oluş potansiyelidir. Kusmanın tüm gücü potansiyeldir, gerçekleştirilmemiştir. Kusmuk nedenselliğin ilk aşamasıdır, düzen ve amaçtan önce gelen mevcudiyet durumudur. Oluş sürecine başlatmak üzere olan her şey (ceninler, cesetler, Dönüştürücü onu değiştirmeden önce evren) kusmukla sembolize edilir. Kusma edimi bir reddetme değil, olumlu yaratım edimi, dönüşüm sürecinde atılması gereken bir adımdır.

Kusmuk, ruh armağanlarının en kıymetlisinin, yani yiyeceğin, dönüşmüş kimliğidir. Tüm yiyecekler, kusarak çıkarılacak olmasalar bile, sindirim sürecinin bir aşamasında kusmuk haline gelir. Yiyecek ve kusmuk tek bir tözün tamamlayıcı yönleridir: hayvan bedenlerinin, sırasıyla, kültürel ve tinsel biçimlere dönüşmesi. Bu nedenle kusmuk dönüşmüş maddenin sembolüdür; yeme, sindirme ve kusma döngüsü ise ölüm, ruhgöçü ve yeniden doğum döngüsü için bir metafordur. (Walens 1981:146-147)

Belki biraz abartılı bir dili olsa bile, bu paragraf böyle meselelerin Kwakiutlların ritüel sembolizminde nasıl ele alındığı hakkında biraz fikir verir. Gizli, farklılaşmamış iç kısmın aslında saf potansiyeli temsil ettiği düşünülürdü ama bu tamamen elle tutulur, maddi bir biçimdeydi (bir tür kozmik çorba).

Walen'ın kusmuk ve sperm kıyaslaması özellikle ilgi çekicidir çünkü bunun insanların üretiminden yemeğin üretimini öne çıkaran bir ideoloji olduğunu tekrar ima eder. Goldman ise (1975: 50-52,139-40, 202-205) bu noktada gayet açıktır; hatta farklı türdeki yadigâr hazinelerin ardında yatan örtük yaratıcı güçler teorisi-

ni yeniden inşa etmeye epey zaman harcar. Biri mertebeli, *numaym* unvanlarına, diğeri ise sadece evlilik aracılığıyla aktarılan unvanlara tekabül eden iki temel dizi olduğu sonucuna varır. Kökleri doğaüstü Kuruculara kadar uzanan, ayrıca kişiye avlanma, balık tutma ve meyve toplama bölgelerine girme haklarını veren, *numaym*'ı oluşturan mertebeli unvanların eşeysiz üreme idealini temsi ettiğini ileri sürer. Bunlar ritüel ziyafetlerde ve dağıtımlarda erkekler arasında aktarılır (istisnai durumlarda, kadınlar da bu unvanlara sahip olabilir, ama bu durumda onlar da erkek addedilir).¹ Birçok avcı toplumda olduğu gibi, cinsel ilişkinin avlanma açısından zararlı olduğu düşünülür, zira üreme süreçleriyle herhangi bir ilgisi bulunan bedenler hayvanları rahatsız edip uzaklaştıran bir koku yayar. Bununla beraber, cinsel güçler mertebeye sokulmayan,³⁵ sadece evlilikte aktarılan, gelinin ailesinden damadın ailesine verilen ikinci, tamamlayıcı özelliklere girer. Bu noktada Maori toplumuyla olan tezat yine çarpıcıdır. Maorilere göre evrendeki her şey tek bir cinsel üreme ilkesi üzerinden meydana gelir. İkinci bir ilkeye insan ancak bu yaratımın çeşitli özellikleri arasındaki farklılaşmanın sebepleri üzerine düşünmek istediğinde başvurur. Rekabet ve şiddet ile ilgili olan bu ilke başkalarını yiyecek konumuna düşürmeye girişir. Kwakiutllar için bir bütün olarak evrenin yaratımına dair tek bir hikâye yoktur. Bunun yerine, hepsi birbirinden ayrı duran Kurucuların, insanlar ile yemek arasındaki ilişkileri düzenleyen temelde eşeysiz bir düzen kurduğu düşünülen sonsuz saydaki küçük yaratımları vardır. Cinsel üreme tüm bu heterojen gruplar arasındaki bağlantıları kuran tamamlayıcı bir ilke olarak ancak daha sonra devreye girer.

Ne var ki tüm bunlar fazlasıyla soyuttur. Kwakiutllardaki evlilik pratiğine daha ayrıntılı bakmak faydalı olabilir.

35 Mevcut olan kadın unvanları da aynı durumdaydı. Her bir *numaym* kadınlara atılan bazı soylu unvanlarına sahiptir, fakat erkek unvanlarının aksine, bunların eşsiz ve kıyaslanamaz olduğu düşünülür.

Evlilik

Belirttiğim gibi, evlilik öncelikle ata mülkiyetinin aktarımıyla ilgiliydi. Hatta o kadar ki ata mülkiyeti olmayan halk tabakasından kimse-lerin hiç evlenmediği düşünülürdü.

Evlilik genelde savaşın eşdeğeri olarak sunulurdu. Büyük soylular prensesleri kazanmak ve bu suretle yeni isimler ve güçler edinmek üzere “dünyanın dört bir yanına” giderdi. Başarıya ulaşmak daima bir marifet, bir yarışma olarak çerçevelenirdi. Talip tarafı kadının babasının köyünde karaya çıktığında çoğu kez bir muharebe prova-sıyla karşılaşır. Bu muharebeler bazen gerçeğinden farksızlaşıp in-sanların yaralanmasına, hatta ölmesine yol açabilirdi. Yahut talipler çetin sınavlardan geçmek durumunda bırakılırdı; örneğin meşale asılı kapıların arasından geçmek, evin sahibi herkesi yakıp kavuran ateşe yağ dökerken kıpırdamadan oturmak zorunda kalırlardı. Bu sınavlar, avare kahramanların dehşetengiz bir doğaüstü canavarla karşılaştığı ve onu mağlup ederek büyük hazineler kazandığı veya güzel kıızıyla evlendiği mitlerdeki bu gibi olayları tamı tamına tekrar ederdi.

Bu tür alışkanlıklar Kwakwaka'wakw kültürünün kuşkusuz en önemli özelliklerinden birine dikkat çeker: kayda değer tiyatro an-layışı, ihtişamlı jestler gösterme ve özellikle de korkmuş gibi yapma kabiliyeti. George Hunt, talibi kızının elini tutmayı talep etmeden bir gece önce mezarlığa baskın yapan, yedi insan kafatasıyla “çok sayıda uzun kemik” toplayan ve bunları kocaman bir ayı maskesi-nin çenesine yerleştiren bir adamın hikâyesini anlatır. Talip odaya girdiğinde, “Kabilelerin Yutucusu” denilen ayı kostümlü bir adam ortaya çıkardı. Ayı, kendi maskesinin çenesini açar, kafatasları yere düşüp paramparça olurdu. “İşte böyleydi, kızımı elde etmeye çalışan son altı erkeğin kaderi” diye uyarırdı onu (1897: 363). Kwakwala per-formansları bu türden şeylerle, tuzaklı kapılar, sahte kan ve dikkatle taklit edilmiş çürüyen cesetlerden ısırick alan yamyam canavarlara duyulan karnavalesk saçmalık tutkusuyla doluydu. İşte bir bakıma bu nedenle ritüellere Kwakwalacada “kalpazanlık” denebilirdi – ger-çi bu söz onları daha az kutsal kılmazdı Hatta, kutsal gücün, yani

nawalak'ın varlığı evvela muhataplarını korkudan titretme yeteneğinde görülmüyordu.

En önemli evliliklerdeyse hemen her zaman, talip tarafının armağanlar aracılığıyla değil, salt miras kalan güçlerin ve şahsi eşyaların teşhiri yoluyla, kadını kendi doğduğu evden çekip çıkardığı düşünülüyordu neredeyse hep (Goldman 1975:79). Neticede talibin servetinin cezbedici güçleri yarışmaya konmuş oluyor ve bu servet, sırf teşhir edilmek suretiyle, prensesi ona çekiyordu. Buradaki sembolizm potlaçlarda da tekerrür ettiği için önemlidir. Prenses daima son derece ağır, taşınmaz olarak temsil edilir. Bu temsil kelimenin tam anlamıyla evlerinin zeminine kök salmış efsanevi kadınları anımsattır. Prenses kısmen, törende etrafına veya üzerine dizilmiş mal mülk nedeniyle ağırdır (Kwakiutl retoriğinde, ağırlık ve zenginlik hemen hemen eşanlamlıdır); daha geniş bir anlamda, prensesin sırf önem ve değerle ağır olduğu söylenebilir. Boas'ın metinlerinden birinde (1925:249-69) kendisine yardım etmesi için bir sürü müttefik toplayan bir talip "Kabilenin şefleri!" diye haykırır. "Bu muhteşem düğüne geldik. Şimdi, bize ait olan ve bize atalarımızdan miras kalmış güçleri gösterecek ve onlar sayesinde bu lekesiz sülalenin şefinin prensesini sarsıp yerden kaldıracacağız." Ardından her birini hazinelerini göstermeleri için teker teker çağırır. Biri, atalarının yabanda ele geçirip düşmanlarının hakkından gelmek için kullandığı yayı; diğeri atası olan Gökgürültüsükuşu'nun verdiği bir zıpkını; bir sonraki "kurdun atam Büyük Duman Sahibi'ne kustuğu" kuvars kristali; sonraki de Boz Ayı homurtusunu sergiler. Her konuşmanın ardından şef, (en sonunda kapıya gelene kadar) prensesin evin ortasından kopup peyderbey ileriye doğru gittiğini belirtir.

Şimdi, damat teoride gelinin babasına "başlık parası" öder (genelde mütevazı bir meblağda deri ya da daha sonra battaniye olarak). Kwakiutl bilgi kaynakları bunu daima o kadar çok belirtirdi ki Boas onların düğünü bir tür satın alma olarak gördüğünü öne sürmüştü. Gelgelelim tüm alışverişler döngüsü incelenirse, damat ve ailesinin "ödediği" meblağın karşıt yönde hareket eden muazzam zenginlik akışına kıyasla yoksayılabilir boyutta olduğu daima fark edilir. 18. yüzyılın sonlarından hayli tipik bir tarihsel anlatımı düşünelim. Da-

mat toplamda farklı türlerde elli dört hayvan derisi verirdi, kayınpeder (üç ödemede) üç yüzün üzerinde deri, iki büyük unvan, bir bakır kalkan, altı köle, kendi isimleri olan beş farklı dans ve malzemeleri ve bir “yamyam direği” verirdi (Goldman 1975: 78–79). 19. ve 20. yüzyıllarda aradaki farklılık bir o kadar çarpıcı kaldı.

Dahası, gelinin babasının damada ödemelerinden farklı olarak, damadın yaptığı ödemelerin geri verilmesi gerekirdi. Evlilikten birkaç yıl sonra, kadının babası ilk verilen meblağdan çok daha fazlasını vererek kızını “geri satın alabilirdi”. Kadın böylece evlilikten azat olduğu düşünülürdü (gelin eğer isterse kalmaya devam edebilirdi ama bu yakışıksız görülürdü). Bu bazen kızın statüsünü yükseltmek için yapılırdı. Dört kez evlenip geri satın alınmış bir kadının soyluluğun en yüksek mertebesine ulaştığı düşünülürdü fakat bu yine kısmen, çocukların denetimini ele almak için yapılmış gibi görünür. İşte bunun aslında genelde gizemli olan bir durumu, yani birçok şefin yadigâr varlıklarının epey bir kısmını damatlarına seve seve vermesini açıklamaya yardım edeceğini düşünüyorum. Bağışladıkları şeylerin kayda değer kısmı “kurucu mülkiyet” denebilecek türde şeylerdi. Bazen doğrudan kocaya ama daha tipik olaraksa evlilikten olan herhangi bir çocuğa verdikleri isimler kendi *numaym*’larına ait olan isimlerdi. İsim vererek kendi gruplarını bilfiil yeniden üretirlerdi. Bazı durumlarda, talibin kendisi de bu şekilde karısının *numaym*’ının bir üyesi haline gelirdi. En azından, isimleri üstlenirlerse çocukların böyle bir seçeneği vardı. Öte yandan, gelin tekrar satın alınır ve çocuğunun babasıyla artık yaşamazsa, bu durum bahsettiğimiz ihtimali daha da olası kılardı.

Potlaçlar

Bu da potlaçta neler olup bittiğini anlamayı kolaylaştırır. Potlaçların maksadı, daha önce de belirttiğimiz gibi, isim “takmak”tı. Genç bir soyluya yaşamı boyunca yüklenen, önem kategorileri giderek artan çeşitli isimler vardı. Çocuklara ve gençlere tahsis edilen ve sadece yakın akrabalara ufak nesneleri dağıtma hakkı veren mütevazı un-

vanlardan başlayan bu isimleri, başka *numaym* üyelerine ya da rakip kabilelere mülk dağıtma hakkını beraberinde getiren, gitgide daha önemli olan başka unvanlar izlerdi.³⁶ Bu unvanlar “koltuk” diye de adlandırılırdı, çünkü her biri kolektif buluşmalardaki bir onur mevkiine tekabül ederdi. Ev sahipleri çeşitli hazinelerini ve ayrıcalıklarını sergilemek, Kwakiutl toplumunun çok ünlü olduğu o böbürlenici ya da mağrur türde konuşmalar yapmak ve kuşkusuz herkese mal mülk dağıtmak üzere arz-ı endam ettiğinde konuklar unvanlarına göre mertebe sırasıyla otururdu. Dolayısıyla, bir potlaç düzenledikten ve isim takıldıktan sonra sıradaki potlaçlarda ya da ziyafetlerde koltuğa oturma hakkına sahip olunurdu. (Bir kişinin birkaç koltuğu varsa, kendine sadece tek bir koltuk alırdı ama battaniye ya da başka eşyalar konsun diye diğerine tahta sandıklar bırakırdı). Bu tür etkinliklerde dağıtılan nesneler, ister battaniye, yağ, un, gümüş bilezikler isterse Singer dikiş makineleri olsun, başlı başına kurucu servet değildi ve bu nedenle soylular onlardan küçümsemeyle bahsetmeye, onları önemsiz ya da kelimenin tam anlamıyla “kötü şeyler” diye adlandırmaya özen gösterirdi. Yine de mülk dağıtılırken ilk Kurucu’nun adını taşıma hakkı tesis edilmiş olurdu ve bu, sınırlı bir şekilde de olsa, bir Kurucu’nun belirleyici eylemini, yani şeyleri verip dağıtma eylemini yeniden üreterek yapıldı (Goldman 1975: 124).

Bir an için burada rol alan tarihsel eylem anlayışı hakkında düşünmek ilginç olacaktır. Olan biteni harfiyen okuyacak olursak, ortada böyle bir şey yok gibi görünebilir. Toplumu yaratan tüm büyük eylemler uzun zaman önce, mitsel zamanlarda gerçekleştirilmişti. Önemli toplumsal aktörler antik kahramanların yeniden vücut bulmuş halleridir, ama, şimdi aynı jestleri çok daha alt perdeden canlandırmaya indirgenmişlerdir. Ama biraz daha derine bakılırsa, işler biraz daha karmaşıklaşır. Öncelikle, bu kimlikleri toplayan ve elden çıkaran, ama kendi sürekliliğini devamlı koruyan bireysel, bilinçli aktörler sıfatı taşıyan soylular fikrinin olmadığı söylenemezdi. “Muhteşem bir şey yapmak”, potlaç veya ziyafet düzenlemek ya da mal mülk

36 Potlaçlar yüz kızartıcı kazaları telafi etmek için de düzenlenirdi. Örneğin soylu bir çocuk oyun oynarken yaralanır ya da kanosundan düşerse, ebeveynleri normalde bir telafi yolu olarak mal mülk dağıtırdı.

bağışlamak, bir isme ağırlık katmakla kalmaz, aynı zamanda, deyim yerindeyse, maskenin ardındaki aktörün ününe katkı sağlardı. Evet, bu ünün sözü edilen eylemlere şahitlik etmiş kişilerin yaşayan belleğinin ötesine gitmesi pek mümkün değildi; çünkü uzun vadede, bu ünlere sahip olan aktörlerdense ebedi isimler hatırlanırdı genelde. Fakat burada bile bir tür ayna oyunu vardı. Zira isimlerin kendileri neredeyse daima zenginlik ve onu dağıtıp verme alışkanlığına atıfta bulunur. Meşhur bir listede şu unvanlar yer alır: Her Yanda Sorun Yaratan, Dünyada Hep Yalnız Olan Muhteşem Adam, Dört Kulaç Yüz, Ha Babam Potlaç Dansı Yapan, Bakır, Mülk Veren, Servet Veren, Yiyecek Veren, Her Yerde Potlaç Düzenleyen, Kendisine Kürek Çekilen, Bedeni Servetten İbaret Olan, Armağan Beklenen, Büyük Dağ, İnsanların Mülkiyeti Hakkında Konuştuğu, Her Zaman Potlaç Düzenleyen, Kıskanılan, Etrafında Toplanılan, Malı Mülkü Dağıtan, Yürürken Battaniyeleri Hep Armağan Eden, Doyuran, Muhteşemleşen (Boas 1897: 339-40; Goldman 1975: 61, Codere 67).

Bu belki de paradoksların en büyüğüdür. Efsanevi ataların taklit edilemez eylemlerine atıfta bulunan isimler bile, bu takliti imkânsız eylemlere değil şimdiki eylemlere göndermede bulunur. Hatta bu eylemlerin daha geniş bir kitle üzerindeki etkisine işaret ederler. Mitolojik olaylara atıfta bulunma eğilimindeki yadigâr hazinelerin kendileri bile, numaralar ve sahne ilüzyonlarıyla dolu kostümler ve sahne donanımları şekline bürünürdü. Çoğu kez karmaşık makara ve sicim aygıtlarıyla bezeli olan bu malzemeleri kullanmaktaki maksat kadirşinas seyirciyi hayrete düşürmektir:

Haa'nalino klanının geleneğine göre, ataları kemer ve yaylarında enfes bir çift başlı yılan kullanıyordu. Potlaçlarında, bu sülalenin şefi ortaya çıkar, tarif edilen bu türde bir kemer ve çift başlı yılan deseninin oyulduğu bir yayla dans eder. Bu yay, bir dizi halkanın içinden geçip yılanın boynuzları ve dillerini bağlayan bir ipin iştirildiği, oymalı ve sivri uçlu uzun bir sopadır. İp çekildiğinde boynuzlar dikilir ve diller dışarı çıkar. İp gevşetildiğinde boynuzlar aşağı düşer ve diller içeri girer. (Boas 1966:100)

Nihayetinde her şey, talepkâr ama değerbilir seyircileri kandırabilmek için tiyatroya döner. Unvanlar ve hazineler bu olmadan anlamsızdır ve onlara dair her şey bir seyircinin varlığına işaret eder. 3. Bölüm’de belirttiğimiz gibi, bu izleyicinin boyutları, aktörün bakış açısından bakıldığında, bir bütün olarak toplumun boyutlarına tekabül eder. “Aktör” terimi burada en düz anlamıyla ele alınmalıdır ki bu da bizi tarih hakkındaki ilk iddiama geri getirir. Bu performanslar başlı başına hatırlanmaz. Potlaçlar ancak evlilikte kazanılan bazı yeni isimleri ve ayrıcalıkları “takma” işlevi gördüğünde tarihsel izahlara girmiş gibidir. Zira destansı evlilikler, kahramanın evrenin uç noktalarına kadar gidip oralarda karşılaştığı varlıklardan büyük ödüller kazandığı temel Kwakwala mitinin bir örneği olarak görülebilir. Bunun dışında, “büyük edimler”, tıpkı çoğu muhteşem performans gibi kaybolmaya yüz tutar. Kwakiutl tiyatrosu yarı-doğaçlamadır; kostümler, sahne donanımları ve performanslar sürekli yenilenip şekil değiştirir ama bunlara harcanan yaratıcı enerjilerin neredeyse hiçbirisi kolektif hafızada kalıcı bir iz bırakmaz.

Mülkiyet, Dağıtım ve Kozmoloji

Kozmik hadiseler olarak potlaçlara dair bir-iki kelâm edeyim.

Prensesler her zaman ağır olarak yansıtılır. Erkekler ise onları çıkarıp çekmenin bir yolu olarak zenginlik gösterilerine başvurur. Benzer şekilde, servet ve servet dağıtımları hep bir kişinin ismine “ağırlık” eklenmesi ve bu sayede o kişinin büyük ve ağır hale gelmesiyle ilgilidir. Kwakiutl kültürüne hâkim olan tek bir değer anlayışı varsa o da bu “ağırlık” anlayışıdır. Resmi unvan örneğinde, bu ağırlık unvanı sabitlemek için verilen toplam zenginlik miktarıyla ölçülüyordu (krş. Oberg 1973: 125). Bir unvanın mertebesi ise genellikle ikincil bir mesele gibi görünüyordu.³⁷ En azından, tutkuları uyandıran ve rekabetleri besler

³⁷ Tabii, kısmen, mertebe değiştirilemediği ya da kolayca değiştirilemediği için. Farklı kabilelerin ve *numaym*’ların görelî konumu ve dolayısıyla kendi unvanlarının mertebesi, potlaç düzenleyerek değiştirilebiliyordu ama bunu yapmak muhtemelen son

gibi görünen şey buydu. Boas'ın aktardığı potlaç konuşmalarında eksiksiz bir başarı imgesine belirli aralıklarla başvurulur. Bu konuşmalar da ev sahibi, son derece ağır; battaniye ve diğer türden servetlerin bir mal mülk çığı gibi üzerinden aktığı, çevresindeki herkesi bir yandan zenginleştiren diğer yandansa tehlikeye atan devasa bir dağa benzetilirdi. Kwakiutl toplumunda saldırganlık ve cömertliğin kendine has bir şekilde birleşmesini kusursuzca özetleyen bir imgedir bu.

Dağ imgesinin manidar olduğunu düşünüyorum çünkü Boas (1935: 334) birçok köken mitinde, *numaym*'in ilk atasının gökyüzünden yeryüzüne “yürüyen bir dağ” ya da bir “potlaç direği” üzerinde indiğinin rivayet edildiğini belirtir – potlaç direği ev sahibinin bu tür etkinliklerde konuşurken ve armağanları dağıtırken yanında durduğu şeydir. Görünen o ki karşımızda Mircea Eliade'nin bir tür *axis mundi* diye adlandıracağı bir şey var: her şeyin (gökyüzü ile yeryüzü, görünür dünya ile görünmez öteki dünya, sıradan şimdiki zaman ile mitik geçmiş) bir araya geldiği ve bunların arasında gidip gelmenin mümkün olduğu, evrenin merkez noktasındaki bir baş ağaç, direk ya da dağ şeklindeki yaygın mitolojik imgesi. Pek çok sistemde bu imge ritüelde bir sunağın, direğin veya ağacın o kozmik merkezi temsil etmesiyle yansıtılır, ama bu genellikle çok uzaklarda olduğu varsayılan bir gerçek merkezin (Meru Dağı, Kudüs, Aztlan vb.) temsil edilmesiyle gerçekleşir. Fakat sorun şudur ki birbirinden kopuk sınırsız sayıda kurucu olaydan müteşekkil Kwakwala evreninde tek değil neredeyse sonsuz sayıda kozmolojik merkez vardır. Aslında herkes evrenin merkezini kendisinin temsil ettiğini iddia eder. Kwakiutl şeflerinin dillere düşmüş o tantana ve mübalağasının kısmen, nihayetinde hepsinin imkânsız bir ihtirası paylaşmasından kaynaklandığı kanatındeyim.

Tüm bu özel, kıyaslanamaz merkezler göz önünde bulundurulduğunda, genel bir karşılaştırma aracının neden bu kadar önemli hale geldiği herhalde anlaşılmıştır. Hudson ticari battaniyelerinin cazibesi işte bundan ileri gelir. Kwakiutl toplumu Avrupalılarla düzenli temas geçmeden önce, battaniyeye en yakın şey hayvan derileriydi. Bu deriler de aslında genel “biçim ruhlar”dı:

derece zordu. Kuşkusuz, bu tür sistemlerin çoğunda olduğu gibi, meselelerin herhangibir zamanda nasıl görüldüğüne ilişkin kesin bir ittifak yoktu.

Hayvan derisi esasen bir insanın içsel cevherini hayvan biçimine dönüştüren bir biçim, bir giysidir aynı zamanda. Mitte hayvanlar kendi derilerinden kolayca sıyrılıp bir anlığına gayri-hayvana dönüşürler... Mitik açıdan bakıldığında, deri hayvanın asli niteliğidir, ama tıpkı ruhun bedenden ayrıldığı gibi, ondan ayrılabilir... Bu nedenle hayvan derisi... bir maske gibidir. Fakat elbette bir arma değildir. Armalar bireyseldir ve lakapvari isimleri vardır; hayvan derileri ise genelleşmiştir ve isimsiz bir şekilde umumdur. (Goldman 1975: 125)

Dolayısıyla, armalar tam olarak belirli soy kanallarıyla nesilden nesle aktarılırken, “hayvan derileri kabileler arasında durmaksızın dolaşır.”

Başka bir deyişle, dış personayla özdeşleştirilen belirli nesneler ile (para gibi) iç güçlerle özdeşleştirilen genel nesneler arasında bir ayrım yerine, kişinin sonsuz çeşitlilikte dışsalları vardır. Dolayısıyla armalar ve onlarla ilişkili hazineler kökleri mitik zamanlara uzanan en derin ve en özgül tarihleri biriktirme eğilimindeydi; evlilikle aktarılan hazinelerin kaydını tutmak ise çok daha zordu ve bundan dolayı bunların genelde daha kısa, daha parçalı tarihleri vardı. Tarih-ten yoksun deriler bu nedenle bir tür farklılaşmamış ruh-maddesini ya da canlılığı temsil edebilirdi. Gerek Goldman’a gerekse Walens’e göre, ritüelin genel amacının bir yanı, pek çok avcılık kozmolojisinde olduğu gibi, ruhların bengi dönüşüne yardımcı olmaktı. Fakat deriler bile aslında tekbiçimli bir mübadele aracı değildi. Tek tek belirli hayvanların ruhlarını temsil ettikleri düşünülebilse de, açıkça farklı tür, ebat ve nitelikteydiler. Sahlins’in belirttiği gibi, Hudson Ticaret Şirketi’nin deriye benzeyen ama topluca üretildikleri için tamamen aynı olan yün battaniyelerinin birdenbire büyük bir rağbet görmesi bundandı. Battaniyeler anında sistemin dolaşım birimi haline gelmişti (daha doğrusu, gerçek Kanada parasının onların yerini almaya başladığı 1910’lar veya 20’lere kadar durum öyleydi).

Devam etmeden önce tarih hakkında bir not daha düşmem gerekiyor. Goldman ve Walens ruhların dolaşımına odaklanmış şekilde Kwakiutl ritüelini incelerken, başka avcılık kozmolojileriyle (özellikle de başka Yerli Amerikan kozmolojileriyle) benzerlikler kurarak, 18.

yüzyılın ortalarında var olduğu farz edilen bir ritüel sistemini yenisinden inşa ederler aslında. Gerçek metinlerde derileri ya da battaniyeleri başkalarına vermenin ruhların bengi dönüşüyle uzaktan yakından ilgisi olduğunu doğrudan ifade eden hiçbir şey yoktur. Bu noktada, mazide kalmış zamanlarda ele alınan şeyin, aslında şimdi başka bir şeye dönüşmüş, yiyecek kaynakları arasında bir kozmik denge tutturmaya (süratle çığrından çıkmış bir dünyada kozmik merkezilik sağlamaya yönelik bitimsiz bir çabaya) dayalı bir ritüel sistemi olup olmadığını yine sorgulamadan edemiyor insan.

Ticari battaniyelerin gelişi birtakım başka yeniliklere olanak sağladı. Bunların en önemlisi, pekâlâ bir yüksek finans sistemi olarak görülebilecek şeyin yaratılmasıydı Eski dönemlerde, potlaç için servet biriktirmek isteyen bir soylunun, normalde katkı almak için kendi *numaym*'ının ya da kabilesinin üyelerine başvurması gerekirdi. Battaniyeler yüzde 100 faizli borç ilkesinin devreye girmesini sağladı. Drucker ve Heizer'in (1967: 78) makul iddiasına göre, buna ilham veren örnek muhtemelen Rupert Hisarı'ndaki eski bir tefeci idi. Mesela bir şef, oğlunun potlaç kariyerini başlatmak isterse, önce yüz battaniye bağışta bulunur, sonra oğlan bunları hemen müttefiklere ödünç verir ve borçları mümkün olan en kısa zamanda tahsil ederdi. Zamanla topluluk dahilinde dolaşımda olan ucuz yadigâr bakırlardan birini almaya yetecek kadar battaniyesi olurdu. Kuzeybatı Kıyısı toplumlarında dolaşım halinde olan en önemli hazineler bu oymalı bakır tabaklardı. Bakır satın alan kişinin prensip gereği son alıcıdan daha fazla ödemesi gerekiyordu. Dolayısıyla, bir potlaç düzenlemeden önce, onu bir rakip klanı yine satabilirdi, söz konusu kabile de bunun üzerine etkileyici bir artış yapmaya kendini mecbur hissederdi. Neredeyse tüm önemli dağıtımlar bakırın satılmasıyla başlıyor gibiydi. Bundan dolayı Boas "yüksek değeri haiz banknotların bizim için işlevi neyse" bakırların da onlar için "işlevinin o olduğunu" belirtmiştir (1897:344; 1966: 82). Bu tasvirin doğruluktan bütünüyle yoksun olduğunu düşünmüyorum. Bakırlar nihai değer kaynaklarıydı ve tüm zenginlik çeşitlerinin arasında, yaşamı ham haliyle temsil etmeye en yakın olanı onlardı.

Bakırların Rolü

Bu bakırların menşesine ilişkin epey tartışma yapılmıştır. Yerel efsaneye göre, bakırı ilk keşfeden ve ilk eriten, Vancouver Adası'nın ta kuzeydoğusundaki Bela Coola ulusuydu. 18. yüzyılda bile, farklı Kuzeybatı Kıyısı toplumlarını konu alan Avrupalı izahlarda, kabaca kalkanları andıran dövülmüş bakır tabakalarının yerel zenginliğin en kıymetli biçimlerinden biri olduğu bildiriliyordu. Gerçi bu türden antik, yerli bakırlardan ne kadar olduğu net değildir. Yüzlerce Kwakiutl bakırı korunmuş olsa da, bunların hiçbiri yöredeki metalden yapılmamıştır. Bakırın kaynağının daha ziyade Avrupalı tüccarlardan satın alınmış veya görece yakın zamanlarda Avrupalı gemilerin enkazının kenarlarından kurtarılmış bakır levhalar olduğu ortaya çıkmıştır.

Bakırın karakteristik biçimi üzerine de epey bir tartışma yürütülmüştür: genellikle yaklaşık 60 cm uzunluğunda, tepe kısmı daha geniş, haç biçiminde çerçeveli ve üst yarısı şematik bir yüz şeklinde. Bazıları bakırların, denizin altındaki sarayını bulacak kadar şanslı fanilere muazzam zenginlikler bahşeden Komogwa adındaki bir deniz canavarının alnını temsil ettiğini öne sürer (Waterman 1923). Widerspach-Thor (1981) ise bunun insan bedeninin şematik bir temsilinden ibaret olduğunu iddia eder. Her halükârda, bakırların değeri en azından kısmen insan yaşamına eşdeğer görülmelerinden kaynaklanıyor gibidir.

Eski zamanlarda kelimenin tam anlamıyla böyle olmuş görünüyor, zira bakırlar kölelere (savaş esirleri) eşdeğer addediliyordu. Yalnızca en büyük soylular her ikisine de sahipti ve dahası, onları kişisel mülkiyeti olarak taşıyordu. İkisi de herhangi türde bir yadigâr mülkiyete bağlı olmadığı gibi, gruplar arasında dolaşıma sokmak üzere istenildiğinde elden çıkarılabiliyordu. Köleler bazen satılırdı; cenazelerde, kabul görenlerinde ve benzer önemli hadiselerde evlerin veya totem direklerinin adanması çoğu zaman kurbanlarla ifade edilirdi – sözgelimi sahibi kölesini ya öldürür ya da azat ederdi. Her iki durumda da sahipler olaya ihtişam katacak şekilde mülkiyetinden vazgeçmiş oluyordu. 1849 yılında Vancouver Adası'nın sömürgeleştirilmesi ve Rupert Hisarı'nın inşasıyla birlikte savaş da kölelik de son buldu. Ne var ki bakırlar tam

da bu civarda çok sayıda üretilmeye başlamış, hem finans aracı hem de kölelerin yerini alan şeyler olarak değer kazanmış görünür. Bakırlar da mühim etkinliklerde kurban edilebiliyor, kırılabilir ve hatta kelime-nin tam anlamıyla “öldürülebiliyordu” (Kan 1989: 238–41).

Bu bakırların, ele almakta olduğum “yadigâr hazineler”in (armalar, maskeler ya da kış dansı ayrıcalıkları) çoğuyla aynı anlamda birer yadigâr olmadığını belirtmekte yarar var.³⁸ Bakırların ne belirli tarihsel kökenleri vardır ne de sahiplerinin toplumsal personasının parçası haline gelirler. Mitlerde, bakırlar evrenin uçlarındaki deniz canavarlarından ve öcülerden kazanılırdı, fakat tek tek bakırların kökeni hep muammalıdır. Çok uzaktan, topluluğun dışından, bir tür genel Başka Yer’den geldikleri düşünülür. Öte yandan, her bir bakır kendi adı ve tasarımıyla eşsiz olsa ve bu sayede tarih biriktirebilse de, (tarih biriktirdiği ölçüde), bu tarihler son derece kısadır (ör., Duff 1981:153, Jonaitis 1991:40–41). Bu tarihler söz konusu bakırın son bir-iki sahibinin isminin –ve elbette onun karşılığında ne kadar battaniye almış olduklarının– ötesine nadiren geçerdi.

Genellikle bakırlar gelinlerle aynı doğrultuda dolaşırdı; kayın-peder bir ya da ikisini kızıyla birlikte gönderir ve belki daha sonra, damadı veya torunu onun vermiş olduğu bir ismi takmak için düzenlenecek bir potlaça mali kaynak bulmaya ihtiyaç duyduğunda ilave bakırlar gönderirdi. Boas’ın (1967: 84–92) bir bakır satışını ele aldığı uzun bir izahta, bakıra neredeyse bir gelin gözüyle bakılır. Bakırın olağanüstü ağırlığı devamlı vurgulanır, zira bakırı satın almak için kendi kaynaklarını bir araya getiren *numaym*’ın istiflediği battaniye yığını gitgide artar ve bu sayede nihayet bakırı ele geçirebilir hale gelir. Bu, yine, kozmik merkezlerin oluşturulmasına dair bir drama gibi görünür: battaniye dağı yine bir tür *axis mundi* olur; satıcı ise, insanlara bakırı ilk kez vermiş, dünyanın uç köşelerinde yaşayan öcülerden biri olan Dzonoqwa kılığına bürünür.

38 Biri daha değerli olan ve klanların içinde saklanan olmak üzere, iki tür bakır bulunduğu düşüncesi (Weiner 1992: 164n11, 180n1; Godelier 1999: 59–60), Mauss’un Boas’taki bazı materyalleri yanlış okumasına dayanıyor gibi görünüyor (1897: 564, 579; Mauss 1991: 194n245).

Bakırların mitolojik çağrışımları son derece karmaşıktır. Örneğin Goldman, bakırların güneş, somon balığı, ateş ve kanla ilişkilendirildiğini ve tüm kozmik alanları (gökyüzü, deniz, sahil ve iç kesimler) buluşturan zenginlik biçimi olduğunu iddia eder (1975: 126–27). Kwakwaka'wakw toplumunun yaşamı ya da yaşamsal enerjiyi en soyut biçimde temsil ettiği nokta bakırdı herhalde. Widerspach-Thor bakırları “enerji metaforu”, “her bir bireyin, şefin, kabilenin içinde bulunan enerji muhafazası ve katalizörü” diye adlandırır (1981:172). Sergei Kan bakırların bir açıdan kişi olmaları, başka bir açıdansa olmamaları bakımından köleleri andırdığını; ayrıca, “tıpkı köleler gibi bakırların da ‘canlı’ olduğunu ve dolayısıyla diğer her türden malla mübadele edilebilir en saf servet” olduğunu belirtir (1989:246, krş. 345n65).

Bakırlar tam da canlı oldukları için öldürülebilirdi. Bu da bizi sonunda Kwakwaka'wakw kültürünün en meşum özelliklerinden birine götürür: zenginliğin ritüel yıkımı ve statü rekabeti. Bu unsuru iki nedenle sona sakladım. Birincisi, özellikle de Ruth Benedict'in (1934) çalışmasından beri, statü rekabetinin ve “mülkiyetle dövüşmenin” önemi, bazen Kwakiutl halkını bir noktada paranoyak megalomanlar gibi gösterecek kadar abartıldı. Bu durum yine, Kwakiutl toplumunun teatral etkiye duyduğu sevginin bir sonucu gibi görünür. Bu bağlamda, onların tiyatro becerilerinin kendi hayırları açısından birazcık fazla etkili olduğu söylenebilir. İkincisiyse, bu mesele bizi nihayetinde karşılıklılık meselesine getirir.

Aynı unvanın bazen iki talibi olabiliyordu, hatta iki *numaym* veya kabileler birbirlerinin göreceli konumlarına meydan okuyabiliyordu ve böylece kendi iddialarını geçerli kılmak amacıyla en görkemli potlaç düzenlemek için yarışa tutuşabiliyordu. Kimi zaman bunlar Drucker ve Heizer'in (1967:102–103) deyişiyle “kurmaca rekabetler”e, yani iki şef arasında geçen ve artık kimsenin umursamadığı ölüp gitmiş iddialaşmalara dönüşürdü. İki şefin de katıldığı önemli bir potlaçta, biri kanoyu, diğeri ufak bir bakırı yok eder ve birbirlerine üstün gelmeye çalışırlardı. Bu aslında büyük ölçüde şamata ve şovmenliğin bir başka örneğinden ibaretti fakat başka zamanlarda, böyle bir “mülkiyetle dövüşme” hali daha ciddi şekillere bürünebiliyordu.

Bazı 20. yüzyıl bilgi kaynakları uzak geçmişte, bir soylunun sırf karşılığında kabaca eşit büyüklükte bir şey vermesi için rakibine meydan okumak üzere şahane bir armağan sunarak onu utandırmaya ya da küçük düşürmeye çalışabileceğini belirtmişti. (Drucker ve Heizer 1967:119). Bu elbette klasik armağan senaryosudur, fakat tarihsel zamanlarda gerçekleşmiş görünmez. Tarihsel zamanlara ilişkin örneklerde bir şeyler, çoğu kez de bakırlar devamlı yok edilir. Mesela, soylu biri, başkasının kendisini ya da ailesini bir şekilde aşağıladığını hissederse, normalde değerli bir bakırı alıp parçalara ayırır, böylece onu “öldürmüş” olurdu. Çeşitli parçaları öteki şeflere verir ve ardından T-şeklindeki, haça benzer parçayı suçluya sunardı ve sonra bu kişi kendine ait eşit değerde bir bakırı “öldüremediği” sürece yenilmiş kabul edilirdi.³⁹ Bu tür bakırlar yine de tekrar birbirine yamanabilirdi. Alıcı genellikle haç-parçasını, tüm parçaları toplamakla ilgilenen başka bir şefe önemli bir meblağa satabilir ve böylece yeni bir bakır satın almak için iyi bir konuma gelmiş olurdu. Bu nedenle, gerçekten kararlı bir rakip haç-parçasını kısaca sunabilir ve sonra onu denizde “boğmak” üzere açıklara götürürdü.⁴⁰ Rekabetin bir başka odak noktası ise yağ ziyafetleriydi. Bu ziyafetlerde ev sahipleri karabalık yağını misafirlerinin kıyafetleri kavrulana dek evlerinin ortasındaki ateşe döker, onlara ürküp kaçmama konusunda meydan okurdu. Rakip bir misafir (özellikle de vaktiyle daha büyük bir ziyafet düzenlediğini düşünüyorsa) ayağa kalkar ve battaniyeler, bakırlar ve kanolar atarak “ateşi söndürmeye” çalışır, böylelikle ev sahibini aynı şekilde cevap vermeye zorlardı. Bu durum kimi zaman, olaya dışarıdan bakanlara yıkım nöbetleri gibi görünen haller alabilir, rakip şefler serveti hor görmelerini ve ihtişam jestine kendilerini mutlak surette adamalarını ifade etmek üzere birbirleriyle yarışırlardı.

39 Barnett (1938) bunun aslında, sözgelimi kanodan düşmek gibi küçük düşürücü bir durumu telafi etmek için servetin bağışlandığı ya da yok edildiği “zevahiri kurtarma potlaç” adını verdiği âdetten kaynaklandığını ileri sürer. Keza, ev sahibinin evine giderken yolda misafirin ayağı takılırsa, normalde bir ya da iki battaniye verir.

40 Bakırları kırmak, soyluların türedi olarak gördükleri, ite kaka potlaç düzenlemeye çalışan halk tabakasından kişileri ezmek için kullandığı epey etkili bir yöntemdi. 20. yüzyıl başı literatürü bununla doludur.

Mübadele ve Karşılıklılık

Maori tarihleri hep karşılıklılığı ya da en azından intikamı konu alır. Mülkiyete dairse neredeyse hiçbir şey yoktur. Öte yandan Kwakiutl aile öyküleri tam tersi yöndedir. Hatta, Kwakiutl toplumundan arta kalan malzemelerin en çarpıcı yanlarından biri karşılıklılığın ne kadar az rol oynadığına işaret etmeleridir. Bilhassa Franz Boas'ın potlaçta dağıtılan her şeyin nihayetinde iki katı olarak geri ödenmesi gerektiği yönündeki hatalı izlenimi yüzünden, geçmişte bu hususta epey yanlış anlama olmuştu. Bu durum Mauss'un "karşılık verme mecburiyeti potlaçın özünü oluşturur" diye yazmaya yöneltmiş ([1925] 1990: 41) ve bu argüman da o zamandan beri bu konu üzerine yapılan tartışmaların çoğunu şekillendirmiştir. Fakat aslında, normal koşullarda, herhangi bir karşılık verme mecburiyeti varmış gibi görünmez. Frank Curtis bu noktaya ta 1915 yılında işaret etmiştir. Ev sahibi bir potlaçta battaniyeler, yağ veya başka "ıvır zıvır" dağıttığı zaman, alıcıları hiç de herhangi bir mecburiyet altına sokuyor gibi görünmez. Sonrasında alıcıların hiçbirisi, sırf önceki bağışçı aralarında olacak diye, kendi potlaçını düzenlemek ve malını mülkünü yüzlerce farklı kişiye dağıtmak zorunda hissetmezdi. Drucker ve Heizer (1967: 37, 56–57), potlaçın ev sahipliği yapan kişi yakın zamanlarda misafirlerinin birinden bir şey almışsa, o kişiye diğerlerinden biraz daha büyük bir pay (mesela bir kutu değil de iki kutu yağ) verebildiğini; ama ev sahibine bir karşılık bekleyip beklemediği sorulduğunda, normal tepkinin açıkça misafirlerin yalnızca bir kesiminin öngörülebilir geleceğin herhangi bir zamanında kendi potlaçlarını düzenleyebileceği ve zaten kimsenin kesin hesap kitap tutmadığı yönünde olduğunu gözlemlemişti. Curtis (1915:143, Testart 1998), potlaçta eşya alan bir şef, bağışçıya, kendi potlaçında ona daha fazlasını verdiğini söylese, gerçek bir şefin böyle bir şeyi umursamayacağından dolayı çoğu kişinin bunu onun itibarının apaçık lekelenmesi olarak göreceğini belirtmişti.

Oysa başka bir anlamda, bazı misafirlerin kendi potlaçlarını düzenlemesi kesinlikle çok önemliydi. Zira potlaç düzenlenmesinin sebebi unvan taşıma hakkını kabul ettirmektir. Potlaçın başarıya ulaşmış olduğunu söylemek için, önceki ev sahibinin başka birinin düzenle-

diği potlaçta o unvanla bir mal kabul etmesi gerekirdi. Dolayısıyla kendi potlaçında kişi başkalarının statüsü hakkında, onların potlaçlarındaysa kendi statüsüne dair yargıda bulunurdu (Barnett 1938, 1968; Rosman ve Rubel 1971). “Geri ödeme”yi uzaktan da olsa andıran bir şey söz konusu olsa bile, bu geri ödeme verilen nesnede (salt bir “ıvır zıvır”da) değil, onun beraberinde getirdiği tanıma edimindeydi.

Demek ki unvanlar ve onlarla bağlantılı kurucu mülkiyet, ister ebeveynen çocuğa isterse kadının babasından kız çocuğun kocasına olsun, “hiçbir geri ödeme mecburiyeti” olmadan aktarılıyordu. Unvanlar daha sonra, yine herhangi bir karşılıklılık ilkesi içermeyen toplu dağıtımlarda takılırdı. Aslında karşılıklılıktan bahsedilebilecek yalnızca birkaç bağlam vardır:

1. “Maliye” alanında: Potlaçların haricinde, battaniye borçları yüzde 30 ila yüzde 100 arasında değişen faiz oranlarıyla geri ödenmeliydi. Bu durum toplumsal bağlar yaratıyor gibi görünmez, daha ziyade mevcut bağlar üzerinden ilerler.
2. Evlilikte: Toplam ilişki bütünüyle orantısız ve karşılıksız olsa bile, kadının babası “onu geri satın alabilir”. Bu ise süregelen bağlar yarattığı gibi, mevcut bağları da yadsır.
3. Rekabette: İnsanlar arasındaki doğrudan meydan okumalar diğerinin dengini veremeyeceği armağanlar verme girişimine yol açar.

Bu üçü arasında, yalnızca sonuncusunda klasik armağan ve karşı-armağan dinamiğine benzer bir şey vardır. Bunun dışında, Kwakiutl mübadelesi tamamen farklı ilkeler üzerinden işlemiş gibidir.

Tüm bu ilkeleri ortaya koymanın yeri burası değil belki ama kesinlikle çok önemli olduğunu düşündüğüm bir ilke var. Armağanlar mübadelenin herhangi bir tarafıyla özdeşleştirildiği ölçüde, bu özdeşleşme verenden ziyade alana ilişkindi. Kurucu mülkiyet bağlamındaysa, kişi kelimenin tam anlamıyla kendisine verilen şeye dönüşüyordu. Aynı ilke rekabet edimleri için de geçerlidir: Meydan okumanın ana yolu, mesela, insan yaşamıyla özdeşleştirildiğini gördüğümüz bir bakırı “öldürmek” ve ardından kırılmış parçaları rakibe vermekten geçiyordu. Yapılan bu şey bir şiddet edimine benzer görülüyordu,

rakibe “vurulmuş” oluyordu. Son olarak, Hudson Körfezi ticaret battaniyelerinin gelişinden önce potlaç armağanlarının dağıtımında da geçerliydi bu: Fok balığı ve susamuru gibi deniz memelilerinin derisi, yüksek soylulara; orman memelilerinin derileri diğer soylulara; sedir ağacı kabuğundan giysiler halk tabakasından kimselere ayrılıyordu (Goldman 1975:136–37; Sewid-Smith 1986: 63). Tüm bunlar, dağıtımı alıcılara yönelik bir tür aşağılama şeklinde görülebilecek, battaniye ya da gümüş bilezik veya Singer dikiş makinesi gibi umumi armağanların neden resmen “kötü şeyler” olarak hakir görüldüğünü ortaya koyar. Bunlar kötüydü çünkü hepsi aynıydı. Bir potlaç iki aktarım türü arasındaki karşıtlığı etkin hale getirirdi: Ev sahibi eşsiz bir unvan alır, böylece kendini benzersiz ve özel, misafirleri ise meçhul ve umumi olarak tanımlamış olurdu. Tikelin, “özgöl” aktörün ve yüzden yoksun meçhul izleyicilerin, maddi açıdan yeniden üretilmesinin bir yolu bu. İronik bir biçimde, söz konusu değerın tümüyle gerçekleşmesi için bizatihi misafir olana ve bu unvanla tanınana dek beklemek zorunda olsa bile bu durum değışmezdi.

Yine, tüm bunlar önemli değeri eşyaların veren kişiyle tanımlanmaya devam etmesini öngören Maori ilkesinin neredeyse tam olarak tersyüz olmuş halidir. Fakat aradaki farkları anlamak için daha sistematik bir karşılaştırma yapmak gerekecek.

Sonuçlar 1: Bazı Şeyleri Aydınlatmak

Lenin’in Yeni Ekonomi Politikası’ndan bugüne belli ki epey mesafe kat ettik. Şimdi, bu bölümde açtığımız birçok ipliği birbirine bağlayabilecek miyiz, bakıp görelim.

Öncelikle, kişiler ile şeylerin ilişkisi hakkında hangi sonuçlara varabiliriz? Bu noktada, Mauss’un genel sonuçlarının oldukça net bir şekilde doğrulandığını söyleyebileceğimizi düşünüyorum. Her durumda, armağan ekonomisindeki en değeri nesnelere, ister insan eyleminin yaratıcı potansiyeli isterse de bereket veya benzer bir şey yahut çoktan elde edilmiş belirli tarihler ve kimlikler olsun, esasen bir insani niteliği cisimleştirdiği için kıymet verilir.

Piyasa ekonomileri hakkında da benzer bir şey iddia etmiştim tabii. Ama bu noktada, (Mauss'un vurguladığı) kişilerin ve şeylerin birbirinden tamamen koparılabilir olması idealinin, (Marx'ın vurguladığı) üretim ve tüketim alanlarının ayrılmasına ve bu asli bağların belirsizleşmesine de yol açan aynı genel hareketin bir parçası olduğu söylenebilir. Bu anlamda, “kendi yaşamlarının gerçek zeminini” inkâr eden, piyasa ekonomileri değil armağan ekonomileridir, zira tüm “iktisadi” faaliyetlerin nihayetinde belirli türde kişilerin yaratılmasının bir aracı olduğu gerçeğini devamlı örtbas ederler.

Diğer yandan, kesin olarak ortaya çıkan bir şey şudur: Armağan ekonomileri bunu *nasıl* yaptıkları ve özellikle de kişisel kimliklerin nesnelere nasıl (muhtemelen, Mauss'un öngördüğünden de çok) bulaştığı bakımından son derece çeşitliydi. Mauss'un iki kilit örneği her iki doğrultudaki olasılığın sınırlarını temsil eder gibidir. Özlüce söylersek: En önemli Maori yadigârları sahibinin kimliklerine öyle dolaşık ki başkalarına hiç verilemiyorlardı. Kwakiutl toplumundaysa yadigârlar belirli bir kişiyle öyle özdeşleşmiştir ki, herhangi bir yadigâr verildiği takdirde, alıcı verenin eskiden olduğu kişiye dönüşürdü. Her iki uçta da, özdeşleşme karşılıklılığı kolaylaştırmaz, onu imkânsız kılar.

Pembe Cadillaclar ve İmzalı Beyzbol Topları

Egzotikliği bariz olan bu tür pratikler, Mauss'un hiç değilse en temel biçimlerinde her yerde var olan bir ahlaki mantıkla karşı karşıya olduğumuz yönündeki varsayımını biraz sarsıyor gibi görünebilir. Fakat tanıdık benzerlikler bulmak zor değildir. “Kurucu mülkiyet” diye adlandırdığım örnekte, en bariz benzerlik mirastır. Bir Kwakiutl aristokrati, eşlik eden tüm haklar, kostümler ve kişisel eşyalarla birlikte oğluna adını devrettiğinde, bu aslında “miras” ve “veraset usulüyle makama gelme” diyeceğimiz şeyin apaçık bir bileşimidir. Bir adam Kış Merasimi adını kızının kocasına devrettiğinde bile bu genellikle kendi torunları için emaneten tutulurdu. İçinde yaşadığımız toplumda dahi miras en yaygın ve müphem armağan biçimidir. Bir yandan,

insanın kendi servetini devretmesi belli ki tamamen kişisel çıkara dayalı bir edim değildir; diğer yandan, toplumdaki temel eşitsizliklerin çoğunun müsebbibi bu türden armağanlardır.

O halde Kwakwalaca konuşanlar arasında tüm armağanların tıpkı biraz mirasın işlediğini varsaydığımız gibi işlediği ileri sürülebilir. Gelelim bu sadece bir ilk tahmindir.

Daha derin bir düzlemde, armağan vermenin iki yöntemini birbirinden ayırmak faydalı olabilir. Bunlardan biri öncelikle veren kişinin, diğeri ise alıcının kimliğine dayanır. Yine bildik bir örnek ele alalım. Birçok ünlü (rock yıldızları, beyzbol oyuncular, film yıldızları) karşılaştıkları hayranlarına kendilerinden bir şeyler verir: kıyafet, takı parçaları, gitar penası vb. Aynısını çoğu zaman ve çoğu yerde kralarla kutsal kişiler de yapar. Bunun gibi durumlarda, Mauss'un ileri sürdüğü şekilde, veren kişinin kendinden bir parça sunduğu söylenebilir. Alıcının, verenin kimliğinden belli belirsiz bir pay almanın hatırası olarak saklayacağı bir parçadır bu. Ne var ki bu alıcı, kendisine kristal taştan yapılmış bir aksesuar veya Cadillac verildiği için Elvis'e gerçekten daha çok benzemeyecektir. Keza, saha dışına vurduğu topu kaptığı için Darryl Strawberry'ye ya da önemli bir yasaya imza atarken kullandığı kaleme sahip olduğu için Amerika Birleşik Devletleri Başkanı'na daha çok benzemeyecektir. Bu tür durumlarda alıcı karşılık olarak bir armağan verme mecburiyetinde değildir tabii ki. Kendi kıyafetinden bir parçayı ya da kalemini vermesi epey rencide edici (ya da en iyi ihtimalle komik) olacaktır. Daha ziyade, böyle bir nesneyi kabul etme konusundaki gönüllülüğün, Kwakiutl'da anlaşıldığı şekilde bir tanıma edimi olduğu söylenebilir.

Diğer uçta, bir makam nişanını düşünelim. Yasal olarak yalnızca polisin rozet takmasına izin verildiğinden ve sadece İngiliz hükümdarı Kraliyet Mücevherlerini takabildiği için, bu tür işaretler en azından "sembolik mülkiyet" olarak görülebilir. Yine de bazı durumlarda işler daha da karışabilir ve bu tür işaretler kurucu hale gelebilir: Nişanın kendisi makamdır ya da en azından böyle söylenir ve her kim ona sahip olursa makamın yönetimini eline geçirmiş olur. Şimdi Uganda olan eski Ankole krallığında, kraliyet yerleşkesinde bir tapınakta saklanan antik bir davulun krallığın ve halkın birliğinin gerçek te-

cessümü olduğu düşünülüyordu (Oberg 1940:150–57).⁴¹ Kral öldüğünde, varisleri bu davulu eline geçirmek için savaşa girer “ve birçok Banyankole, yabancı bir kral davulu ele geçirebilirse onun otomatik olarak Ankole Kralı olacağını iddia eder” (a.g.y. 156). Belli ki bu “kurucu mülkiyet”tir. Bununla birlikte böyle vakaların neredeyse hepsinde bir söz sanatıyla karşı karşıya olduğumuzu hatırd tutmak gerekir: Davulu çalıp kaçan gözüpek yabancı bir hırsızın kraliyet üzerinde pek hakka sahip olduğu düşünülmezdi muhtemelen. Başka bir deyişle, “davul”, tıpkı Kwaikiutl mülkiyetinde olduğu gibi, kraliyet yerleşkesinin kendisi de dahil olmak üzere haklar ve mülkleri kapsayan tam bir paketin mecaz-ı mürseliydi aslında.

Bu tarz bir ilke bile zannedilebileceği kadar egzotik değildir. Bir İngiliz dukalığı bir derebeylik meskenini, derebeylik topraklarını, belirli hanedan amblemlerini kullanma hakkını vb. kapsar. Nitekim her kim bu şeylere sahip olursa Dük odur. Evet, bunun herhangi biri olmamasını güvence altına alan ve hele dükü öldürüp bir haydut çetesiyle tüm mekânı işgal eden birinin soyluya dönüşüvermesini engelleyen kimi kurallar vardır. Öyleyse bunların kurucu değil simgesel olduğu söylenebilir. Fakat hal böyleyse, bu büyük oranda İngiliz soyluluğunun bir tür müze parçası gibi korunması nedeniyledir: Bu yaklaşım onuncu yüzyılda pekâlâ etkili olabilirdi. Ankole kralının oturağı bağlamında olduğu gibi, bir tür üretici aygıtı; bir makam esrarının, 4. Bölüm’de tasvir ettiğimiz türden (fazlasıyla aristokrasilere özgü olan, geçmişteki tanıma veya hürmet edimlerinin bizatihi nesnelerin doğasından kaynaklanıyor olarak görüldüğü) bir çağrışımli gösterinin sürekli yaratılmasında kilit rol oynamaları sayesinde egemenliği simgeselleştiren mülklere erişme meselesi var gibidir burada karşımızda. Ayrıca bir dük kendi unvanını ve ona eşlik eden kişisel eşyaları evlat edindiği bir halefe devrederse, bu aslında düklüğü bir armağan olarak vermek demektir tabii ki.

Peki az benzer bir şekilde de olsa, modern ünlünün kimliği gitar penalarının ya da imzalı fotoğrafların verilmesiyle neden aktarılmış

41 Margaret Weiner bunu ekskalibur ilkesi diye adlandırır: “Her kim bu kılıcı taşırsa, bundan böyle kraldır” (1995: 67).

olmaz? Buna verilecek cevap bence şudur: ünlünün “esrarının” bir dış aygıttan değil, içeriden kaynaklandığı düşünülür. Sözgelimi muhteşem blues gitaristi B. B. King, Lucille isimli ünlü gitarı olmadan asla bir yere gitmez. Neredeyse her blues hayranı bunu bilir. Fakat B. B. King Lucille’i verse bile, alan kişi ona daha çok benzemez çünkü niha-yetinde B. B. King’i ünlü yapan şey gitarı değil onu çalma kabiliyetidir. Ünlünün kimliği alıcıya taşınmaz, çünkü *içeriden*, (genelde “yetenek” adını verdiğimiz) içteki bir cevherden ya da kapasiteden kaynaklanı-yor olarak görülür, *sahip olduğu* bir şeyden değil.⁴²

Kwakiutl halkınıninki gibi bir sistemde, bu kapasiteler mülkiyete devredilir. Belirli bir şarkıyı söyleme ya da hikâyeyi anlatma hakkı bile genelde belirli bir bireydedir. Büyük ritüel performanslarında belirli rol oynama hakkı kişisel eşyaları elde bulundurmaya bağlıdır. Burada-ki kilit meselerin blues çalma yeteneği değil, blues çalma hakkı olduğu söylenebilir. Böyle bir sistemde Lucille’i elinde bulundurmamak insana bu hakkı verebilir.

Maori/Kwakiutl kıyaslaması, 4. Bölüm’de ayrıntılarıyla ortaya koyduğumuz ayrımların kimilerine nüanslar eklememize de olanak sağlar. Umumi nitelik taşıyan paranın tarih biriktiremediğini ve do-layısıyla sahibinin kimliğine katkıda bulunamadığını belirtmiştim Tabii, kişinin elinde *çok* fazla miktarda olmadığı sürece geçerlidir bu. Mesela, ben kitabı yazarken, Microsoft’un kurucusu Bill Gates, esa-sen dünyadaki en zengin adam olmakla tanınmaktadır. Bill Gates bir sabah kalkıp tüm servetini bana devretmeye karar verirse (ve aklıma gelmişken, zannetmiyorum ama hani olur da yazdıklarımı okursa, hiç de kötü bir fikir değil bu) Microsoft’un kurucusu ya da harikulade bir satıcı haline gelmiş olmam, dünyadaki en zengin kişi *olurum*. Gates’in güncel kimliğinin en önemli parçasına erişmiş olurum. Şimdi, bunun

42 Hatta dolayısıyla alelade siyasetçiler, bulundukları yere çoğunlukla kişisel nitelikleri sayesinde gelmiş gibi yapmak zorunda kalırız. (Aklıma gelmişken, B.B. King’in kari-yeri boyunca çok sayıda Lucille’i olduğu kanısındayım. Böyle bir durumda bu kadar ünlü bir nesneye sahip olmak aslında onu elden çıkarma, mesela hayır işi için müzaye-deyle satma ya da gösterişli bir jestle onu bağışlama doğrultusunda muazzam baskılar yaratır. Sanırım bu baskının bir kısmı, kişinin kimliğinin kökeninde böyle amblemler ya da tarihsel yapıtlar değil, bireyin iç kapasitesinin yattığını kabul ettirme ihtiyacın-dan doğuyor.)

Lucille gibi özel tarihsel nesneler için değil de, (en temel, umumi, tarihsiz madde olan) para için geçerli olması tuhaf görünebilir, ama burada gerçekte neler olup bittiğine ilişkin bir ipucunun bulunduğunu düşünüyorum. Bill Gates tasarladığı yazılımların bir kısmının haklarını bana verseydi, bu beni yazılımcı yapmaz. Paranın tarihe direnci sayesinde, paranın kimliği önceki sahibine yapışmaz. Aslında bir Kwakiutl dans unvanında da benzer bir şey söz konusudur. Böyle bir kurucu mülkiyet, önceki sahibinin yürütmüş olabileceği eylemler nedeniyle özü itibarıyla değişmez (ya da belki de teoride, özü itibarıyla *değişmemeli* demek daha doğru olur). Eski sahibin geçmiş kış festivallerinde Ayı Dansını ne kadar iyi ya da ne kadar kötü yaptığı tamamen alakasızdır. Bireylerin iç kapasiteleri mesele değildir. Her şey nesneye devredilir. Dük'ün devredilemez mülkü konusunda da bir o kadar geçerlidir bu. Aristokratların meşum bir özelliği vardır: Dükün komünist olduğu ortaya çıksa ya da bizatihi İsa Mesih olduğuna inansa bile bu durum onu daha az dük yapmaz – Katolik bir rahibin cinsel patavatsızlıklarının Komünyon düzenleme konusunda onu daha az nitelikli kılmadığı gibi. Bunun neticesinde dükalığın doğası da değişmez.

Öyleyse Maori tarzı yadigârlarının hayati yanı tarihe bütünüyle dirençli olmamalarıdır. Köpek derisinden yapılma pelerin Pipi-te-Wai örneğinde gördüğümüz üzere, yadigârlar çarpıcı tarihsel olaylara kanşınca eski önemlerini kaybedip yepyeni bir önem kazanabilirler. Bu durum Weiner'in "devredilemezlik" mefhumuyla çelişir gibi görünebilir, ama gerçekte öyle olduğunu düşünmüyorum. Sonuçta, Maori *taonga'sı* sahiplerinin kimliklerini içine alamasa da, verene değil, ilk her kim yaptıysa ona ait olurdu (ve gerçekte, neredeyse her vakada, söz konusu kişinin kimliği bilinmezdi bile). Daha ziyade biriken bir tarih içinde, devredilir, kullanılır, kaybedilir, yeniden ele geçirilir, korunur ve muhafaza edilir ve bu sayede belirli bir sülaleyle özdeşleşme eğilimi gösterirlerdi. Kwakiutl hazineleri ise tarihsel önemlerini neredeyse kaçınılmaz olarak, uzak geçmişteki tek bir çarpıcı olaydan alırdı. Ya bir efsanevi varlık dünyaya gelip insan olurdu ya da yiğit bir insan Öteki Dünya'ya gidip efsanevi bir varlıkla karşılaşır. Benzer olaylar günümüzde de meydana geliyor olabilir fakat bu durumda

yeni hazineler eklerler, eskilerini dönüştürmezler. Dolayısıyla bir hazinenin değeri ve öneminin kalıcı şekilde sabit olduğu düşünülürdü. Hazine esasen ilk olayı yeniden canlandırmak için kullanılırdı. Bu yeniden canlandırmanın gerçekleştirildiği olaylar ise doğaları gereği, nesnenin önemini değiştiremeyecek kadar ikincildi.

Tarihe yönelik bu tutum, Kwakiutl ve Maori toplumlarının kendi hazinelerine yönelik tutumlarındaki kafa karıştırıcı bir benzerliği açıklamayı sağlar. Her iki toplum da gösterişli görsel sanatlarıyla ünlüdür. Yine de her ikisinde de bu nesnelerin çoğunu tasarlayan sanatçıların yaratıcılığının normalde onların değerinde anlamlı bir etken olduğu düşünülmezdi (bunun her iki toplum için tamamen farklı nedenleri vardır). (Çoğunlukla reis olan) Kwakiutl sanatçılarının esasen, prototipleri kadim geçmişte insanlara verilmiş hazineleri yeniden ürettikleri düşünülür. Yeni bir maske, arma ya da ziyafet tabağı oymak yaratım değil yeniden yaratım, performansla aynı seviyede bir edim olarak görülür. (Yine muhtemelen aristokratik mertebede olan) Maori sanatçıların yadigârları yaratmadaki rollerinden bu kadar az bahsedilmesinin altında karmaşık sebepler yatıyor gibi görünebilir ama buna dair iki etken ileri sürebilirim. Birincisi, nesnenin değeri yaratıcısının sanatsal yaratıcılığıyla özdeşleştirilirse, anlamı aslında en baştan sabitlenmiş olur. Tıpkı bizim sistemimizde olduğu gibi, son derece çarpıcı olaylara karışmanın bile bir Matisse ya da Michelangelo eserine yüklenen anlam üzerinde çok az etkisi olacaktır. İkincisi, Aotearoa'daki asli *insan* değeri, yaratım değil temellük etme mantığına odaklanır. Gerçi bu noktada Maori ve Kwakiutl değer sistemleri arasındaki fark meselesinin özüne gelmiş oluyoruz.

Son Bir Karşılaştırma

Bu bölümün büyük bir kısmında Maori ve Kwakiutl kozmolojileri, değer sistemleri ve mübadele örüntüleri arasında bir dizi sistematik karşılaştırma geliştirdim. Bunların en göze çarpanlarını yan yana bir tablo halinde sunmak faydalı olabilir:

Maori

- Tek bir kuşatıcı kökteş soy sistemi
- İçsel/görünmez/umumi güçlere dair gelişkin bir felsefe; önemli özel istisnalar olarak taonga (en mühim zenginlik ögesi)
- Hikâyelerde daimi tema olarak karşılıklılık
- Anlatılan tarihlerde mülkiyete çok az vurgu yapılması
- Temellük yoluyla kendini gerçekleştirmeye vurgu
- Veren kişinin kimliğini devam ettiren armağanlar

Kwakiutl

- Kökenleri tamamen heterojen olan gruplar
- Ruh teorisinin neredeyse hiç olmayışı, yüzeylere yapılan vurgu; önemli umumi istisnalar olarak bakırlar (en önemli zenginlik ögesi)
- Hasmane ilişkiler dışında çok az karşılıklılık
- Sırf mülkiyet aktarımlarını konu alan tarihler
- Verme yoluyla kendini gerçekleştirmeye vurgu
- Alıcının kimliğini tesis eden armağanlar

Daha da ileri gidilebilir elbette. Rahiplerin kadim “Sırlar Evi” hikmetinde doruk noktasına çıkan bir metafizik güçler ve dinamik özler teorisi Maori düşüncesine hâkimdir. Bu durumda Kwakiutl toplumunda biçimlere ve yüzeylere yapılan vurgunun kamusal teatral gösteri anlarında doruk noktasına çıkması pekâlâ uygun görünür. Tüm bunların tablodaki son iki terime nasıl vardığını izah etmek ise daha zordur.

Bu noktada, iki sistemin çoğu zaman birbirinin tam ayna aksi gibi görüldüğü söylenebilir. Kimi zamanlarda bu durum gerçekten de gayet sıradışı şekillere bürünür. Mesela, gerek Maori gerekse Kwakiutl toplumunda şöyle bir âdet vardı: Önemli bir adam, sözgelimi kendini yaralamak veya bir ritüel kısıtlamasını ihlal etmek ya da (Kwakiutl örneğinde) karısıyla herkesin ortasında tartışmak suretiyle büyük bir gaf yaptığında statüsünü itibarını yeniden kazanmasının tek yolu tüm mülkiyetlerinden arınmasıydı. İki toplum arasındaki temel fark ise

şuydu: Kwakiutl toplumunda herkesi evine davet eden ve taşıyabilecekleri her şeyi götürmelerini söyleyen şefin kendisidir. Maorilerin *nuuru* âdetinde ise adamın akrabaları, aslında adamın tam rızasıyla hareket ediyor olsalar bile, bir baskın bölüğü toplayıp onun mallarına zorla el koyuyormuş gibi yapar. Âdet tam olarak aynıdır, ama tek bir farkla: Birinde eli açık tam bir cömertlik tarzı, diğesinde ise saldırgan temellük tarzı hâkimdir.

Peki neden böyledir? Bana öyle geliyor ki buradaki muammayı çözenin en kolay yolu her bir kozmolojik sistemin muhtemel bir tarihsel aktör için yarattığı çıkmazları incelemekten geçiyor. Hırslı bir Maori, ona başkalarının bağlılıkları üzerinde belirli taleplerde bulunma hakkı veren devasa bir soykütük sisteminin ürünüydü, ama neredeyse herkesin şu ya da bu ölçüde benzer hakları vardı. Bu hakları gerçeğe çevirmek, insanları biri etrafında toplama ama bu süreçte kendini onlardan farklılaştırma meselesiydi. Başka şekilde söylersek, Maori aktörleri umumi güçlerle donanmıştı ama bunlar özü itibarıyla kendini birey yapma gücüydü. Schwimmer'in işaret ettiği gibi, Maorilerin kozmolojik varsayımlarının tuhaf bir sonucu şuydu: İnsanları temelde aynı kılan şey tanrıların doğurgan gücü olduğundan dolayı, farklılaşma çatışma ve kapışmanın bir sonucu olarak görülüyordu. Buna tekabül eden toplumsal biçim ise temellük ve özellikle de toprağın, mülkiyetin ve kişilerin şiddetli veya zımnen şiddetli yollarla kapsama alınmasıydı. Bunlar kişinin eşsiz tarihsel kimliğini tesis etmesine yarayan araçlardı. Hırslı bir Kwakiutl için temel tarihsel çıkmaz çok farklıydı. Onların toplumunda bolca eşsiz bireysel kimlik vardı. Buradaki sorun, Maorilerde olduğu gibi, kişinin kendini toplumdan (son kertede tüm kozmosu kucaklayan bir toplumdan) nasıl ayıracağı değil, evvela toplumun nasıl *yaratılacağı* sorunuydu. Zira Kwakwaka konuşanların çoğunun arasında hiçbir asli birlik varsayımı, hatta gerekli bir bağlantı bulunmuyordu. Bu arada şunu da belirtmeden geçmeyelim ki bir düzlemde, en azından kültürel düzlemde bir birlik mantiken vardı, aksi takdirde insanlar bir birliğin olmadığı yönündeki yaygın varsayımı paylaşmazlardı. Demek ki çıkmaz kendini tanımlamaya değil, başkalarının nasıl tanımlanacağına ilişkindi. Bu minvalde, potlaç toplumun bitimsizce yeniden yaratılmasına yönelik

bir mekanizmaydı: Sıklıkla yapıldığından bahsetmiş olduğum üzere, toplum esasen potansiyel bir izleyici kitlesi, kanaatleri toplumsal bir aktör için anlam ifade eden insanların toplamı olarak tanımlanıyordu. Toplumu yeniden üretmek bir araya toplanmaya ve izleyici kitlesi üzerinde çarpıcı bir etki yaratmaya dairdir. Gerçekten önemli olan toplumsal eylemin; armağanların, ona eşlik eden tanınmanın, buna bağlı olarak mecrasının ve nihai gerçekleşmesinin amacı budur.

Sonuçlar 2: Siyasi ve Ahlaki Sonuçlar

Egzotik görünen pratikleri ele almanın bir yolu olarak Amerikalı ünlüleri ya da zengin işadamları gibi örnekleri kullanma alışkanlığım biraz zorlama görünebilir, fakat bu aslında gayet kasıtlı bir strateji. Mauss'un tüm insan toplumlarının ortak ahlaki temelini irdelemeyi hedefleyen düşünsel projesine yakınlığımı ben böyle ifade ediyorum. Maori ve Kwakiutl toplumları arasında yaptığım kıyaslama, armağan ekonomilerinin bile ne kadar farklı olabileceğine işaret ederek ters bir doğrultuya meylediyor gibi görünebilir, fakat aslında bu toplumlar arasındaki farklar bile büyük oranda vurgu farklarıdır. Mesela, yiyecek mübadelesinde ve özellikle de kolektif şöenlerin düzenlenmesinde el koymaya yaptıkları tüm vurgulara rağmen, Maoriler çarpıcı bir biçimde akla potlaç getiren şekillerde cömertlik bakımından birbirini geçmeye çalışıyordu çoğu zaman.⁴³

Her zaman sorun teşkil eden mesele kıyaslamaya yarayacak geçerli terimleri bulmaktır ve bu bağlamda sorunun bilhassa keskin olduğunu düşünüyorum. Mauss'un terminolojisi ("potlaç", "toplum mükellefiyet", "armağan", "karşılıklılık") piyasanın mantığına dair kapsamlı ahlaki hususlara temas etmek için gayet faydalıydı, fakat kültürler arası kıyaslamalar açısından hiç net olmayan, küt araçlardır. Hatta Mauss'un terimlerindeki bulanıklığın kendi temel sorularını (özellikle de "Armağanların neden karşılığının verilmesi gerekir?" sorusunu) anlamlı olarak cevaplanabilecekleri şekilde

43 Maori şöenlerini konu alan literatür için, örn. bkz. Firth 1954, 8. Bölüm.

çerçevelemesini imkânsız kıldığını iddia edeceğim.⁴⁴ Lévi-Strauss (1950) da pek matah değildi: Sorunu çözmek için odaklandığı “karşılıklılık” terimi herhalde en küt araçtır. Halihazırda kullanıldığı haliyle, karşılıklılık neredeyse her anlama çekilebilir. Hatta anlam-sızlığa çok yakındır.

Öyleyse: Armağanların Neden Karşılığının Verilmesi Gerekir?

Artık anlaşılmış olduğu üzere, armağanların her zaman geri ödenmesi gerekmez. Sorunun gerçekte şöyle olması gerekir: Ne zaman geri ödenmeleri gerekir? Ne tür armağanlar? Hangi koşullar altında? Geri ödeme sayılabilecek şey tam olarak nedir?

Mauss doğrudan “potlaç” a ilerlemek yerine, “toplam karşılıklılık” adını da verdiği kendi “toplam mükellefiyet” mefhumunu irdelemek için cidden kafa yormuş olsaydı, bu sonuçtan kaçmak mümkün olmazdı. Zira toplam mükellefiyette armağanların karşılığını vermek gerekmez. Rekabete dayalı armağan mübadelesinin aksine, “toplam mükellefiyetler” bireyler ve gruplar arasında kalıcı ilişkiler yaratmıştı. Yaratılan ilişkiler kalıcıydı, çünkü geri ödeme yoluyla hükümsüz kılınamıyorlardı. Bir tarafın diğer taraftan talep edebileceği şeyler açık uçluydu, çünkü kalıcılardı. Bir İrokua kabilesini oluşturan iki kısımdan birinin üyesinin, hangi kısmın önde olduğunu görmek için diğer kısımdan son zamanlarda kaç kişinin ölüp gömüldüğünün hesabını tutması son derece saçma bir şey olurdu. Mauss onları işte bu yüzden “komünist” olarak görmüştü. Louis Blanc’ın o ünlü “Herkesten yeteneğine göre, herkese ihtiyacına göre” şiarına karşılık geliyorlardı.

44 Aslında, Mauss bazen armağanların karşılığını verme yükümlülüğünü vurgular; başka zamanlardaysa, üç önemli yükümlülük olduğunu belirtir: verme, kabul etme ve karşılık verme yükümlülükleri. Alain Testart’ın belirttiği gibi (1993, 1999) “yükümlülük” kelimesi Fransızcada çeşitli anlamlar içerir ve Mauss’un bir yapmalıyım hissini mi yoksa fiili yaptırımları olan bir görevi mi kastettiği net değildir. Her halükârda, bu bölümde sunulmuş malzemelerden bile, bu üç yükümlülüğün nadiren eşit derecede önemli olduğu anlaşılmış olmalıdır. Mesela Maori armağanlarının genellikle kabul edilmesi şart değildir ama karşılıkları verilmeliydi. Kwakwalaca konuşanlar arasındaysa vermek mecburiydi, ama karşılık verme zorunluluğu yoktu.

Çoğumuz arkadaşlarımıza bu şekilde davranırız. Hesap tutulmasına gerek yoktur çünkü ilişkiye sanki hiç bitmeyecekmiş gibi bakılır. Durumun gerçekliklerine ilişkin her ne sonuca varılırsa varılsın (ve bu sonuçlar epey çeşitlilik gösterebilir) komünizm bir ebediyet imgesi üzerine kuruludur. Bir tarih varsayılmadığı için, her an bir diğeriyle bilfil aynıdır.

Bana öyle geliyor ki esas sorun, Mauss buradan yola çıkıp tek bir tarafın diğeri için kaynaklarından sınırsızca yararlanma hakkı olduğu tek taraflı ilişkilere geçtiğinde ortaya çıkmıştı. Mauss'un başlıca örneklerini evlilikle doğan ilişkilerden aldığı düşünüldüğünde, bu herhalde mantıklı bir adım gibi görünmüştü. Kız kardeş mübadelesinin egemen evlilik biçimi olduğu yerde, her iki taraf da kendilerini kalıcı ortak borç ilişkisi içinde görür.⁴⁵ Kadınların sadece tek bir yönde dolaştığı yerde, tüm borç bir tarafın üzerindedir ve kadını veren aile kadını alanın ailesinden genellikle sınırsız talepte bulunabilirken, kadını alan aile hiçbir talepte bulunamaz. Peki ama bu tam olarak nasıl bir "karşılıklık" örneği olarak görülebilir? Karşılıklık deyince insanın aklına gelen şeylerden fersah fersah uzak görünür. Elinizde böyle bir terim olunca, bir şeye elbette daima ulaşabilirsiniz. Zaten Mauss da böyle yapmış, bu tür eşitsiz ilişkilerin genelde oluşturduğu toplam çember içinde hesapların en sonunda dengelendiğini öne sürmüştü. (1947:105-106).

Lévi-Strauss'un daha sonra aklında canlanan ve *The Elementary Structures of Kinship* (Temel Akralılık Yapıları, 1949) çalışmasında geliştirdiği argüman tam da buydu. Lévi-Strauss bu tür döngüsel evlilik sistemlerini "genelleşmiş mübadele" diye adlandırıyordu. Marshall Sahlins'in "genelleşmiş karşılıklık" (1972) terimiyle hep kafa karıştırıcı bir benzerliği olmuş, ama onunla hiç de aynı şeye tekabül etmeyen bu tabir, aslında herkesten-yeteneğine-göre komünizmine bir geri dönüştür. Her iki yazar Mauss'un "toplam mükellefiyet"inin bambaşka bir yönünü geliştirmişti adeta. Lévi-Strauss, Mauss'un aşırı derecede hiyerarşik olan, ama herkes bir döngü içinde evlendiği

45 İrokualarda olduğu gibi, aslında epeydir böyle yapmamış olsalar bile, kabile yarılari genelde kendilerini böyle bir ilişki içinde hayal eder,

takdirde hükümsüzleşebilen bir ilişkiler sistemini tasvir etmek amacıyla, kadını alanların kadını verenlere olan sonsuz borçları hakkında ortaya attığı savı alıp ilerler. Sahlins ise “genelleşmiş karşılıklılığı”, bir diğerine yardım etmek için elinden geleni yapan ve bunu karşılık beklediği için değil, benzer bir kriz meydana gelse diğerinin de aynı-sını *yapacağını* bildiği için yapan yakın akrabalar arasında hâkim olan açık uçlu sorumluluk şeklinde tanımlar. Bunu, biraz daha az yakın olsalar da, birbirlerine yine de ahlaki bir temelde yaklaşmaya yükümlü hissedecek kadar yakın olan insanlar arasında hüküm süren “dengeli karşılıklılık” ile mukayese eder. Dolayısıyla, ilginçtir ki “dengeli karşılıklılık” hem klasik armağan mübadelesini hem de ticaret ya da takasın daha insafli biçimlerini içerirdi.

Şimdi bir bağlantı kurmaya değer. Aslında o kafa karıştırıcı “karşılıklılık” terimini tablodan çıkarırsak, klasik armağan ve karşı-armağan senaryosunun piyasa mübadelesiyle normalde varsaydığımızdan daha çok ortak yönü olduğu hemen belirgin hale gelir. En azından, Mauss’un başlangıç noktası olarak aldığı açık uçlu komünizmle karşılaştırıldığında. Açık uçlu komünizm bütünüyle kalıcı bir karşılıklı yükümlülük hissini sürdürmekle ilgiliyken, piyasa mübadelesi yükümlülüğün inkârı ve bireysel özerkliğin azami derecede ortaya konmasıyla ilgilidir. Hatta, pek çok piyasa sözleşmesine kıyasla bu dengeli armağan mübadelesinin aktörlerin mutlak özerkliğini ortaya koymakla daha fazla ilgili olduğu bile söylenebilir. Mesela bir kira sözleşmesini düşünelim. Bana belirli miktarda bir para ödemeyi kabul etmeniz üzerine size birkaç aylığına bir daire kiralarım. Böyle bir sözleşmenin tarafları yükümlülükle bağlanmış gibi davranırlar ama gerçekte öyle değildirler. Sözleşme yasanın gücüyle desteklenmedikçe, kasabayı terk edip sorumluluklarından kaçabileceğinizin ya da (daha muhtemel bir senaryoyla) yeterli ısı sağlama veya banyo zeminini tamir etme konusunda sözleşmeden doğan sorumluluklarını gözardı edebileceğimin her ikimiz de pekâlâ farkındayızdır. Gerçekte olduğumuzdan daha fazla kısıtlandırılmışız gibi yaparız. Klasik armağan senaryosunda durum bunun tam tersidir. Armağan veren kişi karşılığında hiçbir şey beklemiyor ve arzulamıyor gibi, alıcı da bir karşı-armağan verme konusunda herhangi bir yükümlülük hissiyle

bağlı değilmiş gibi davranır. Her iki taraf da aslında olduklarından çok daha özgür ve özerk olduğu iddiasındadır.

Bu tür armağan mübadelelerini anlayanın anahtarının özerklik vurgusu olduğunu düşünüyorum. Bu mübadele “toplumsal ilişkiler yaratmak”la ilgili olduğu ölçüde, aslında en minimal, geçici türden, tamamen hükümsüz kılınabilen ilişkiler yaratmakla ilgilidir. Dahası, bu ilişkiler yürürlükteyken bütünüyle eşitsizdirler. En başta veren kişi ilkin üstündür ve özerkliği korur. Alıcı uygun derecede görkemli bir karşılık verene kadar onun özerkliği sorgulanır, ama böyle bir karşılık verdiği an ilişki biter. Yahut, her halükârda, yerine getirilmemiş hiçbir yükümlülük kalmadığı için sanki taraflar öyle olmasını istemiştir. Her noktada, vurgu her türlü yükümlülük ya da bağımlılık hissini olabildiğince azaltmak üzerinedir. Bu tür birebir karşılığını verme türünde bir mübadelenin süregelen, karşılıklı destekleyici bir ilişki yaratmaya yardım *edebileceği* kuşkusuz doğrudur, fakat bu işlevi ancak kati surette birebir karşılığını verme temelinde olmaktan çıktığında yerine getirmiştir.

Marshall Sahlins, aşağıda alıntılayacağım sözleriyle, biraz tereddütle de olsa benzer bir şey önermişti: Çoğu “ilkel” toplumda

dengeli karşılıklılık yaygın mübadele biçimi değildir. Dengeli karşılıklılığın istikrarı bile tartışmaya açılabilir. Dengeli mübadele kendini tasfiyeye meyledebilir. Bir yandan, görece uzak taraflar arasında layıkıyla dengeli bir dizi anlaşma güven ve itimat kurar, bu sayede toplumsal mesafeyi azaltır ve gelecekte daha genelleşmiş anlaşmalar yapma ihtimalini artırır... Öte yandan, sözden dönüldüğünde ilişkiler kopmuş olur – tıpkı getiri sağlama konusunda yaşanan başarısızlığın bir ticaret ortaklığını bozması gibi. (1972: 223)

Sırf sözden dönme değil: Armağan bağlamında, geçerli bir şekilde karşılık vermek iki taraf arasında yerine getirilmemiş tüm yükümlülükleri hükümsüz kılar; tabii alıcı kişi verilen ilk armağana fark atma telaşıyla bir üstünlük taslama döngüsünü tetiklemediği sürece. Armağan ve karşı-armağan biçimine en çok benzeyen iki Kwakwaka alışıverişinin (bir toplumsal ilişkiyi *bitirme* yolu olan) “kız evladı geri

satın alma” pratiği ve Kwakwalaların “mülkiyetle dövüşmek” dediği, rakipler arasında alıp verilen armağanlar olmasının bir sebebi var. Maoriler arasında birebir karşılığını verme pratiği daha yaygındı fakat burada bile armağanın o meşhur *hau*’sunun gerçek anlamı (yorumum doğruysa eğer) tam da kişiyi böyle bir ilişkinin tehlikelerinden kurtarma yeteneğinde yatar.

O halde karşılıklılığı “genelleşmiş” ya da “dengeli” değil de görece “açık” ve “kapalı” olarak düşünmek daha iyi olabilir. Açık karşılıklılık hiçbir kayıt tutmaz çünkü kalıcı bir ortak bağıllık ilişkisini ima eder. Hesap kapandığında ilişki de kopmuş oluyor veya her an kopma ihtimalini içeriyorsa karşılıklılık kapalı hale gelir. Karşılıklılığı bu şekilde ifade etmek ilişkiyi bir tür değil, derece meselesi olarak görmeyi de kolaylaştırır. Kapalı ilişkiler daha açık, açık ilişkiler ise daha kapalı hale gelebilir.

Bu durumda, armağan ve karşı-armağandaki kapalı karşılıklılığın aslında bir “armağan ekonomisi”ni piyasa mübadelesinin hâkim olduğu ekonomiden farklılaştıran şeyi *en az* cisimleştiren armağan mübadelesi biçimi olduğu izleniminden kaçınmak zor görünür. Rekabetçidir, bireycidir ve (Maori örneğinde olduğu gibi) takasa benzer bir şeye kolayca dönüşebilir. Öyleyse Mauss, ele aldığı toplumların çoğunda aslında çok daha önemli olduğu anlaşılan bireyci komünizm ağlarını büyük ölçüde gözardı edecek kadar analizinin merkezine neden koymuştu ki bunu? Cevabın yine makalenin siyasi amacında yattığını düşünüyorum. Bu nedenle, bir serbest piyasa iktisatçısının bile armağana karşılık veremediğinde kendini muhtemelen biraz küçülmüş hissedecek olması mükemmel bir başlangıç noktasıdır. Modern toplumda armağanlara “karşılık verme yükümlülüğü” *ne* kişisel çıkara dayalı piyasa ideolojisiyle ne de onun tamamlayıcısı olan diğerkâmlıkla izah edilebilir.

Sebebin bir parçası budur en azından. Daha derin olan diğer parçasınsa özgürlükle ilgili olduğunu düşünüyorum. Mauss özgürlük ile zorunluluk arasında yapmaya alıştığımız keskin ayrımın, tıpkı çıkar ile cömertlik arasındaki ayrım gibi, büyük oranda piyasanın tertip ediverdiği bir yanılsama olduğunu, bu yanılsamadaki anonimliğinin neredeyse her şey için başka insanlara bağımlı olduğumuz gerçeği-

ni görmezden gelmeyi mümkün kıldığını vurgulamıştı. Bu olmadığında insan ister istemez şunun farkına varır: Tek başına yaşamak istemiyorsan, özgürlük büyük ölçüde hangi tür yükümlülüklerin altına ve kim(ler)le gireceğini seçme özgürlüğüdür. Bununla birlikte, Mauss'un vurguladığı açık uçlu, "komünizan" ilişkilerin bile hiyerarşiye, patronaja ve sömürüye kolayca dönüşebileceği inkâr edilemez. Kabileyi oluşturan iki kısım bile genellikle bir mertebeye tabi olur. Sorunun düğüm noktası, ailenin örgütlenmesinde gibi görünüyör bana. Aile neredeyse her yerde hem böyle açık uçlu bağılıkların hem de toplumun en temel hiyerarşi biçimlerinin, ilk otorite modellerinin odağıdır. Her şeyin istisnası vardır tabii ki. Aileler farklı toplumlarda çok farklı şekillerde örgütlenir. Genellikle toplumun asli eşitlik modellerini de sağlarlar. Gelgelelim her yerde, başka yollarla ve farklı derecelere, komünizm ve otorite örtüşme eğilimi gösterir.⁴⁶

Aslına bakacak olursak, hane içindeki ilişkiler ne kadar hiyerarşik olursa, bu tür dengeli ve potansiyel olarak rekabetçi armağan mübadelelerinin hanenin erkek reisleri arasındaki ilişkilere aracılık etmesinin o kadar muhtemel olacağı yönünde güçlü bir kanaatim var. Meşhur *te* ve *moka* mübadeleleriyle Papua Yeni Gine'nin dağlık bölgeleri, antik Akdeniz'in veya modern Kuzey Afrika'nın meydan okuma-olarak-armağanları geliyor akla hemen. Buralar kadınların aşırı derecede tabi kılınmasıyla kötü nam salmış yerler değil midir? Keza Keltik veya Vedik dünyadaki aristokratik rekabet de bütünüyle farklı mübadele ilkeleri barındıran aristokrat hanelere dayalıydı. Çoğu durumda, rekabet unsurunu bileyen şeyin bu olduğu gayet açıktır. Tom Beidelman'ın (1989), *İlyada*'nın başında Agamemnon'un, Akhilleus'un kölelerini sınırsız miktarda başka zenginlikle birlikte geri göndermek suretiyle onunla hesabını kapatmaya çalışmasında başarısız olmasına dair yaptığı analizde gösterdiği gibi, eğer diğer tarafın asla karşılık veremeyeceği kadar müsrif bir armağan vererseniz, onu eşitiniz olarak görmeyip kendi hanenizin bir üyesinin, mesela

46 Bu nedenle Sahlins en hiyerarşik ilişkilerin "genelleşmiş karşılıklılık" başlığında yer aldığı sonucuna varır; fakat bence bu barındırdığı "karşılıklılık" teriminin tehlikeli belirsizliklerin bir diğer örneğinden ibarettir. Herhangi bir anlamlı yönden, bu tür ilişkilerin çoğunun hiç de karşılıklı olmadığını söyleyebilirim.

çocuğunuzun veya size bağımlı olan bir kişinin düzeyine düşürmüş olursunuz. Şerefi olan hiçbir insan böyle bir armağanı kabul edemez.

O halde baştaki sorumuza (“Armağanların Ne Zaman Karşılığının Verilmesi Gerekir?” sorusuna) bir cevap bulmuş olabiliriz: “komünizan” ilişkiler alınan armağanın karşılığını vermemek alıcıyı aşağı konuma yerleştirecek kadar eşitsizlikle özdeşleştiğinde. Öyleyse bu tür mübadeleler, hemen her zaman hiyerarşik olarak bir başkasına üstün olan aktörler arasında kırılğan, rekabetçi bir eşitlik kurmakla ilgilidir.

(Değer Üzerine) Yapısalcı Bir Ara Fasil

Okur tüm bunların, mevcut bölümde şimdiye dek yalnızca birkaç kez değinilmiş değer meseleleriyle nasıl bir bağlantısı olduğunu merak edebilir. Aslında burada vurgulanması gereken birkaç önemli husus var.

Öncelikle rekabetçi armağanlar konusu üzerinde duralım. Böyle kırılğan, rekabetçi bir eşitlik yaratabilmek için şeyler arasında bir çeşit standart eşdeğerlik olması gerekir. Aksi takdirde, karşılık olarak verilen armağanın ilkiyle “eşit” değerde olduğunu ya da ondan “daha değerli” olduğunu söylemek imkânsız olur. Şeyler arasındaki eşdeğerlik ölçütleri, demek ki toplumsal eşitlik kurma ihtiyacından kaynaklanabilir. Elbette, teorik olarak böyle ölçütleri oluşturmayan bir armağan mübadelesi sistemi hayal etmek mümkündür. İnsanların tamamen aynı şeyleri verip aldığı bir sistem pekâlâ olabilir, tıpkı Lévi Strauss’un o meşhur örneğinde olduğu gibi: Ucuz bir Fransız lokantasında aynı masayı paylaşmak zorunda kalan iki adam ortak bir şişeden birbirlerine bir kadeh şarap koyar (1947 [1954: 58–59]). Ama balığın sadece balıkla, tatlı patatesin ancak tatlı patatesle mübadele edilebildiği bir sistem, işbölümü bâbında ortada pek bir şey yoksa veya zorunlu iktisadi gereksinim maddeleri hepten başka araçlarla dağıtılamadığı takdirde, fena halde kullanışsız olurdu.

Yine de karşılıklılığı konu alan literatürde, aynı şeylerin manasız görünen şekillerde mübadele edilmesi meselesi şaşırtıcı derecede

önemli bir rol üstlenmiştir. Toplumsal eşitlik kurmanın *tek* yolunun bu ilke olduğunu iddia ederek onu mantıksal uç noktasına taşıyan Edmund Leach'in şu analizine bakalım mesela:

İngilizler birbirini sözel bir formülle, yani birbirine “Nasıl gidiyor?” diye sorarak ama aynı sırada tokalaşarak selamlar. Komşular arkadaşlıklarını müşterek misafirperverlikle tasdik eder. Daha uzak arkadaşlar birbirlerine mektup, Noel kartı vs. gönderir. Tüm bu örneklerde karşılıklılık birebir karşılığını vermeye dayalıdır ve eyleme kodlanan mesaj kabaca şudur: “Biz arkadaşız ve eşit konumdayız.”

Oysa yüz yüze gerçekleştirilen mübadelelerin çoğunluğu böyle birebir karşılığını vermeye dayalı değildir. Buna bağlı olarak, yakın ilişki ağındaki kişilerin çoğu eşit değil eşitsiz konumdadır. Mübadele eşitsizliği konum eşitsizliğiyle uyumludur. (Leach 1982:150–151)

Şüphesiz ki bu fazla basittir. Yine de sözünü ettiğimiz meselelere açıklık getirirken bu tür bir “saçmaya indirgeme” faydalı olabilir. Leach'in analizi aslında şaşırtıcı sayıda Batılı toplum teorisyeninin paylaştığı bir varsayımın tipik örneğidir. Bu varsayımına göre, toplumsal rollerdeki herhangi bir sistematik fark aynı zamanda bir eşitsizlik biçimi olmak zorundadır. Bir dereceye kadar “eşitsizlik” kelimesinin içsel muğlaklığının bir sonucundan ibarettir – eşitsizlik ya şeylerin bir alt-üst ilişkisi içinde sıralamaya konduğu anlamına ya da aynı olmadıkları anlamına gelebilir. Daha geniş olarak, bu tür tüm genellemeler benzer bir mantık hatasından mustarip gibi gelir bana. İki terim arasında herhangi türde bir sıralama yapmak için ikisi arasında en başta bir benzerlik zemini kurmak gerektiğini gözardı ederler. Eğer iki terim tamamen farklıysa, birbirleriyle hiç karşılaştırılamazlar. (“Siyah”ın karşısının “kurbağa” değil de “beyaz” olmasının sebebi budur). Karşılaştırılamıyorlarsa da en baştan “eşitsiz” oldukları söylenemez.⁴⁷

47 Aslında bunlar, en azından hükmen, epey paradoksal bir şekilde tekrar eşdeğer hale gelir.

Aynısı iki şeyi eşdeğer ilan etmek için de geçerlidir. Böyle yapmakla onların her açıdan aynı oldukları ifade edilmiş olmaz. O bağlamda önemli diye düşünülen boyutlarda aynı oldukları ve muhtemel diğer ölçütlerin o bağlamda bu anlamda alakasız olduğu söylenmiş olur sadece. “Tüm insanlar eşittir çünkü hepsinin eşit ölçüde ölümsüz bir ruhu vardır, dolayısıyla ayak ölçülerinin epey değişiklik gösterebilmesinin meseleyle alakası yoktur.” Burada değer unsuru herhangi bir bağlamda *hangi* ölçütlerin anlamlı ya da önemli görüldüğüne bağlıdır. Sinik ya da Dumont’cu olunmadıkça, en önemli bağlamların normalde en tiksindirici bağlam olduğunu düşünmek için hiçbir gerekçe yoktur.

Tüm bunlara gerçekten kafa yorarsanız gayet aşıkâr olduklarını anlarsınız. İnsanların ne hissettikleri kıyaslanmamalıdır düşüncesinden ne hissettikleri kıyaslanamaz düşüncesine geçildiğinde işler karmaşıklaşır. Dumont’un modernitenin ilk öncülüne (“Tüm insanlar eşittir çünkü hepsi eşsiz bireylerdir”) ilişkin yorumu buna örnek olarak gösterilebilir. Bireyselliğimiz bizi kıyaslanamaz, dolayısıyla bilfiil eşdeğer kılar. Yine de kıyaslanamazlık durumunda bile dereceler vardır. Köpekler de eşsiz bireylerdir fakat pek az kişi bu durumun onları bizim tam eşitimiz kıldığına inanır. Yani kıyaslanamazlığın taşıdığı anlamı üstlenmesini sağlayan şey yine başta bir benzerlik (“insanlık”) zemini olmasıdır.

Bu da elinizdeki kitap boyunca tekrar tekrar değindiğimiz bir paradoksa bizi geri getirir: Bir şey başka bir şeyden nasıl daha eşsiz olabilir? Bunun çelişkili bir ifade olduğunu düşünebilirsiniz. Ne var ki pek çok değer sisteminin tam da bu tür ayrımlar yapmaya dayalı olduğu artık idrak edilmiş olmalı. İnsanlara ve köpeklerle dönecek olursak, bana öyle geliyor ki çoğu Amerikalı böyle bir sistemi farklı türde canlı varlıklara uygular. Aynı ayrı her hayvanın (ya da bitkinin) kendince eşsiz olduğu varsayılır ama belirli türler açıkça diğerlerinden daha eşsiz görülür. Böylece insanlar köpeklerden, köpekler sığırlardan, sığırlar balıklardan, balıklar hamamböceklerinden vs. daha birey kabul edilir.⁴⁸ Söz konusu kategorinin her bir bireysel temsilcisi ne kadar

48 “Daha bireysel” derken, “(önemli görülen) daha fazla boyut arasında aynı türdeki diğerlerinden farklı” olmayı kastettiğim söylenebilir. O halde, kıyaslanamazlığın tam da bu boyutların sayısından ileri geldiği öne sürülebilir. Zekâ yüzlerce farklı türde kıyas-

eşsizse, onu öldürmek o kadar nahoştur. Dolayısıyla, kediler kolayca öldürülmemelidir, balıklar görece fütursuzca katledilebilir, hamam-böceklerini yok etmek ahlaki bir zorunluluktur. Benzer mantıksal düzen ayrımlarının sanat çalışmaları için de yapıldığı pekâlâ iddia edilebilir. Her ne olursa olsun şu elbette doğrudur: Tüm zarif tabloların güzellikleri bakımından eşsiz olması, bazılarının daha hoş olduğunun söylenemeyeceği anlamına gelmez.

Tüm bunlar görünebileceği kadar bir sapma değildir. Dile getirmeye çalıştığım şey şu: Bir değer sisteminin işleyişini anlamak için onun içinde hem neyin ölçülüp kıyaslanmaması gerektiğinin hem de neyin ölçülüp kıyaslanmadığının incelenmesi gerekir. Öyleyse armağan ekonomisi bağlamında, komünizan ilişkilerde girdilerin ve çıktıların kaydını tutmayı reddetmek neyin ölçülüp kıyaslanmaması gerektiğinin bir örneği; dengeli armağan mübadelesinde eşsiz değerli eşyalara vurgu yapmak neyin ölçülüp kıyaslanamayacağının bir örneği olarak düşünülebilir. Gördüğümüz gibi, böyle değerli eşyalar genelde nihayetinde kıyaslanamazlık derecelerine göre bir mertebeye konur. Ama elbette her zaman değil: Wampum, bakırlar ya da Fiji'ye özgü balina dişleri gibi değerli eşyalar da vardır. Fakat basitleştirme adına, bunun ayrıcalıklı sıralama ilkesi olduğu bir sistem (veya çok benzer bir şekilde, Nancy Munn'un tasvir ettiği doğrultuda bir kula sistemi) hayal edelim. En alt seviye pişmiş yiyecektir. Pişmiş tatlı patatesten en büyük yemeği kimin verdiğinin kaydını tutmak oldukça kolay bir meseledir; dolayısıyla, bilhassa cimri ya da nezaketsiz olunmadığı sürece kimse böyle bir şey yapmaya kalkışmaz. Ünlü iki kula süsünün ya da böyle bir süs ile bir o kadar meşhur bir diyorit taşı baltanın görelî değerini ölçmek imkânsız olacaktır; bu nedenle, sıkıca dengeli bir mübadelede birini diğeri için vermek uygundur. Neredeyse her piyasasız toplumda buna benzer bir şey meydana geliyor gibidir. En azından, sıkça eli açık misafirperverlik ethosuyla öne çıkan bir günlük tüketim alanı (Sahlins 1972) ile çeşit çeşit dikkatli muhase-

lanamaz ölçekten oluştuğu için, bir kişinin diğerinden daha zeki olduğunasıl söylene-
mezse burada da aynı durum geçerlidir. Fakat bu durumda söz konusu boyutların, en
azından varsayımsal olarak, ölçülebileceği farz edilir ki bu da bana kendi içinde biraz
pozitivist bir tavır gibi geliyor.

belerle şekillenen “itibar alanı” arasında hemen her zaman bir ayrım yapılabilir. Maoriler bunun bariz bir örneğidir.

Hele de Munn’un vurguladığı gibi bu tür alanları insan eylemi alanları olarak gördüğümüzde, meselelere böyle bakmak bazı ilginç sonuçlar ortaya çıkaracaktır. Bu durumda yukarı doğru ilerlendikçe aktörün rolünün gittikçe belirsizleştiği netlik kazanır. İlk örnekte, söz konusu olanın edimler olduğu aşikârdır: Kimin daha çok *verdiğinin* kıyaslanması reddedilmektedir. Sonuncusundaysa kıyaslanamazlık bütünüyle nesnenin kendisine kayar. Elbette bu durum nesnenin bir tarihin, yani başka insanların genellikle çok eski atalara kadar uzanan eylemlerinin tecessümüne dönüşmesinden kaynaklanır kısmen. Gerçi sebep ne olursa olsun, ölçekte yukarı doğru ilerlendikçe değer kökenlerinin giderek gizemlileştiği ve muhtemelen nesnenin içsel bir özelliği olarak görülme eğiliminde olduğu söylenebilir. Benim yine de altını çizmek istediğim şeyse şu: Bu gizemlileşme (eğer olan biten şeyin adı buysa) şaşırtıcı şekilde sınırlı bir dereceye kadar meydana gelir. Mauss bu bağlamda kendi örneğini açıkça abartmıştır: Kwakiutl bakırlarının, kula deniz kabuğu bilekliklerinin, Maori topuzlarının vb. normalde kendi zihinleri ve amaçları olduğu düşünülüyor *değildi*. Hatta işin şaşırtıcı yanı şu ki katılımcıların armağan ekonomisinin işleyişine dair anlatılarıyla kıyaslandığında, *Wall Street Journal* sayfalarında bariz özne/nesne tersinmelerine rastlamak çok daha muhtemeldir. Zira bu sayfalarda para daima bir piyasadan çıkıp başka bir piyasaya ilerler, tahviller şunu bunu yapar, domuz eti şöyle böyle yapar vs. Büyük gizemlileştirmeler böyle toplumlarda normal olarak mevcuttur, fakat çoğunlukla başka yerde yatarlar.

Özet ve Perspektifler

Armağan vermek doğrudan bir karşılığı olmadan ya da ileride bir karşılık verileceğinin bile garantisi yokken bir şeyi aktarmak demektir. MAUSS grubunun benimsediği (ör., Godbout ve Caillé 1998) ve herhalde elde edebileceğimiz en iyi genel tanım budur. Bu tanım armağan teriminin çok sayıda alışverişi ve “armağan ekonomisi” te-

rimininse piyasa ekonomilerine dayalı olmayan her ekonomiyi tarif etmek için kullanılabileceğini de ortaya koyar. Şimdiki bölümün amaçlarından biri bu tür ekonomilerin ne kadar farklı olabileceğini irdelemeye başlamaktır.

Armağan türlerine dair kapsayıcı bir tipoloji sunmadım. ama böyle bir tipoloji için makul bir dayanak geliştirmek üzere Mauss'un fikirlerini kullanmaya çalıştım. "Toplam mükellefiyet" mefhumu, onu kurucu unsurlarına ayırmayı istemek kaydıyla, mükemmel bir başlangıç noktasıdır aslında. Bu da demektir ki ister kabile yarıları ya da klanlar gibi gruplar isterse ailenin üyeleri veya (Mauss'un "bireyci komünizminde" olduğu gibi) bir bireyler ağı için geçerli olsunlar, zamandan azade açık uçlu, komünizan karşılıklılık ilişkilerinin dengeli armağan mübadelesinden ayrı tutulması gerekir. İlki sıkça iltimas ve sömürü ilişkilerine kayabilir (zaten, gerek analistin gerekse aktörün bakış açısından, birinin diğerine tam olarak ne zaman dönüştüğünü söylemek çok zordur). Diğerininse bozularak tam bir rekabete (çoğu kez, Mauss'un "potlaç" diye nitelendirdiği, ama muhtemelen en iyi şekilde "çekişmeci mübadele" diye nitelendirilmesi gereken cömertlik müsabakalarına) dönüşme eğilimi vardır. Veyahut nesnelere daha fazla odaklandığı için, gitgide takası andırmaya başlayan mübadele biçimlerinin uzantısına dönüşebilir. Eylem yapıları olarak, biri zamandan azade bir insani bağlılığın diğeri ise daha gelip geçici bir özerkliğin değerini korumayla ilgilidir.

Bunların ikisi de karşılıklı olan mübadele biçimleridir. Burada karşılıklı terimini kullanırken iki tarafın birbirlerine yönelik olarak eşdeğer şekillerde hareket ettiğini veya etmeye yatkın olduğunu kastediyorum.⁴⁹ Eşitsizliğin varsayıldığı ilişkilerde, herhangi bir karşılıklılık varsayımı yoktur. Alain Testart (1998: 98) sokaktaki dilenciye bir dolar verirsiniz onunla tekrar karşılaştığınızda size para vermeye istekli olmayacağını, hatta sizden daha fazla para istemesinin nere-

49 Biraz kafa karıştırıcı hale gelebilir çünkü en eşitsiz ilişkiler bile, toplumlarının son kertede adil olduğunu göstermek isteyen ilgili aktörlerce genellikle bir şekilde karşılıklı mahiyette temsil edilebilir. Ne var ki böyle bir retoriğe genelde yalnızca bazı çok özel bağlamlarda başvurulur ve o zaman bile aktörlerin bunu ne kadar ciddiye aldığından asla emin olunmaz.

deyse kesin olduğunu ifade ederek bariz bir hususa dikkat çeker. Böyle durumlarda, altta yatan mantığın ünlü birinin hayranına imza vermesiyle ya da Kwakiutl şefinin potlaç düzenlemesiyle hemen hemen aynı olduğu söylenebilir: Alıcının böyle nesneyi kabul etmeye istekli oluşu bir tanıma edimi işlevi görür. Neredeyse her yerde iç niteliklerin (yetenek, cömertlik, nezaket, vs.) ancak başka kişilerin gözünde gerçekleşebileceği varsayımına dayanan birey yaratımının mikroskobik versiyonudur bu. Fakat bunu bir tür “karşılıklılık” olarak adlandırmak ve hatta tanınma arzusunun, veren kişinin nezdinde *yegâne* belirgin saik olduğunu varsaymak bir o kadar saçmadır. Meseleye böyle bakılırsa, kendi etrafında dönüp duran ekonomizm oyununu oynamaktan öteye gidilmez.

Annette Weiner (1985, 1992) ve Maurice Godelier (1996) Mauss’un mübadeleye yaptığı vurgunun doğrultusunun bir bakıma yanlış olduğunu iddia eder. Bir toplumun veya grubun temel değerli eşyaları normalde asla verilmeyenlerdir. Her zaman gizli hazineler vardır ve rekabetçi mübadele oyunlarına sokulan nesnelerin gücünün gerçek kökeni bunlardır. Doğrusu, ele almakta olduğumuz epey sayıda yazarda beliren bir sorunsala (daha alt seviyedeki böbürlenme alanı ile daha üst seviyedeki toplumun ebedi hakikatleri alanının nasıl uzlaştırılacağı sorunsalına) ilişkin Weiner’in kendi versiyonu gibi görünür bu (ör., Parry ve Bloch 1989; Barraud, de Coppet, Iteanu ve Jamous 1994, ayrıca A. Weiner 1978, 1980, 1982). Bu noktada kendi konumumu netleştirmem gerekir. Kuşkusuz her insan toplumunda bireysel endişelerin yüksek otoriteyle veya (artık nasıl tasavvur ediliyorsa) kamu yararıyla çatıştığının düşünüleceği birçok durum olacaktır, fakat bana öyle geliyor ki böyle bir iddiayı fazla ileri götürmek tam da Mauss’un bizi yapmama konusunda uyardığı şeyi yapmaktır: bireysel özçıkara ilişkin kendi varsayımlarımızı muhtemelen onları paylaşmayan başka kişilere dayatmak. Her halükârda, Maori ve Kwakiutl örneklerinde başlıca mübadele nesnelerinin ailelerin içinde tutulan kutsal hazinelerin tamamlayıcı versiyonları olmadığı gayet açıktır. Aksine, “grupların” kesin boyutlarının nadiren bütünüyle açık olduğu; stratejik böbürlenme oyunlarının, Mauss’un tahmin edeceği gibi, kozmik yeniden üretim tasarılarının doğasına onları

birbirinden ayıramayacak kadar içkin olduğu son derece karmaşık aktarım sistemleriyle karşılaştık.

Nihayet bu noktada, Mauss'un çalışmasının siyasi ve ahlaki içerimleri hakkında bir kez daha düşünebiliriz. Bir uyarıyla başlayayım. Burada fazla basitleştirme yapmak şeklinde büyük bir tehlike, özellikle de "armağanı" modern kapitalist toplumun gayri insaniliğine ve toplumsal yalıtımına karşı insancılaştırıcı bir denge olarak romantikleştirme tehlikesi vardır. İşlerin tam tersi yönde işleyebildiği zamanlar vardır. Başka bir bildik örneği, arkadaşına yemeğe davet edildiğinde bir şişe şarap ya da benzeri bir şey götürme âdetini ele alayım. Bu âdet sözgelimi Amerikalı akademisyenler arasında yaygın bir pratiktir. Bununla birlikte, Amerika'da orta-sınıftan gençlerin, üniversitede ebeveynlerinden bağımsız olarak yaşamaya başladıkları zamandan, görece komünal yaşama düzenlemelerinden giderek sosyal yalıtıma geçmeleri de yaygındır. Lisans öğrencilerinin kaldığı bir üniversite yurdunda, insanlar birbirlerinin odasına gayet rahatça girip çıkar. Böyle bir yurt herkesin birbirlerinin yapıp ettiklerinin kaydını kuyduğunu tuttuğu bir köyden farksızdır. Üniversite evleri daha mahremdir, ama arkadaşların habersizce veya hazırlık yapmaya fırsat vermeden uğraması genelde pek sıkıntı değildir. Geleneksel, burjuva varoluşuna geçme süreci aşama aşama yaşanır ve bu süreç her şeyden önce, ev eşliğinin kutsal niteliğini oluşturma meselesidir. Zaman geçtikçe, ev eşliğini hazırlık yapmadan veya bir merasim düzenlemeden geçmek imkânsızlaşır. Üzerinde biraz düşünecek olursanız, şarap armağanı kendiliğindenliği daha da zorlaştıran ritüelleştirme sürecinin parçasıdır. Sosyalliğin ifadesi olduğu kadar onun engelidir de.

Tüm bunları bir tür evrensel *communitas* çağrısında bulunmak ya da hangi şarabı alacağını bilmeyen birinin sızlanması olarak değil, esasen eleştirel perspektiflere dair bir şey dile getirmek amacıyla söylüyorum. Bir pratiğe veya bir kuruma dair (benim yapmış olduğum gibi) eleştirel bir perspektif benimsemek onu genel bir toplumsal bütünlüğün içine yerleştirme meselesidir genelde. Sonra bu bütünlük içinde onun belirli eşitsizlik, yabancılaşma ya da adaletsizliklerin yeniden üretiminde içsel bir rol oynadığı görülebilir. Marksistlerin Mauss'u genelde yapmayı unutmakla itham ettiği şey budur ve bunda

da hepten haksız değillerdir. Fakat burada Maussçu buna pekâlâ şöyle bir yanıt verebilir: Eleştirinin herhangi bir amacı olabilmesi için, kişinin *bazı* pratikleri ya da kurumları eşitsizliğin, yabancılaşmanın veya adaletsizliğin yeniden üretimine katkıda *bulunmayacağı* hayali bir bütünlüğe yerleştirebilmesi de gerekir. Bu tür sorular (kooperatifçi) Mauss'un aklından nadiren çıkardı ve bana kalırsa onun düşünce-sinin en radikal yanı budur. Biraz Hegelci bir dille ifade etmek gerekirse, bizi pratikleri ve kurumları potansiyelleri açısından görmeye, zorla da olsa bir tür pragmatik iyimserlik benimsemeye teşvik eder bizi. Mesela onun komünizmi, mülkiyet hakları meselesi değil de, bir yatkınlıklar ve pratikler meselesi olarak kendine özgü bir şekilde tanımlamasını ele alalım. Bu ülkede kamusal söylem diye geçen şeyden sorumlu ideologların ve propagandacıların “kapitalizm” adını verdikleri –özçıkara dayalı her türlü finansal hesabı kapsayacak şekilde genelde olabildiğince geniş bir şekilde tanımlanan– bir şeyin her yerde olduğunu iddia etmek için hiçbir fırsatı kaçırmadıkları noktada (gazete manşetlerini hatırlayalım mesela: “Afrikalı Mülteci Kamplarında Bile Kapitalizm Sıhhat ve Afiyette”), Mauss'un tanımı bunun tersini yapardı. Komünizm heyulasının sırf ailelerin ve arkadaşlıkların içinde değil, aynı zamanda şirket kapitalizminin örgütlenmesinin içinde ve hatta insanların müşterek bir görev etrafında bir araya geldiği ve dolayısıyla girdi ve çıktılarının bilanço çıkarmayla değil, sadece ve sadece aktörlerin yetileri ve ihtiyaçlarıyla düzenlendiği her durumda pusuya yatmış olabileceğine işaret ederdi.

Eleştirel bir perspektif olmadığında, böyle bir jest “kapitalizmi” her yerde görme alışkanlığı kadar anlamsızdır. Bu bir tür komünizm olsa bile, hiç de eşitlikçi olmayan daha geniş yapılar içinde takılı kalır. Fakat Mauss'un ayrıca vurguladığı gibi, toplumdaki insanların bu geniş yapıları adaletsiz bulmasını mümkün kılan şey böyle pratiklerin ve kurumların varlığıdır. Mauss o sıralarda çoğunlukla hısımlı ilişkilerini düşünüyor olduğu için bunu söylememiştir ama fikirlerinin izini biraz sürsek şöyle bir iddiada bulunabiliriz herhalde: Birçok kapitalist işletmede çalışmanın örgütlenmesi deneyimi, söz konusu işletmelerin üzerinde yükseldiği ücretli emek sözleşmesinin ahlaki temeliyle çoğu zaman doğrudan çelişebilir.

Siyasi vizyonlara dair son bir söz söyleyeyim.

İnsani olasılıklar anlayışımızı genişletme, iktisadi veya siyasi yaşamı örgütlemenin farklı (daha adil, daha makul) yollarını hayal etme derdi olanlar fikir ve ilham almak için sıkça antropolojiye dönerler. Antropologların onlara sunabileceği bir şeyleri bulunsaydı güzel olurdu. Örneğin armağan ekonomilerinin de insanları ezdiğinin bilindiğine ilişkin ne kadar meşru olsa da uyarıların ötesine geçen bir şey sunabilselerdi keşke. Bu bakımdan kendi analizimi tamamen faydasız olmayacak şekilde düzenlemeye çalıştım. 3. Bölüm'ün sonundaki bağlamlar, düzeyler ve hayali bütünlükleri ele alırken ve bu bölümde değer, kıyaslanamazlık ve eşitlik hakkında (ilişkili) önermelerde bulunurken, bu tür sorular hep aklımın bir köşesindeydi. Evet, bu gözlemlerin çoğu çok soyut bir seviyedeydi. Daha eşitlikçi bir toplumun nasıl işleyebileceği yönünde somut vizyonlar geliştirmeye yardım etmesi için böyle fikirler kullanılmak istenirse, parçaları birleştirmenin sayısız yolu olacaktır. Gerçi bir bakıma bunun böyle olması gerektiğini düşünüyorum. Bana öyle geliyor ki tek değil, mümkün olduğunca çok sayıda farklı vizyona ihtiyacımız var. Tüm bu arayışın Mauss'un ruhuyla sürdürülmesi de beni mutlu eder.

7. BÖLÜM

Rüyalarımızın Sahte Parası ya da Fetiş Sorunu

İnsan ancak başka insanlar onunla tabiyet ilişkisi içinde bulunduğu için kraldır. Başka insanlarsa, o kral diye tebaa zannederler kendilerini.

Karl Marx, *Kapital*, s. 63

Moor'un bana anlattığı pek çok muhteşem masaldan en muhteşem, en nefis olanı "Hans Röckle" idi. Aylarca süren bu masal bir dizi hikâyeden oluşuyordu... Hans Röckle, oyuncakçı dükkânı olan ve hep "beş parasız" gezen Hoffmanvari bir sihirbazdı. Dükkânı en şahane şeylerle doluydu: ahşap erkekler ve kadınlar, devler ve cüceler, krallar ve kraliçeler, işçiler ve ustalar, Nuh'un Gemisi'ndeki kadar çeşitli hayvanlar ve kuşlar, her türde ve ebatta masalar ve sandalyeler, taşıtlar ve kutular. Hans sihirbaz olmasına rağmen ne şeytana ne kasaba olan yükümlülüklerini asla yerine getiremezdi. Bu yüzden, hiç istemese de, oyuncaklarını şeytana devamlı satmak zorunda kaldı. Bu oyuncuklar harika maceralardan geçtikten sonra dönüp dolaşıp Hans Röckle'in dükkânına vardı.

Eleanor Marx, babası Karl'ın uyku vakti masalları hakkında (Stallybrass 1998 içinde: 198).

Bu son bölümde değer ve mübadele vurgusundan, 4. Bölüm'de ortaya attığım denklemin diğer tarafına geçmek ve toplumsal iktidar fenomeni hakkında biraz konuşmak istiyorum. Tuhaf görünebilir ama bunun en kolay yolunun kitap boyunca düzenli aralıklarla beliren ama şu ana dek tam anlamıyla geliştirmedığım fetişizm mefhumuna bakmak olacağını düşünüyorum.

Mauss'un, "toplumsal sözleşmenin antik biçimlerini" araştırma projesinin belirgin biçimde 19. yüzyıla has bir tınısı vardır, ama ben-
ce burada yirmi birinci yüzyıl için de çok önemli olan bir şey var. Bu
kitaba sosyal teorinin bir tür çıkmazda olduğunu söyleyerek başlamış-
tım, çünkü sosyal teori kendini öyle bir köşeye sıkıştırmıştır ki oradan
bakıldığında insanların toplumu bir amaç doğrultusunda değiştirebi-
leceklerini tahayyül etmek artık büyük ölçüde imkânsız hale gelmiştir.
Bu sorunu aşmanın bir yolunun toplumsal sistemlere yaratıcı eylem ve
değer yapıları muamelesi yapmaktan, insanların bu tür yapıların için-
de kendi eylemlerinin önemini nasıl ölçtüğüne bakmaktan geçtiğini
ileri sürdüm. Bu durumda "toplum" bir dereceye kadar ister istemez
maksatlı bir şey olarak görülüyor demektir. Bir tür kolektif projeyi so-
mutlaştırmıyor olsa bile, hiç değilse böyle bir projenin içinden ortaya
çıkarılmıştır ve onun düzenleyici ilkesi olarak hareket etmektedir.

Sorun şudur ki Batılı toplumsal düşüncede toplumsal sözleşme te-
orisi toplumdan bu şekilde bahsetmeyi mümkün kılan dağarcıklardan
yalnızca birisidir ve ne yazık ki fena halde yetersizdir. Toplumu söz-
leşme olarak tahayyül etmek onu açıkça piyasa çerçevesinde tahayyül
etmek demektir. Bugün bin bir çeşit yolla dur durak bilmeden insanla-
rın kafasına çakılan ekonomist ideolojilerin dünyadaki muazzam gücü
dikkate alındığında, "sözleşme" gibi kelimelerin kurtarılamaz olduğu
herhalde anlaşılır. Bu gibi kelimeleri kendi çıkarlarını gözeterek ras-
yonal bir anlaşılmaya varan (genellikle kırk yaş civarı erkekler olduğu
varsayılan) yalıtık erkekleri varsaymadan kullanmanın mümkünatı
yoktur. Farklı düşünen insanların (ya da hiç olmazsa kayda değer sa-
yıda kişinin) zihninde yeni tanımlar yaratma gücü veya etkisi yoktur.
Mauss'un sözleşmelere ilişkin düşünme şeklimizi değiştirmeye çalıştığı
Armağan başka yönlerden son derece etkili olmuş olsa da, çabalarının
bu yönde herhangi bir etkisi olmadı.

Bizi çok önemli fenomenleri ele almamıza yarayacak bir dilden
bilfiil yoksun bıraktığı için tüm bunlar çok sinir bozucu. Marx'tan
beri, toplumsal düzenlerin nasıl doğallaştırıldığı; son kertede keyfi te-
amüller olan şeylerin nasıl olup da evrenin kaçınılmaz bileşenleri gibi
görölmeye başlandığı hakkında konuşmaya alıştık. Peki toplumsal
düzenlerin ne derece doğallaştırılmamış olduğundan bahsetmeye ne

demeli? Mauss'un en "arkaik" bulacağı toplumlar arasında bile, ortak uzlaşmayla yaratıldığı düşünülen bazı toplumsal düzenlemeler hep vardır. Bir bütün halindeki toplumsal düzenin daima belli bir derecede kozmosun doğasına içkin olarak değil, bir bakıma müşterek rıza veya anlaşmanın ürünü olarak görülebildiği konusunda güçlü bir kanaatim var. Kaldı ki bu, yine bana kalırsa, olası perspektiflerden yalnızca biridir. Toplum böyle bir yola girdiğinde, bunu Hobbes ya da sonraki piyasa teorisyenlerinin zannettiği şekilde yapmadığı aşikârdır. Tek dertleri istedikleri şeylerden mümkün olduğunca çok elde etmek olan, bunu ancak birbirlerinin mülkiyetine saygı göstererek ya da ticari anlaşmalara uyarak etkili bir şekilde gerçekleştirebilecekleri yönünde rasyonel bir muhasebe yapan bir bireyler toplamı değildir bu. Aynı türden bir şeyi (belki ilk kez Mauss'un fark ettiği üzere, bir tür temel komünizmi, başkalarının hissettiği ihtiyaçları ve çıkarları başlı başına önem arz eden şeyler görmeye yönelik bir anlaşmayı ima eden bir şeyi) geniş bir gruba sunduklarını düşünen başka kimselerle zaten derin ve süregelen bağlılıkları olan bir halktır burada söz konusu olan. Tam olarak Mauss'un aklındakine denk düşen bir örnek bulmak için İrokua örneğine bakmak yeter. Toplum verili bir şey değil, insanlarca yaratılan bir oluşum, bitmek bilmez yıkıcı şiddet döngülerinin tek alternatifi olan bir dizi anlaşmalar olarak görülüyordu. Birlik'in kökenlerinin hikâyesi Hobbes'çu "herkesin herkese karşı savaşı"nı epey andıran bir durumla başlar. Aradaki fark ise İrokualıların, şiddet tehlikesinin insanların kıt kaynaklar üzerinde rekabet eden yalnız bireyler olmasından değil, insanların başkalarıyla girift ilişkiler içinde yaşıyor olmasından kaynaklandığını düşünmesiydi. Öyle yoğun ve mahrem ilişkilerdi ki bunlar, sevilen biri öldüğünde yıkıcı öfke nöbetlerine kapılabiliyordu insan. Toplumu yaratmanın yolu da uzun vadeli, açık uçlu bağlılıklar kurmaktan geçiyordu: Bir başkasının ölüsünü gömmek de olabiliyordu bu, bir başkasının rüyasında görüldüğü şekilde, yeterince derin bir gereksinimle karşılaşıldığında mülkiyet hakları ilkelerini bir kenara bırakmaya gönüllü olmak da.

Beş Ulus arasında bir iç piyasa yoktu tabii. Bu nedenle Kuzey Amerika örneğini, 16. yüzyılda yaklaşık aynı dönemde Batı Afrika'da olup bitenlerle karşılaştırmak gayet ilginç olabilir. Buraya başta altın

aramak için gelen Avrupalı tüccarlar karmaşık bileşimlere sahip toplumlar buldular ve bu toplumların çoğunun yüzyıllardır geniş ticaret döngülerine bağlı olduğunu fark ettikleri gibi, kendi piyasaları, para birimleri ve kendi çıkarlarını temel alan mübadele tarzları olduğunu da keşfettiler. Yeni gelenlerle yapılan ticaret Avrupalıların “fetiş” diye adlandırdığı, üzerine yemin etmeleri istenen ve birbirleriyle bağlantı içinde olmayan insanları sözleşme yükümlülükleri dahilinde bir araya getirmek için elde tutulan ritüel nesnelerle düzenlenmeye başladı. Bu tür nesnelere yüklenen anlam bu durumda Hobbes’un hayal ettiği egemen iktidarın gücüne çok benziyordu. Bu nesneler hem anlaşma simgeleri idi hem de billurlaşmış şiddet biçimleri olmaları hasebiyle söz konusu anlaşmaları bizatihi dayatabiliyorlardı. Birçoğu, yükümlülüklerine ihanet edenleri mahvetmesi için beddua okunarak istenen hastalıkların ya da diğer ıstırapların canlı örnekleriydi.¹ Wampum kürk ticaretiyle devreye giren dehşet verici korkunun tam karşısını temsil ediyordu; burada ise paranın gücü ve soyutlaması ortaya çıkarabileceği en kötü sonuçları engelleyebilen muhayyel bir şiddet biçiminde kendine karşı çevrilmişti adeta.

Dolayısıyla, kolektif anlaşmalar yaratma mekanizmalarına bakmak, tümüyle doğallaşmamış toplumsal biçimler bulmak için gayet güvenilir bir yoldur. Bu demek değildir ki tüm bu toplumlarda evrenin doğasında verili olduğu veya insanlardan son derece farklı (ya da bilinip tanınabilen insanlardan farklı) mahluklarca uzun zaman evvel yaratıldığı düşünülen toplumsal biçimler yoktur. Bu bakımdan çoğu sanki toplumsal evrenin farklı veçhelerini birbirinden ayırmış gibiydi. Gerek İrokualar gerekse Kwakiuttlar, sözelimi bireysel kimliğin veçhelerinin bu şekilde verili olduğunu ama daha geniş toplumsal arenaların durmaksızın yaratılması gerektiğini düşünürdü. Maoriler ise meseleleri tam aksi yönde hayal etmiş gibiydi. Ne var ki bu bile bir ölçüde bir basitleştirmedir. Gerçekten çarpıcı olan şey ise insanların belirli kurumları (hatta bir bütün olarak toplumu) sıkça hem bir insan ürünü hem de kozmosun doğasına verili bir durum, hem kendile-

1 Bkz. William Pietz’in “fetiş sorunu” hakkındaki ünlü makaleleri (1985, 1987, 1988; MacGaffey 1994).

rinin vücuda getirdiği bir şey hem de yaratmış olamayacakları bir şey olarak görebilmeleridir. İrokuallardaki “Yeryüzünün Taşıyıcısı”nın, kendi yaratıcılık güçlerini tümüyle kavrayamamış görünen yaratıcının bu paradoksla başa çıkmaya çalışmasının yollarından biri olduğu pekâlâ iddia edilebilir. En dikkat çekici örneklerden bazıları, 4. Bölüm’ün sonunda biraz gelişigüzel şekilde ele aldığım Malgaşlara özgü *ody* ve *sampy*’yi içerecek şekilde genişletilebilecek Afrika “fetişleri” hakkındaki literatürde ve daha genel olarak, büyüü konu alan antropoloji literatüründe bulunabilir (büyüye ilişkin fikirler her defasında paradokslarla doludur sahiden). Merina devlet ritüelleri tüm bunlar akılda tutularak yorumlanırsa, “geleneksel” toplumlarda kendi siyasi kurumları aracılığıyla insanların kafalarının ne kadar az bulandığını, bu kurumları şaşırtıcı derecede gerçekçi şekillerde birer insan yaratımı olarak görebildiklerini, ama bunu yapmalarının çoğu zaman pek bir fark da yaratmayabileceğini idrak etmenin kolaylaşabileceğini sanıyorum.

Kral ve Madeni Para

Madagaskar dışında, Merina ritüeli çoğunlukla, cenaze töreni (1971, 1981, 1982), sünnet törenleri (1986) ve ritüel dili (1975) hakkında çok ünlü makaleler yazmış Maurice Bloch’un çalışmalarıyla bilinir. Bloch bilhassa Kral Banyosu merasimine odaklanarak Merina kraliyet ritüeline dair (1977, 1989) bir o kadar meşhur iki makale daha yazmıştı. Bununla birlikte, Bloch’un verdiği sonuçlar 4. Bölüm’de özetlediklerimden çok farklıdır. Hatta, merasimlerin kraliyet iktidarının doğası ve kökenlerine dair bilfiil ne söylediği konusunda ulaştığı sonuçlar benimkilerin neredeyse tam tersidir.

Bloch’un 1977’te kaleme aldığı “Bir Süreç Olarak İktidar ve Mertebe Arasındaki Kopukluk: Orta Madagaskar’da Krallıkların Gelişiminin Ana Hatları” başlıklı makalesiyle başlayayım. Bloch makalesine Louis Dumont’un Hint kast sistemine ilişkin ünlü gözlemlerinden (1966), özellikle de Dumont’un temelde dini bir kurum olduğunu söylediği kastlar ile beraberinde getirdikleri siyasi iktida-

rın tüm bayağı ve kaba gerçeklikleriyle krallıkların fiili örgütlenmesi arasında katı bir ayırım yapılması gerektiği vurgusundan bahsederek sözlerine başlar. Aynı ayırımın İmerina'da da yapılabileceğini saptar. Madagaskar'ın dağlık bölgesindeki ilk krallıklar eşkiya derebeyliklerinden farksızdı, "kraliyetleri" de" dağların zirvesindeki müstahkem mevkilere yerleşen ve civardaki çiftçileri haraca bağlamaya başlayan haydut çetelerinden ibaretti. 17. ve 18. yüzyıllarda İmerina ehemmiyetsiz sayılabilecek bu türden krallıklar arasında bölünmüşken, kırsal bölgeler sahil kısımlarından gelen köle avcılarınca sürekli yağmalanıyordu. Bu yağmacılar Avrupalıların elinde tuttuğu Morityus ve Réunion adalarında artmakta olan plantasyon emeği talebini beslemek için köylüleri alıp götürüyordu. Çok geçmeden yerel lordların çoğu da köle tüccarlarıyla gizli anlaşmalara varmıştı.

Bu krallıkların² resmi ideolojisi tüm bunlarla şaşırtıcı bir tezatlık içindeydi. Bu ideoloji de toplumu nüfusun yaklaşık üçte birinin "soylu" (*andriana*) addedildiği, son derece kademeli bir hiyerarşi olarak temsil ederdi. Buradaki hiyerarşide her grup sahip olduğu *hasina* derecesine göre sıralanırdı. Bloch *hasina*'yı tarifsiz bir letafet ya da içsel üstünlük, "güç, dirim, doğurganlık, tesirlilik ve hatta azizlik" diye tanımlar (1977: 61). *Hasina*, insanların sırf var olarak sahip olduğu; yahut, yaptıkları bir şeyden ötürü değil, soylu atalarından devraldıkları için sahip olduğu bir şeydi. Dahası, kraliyet ritüelleri doğal döngüyle eşgüdümlüydü ve bilhassa *masina* olan (yani çok *hasina* sahibi) olan insanların mahsulü kutsayabildikleri düşünülürdü. Böylelikle "iktidar doğayla yakından bağlantılı olan ve sadece meşru hamillere aktarılan değişmez bir öz şeklinde temsil edilmeye [başlanmıştı]" (a.g.y).

Hasina demek ki kozmosun doğasına verilen içkin bir letafetti. İnsanlar onu yaratamazdı; hatta büyük oranda her tür insan eyleminin etkilerinin ötesindeki bir alanda var olurdu. Olsa olsa, insanlar *hasina*'yı sergileyebilir ya da kendi soyundan gelen kişilere verirdi.

2 Onlardan doğan "kalkışa geçen ülkeler"inkiler gibi. Yerel lord genelde takipçilerine bataklik kurutturup sulama işleri yaptırarak büyük-ölçekli bayındırlık işleri düzenlemeyi ne zaman başarsa, ardından bu yeni araziye doğrudan hizmetlisi haline gelen ailelere üleştirirdi.

Kraliyet ritüeli de esasen bununla ilgiliydi. Zamandan azade bu hiyerarşinin ideolojik temsili ile gerçek siyasetin bitmek bilmez cinayetler, gasplar ve insan kaçırmalarla dolu kirli ayrıntıları arasındaki karşıtlıktan daha aşırı bir tezat herhalde tasavvur edilemez.

Ama Bloch *hasina* kelimesinin başka bir şekilde, yani merasim haracı olarak krala verilen gümüş madeni paralara (çoğu zaman, Maria Theresa talerleri, daha sonra da İspanyol veya Meksika dolarları) işaret etmek için de *kullanılabildiğini* belirtir. Monarkın tebaasının karşısına çıktığı aşağı yukarı her olay tebaanın ona “*hasina* vermesi”yle başlardı. Bu iki kullanım arasında bir bağlantı olduğunu varsaymak makul görünüyor. Bloch İngilizcedeki “onur” [*honour*] terimiyle bir benzerlik olduğunu ileri sürer. Belli insanların onur “sahibi olduğu”, doğaları gereği onurlu oldukları söylenir. Fakat bu kelime fiil olarak da kullanılabılır: İnsanlara tam da onurlu bir kişiymişler gibi davranarak onları “onurlandırabilirsiniz”. Teoride, onları onurlandırarak zaten sahip oldukları bir şeyi tanımış olursunuz; pratikteyse, insanlar ancak onlara öyle davranırsanız onur sahibi olurlar. Tıpkı *hasina*’da olduğu gibi. (Bloch’un “1. *hasina* işareti” diye nitelendirdiği) içsel üstünlük anlamında *hasina* sahibi olmak onur sahibi olmak gibidir; madeni paralar vermek ise (“2. *hasina* işareti”) insanları onurlandırmak gibidir.

Bloch tartışmayı sonra biraz daha ileri götürür. Kraliyet ritüellerinin çoğunda bir mübadele gerçekleştiriliyormuş gibi yapıldığını söyler. Belirli durumlarda, tebaası krala madeni para biçiminde *hasina* verdiği zaman, kral onlara su serpererek karşılık verir. Krala bereket, bolluk, sıhhat sunan bu kutsama jestini yapmasına imkân tanıyan tek şey onun gizemli kutsiyetidir (1. *hasina* işareti). Yılda bir yapılan Kral Banyosu merasimi, Merina ritüel yılının başında düzenlenen bu büyük ulusal festival bunun en önemli örneğidir. Burada aynı mantık tüm krallığa genişletilir. Festivalin ilk aşamalarında çocukların ebeveynlerine *hasina* (ya da benzer saygı simgeleri) sunması gerekir ve genelde insanlar bunu doğrudan hiyerarşideki üstlerine takdim eder. Başlıca zümrelerin ve kraliyet gruplarının her bir temsilcisinin krala gümüş paralar takdim ettiği bir merasimle festival doruk noktasına çıkar. Paraları aldıktan sonra kral bir paravanın ardına gizlenir, ılık

suda yıkanır, bu esnada “*Masina* olayım” diye haykırır ve ardından dışarı çıkıp banyo suyunu temsilcilerin üzerine serper. Sonra ebeveynler de banyo yapıp suyu çocuklarına serper ve böylece kutsamayı tüm krallığa yaymış, bir soy içinde süreklilik taşıyormuş gibi görünmesini sağlayarak kralın otoritesini daha da doğallaştırmış olur.

Bloch’a göre buradaki kritik husus bu türden tüm ritüellerin krallık iktidarının gerçek kaynağını gizemlileştirmeye yaramasıdır. İktidarın insan eylemlerinin ötesinde bir alandan geldiğini iddia ederek başka insanların kendisine haraç ödemesini ve kral gibi muamele etmesini sağlama yeteneği krallık iktidarının gerçek kaynağıdır. Bu bütününü 1. *hasina* işareti ile 2. *hasina* işareti arasındaki bağlantıyı hasıraltı etmekle ilgilidir. Lisans öğrencisiyken bu makaleyi ilk okuduğum zamandan bu yana, bu argümanın çok tuhaf bir yanını fark ettim. Tüm amaç iki *hasina* biçimi arasındaki bağlantıyı hasıraltı etmekse, bir kere onları niye isimle nitelendirelim ki? Biraz ifşa olmaz mı bu?

Madagaskar’da yaşamaya ve çağdaş Merina ritüel diline ilişkin ilk elden bilgiler geliştirmeye başladıktan sonra, *hasina* teriminin kullanımının çok şeyi gizemli kılmış olabileceğine inanmak bana gıtgıde daha zor göründü. Evet, saha çalışmamı monarşinin ilgasından neredeyse yüz yıl sonra yaptım ama yine de *hasina*’nın içsel bir hiyerarşik üstünlük anlayışını ifade edecek şekilde kullanıldığını sanırım hiç duymadım. *Hasina* görünmez ya da algılanmaz bir yolla eyleme gücü anlamına geliyor hâlâ. 19. yüzyılda krala madeni para vermek için kullanılan *manasina* fiili (“*hasina* vermek, bir şeyi *masina* yapmak”) “ritüel düzenleme”yi ifade etmeye en yakın terimdi. Bu fiilin habire kullanıldığını duydum. Çoğunlukla takdis edimleri denebilecek şeylere işaret etmek için kullanılırdı. Örneğin belirli bir ağaca veya unutulmuş bir hayaletin yaşadığı düşünülen sulak bir yere ya da eski bir kralın mezarına sunu yapılabilirdi. Burada amaç sözü edilen yerin *hasina*’sını artırmak ve bir şey yapmak (sözgeli mi bir hastalığı tedavi etmek, bir kadın kısırsa onun gebe kalmasını sağlamak, zengin olmak veya bir sınavı geçmek) için yaratılan ya da çoğaltılan güce yakarmaktı.

Tanıdığım insanlar *hasina*’nın *her zaman* insan eylemiyle yaratıldığını açıklıkla belirtmişti. Bunun devamlı muhafaza edilmesi de

gerekirdi. Mesela, çetin sınavların gerçekleştirildiği bir yer olarak kul-
lanılan belirli bir taş ya da köyün mahsullerini doluya karşı koruduğu
söylenen ağaç sorulduğunda, insanlar çok eskiden ritüellerde kendi-
sine *hasina* verildiği için söz konusu ağaç ya da taşın bir zamanlar
çok *masina* olduğu, ama ritüeller uzun zamandır yapılmadığından,
hasina'sı kalıp kalmadığından emin olunamayacağı cevabını verirdi.
Öte yandan, böyle nesnelerin çoğunlukla tabuları vardı ve bu tabulara
uymak bile en geniş anlamda “onlara *hasina* vermek” diye nitelendi-
rilebilirdi. Yani bu tür nesneleri kuvvetli olarak görmek onları güçlü
tutmak için yeterdi belki de.

4. Bölüm’de ele aldığım, “fetişlerin” ya da “tılsımların” Malgaş
muadili olan *ody*, *manasina* yoluyla da yaratılırdı. Tılsımların da
hasina'sı vardır ama bunun yine tek nedeni insanların bir dizi öz-
gül bileşeni (odun parçaları, boncuklar, gümüş süsler vb.) ve isim-
siz, görünmez bir ruhu bir araya getirerek oraya bırakmış olmasıdır.
Ruhları, iktidarın saf ve soyut tecessümleri haline getiren şeyin tam
da bu tanımsızlık olduğunu belirtmiştim. Buna rağmen eninde so-
nunda, *ody*'yi güçlü *kılan* şey daima insan eylemleridir. Daha önce
belirttiğimiz gibi, 19. yüzyılda ant içerek yapılabilirdi bu: Görün-
mez güçlerin yapması istenen eylemi temsil eden küçük bir maddi
simge adanır ve söz konusu eylemi düzenli olarak gerçekleştirmesi
için gücün tecessümü şeklinde korunup saklanırdı. *Ody* yaratmanın
en yaygın yolu bu değildi belki ama yaygın bir yoldu. Krala *hasina*
verme ritüeliyle tam paralellik gösterdiği için de önemlidir. Yuka-
rıda da belirtmiş olduğum gibi, Kral Banyosu merasiminin doruk
noktasında, herkes madeni paraları krala sunduktan sonra, kral bir
paravanın ardına saklanıp “*Masina* olayım” diye haykırdıktan sonra
ortaya çıkarak banyo suyunu toplanan kalabalığa serperdi. Tüm bu
madeni paralar tılsımların bileşenleri olarak ne zaman zuhur etse
(ki ara sıra ederlerdi) hep bozulmamış bir bütünlüğü temsil eder-
lerdi. Sunu olarak, bir sürü küçük parçaya ayrılıp bölünebilecek bir
şeyin bütünlüğünü koruma arzusunu temsil ederler; tılsımdaki un-
surlar olaraksa, onu sürdürme gücünü temsil ederler. Bu mantığa
göre, tüm bir madeni para sunmak insanların krallığı birleştirme,
krallığı oluşturan çeşitli birey ve gruplardan bir toplam oluşturma

arzusunu temsil eder (toplanmış tebaanın tabi olma, kralın gücü aracılığıyla birleşme arzusuna işaret eder). Devamında kral saklanır ve *hasina*'yla yeni yüklenmiş olarak herkese su serper. *Sampy* adı verilen en önemli tılsımlarda yapılane da tam bir paralellik arz eder bu: Biri çıkıp bu tılsımları suda "yıkarak" ve koruyacağı farz edilen insanların üzerine suyu serper. Böylece kral bilfiil bir tılsıma, krallığın birliğini sürdürme gücü olan bir nesneye dönüşür.

Yeri gelmişken, bu *sampy*'lerin, kendi isimleri ve kişilikleri olan ve tüm sosyal gruplar üzerinde genel bir koruma sağlayan fevkalade önemli *ody*'ler olduğunu da belirteyim Örneğin Merina krallığı kimi zaman "kraliyet paladyumları" diye anılan (Domenichini 1977; Delivre 1974), her birinin kendi muhafızlar ruhbanlığı olan bir kraliyet *sampy*'leri panteonuyla korunuyordu. Bunlar da ritüel vesileleriyle insanların huzuruna getirilir, *hasina* alır, gözden ırakta yıkanır, ardından hamilleri (ya da bazen kralın kendisi) ortaya çıkıp insanlara su serperdi. Bu sayede Kral Banyosu merasiminde kral gerçekten de kelimenin tam anlamıyla sihirli bir tılsım rolü oynuyordu.

Bu noktada, Bloch'un argümanından geriye pek bir şey kalmamış gibidir. *Hasina* aslında içsel üstünlüğe göndermede bulunmaz. Bir iktidar biçiminden ibarettir.³ Aslında dünyanın doğasına içkin değildir. Onu insanlar yaratır. Krallığın temsilcileri bütün halindeki madeni paraları vererek, kendilerini bir kraliyet halinde birleştiren gücü bilfiil yaratırlar. Böylelikle, kendilerini (tebaalar olarak) yarattığı gibi kralı da (kral olarak) yaratan kolektif bir eyleme girmiş olurlar. Bu sadece ritüelin mantığında örtük olarak bulunmuyordu. En azından bazı bağlamlarda, 19. yüzyıl Merina toplumu onu açıkça ifade etme yeterliliğinde gibiydi. Mesela bir kralı kral yapanın madeni paralar vermek olduğunu ifade eden bir atasözü vardı (Méritens ve de Veyrières 1967).

Toplumsal sözleşmelere geri dönmüş oluyoruz. Buradan çıkan mesaj şöyle bir şeydir: Krallık halkın mutabakatından doğar. Bu mutabakatın daima yeniden tasdik edilmesi, kralı yaratma merasiminin

3 *Hery* basit kuvvet için kullanılan bir kelimedir, fakat özellikle kayaları hareket ettirmek veya insanların kafasına vurmak gibi şeyleri anlatmak için kullanılır. *Hasina* daha az somut şekillerde işleyen bir kuvvettir.

tekrar tekrar düzenlenmesi gerekir. Burada da tılsımlarla manidar bir paralellik var. En azından bir misyoner kaynağına göre, önemli *od'y*'lerin (aileleri ya da daha geniş grupları koruyan *od'y*'ler vardı aklında muhtemelen) herhangi bir güçlerinin olduğu düşünülmeden önce, bir “sadakat vaadi”yle kutsanması gerekiyordu. “Tılsım yapı ve genel özellikleri bakımından bitirilmiş olsa da, kutsama ayini düzenlenene ve bağlılık vaadi verilene dek, onların nazarında bir tah-ta parçasından ibaretti” (Edmunds 1897: 63). Dolayısıyla etki gücü de, en azından koruduğu insanlar arasındaki bir halk mutabakatına bağlıydı. Daha önce belirttiğim gibi, bu mutabakatın sürekli “hasina vererek” sürdürülmesi gerekiyordu; tılsım bağlamında bu durum onu bal ve hint yağıyla ovmaktan, koyun ya da inek kurban etmeye veya sırf belirli tabulara uymaya kadar uzanan geniş bir çerçevede her şey anlamına gelebilirdi. Hiç olmazsa, her zaman bir tür anlaşma anlayışı ve bu anlaşmanın esasen kelimelerin gücüyle oluşturulduğu hissi var gibidir. İkna edici sözlerin kendilerine *masina* denebilmesi bu iki olguyu bir araya getiriyordu.

Böyle meseleleri tartışırken kullanılacak Malgaş terimi *fanekena*'dır. Bu terim (iki ya da daha fazla taraf arasında varılan bir sözleşme veya mutabakatta olduğu gibi) “anlaşma” anlamına da gelebilir, daha yaygın bir komünal mutabakat hali anlamına da. Fakat her iki durumda da, normalde akrabalar arasında bulunan müşterek sorumlulukların benzerlerini akraba olmayan kişiler arasında yaratma veya sürdürme anlamı ima edilir. Böyle bir anlaşma oluşturma, en azından zımnen, (tıpkı müşterek yükümlülüklerine riayet etmeyen torunlarını cezalandıran atalar gibi) onu dayatma gücü olan görünmez bir şiddetin kuvvetini yaratmayı da beraberinde getirir Kral da bu çerçevede görülüyordu: İktidarının kayda değer bir kısmı ibretlik cezalar verme gücüydü. Krala hasina vermek ile sıradan sözleşmeler arasındaki bağlantı sırf dilsel bir etki de değil, gayet açıktı. Aslına bakacak olursak, 19. yüzyıl boyunca, Merina krallığında ne zaman birisi herhangi türde bir sözleşmeyi kabul etse, ister sulama kurallarını kabul eden yerel bir topluluk isterse de miras ihtilafını halleden iki insan söz konusu olsun, sözleşmeyi resmileştirmenin yolu her zaman

hükümdara *hasina* sunmaktan geçiyordu.⁴ 19. yüzyıl arşiv kayıtları incelenirse, bunun kralın gücünün insanların gündelik işlerine gerçekten girmesinin açık ara en yaygın yolu olduğu hemen anlaşılır. Bu müdahale, kralın (terimin her iki anlamıyla) anlaşmayı dayatma gücünü devamlı yeniden yaratmayı amaçlayan jestlerle gerçekleşirdi.

Sonradan Akla Gelen Kimi Düşünceler

Dediğim gibi, geldiğimiz noktada Bloch düpedüz yanlışmış ve mesele hakkında söylenebilecek tek şey buymuş gibi görünebilir. Vardığım ilk hüküm buydu. Sonra dönüp Bloch'un temel kaynak malzemesi olarak kullandığı 19. yüzyıl kaynaklarını (ör., Callet 1908, Cousins 1968) inceledim ve *hasina*'yı doğurganlığa bağlı, kraliyet atalarından sonraki nesillere devredilen, bazı grupların başka gruplardan daha fazla elde tuttuğu ve Bloch'un onun hakkında iddia ettiği neredeyse her şeyi yapan adeta doğal bir kuvvet şeklinde sunan kimi ifadelerin olduğunu keşfettim. Bu durum resmi tarihlerde ve kraliyet ritüellerinde yapılan açıklamalar açısından bilhassa doğrudur.

İşler tam bu noktada fena kafa karıştırıcı hale gelmişti. Kraliyet ritüellerinin birbiriyle tamamen çelişen iki şeyi ifade ettiği, açık bir düzeyde, bu ritüeller kraliyet iktidarının evrenin doğasında verili olduğunu ilan ederdi. Fakat aynı zamanda, ritüelin tüm mantığı kralın ancak insanlar istediği için güce sahip olduğunu ifade ediyor gibidir.

Bunun hakkında nasıl düşünmeli peki? Kraliyet ritüelinin amacı iktidar ilişkilerini doğallaştırmaksa, mesajın altı niye oyulur ki? Daha da tuhafı, mesajın altını oymak neden hiçbir fark yaratmış gibi görünmez? Açıkçası, gizli mesajı monarşiye dair ince bir içsel eleştirisi olarak düşünmek istesek bile (bazıları kuşkusuz bunu yapacaktır) böyle bir bakış epey etkisiz kalır, zira bu ritüeller eleştiriyor olabilecekleri nesnenin kendisinin oluşumunda hayati bir rol oynardı. Yahut, kralların halkın iradesinin tecellisi olduğu fikri onların

4 Pratikte, kendi yerel temsilcisine. Böyle olaylarda karşılanan gerçek miktar bir gümüş dolardan hayli azdı; hatta çok mütevazı bir ücretti ama yine de *hasina* diye adlandırılırdı.

otoritesinin altını gerçekten oymuyorsa, bu neden dosdoğru söylenmiyor? Çünkü merasimde hiçbir zaman dosdoğru ifade edilmezdi. Bu durum kendiliğinden aşikâr olsaydı, “kralı kral yapan şey madeni paradır” atasözüne gerek olmazdı. Önce bir şey söyler gibi olan, ama sonra sözünü hemen geri alan bir ritüel var karşımızda. Ortada şöyle bir durum var adeta: Önce, kralların gökten inmiş kutsal mahluklar olduğu ilan ediliyor, sonra da “ama gerçekten değil tabii, onları kral yapan şey bizi böyle saçmalıkları kabul etmemizi sağlamaları)” deniyor. (Bu örneği seçtim çünkü “Krallar aslında gökten inmediler” şeklinde bir Malgaş atasözü de var).

Biri çıkıp da böyle bir ritüeli sıfırdan tasarlasaydı, tüm bunlar düpedüz tuhaf olurdu. Ama tabii kimse bunu yapmadı. Merina kraliyet merasimi, Bloch’un da bizzat vurguladığı gibi, büyük oranda başka bir yerden ödünç alınmış unsurların karmaşık bir bileşimiydi; kendi iktidar anlayışlarını halihazırda kodlamış ritüel pratiği parçaları dikilerek birbirine tutturulmuştu. Bu durum Bloch’un analiziyle benimki arasındaki farkı da büyük ölçüde açıklar. Bloch etnografya çalışmalarında büyük çoğunlukla sünnet merasimleri, atalara hürmet sunan konuşmalar, mezarların etrafında yapılan ayinler gibi akrabalık ve soyla bağlantılı ritüellere odaklanmıştı. Aslında *masina* diye adlandırılmayan tek ritüel bunlardır. Bloch bilhassa bu tür ritüellerin zamandan azade, değişmez bir otorite imgesi üretmesiyle ilgilenmiştir. Hatta akrabalığın kendisini şöyle tanımlar: “insanlar arasındaki ilişkileri cinsiyet ve ebeveynlik aracılığıyla kurulan bağlantılar üzerinden görme şekli ve böylece bu şekilde temsil edilen toplumsal bağların onları yürütenlere doğal, kaçınılmaz ve değiştirilemez görünmesi” (1986a:121). Pek çok kişi akrabalığın başka şeylerle de ilgili olduğunu ekleyecektir ama kraliyet ritüelinde benzerlikler aranacaksa, *hasina*’nın değişmez, doğal vb. şekilde temsil edildiği yerin tam da burası olduğu doğrudur. Ben ise tamamen insanların *hasina yaratmasıyla* ilgili olan, kimi açılarından akrabalığa açıkça zıt gibi görünen, gevşek bir tanımla “büyüsel pratik” denebilecek şeye bakıyordum. Dolayısıyla kraliyet ritüeli bu gelenekten yararlandığında, çok farklı bir şey söylüyormuş gibi görünmesi pek şaşırtıcı değildir.

Şüphesiz bunun aslında hiçbir şeyi çözmediği itirazında bulunulacak, asıl soru şudur denilecektir: Bir kere, kraliyet ritüeli neden böylesine birbiriyle çelişen iki gelenekten yararlanmıştı ki? Eyvallah, bu gayet doğru. Fakat şahsen bu iki ritüel pratiği türü arasındaki ayırımın işe yarar bir başlangıç noktası olduğunu düşünüyorum.

Kendi analizimi oluşturmaya başladığımda, kafamı gerçekten karıştıran şeylerden biri mesela Bloch'un tılsımlar ve ilaçlar (gevşek bir tanımla, "büyü" diye adlandırılacak şeyler) hakkında söyleyecek neredeyse hiçbir şeyi olmamasıydı. Bu belki de fazla şaşırtıcı değildir, çünkü Madagaskar'da çalışmış başka antropologların da konu hakkında söylediği pek bir şey olmamıştır (Malgaş büyüğü üzerine hakkında yazılanlar neredeyse tümüyle misyonerlerin ve sömürge memurlarının çalışmalarından oluşur). Ama Bloch Merina ritüelinin her yönü hakkında konuştuğu halde bu mesele söz konusu olunca suskun kalır. En sonunda bunun sebebinin Bloch'un Marksist geleneğin gayet içinden yazması olduğu sonucuna vardım. Marksist antropologlar büyüyle ne yapacaklarını bilmekte hep biraz zorlanmışlardır. Dinle öyle değil ama. Marx'ın kendi çalışmalarından itibaren, Marksist teorinin din hakkında söyleyeceği hep çok şey olmuştur.

Bana bu başlı başına ilginç bir fenomen gibi geliyor. Peki neden? Büyüyü konu alan bir Marksist teori neye benzerdi?

Büyü ve Marksizm

Marx'ın ilk çalışmalarının çoğu (özellikle de Feuerbach ve Stirner gibi diğer Genç Hegelcilere verdiği cevaplar) din analiziyle ilgiliydi. Hatta ideoloji hakkındaki çalışmalarının büyük ölçüde, din eleştirisi için geliştirilen kavramların iktisadi alana uygulanması olduğu bile söylenebilir. Fetişizm bu tür kavramların daha bilinenlerinden yalnızca biridir.

Marx'ın din eleştirisinin ardındaki mantık onun genel olarak insanlık haline ilişkin düşünce biçimi açısından temel önem arz ediyordu. Tanıdık bir argümanı tekrarlamak gerekirse: İnsanlar yaratıcılar-

dır. İçinde yaşadığımız toplumsal (hatta büyük ölçüde, doğal) dünya bizim meydana getirdiğimiz ve sürekli yeniden oluşturduğumuz bir şeydir. Sorunumuz onu asla bütünüyle bu şekilde görmeyişimiz ve haliyle bu sürecin kontrolünü hiçbir zaman ele alamayışımızdır. Bunun yerine her yerde insanlar kendi yaratımlarınca kontrol edildiklerini düşünür. Din böylece tüm yabancılaşma biçimlerinin prototipi halini alır, zira yaratıcı yetilerimizi sırf hayalde yaratılan mahluklara yansıtmayı ve sonra da iyilik dilemek için onların önünde diz çökmeyi beraberinde getirir. Vesaire, vesaire.

Tüm bunlar herhalde artık acı verici derecede tanındıktır, ama büyü'nün neden böylesine sorun teşkil ettiğini anlamamızı kolaylaştırır. Başlardaki antropolojinin (Tylor, Frazer, vb.) büyü ile din arasındaki farkı tanımlama biçimlerinden bazılarını düşünelim. Tylor dini inanç meselesi ("doğüstü varlıklara inanç"), büyüü ise bir dizi teknik olarak tanımladı. Büyü dünya üzerinde doğrudan etkileri olacak bir şey yapma meselesiydi, ama ille de bir aracı güce başvurmayı içermiyordu. Başka bir deyişle, büyü'nün fetişleştirilmiş bir yansıtmayı içermesi hiç de gerekmiyordu. Bu hususta daha da net olan Frazer, büyü'nün "otomatik olarak" sonuç yarattığını vurgular. Ona göre bir büyücü sözelimi bir tanrıya ya da şeytana yakarsa bile, normalde onu beş köşeli yıldızla hapseder ve ondan iyilik dilenmek yerine ona emirler yağdırır. Demek ki büyü kişinin dünya üzerinde etki bırakarak kendi (her türlü içeriğe bürünebilen) niyetlerini gerçekleştirmesiyle ilgilidir. İnsanların niyetleri ve yaratıcı kapasitelerinin yansıtılması, sonra da bu yansımanın insanlara tuhaf, yabancılaşmış biçimlerde görülmesi meselesi değildir büyü. Bilakis, olan biten bunun tam tersidir. Konuyu 19. yüzyıl terimlerine uygun şekilde ifade etmeye çalışırsak, şayet din insanların insani (hayali) kişilikleri ve amaçları (gerçek) doğal güçlere yansıtmasıysa, büyü de gerçek insan kişiliklerini ve amaçlarını hayali doğal güçlerle donatmak olsa gerektir.

Bu klasik anlamda fetişistik değildir. İnsanların bilinçli bir şekilde dünyayı bilfiil şekillendirmesine dairdir. Bildik Marksist eleştiri buna uymaz. Öte yandan, büyücüler basbayağı asılsız görünen ve en azından kimi bağlamlarda şu ya da bu tür bir sömürü sistemini pekiştirmeye yarayan çeşit çeşit iddialarda bulunma eğilimindedir. Do-

layısıyla Marksistler böyle bir şeye de onay veremezdi. Bu konudan hepten kaçınma eğilimi belki de bundan ileri gelmiştir.⁵

Fakat Malgaş örneği (ki eminim benzer başka örnekler de vardır) büyü'nün önemli olmasının sebebinin tam da bu olduğunu düşündürür. Zira krallığa dair böylesine gerçekçi görünen bir anlayışın üretilmesini mümkün kılan şey tam da bu fetişleştirilmemiş nitelikler, yani büyü'nün toplumsal yaratıcılığın kaynağını insan eyleminin dışında değil içinde bulmasıdır. Bu aslında, bir sosyal bilimcinin bakışına fevkalade yakın bir yaklaşımdır.

Görünürdeki ikili mesaj böyle açıklanmaz elbette. Dolayısıyla bu noktada büyüü konu alan daha güncel antropoloji teorilerine bakmanın faydalı olabileceğini düşünüyorum.

Büyü ve Antropoloji

20. yüzyıldaki antropologların çoğu kendilerini esasen eleştirel bir projeye adanmış kişiler olarak görmemiştir. Hatta yirmi-otuz yıl önceye kadar hiçbiri böyle görmemişti. Yüzyılın başlarından beri ana akım antropoloji ısrarla göreci olma eğilimindeydi. Dolayısıyla, Marksistler büyüü yanlış sunmadığı şeyler nedeniyle sorunlu bulma eğilimi gösterirken diğer antropologların çoğu büyüü görünürde yanlış sunduğu şeyler nedeniyle zorlu bulmuştur. Anlaşılan o ki büyüü görelileştirmek fena halde zor olmuştur. Evrimcilere göre büyü bir hatalar toplamından ibaretti. Edward Tylor ya da Sör James Frazer'ın nazarında büyü esasen buydu: "Büyü" kategorisi, gözlemcinin muhtemelen işe yaramayacağını düşündüğü tüm teknikleri içerirdi. O halde görecinin bariz görevi, büyüsel ifadelerin bazı bakımlardan doğru olduğunu göstermektir. Ne var ki bunu yapmak da son derecede zor olmuştur: Bir kere, başka türlü muhtemelen sihirin kilit özelliklerinden biri gibi görünecek şeyi (neredeyse hep bir kandırma- ca, şovmenlik ve şüphecilik edasıyla çevrili olmasını) araştırmacının devamlı önemsiz göstermesine yol açmıştır.

5 Bölümün başındaki epigrafta gösterdiğimiz gibi, Marx'ın kendisi, en azından kızları- na anlattığı uyku öncesi masallarda, büyücülere olumlu gözle bakıyor gibidir. ✓

“Büyü” konusundaki antropoloji literatürü çok geniş değildir. Esas olarak biri Evans-Pritchard (1937), diğeri ise Malinowski (1935) tarafından yazılmış iki önemli monografiden oluşur. Bu iki eser antropologların eski evrimci meselelerin hâlâ en azından ele alınmaya değer olduğunu hissettiği bir zamanda yazılmıştı. O zamandan bu yana ise bu doğrultuda çok az şey yazılmıştır. Konu hakkındaki tartışmanın çoğu –örneğin Evans-Pritchard’ın *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* (Azandeler Arasında Cadılık, Kahinlik ve Büyü) başlıklı çalışmasından doğan “rasyonalite tartışması”nın büyük kısmı– felsefecilerce ve antropolog olmayanlar tarafından yürütüldü. 1960’larda yeni dilbilim modellerinin verdiği ilhamla bu konudaki makalelerin sayısı birden arttı. Bunların arasında en önemlisi Stanley Tambiah’ın (1968, 1973) çalışmasıydı. Tambiah’ın büyüsel sözler ile bir şeyi sırf telaffuz ederek yerine getiren ifadeler olan performatif konuşma edimleri (mesela, “özür dilerim” ifadesi) arasında kurduğu benzerlik özellikle dikkat çekiciydi. O zamandan bu yana büyü üzerine yapılmış neredeyse her antropolojik çalışma şu ya da bu bakımdan Tambiah’a düşülen bir şerhtir. Gerçi bu şerhlerin sayısı çok değildir. Hatta çoğu antropolog uzun zamandan beri “büyü” terimini hepten bir yana bıraktı ve bir zamanlar büyü diye nitelendirilebilecek verileri, her biri ayrı sorulara ve farklı sorunsallara işaret eden cadılık ve sihirbazlık, Şamanizm, sağaltım, kozmoloji gibi başlıklar altında toplamayı tercih etti. Bir kere, bunu yapmanın altında sağlam gerekçelerin olduğunu hemen söyleyeyim. Etnoğrafik tasvir aracı olarak “büyü” terimi, büyük ölçüde, *faydasızdır*. Kendi Malgaş etnografimde (1995, 1996b, 1997b) bu terimi ben de kullanmadım. Daha ziyade “deva” [*medicine*] terimini kullandım, zira bu tür şeylerden bahsederken Malgaşça konuşan birinin kullanmasının en muhtemel olduğu sözcüğün en basit tercümesi buydu. Yine de, büyü konusundaki teorik tartışmanın kendisi aydınlatıcıdır.

Öyleyse bir göreci için sorun, büyüsel ifadelerin düpedüz yanlış olmadığını göstermenin bir yolunu bulmaktır. Büyülerinin toplumsal etkileri olduğunu iddia eden büyücüler hususunda, onların bir bakıma haklı olduğunu artık rahatlıkla söyleyebiliriz. Büyülerin genellikle böyle etkileri vardır. Fakat iddialar bunun ötesine geçtiğinde

bazı gerçek sorunlarla karşılaşılır. Bariz bir örneği ele alalım: Birisi çıkıp da düşmanlarının kafasına yıldırım düşürebileceğini söylerse, dış bir gözlemcinin onun bunu yapamayacağı sonucundan kaçınması çok zor olacaktır. Bu ifade yanlıştır. Dolayısıyla konuşmacı ya hatalıdır ya da yalan söylüyordur. (Misyonerler dahil olmak üzere, pek çok evrimci uyanık bir biçimde her iki olasılığı harmanlamayı tercih etmişti). Bu çıkmazın dikenlerinden tümüyle kaçınmanın tek yolu “doğruluk” mefhumunun kendisini sorgulamak olacaktır: Büyüsel ifadelerin, en azından kelimenin Batılı bir kitleye ifade ettiği bilimsel, ampirik olarak doğrulanabilir olma anlamında, “doğru” olması gerekmediği söylenebilir. Araçsal değil, şiirsel veya retoriksel, dışavurumsal, edimsözel, edimseldir vb. Tambiah’ın şöhretinin altında yatan temel sebep muhtemelen, en azından ilk makalelerinde (1968, 1973) bu konuda en uç görüşü benimsemiş olmasıdır.

Tambiah’ın en ünlü örneği Trobriand’a özgü *vilamalia* denen bahçıvanlık büyüsüdür. Malinowski’nin (1935) kaydettiği bu büyü, görünüşte tatlı patates ambarlarını semirterek, yayvanlaştırarak ve ağırlaştırarak sağlama alma ve gerek ambarları gerekse içlerindeki tatlı patatesleri ağır ve dayanıklı kılma iddiasındadır. Tambiah, Malinowski büyücülere büyüünün nasıl işlediğini sorduğu zaman çoğunun büyüünün *gerçekte* tatlı patatesler ya da ambarlar üzerinde doğrudan işlemediğini açıklamaya özen gösterdiğini belirtir. Büyücüler, büyüünün insanların göbeklerini gerçekten de etkilediğini söyler – gerek zekânın gerekse büyüsel gücün göbekte durduğu düşünülürdü. Büyü etkisini özellikle de insanları açlıklarını denetim altında tutmaya ikna ederek gerçekleştirir. Böylece insanlar göbeklerini tatlı patateslerle doldurmayacak ve ambarlar dolu olacaktır. Varılan sonuç, büyüünün şeyleri yönlendirmeye dönük hatalı bir teknik değil, insanları yönlendirmeye veya kendi sözleriyle belirtecek olursak “aktörlerin zihinleriyle duygularını yeniden yapılandırıp yeniden bütünleştirme”ye (1985: 118) yönelik kamusal bir performans olduğu yönündedir.

Ne var ki sorun, bunun hayli alışılmadık bir büyü olmasıdır. Trobriand halkı da büyülerden rüzgârı kontrol etmek veya kanoların daha hızlı hareket etmesini sağlamak amacıyla faydalanmıştı ve bunların etkilerinin salt retoriksel olduğuna inanmak için ortada pek bir sebep

yok gibidir. Fakat Merina kraliyet ritüeliyle olan benzerliği gözden kaçırmayalım. Burada da ritüelin kendisinde görünüşte olağandışı, doğallaştırılmış güçlere dair ifadeler vardır (kralın gücünün doğadan kaynaklandığı, büyücülerin sözlerinin fiziksel dünyayı etkileyebildiği vs. söylenir). Gelgelelim hemen sonra, ritüelde örtük olarak bulunan, ama sahne arkasında daha açıkça dile getirilen sözlerle öncekilerin altı oyulur (sözgelimi meselenin aslında öyle olmadığı, gerçekte tüm bunların insanların yönelimlerini etkileme meselesinden ibaret olduğu söylenir).

Trobriand büyüsünün büyük ölçüde bir kamusal performans meselesi olması da çarpıcıdır. Sözgelimi Evans-Pritchard'ın Zande halkı hakkında yazdıklarını ve hatta çoğu ritüel performansın gizlice gerçekleştirildiği antik dünyadaki merasim büyüsünü (Faraone ve Obbink 1991, Graf 1997) ele alırken, büyüünün maddi dünyayı değil, sadece başka insanları etkilediğinin düşünüldüğü yönündeki iddiaları ciddiye almak çok daha zor olur.⁶ Bu aslında bir bakıma, “performans”ın biçimsel olarak nasıl tanımlanmak istendiğine bağlıdır. Yıldırım düşürme örneğine geri dönelim. Küçük Arivonimamo kasabasında yaşadığım sırada, René isimli medyumvari bir şifacıyı dairesinde ziyaret ettim ve belliki biraz dikkat çeksin diye masanın üzerine bıraktığı *ody* tarifleriyle dolu deftere hızla göz gezdirdim. René bunu fark etmiş ve hemen yıldırım büyüsünün nasıl yapılacağına dair talimatlar içerdiğini söylediği bir sayfayı göstererek bana şunları söylemişti: “Bilesin, böyle bir şeyi asla kendim kullanmam. Bunlar düpedüz ahlaka aykırı. Şey, evet ben de bir zamanlar yapmıştım. Yıllar oldu. Lakin babamı öldüren adamdan öğ almak içindi. Yapmamam gerektiğini biliyordum ama n’aparsın...” Sonra durakladı, sıkıntılı şekilde hafifçe omzunu silktilti: “Neticede mevzubahis olan babamdı!!”

Peki bu olay nasıl analiz edilir? Bu kesinlikle bir tür performanstı. Fakat gerçekten de doğru/yanlış ölçütleriyle değerlendirilecek sıradan bir sohbet sırasında gerçekleştirilmişti. René'nin birini sahiden yıldırımla havaya uçurup uçurmadığını sormanın “münasebetsizlik”

6 Tambiah, bu tür vakalarla cebelleşe cebelleşe kendi konumunu biraz yumuşattı (özelikle 1992).

olduğunu söyleyemezsiniz. Bu durumda acaba yanılıyor mu, yoksa yalan mı söylüyor diye sormaktan başka seçenek kalmaz. Şahsen parmak basmak istediğim şeyse bu hadiseyi anlattığım neredeyse hiçbir Malgaşlının vardıkları sonuçtan herhangi bir tereddüt duymamasıdır. René belli ki yalan söylüyordu. (Gerçekten böyle müthiş güçleriniz olsa yabancılara böbürlenmezsiniz.) Birçok kişi çok az bir ihtimalle de olsa onun yıldırım düşürmeyi gerçekten de biliyor olabileceğini hissediyordu. En azından, onu sinirlendirebilecek bir şey yapmadan önce bir kere daha düşünmek gerekirdi ve işte performansının gerçek “toplumsal etkisi” tam da buydu. Ama bu durum insanların René’nin sırf toplumsal etkiler yaratmak amacıyla konuştuğunu ne kadar düşünüyorlarsa, onun kendisine de o kadar inanmadıkları anlamına gelir neredeyse.

Antropologlar böyle bir şüpheciliği (en azından “büyü” diye nitelenen türdeki fenomenleri daima çevreliyor gibi görünen olası kuşku havasını) genellikle kabul eder, ama bunu neredeyse her zaman, hemen ardından onu önemsiz olarak gösterip bir kenara bırakmak için yaparlar. Örneğin Evans-Pritchard tanıdığı çoğu Zande’nin şifacı büyücülerin sahtekâr olduğu ve sadece bir avuç “güvenilir hekim” bulunduğunu vurguladığını belirtmiştir. “Dolayısıyla bir şifacı büyücü söz konusu olduğunda onun sözlerine itimat edilip edilemeyeceğinden asla tam emin değillerdir” (1937: 276). Benzer şeyler neredeyse her yerdeki şifacılar için bildirilmiştir. Ne var ki sonuç hep aynıdır: Herkes ya da çoğu kişi, *bazı* meşru hekimler olduğu konusunda mutabık olduğuna göre, şüpheciliğin ehemmiyeti yoktur. (İnsanlarının vücudunu emip vücudun içinden kimi nesneler çıkarır gibi yapan, gaipten sesler duyulmasını sağlayan, cam yiyen) şaman veya medyum gibi büyü performanslarınınca kullanılan hileler, ilüzyonlar ve el çabuklukları için de geçerlidir bu. Bu bağlamdaki klasik metin, uygulayıcıların sahtekârlığını açığa çıkarmak için şamanlık tekniklerini öğrenen, fakat sonunda başarılı bir şifacı olan bir Kwakiutl genci hakkında Lévi-Strauss’un yazdığı “Sihirbaz ve Büyüsü” (1967) başlıklı makaledir elbette. Hep şu söylenmeye çalışılır: Şifacılar (örneğin) yaptıkları şeyin epey bir kısmının bir sahne ilüzyonu olduğunu pekâlâ bilir ama insanları tedavi ettiğine göre, bir düzeyde doğru ol-

ması gerektiğini de düşünür. Dolayısıyla yine, hilelerin önemi yoktur. Antropologların genelde bu tutumu benimsemesinin sağlam tarihsel gerekçeleri vardır (misyonerlerin varlığı bu gerekçelerin yalnızca en bariz olanıdır), peki ama meseleyi tersine çevirsek ve bu şüpheciliğin kendisini başlı başına ilginç bulsak nasıl olur? Şifacılar karşı takınılan tavra bakalım. Evans-Pritchard, Zandelerin ruh çağırma seanslarında, izleyicilerden hiç kimsenin izledikleri şifacının bir şarlatan olup olmadığından “pek emin olmadığını” söyler. Madagaskar’da aynen böyle olduğunu bizzat gördüm. İnsanlar belirli şifacılar hakkındaki düşüncelerini genelde devamlı değiştiriyorlardı. Ama bunun ne anlama geldiğini bir düşünelim. Sahici olsunlar ya da olmasınlar, şifacılar gayet güçlü ve etkili insanlardır. Bu durum bir performansı izleyen herkesin, önlerindeki kişinin, gücü ancak başkalarını güçlü olduğuna ikna edebilmesine dayanan biri *olabileceğinin* ayırdaında olduğu anlamına gelir. Kanımca bu durum toplumsal iktidarın doğasını derinden kavrayabilmenin yolunu da açar.

Böyle olasılıkların ister istemez bir gerçeklik bulduğu anlamına gelmez bu tabii ki. Fakat şahsen, çoğu zaman ve çoğu yerde böyle olduğunun pekâlâ iddia edilebileceğini düşünüyorum. Hilecilik hikâyeleri, sözgelimi, çoğu kez sahtekârlık, kandırmaca ve toplumsal yaratıcılık arasındaki ilişki üzerine gayet açık tefekkürler gibi görünür. Madagaskar’da bu hikâyeler ya (genelde büyücü kılıfına bürünen) gezgin dolandırıcılara ya da yönetimi zorla ele geçiren krallar gibi siyasi figürlere odaklanma eğilimindedir. Yahut çok daha günlük bir düzlemden bakacak olursak, Madagaskar’da tanıdığım çoğu insanın yaygın kanaatine göre, eğer bir kişi devaya inanmıyorsa, o deva ona iyi gelmezdi. Örneğin daha en başlarda, kilisede çalışmaya başlaması için gönderilen ve ülkeye adım attığı ilk günde, varlıklı bir Malgaş ailesi tarafından akşam yemeğine davet edilen İtalyan bir rahibin hikâyesini duymuştum. Yemeğin ortasında, herkes aniden bayılmış. Birkaç dakika sonra iki hırsız ön kapıdan içeri dalmış ve bir kişinin hâlâ ayık olduğunu fark edince korkuyla dışarı kaçmışlar. Sonradan anlaşılmış ki evin içine herkesin akşam altıda uykuya dalmasını sağlayacak bir *ody* yerleştirmişler ama rahip bu tür saçmalıklara inanamayan bir yabancı olduğu için onun üzerinde hiçbir etkisi olmamış.

Bunlar yaygın bilgilerdi. Hatta birkaç kişi daha da ileri gidip, şayet birisi size saldırmak için büyüye başvuruyorsa, bunu yaptığını bilmediğiniz sürece büyüünün işe yaramayacağını ısrarla iddia etmişti.

Bunu ilk kez gayet iyi eğitilmiş insanlardan işitmiş ve acaba bana sırf duymak istediğimi zannettikleri şeyi mi anlatıyorlar diye epey şüphelenmiştim. Ne de olsa, bu durum pek çok Amerikalının tutumunu neredeyse kusursuzca tarif ediyordu: Büyü işe yarıyorsa şayet, bu tamamen telkin sayesinde. Fakat zaman geçtikçe, tanıştığım birçok astrolog ve şifacı, neredeyse hiç resmi eğitim görmemiş ve Amerikalıların *ne* düşüneceği konusunda hiçbir fikri olmayan (hatta biri aslında Afrikalı olduğum kanısındaydı) insanlar bana tıpatıp aynı şeyi söyledi. Soyut olarak sorduğunuzda aşağı yukarı herkes bu görüşü paylaşırdı. Hemen sonrasındaysa çeşit çeşit şartlar koşarlardı (yemeğinize kattıkları bir şey olmadığı sürece, gerçekten kuvvetli olan o aşk tılsımlarından biri değilse, vs.).

İşin garip yanı şu ki bu ilke pratikle tamamen çelişiyordu. Herkes bu ilkeyi paylaşırdı ama kimse bu ilke doğruymuş gibi davranmazdı. Hasta olursanız şifacıya gidersiniz. Şifacı genellikle hastalığınıza bir tür büyü kullanan birinin sebep olduğunu söyler ve ardından onun kim olduğunu ve bunu nasıl yaptığını açığa çıkarır. Açıkçası, eğer büyü ancak birinin büyüyü sizin üzerinizde kullandığını bildiğiniz takdirde size zarar verebiliyorsa, tüm bu prosedür herhangi bir anlam ifade etmez. Hatta teori neredeyse her düzeyde pratikle çelişir. Fakat hiç kimse bu ilke doğruymuş gibi bile davranmıyorsa, ortada niye böyle bir teori vardır ki?

Gerçi bu bir bakıma, kraliyet ritüelinde ve Tambiah'ın anlattığı tatlı patates büyüünde gördüğümüz çelişkinin aynısıdır. Tek fark şu ki burada çelişkiyi tersten görürüz. İnsanlar büyü eyleminin tamamen toplumsal etkileri olduğu yorumuyla başlar, hemen ardından şartlar koyar ve yorumlarının altını oyar. Gelgelelim, birbiriyle apaçık çelişkili olan, ama pratikte birbirine bağlı görünen iki öncül arasındaki o huzursuz ilişkinin aynısı vardır burada. Zaten herkes büyü ancak ona inandığın ya da işe yaramasını istediğin takdirde işe yarıyor gibi davransaydı, Malgaş toplumu neye benzerdi? Zararlı büyülerin –ki birçok büyü böyledir– varlığı düpedüz son bulurdu. Ne var ki zarar-

lı büyülerin varlığı aşikârdı. Bir kadının bana bayağı efkârlı biçimde söylediği gibi, “Ona inanmam gerekiyor sanırım çünkü taşraya geldiğimden beri devamlı hasta olup duruyorum.” Siyasi iktidarın, ya da en azından, devlet örgütlenmesi gibi bariz derecede zor içeren biçimlerin doğasına dair benzer bir şey söylenebilir. Büyük ölçüde, iktidar başkalarını ona sahip olduğuna ikna etme yeteneğinden *ibaret-tir* (böyle olmadığında, büyük oranda başkalarını iktidarın sende bulunması *gerektiğine* ikna etme becerisidir).⁷ Bunun iktidarın doğasının bir bakıma paradoksal bir biçimde döngüsel olduğu anlamına gelip gelmediği sorusunu bir yana bırakırsak, insanların durumun aynen böyle olduğunun pekâlâ farkındaymış gibi davrandığı bir toplum olabilir mi gerçekten? İktidarın –en azından nahoş, en bariz derecede zararlı tezahürlerinin– tıpkı zararlı büyü gibi son bulacağı anlamına mı gelir bu? Eski bir Malgaş köylüsünün, Bloch’un haydut kralları hakkında vardığı sonucun, bir arkadaşımın tıp hakkında vardığı sonuçla aynı olduğu hayal edilebilir: Evet, sanırım onlara inanmam gerekiyor; veya, hepimizi aynı bölünmez krallığın üyesi yapacak birleştirici bir güce duyduğum arzunun belirtileri olsalar gerek, zira ne de olsa onlara bütün halinde madeni paralar vermeye devam ediyorum.

Büyüsel ve Dinsel Tavırlar

Antropologların “büyü” kelimesini pek sevmemesinin bir nedeni onun bilerek yapılan illüzyon ve hilelere fazlasıyla yakından bağlı olmasıdır. “Büyü” dendiğinde bugün Amerika’da çoğu kişinin aklına şapkadan tavşan çıkaran smokinli adamların gelmesi tesadüf değildir. Fakat ben yine de büyü’nün ilginç yanının tam da bu olduğunu öne sürüyorum. “Büyü” teriminin antropolojiye halen bir yararı olacaksa, en iyisinin bu terimi iki özellik etrafında tanımlamak olduğunu düşünüyorum. Birincisi, dünyayı dönüştürme gücünün nihayetinde insanın niyetlerine uzandığının ayırdında olması bakımından, büyü

7 İktidar, bütünüyle şiddetli ve baskıcı olduğunda bile, silahları bulunanları ya da baskı aygıtının parçası olanları ikna etme meselesidir.

doğası gereği fetişist değildir. Başka bir deyişle, yabancılaşmış kuvvetler ya da şu ya da bu türde görünmez ruhlar dâhil olsa bile, eylem hep bir insan niyetiyle başlar ve elle tutulur bir sonuçla biter. İkincisi, büyü daima belirli derecede bir şüpheciligi içerir. Yani mevzubahis gücün gizemli ve olağanüstü bir şey olduğunu söylemek ile bir “toplumsal etkiler” meselesi olduğunu söylemek arasında hep bir tereddüt yaşanır. Bu durum kimi zamanlarda söz konusu gücün bir çeşit sahtekârlık olduğunun, ama bunun onu daha az gerçek veya önemsiz kılmadığının farkında olunduğu anlamına gelir. Bu bölümdeki örneklerin çoğunu bunu akılda tutarak kolayca yeniden analiz edebiliriz. Boas’ın yüzyılın başında bilgi topladığı Kwakiutluların “ritüel” için kullandığı kelime “hilekârlık” veya “ilüzyon”u anlatmak için kullandıkları kelimeyle aynıydı. Dolayısıyla toplumsal iktidarı düşünme tarzlarında tam anlamıyla büyüsel eğilimler sergiliyorlardı. Aynı zamanda bu güçlerin nihai kökenleri son derece fetişleştiriliyordu. Gizli *mauri* hakkındaki Maori kaynakları büyüsel bir açıklama ile teolojik bir açıklama arasında tereddüt ediyor gibidir: Kimi versiyonlarda gizli tılsımın gücü tanrıların gücüdür; başka versiyonlardaysa (özellikle de Ranapiri’nin versiyonunda), rahiplerin gücüdür. Her iki durumda da, toplumsal grupların oluşumunun sorumlusu, yabancılaşmış bir insani kuvvetler imgesidir. *Vesaire vesaire*.

Bunu insanların belirli bir pratiğin “büyüsel” mi yoksa “dinsel/teolojik” mi olduğu üzerine skolastik tartışmalara girmeye yeni bir mazereti olsun diye ortaya atıyor değilim. Bu şeyleri tavırlar olarak düşünmek çok daha iyi olacaktır. Bu sayede, bir ayinin katılımcıları içinde farklı insanlar söz konusu ayini bambaşka şekillerde düşünebiliyor olur. Dile getirmeye çalıştığım esas şey ise şu: Böyle bir tutum toplumsal iktidar fenomenine dair ancak çarpıcı derecede gerçekçi bir düşünme biçimi diye adlandırabilecek bir bakışın önünü en azından önünü açar. Bunun Merina kraliyet ritüelinde nasıl şekillendiğini, neredeyse büyü pratiğinden yararlanacak raddeye kadar geldiğini göstermiştim. İktidar yönelik böyle bir tavır ritüelle sınırlı da değildi. 19. yüzyılın ilk yirmi-otuz yılında saltanat sürmüş ve Avrupalılarla gerçek anlaşmalar yapmış ilk Merina hükümdarı olan Kral I. Radama ünlü bir örnektir. Birçok rivayete göre, Radama neredeyse tam bir si-

nikti. Gözde eğlencelerinden biri kendi kraliyet büyücülerinin yaptığı hileleri çözmeye ve ifşa etmeye çalışmaktı. Misyonerlerle olan ilişkilerinde hiç rahat olmamış gibidir, ama portresini yaptırdığı ve birçok konuda mutabık kaldığı Fransız sanatçı Copalle gibi özgür düşünceli kişilerle anlaşılan o ki kafası uyuşuyordu. Copalle'e mesela dinin sırf siyasi bir kurum olduğunu düşündüğünü söylemişti. Modern, daimi bir ordusu olur olmaz kraliyet ritüelini terk etme yönünde sonradan verdiği karara bakacak olursak, buna hakikaten inanmış gibiydi.

Birçok antropolojik teori böyle bir kişinin varlığını açıklamayı zor bulacaktır. Hatta işin ironik yanı şu ki doğrudan büyü hakkındaki tartışmalardan doğan antropolojik teori damarı için bu bilhassa geçerlidir: Evans-Pritchard'ın Azandelerin kendi düşünce tarzlarının temelini sorgulayamadığı önermesinden doğup gelişen (1937: 122) ve en uç biçimini Robin Horton'un kimi iddialarından (büyüye inanan insanların –pek tabii, bilimsel ve açık fikirli olan Batılıların aksine– ampirik gerçeklikle asla itiraz edilemeyecek yanlışlanamaz önermelerle dolu kapalı bir zihin evreninde yaşadığı iddiasından) alan damardan bahsediyorum. Şimdi ise bana Radama gibi biri, bilakis, tam da sihrin hüküm sürdüğü bir çevreden, yani mucizelere ve alavere dalaverelere dair devamlı hikâyelerin anlatıldığı, farklı kişisel iktidar ve manipölasyon biçimleri hakkında sürekli fikirlerin ortaya atıldığı, iktidar düzeneğinin, tuzak kapıların ve aynaların hiç gözden uzakta olmadığı bir çevrenin içinden çıkabilirdi gibi geliyor.

Burada yapmaya çalıştığım şeylerden biri de, birçok antropolojik teorisinin gözlemci ile gözlenen arasında çoğu zaman istemsizce yarattığı suni mesafeyi en azından kısmen kaldırmak. Şahsen, herhangi bir kişinin, herhangi bir yerde, kendi düşüncesinin temellerini *sorgulayamayacağı* hususunda ciddi şüphelerim var. Gerçi dünyadaki insanların ezici çoğunluğunun bunu yapmak için belirli bir sebep görmediği de muhtemelen doğrudur. Merina kraliyet ritüelinin neden böylesine çelişkili iki şey söylediği sorusunu cevaplamanın herhangi bir yolu varsa şayet, o yol burada yatıyor olsa gerek. “Krallar gökten indi, tabii, gerçekten değil” gibi ifadelerin, iktidar hakkında iktidar pratiğine tamamen dolanmadan veya en azından ondan ayrı durmayı amaçlayan bir tür söylem, bir konuşma ve düşünme tarzı yaratmadan,

iktidarı fetiş olmaktan çıkarmaya en çok yarayabilecek yollar olduğu söylenebilir. Gelgelelim, bu dış uzamları yaratmak için, böyle yapmayı *istemek* gerekir. Pratikte bu bir tür bilinçli toplumsal değişim programını akla getirir. Böyle bir proje yoksa, olsa olsa paradoks üzerine tefekkürlerde bulunulur ya da muktedirlerin kurumlanmalarına dair sinik ahkamlar kesilir.

Dediğim gibi, Merina ritüelinin Merina krallığının gerçek doğasına dair fetişleştirilmemiş veya sosyal bilimsel bir anlayışa çok yaklaştığını söylemek birazcık aldatıcı olabilir; zira bu ritüelin böyle bir anlayışa ulaşmaya *çalıştığını* ima eder ki böyle bir şey söz konusu değildir. Ritüel kendi dışına ulaşmaya çalışmaz. Katılanların gözünde, kralların gerçekten gökten inip inmediği son kertede pek de önemli değildir. Önemli olan, kendilerinin de gökten inmiş olup olmadığıdır.

Cthulhu'nun Mimarı

Analizin sınırlarından bahsettiğimde, 18. veya 19. yüzyılda Madagaskar'da yaşayan insanların tamamıyla farklı siyasi alternatifleri hayal etmekten ve onları hayata geçirmekten aciz olduğunu kastetmek istemedim. Devrimler gerçekleşti, yönetici seçkinler bazen halk ayaklanmalarıyla yerlerinden edildi. Batı Kıyısı'nda Vezo ve Tsimihety gibi, bölgenin krallıklarına dahil edilmeye direnmekle kalmamış, onlara bilinçli bir karşıtlık içinde tasarlanmış, bir anlamda eşitlikçi deneyler olan toplumsal düzenler de yaratmış görünen gruplar vardır. Kraliçeye sadakatleri bakımından 19. yüzyıl gözlemcilerinin bütünüyle itaatkâr diye tasvir ettiği kırsal Merina bile, 1896 yılında monarşi devrilir devrilmez kraliyet iktidarı hakkındaki fikirlerini değiştirmiş gibidir ve artık iktidarı, daha doğrusu kimi insanlara başka insanlara keyfi emirler verme imkânı tanıyan her türlü iktidarı temelde ahlakdışı diye tanımlama eğilimindedir (Graeber 1995). İnsanların kafası muamma içinde kaldığı sürece, bu durum pratikte pek bir fark yaratmamış gibidir. Ben ise tamamen farkında olunan bir toplumsal gerçeklik mefhumunun ortaya çıkışına işaret ediyordum (bu mesele-ye birazdan döneceğim). Ne var ki bu bizi epey şaşırtıcı bir sonuçla

baş başa bırakır: Batılı olmayan toplumlarda fetişleştirilmemiş bilinç aranıyorsa, onun bulunabileceği en muhtemel yerlerden biri tam da Batılıların genelde “fetiş” diye adlandırdığı nesnelerin etrafıdır. Bunun bir sebebinin devrimci eylemin doğasıyla alakalı olduğunu zannediyorum, tabii “devrimci” kelimesini olabildiğince geniş bir çerçevede yorumlamamız kaydıyla.

Örneğin Marx’ın devrimci eylem hakkındaki düşüncesindeki kimi tuhaf belirsizlikleri düşünelim. 3. Bölüm’de belirttiğim gibi, Marx insan yaratıcılığının ve eleştirel melekelerimizin, nihayetinde aynı düşünümsel tahayyül kapasitesine dayandığını varsayar. Bizi insan yapan şey budur. Arının aksine, binasını gerçekte inşa etmeden önce kendi tahayyülünde diken mimar şeklindeki o meşhur örneği işte bu varsayımdan ileri gelir. Gerçi belirsizliğin kendisi de budur: Devrim yapma yeteneğimiz bu eleştirel melekedden doğmakla birlikte, Marx’a göre devrimci asla mimarla aynı yolda ilerlememelidir. Gelecek toplumun ayrıntılı taslağını ortaya koymak, ardından bu taslağı hayata geçirmeye çalışmak şöyle dursun, gelecek toplumun ayrıntılarını hayal etmeye çalışmak bile devrimcinin görevi değildir. Ütopyacılık olurdu bu ve Marx bu doğrultuda ilerleyen devrimci teorisyenleriye ancak küçümseyerek bakardı.

Peki bu fark niye var? Devrimci kopuşun tam anlamıyla bütünsel bir kopuş, yepyeni bir tarih aşamasına doğru bir sıçrama olması gerektiği için mi? En basit ve en yaygın açıklama muhtemelen budur. Şöyle denebilir: Yeni bir toplum tasarlamaya çalışan devrimci, fizik yasalarının tamamen farklı olduğu bir evrende inşa edilecek bir bina tasarlamaya çalışan mimara benzer. Yahut New York Borsası’nın işleyişini hayal etmeye çalışan bir ortaçağ alimine. Bu yaklaşımı benimsemek bir dizi bildik soruya götürür: Marx, aslında ne kadar göreciydi? Sosyalizmle birlikte ne kadar kökten bir kopuş yaşanmasını bekliyordu? Belirli tarihsel devirleri aşan bir toplumsal ya da ahlaki ilkenin varlığına inanıyor muydu? Tüm bunlar çok tartışıldı. Fakat bir başka ve bence daha ilginç bir yaklaşım var ki o da esaslı kopuş anlayışını unutmak ve meseleye bir ölçek meselesi olarak bakmak. Neticede her yaratıcılık edimi benzersizdir ve bir dereceye kadar yenidir. Yeniliğin derecesi çok küçüktür sadece. Aynısı mimarlar için de geçerlidir.

Her tasarım bir dereceye kadar eşsizdir ve dolayısıyla mimarın kişisel, yaratıcı vizyonunun ya da vizyonlarının bir ifadesi olarak görülebilir (bu durum, sözgelimi, geleneksel bir toplumda kolektif şekilde inşa edilen geleneksel ev için bile bir ölçüde geçerlidir). Ne var ki tasarım başka bir anlamda, bildik bir faaliyet türünün apaçık tekrarından ibarettir. İnsanlar her zaman yeni binalar tasarlar ve inşa eder.

Dahası, böyle bir proje her zaman daha geniş pratik kategorilere karışır – bu kategoriler de esas itibarıyla eylemleri belirli bir kalıba sokar. Tasarım konularında mimara kayda değer ölçüde sanatsal özgürlük verilebilir, hatta mimarın bütünüyle yeni tarzda çarpıcı bir vizyonu bile olabilir. Ne var ki konutlar, garajlar ve büyük mağazalar arasında yapılan o usandırıcı burjuva ayrımlardan gına getirecek olursa, tahayyülünde yarattığı tasarımların tahayyülünde kaldığını ya da avangart dergilerdeki şablonlar veya taslaklardan öteye gitmediğini çok geçmeden fark eder. Yaratıcı eylemin her düzeyde daha geniş bir eylemler sistemi içinde kuşatıldığı, bu geniş sistem içinde toplumsal olarak anlamlı hale geldiği, yani toplumsal değer kazandığı söylenebilir. Her yaratıcı eylem bir ölçüde devrimcidir, ama önemli derecede devrimci olması için, içine gömüldüğü geniş yapıyı değiştirmesi gerekir. Gelineen noktada artık sadece nesneler üzerinde çalışıldığı düşünülemez, insanlar üzerinde de çalışıldığının fark edilmesi gerekir. Bu eylem ve anlam sistemi de elbette hep bir başkasıyla kuşatılır. Burada karşımızda bir süreklilik var. Bu durum da Mimarınkine benzer aynı yaratıcı, amaçlı bir niteliği olan devrimci toplumsal değişimin mümkün olmadığı anlamına değil, çok daha incelikli, kolektif mecralar üzerinden ilerlediği için bu değişim üzerinde denetim sağlamanın çok daha zor olduğu anlamına gelir.

Aynı soruna ters açıdan da bakılabilir. Her yaratma eylemi *bir* derece (bir balığın eşsiz bir birey olmasına benzer şekilde, çok ehemmiyetsiz derecede) devrimciyse, bu devrimci nitelik neyden oluşmaktadır? Muhtemelen, söz konusu edim ne kadar benzersizse o kadar devrimcidir ve dolayısıyla yaratıcısına/yaratıcılarına ait olduğu düşünülebilir. Fakat eylemin yaratıcı veya devrimci yönünün onun aynı zamanda tarihsel yönü olduğu anlamına da gelir: en azından, bir edimin vuku bulmadan önce tahmin edilemeyecek olduğu ölçüde tarih-

sel addedilebileceği kabul edildiği takdirde – ki ben şahsen ediyorum (Graeber 1995). Her halükârda, sistem açısından bakıldığında “keyfilik”, birey açısından bakıldığında “özgürlük” olarak görünen bir şey hakkında konuşuyoruz. Eylem sistemleri aynı zamanda tarihsel, devamlı bir dönüşüm veya potansiyel bir dönüşüm durumu içindedirler demektir.

3. Bölüm’de Marx’ın fetişizminin bir tür Piaget’ci benmerkezcilik, kişinin daha geniş bir sistem dahilindeki kendi perspektifini bir bütün olarak sistemin doğasıyla karıştırmaması, ilgili görüş açıları arasında eşgüdüm kuramaması meselesi olarak görülebileceğini öne sürmüştüm. Ne var ki mesele böyle ifade edildiğinde, evvela, daha geniş bütünlük bir bakıma ortada gerçekten de varmış ve onun hakkında bir şey bilmek mümkünmüş gibi anlaşılır. O sıra bunun ancak sınırlı ölçüde doğru olması gerektiğini belirterek dikkati elden bırakmıyordum. Bir duruma ilişkin tüm bakış açılarının ve hatta belirli bir durum konusunda herkesin (piyasa bir yana, her aile ferdinin veya bowling kulübü üyesinin) bakış açısının farkında olmak sahiden de imkânsızdır. Gerçi birçok bağlamda bu önemli değildir, çünkü aşağı yukarı hep aynı şekilde tekrar tekrar gerçekleşen şeyler karşımıza çıkar. Piyasadaki her aktörün olan biteni bilfiil nasıl gördüğü bilinemese bile, sistemin mantığı anlaşıldığı takdirde, sözgelimi belirli bir ürünün neden o değere sahip olduğunu bilmeye yetecek kadar da anlaşılmış olur. Hal böyleyse, bir durumda ne kadar çok tarihsel yaratıcılık söz konusuysa, bu anlattığımızın o kadar geçersiz olduğu sonucu da ortaya çıkar. Derin bir tarihsel değişim anında, o anın içindeki hiç kimse mevzubahis bütünsel sistemin fiilen neyden meydana geldiğini bilemez. Bir Hegelcinin diyalektik açılma ânı diyeceği şeye sıkışılır. Bilgi ister istemez parçalıdır; keza aktörlerin işlediği bütünlükler de ister istemez hayali, ileriye yönelik, sayısız ve çelişkilidir.

Tüm bunlar bir fetişizm teorisi için ne anlama gelir? Yahut bir değer teorisi için?

Değer inşa etme söz konusu olduğunda, böyle kafa karıştırıcı durumlara verilen yaygın tepki, bir yeri, bir tür minimal, fiili “toplum” çeşidi, bir tür mikrobütünlükmüş gibi çember içine almaktır. Son bölümde betimlediğim potlaçlar böyle bir şeyin örneği işlevini göre-

bilirdi. Diğerleri ise Beidelman'ın (1989) analiz ettiği Homeros oyunları olabilir: savaşçıların, parlak zırh, değerli metal kazanlar, alımlı köleler gibi çoğunlukla düşmanlardan yağmalanan çeşitli türdeki ödüllerini kapmak için rekabete girdiği iki tekerlekli at arabası yarışları ya da diğer çekişmeler. Turner (1989: 263–64) böyle bir örnekte, çalışma yoluyla veya başka bir şekilde, bu tür nesnelerin farklı hisseler olarak görülmesini sağlayacak ortak bir değer zemini kurmanın mümkünatı olmadığını belirtir. Truva'yı kuşatan ordunun liderleri arasındaki sayısız –ve başka açılardan bakıldığında biraz anlamsız görünen– oyun ve yarışmalar (hiç kuşkusuz başka şeylerin yanı sıra) bir alanı çevrelemeye, Homeros toplumunun hayali bir minyatürünü yaratmaya ve bu sayede birincilik ödülü, ikincilik ödülü gibi mertebelere ulaşırken birbirleri arasında orantılar kurmasına hizmet etmişti. Potlaç örneğinde olduğu gibi, bunu mümkün kılan şey seyircilerin varlığıydı.

Böyle bir analiz diğer her türden klasik antropoloji vakasını incelemek için kullanılabilir. Ben burada, tarihsel faillik durumlarında nesnelerin, özellikle de, para gibi, temsil ettiği şeyin ta kendisini vücuda getiren araç işlevini gören nesnelerin oynadığı kendine özgü role odaklanmak istiyorum. 3. Bölüm'deki para analizini yeniden anımsayalım. Ücretli emek sisteminde para, kişinin üretken eylemlerinin değerini (önemini) temsil eder; aynı esnada, parayı elde etme arzusu üretken eylemlerin bilfiil ortaya konmasını sağlayan araca dönüşür. Kapitalizm örneğinde, bu sadece ücretlinin tikel, öznel bakış açısından doğrudur; gerçekteyse (yani, toplumsal gerçeklikteyse) paranın gücü insan faaliyetlerini koordine eden devasa bir sistemin sonucudur. Fakat radikal bir değişim durumunda, bizatihi geniş sistemin dönüştürüldüğü devrimci bir anda, ya da Batı Afrika fetişleri veya pek çok Malgaş tılsımı örneğinde olduğu gibi, farklı aktörler arasında yeni toplumsal düzenlemelerin ilk kez yaratıldığı bir anda, bu geçerli değildir. Geniş toplumsal gerçeklik henüz mevcut değildir. Gerçek olan tüm şeyler aslında aktörün onları yaratma kapasitesinden ibarettir. Böyle durumlarda nesneler temsil ettikleri şeyi bir bakıma sahiden de vücuda getirirler. Deyim yerindeyse, hayalgücü ile gerçeklik arasında birer eksene dönüşürler. Bir grup insan birbirleri arasında yeni haklar ve yükümlülükler tesis etmek için yemin edip bu yükümlülüklere uygun

yaşamayı başaramadıklarında onları vurup öldürmesi için bir nesneye başvurduklarında, sözü edilen nesne bu suretle öldürme gücü kazanmaz. Fakat bir başka anlamda, yeni bir toplumsal düzene hayat verecek gücü elinde bulunduran odur (ya da insanların ona atfettiği inançtır). Bu noktada Mauss, toplumsal bağların ve yükümlülüklerin, yani gizli tarihini gün ışığına çıkarmaya çalıştığı toplumsal sözleşmelerin yaratılmasını özne/nesne tersinmelerinin ayrılmaz bir parçası olarak görmekle belki pek de isabetsiz bir saptama yapmamıştı.

Sonuçlar

Merina kraliyet ritüelini ele aldığım kısmın sonunda, büyüsel tavırların toplumsal iktidara ilişkin bazen sosyal bilimsel bir perspektife şaşırtıcı derecede yakın bir şey sunabildiğini, ama bundan sosyal bilim gibi bir şeyin, toplumsal gerçekliğin doğasını çözümlemeye (yani, iktidar pratiklerinin dışında durmayı hedefleyen bir söylem oluşturmaya) yönelik sistematik bir girişimin çıkmasını beklemenin abes olduğunu, böyle bir şeyin olsa olsa son derece özel bir toplumsal ve hatta “ütopik” projenin parçası olarak ortaya çıkabileceğini belirtmiştim. İktidar ve eşitsizlik pratiklerinin parçası olmayan bir söylemin var olabileceğini hayal etmek, böyle pratiklerin parçası olmayacak bir dünyanın var olabileceğini hayal etmekle tarih içinde hep yakından bağlantılı var olmuştur. Toplumsal bir “gerçeklik” anlayışı, ancak yeni bir düzenin nasıl bir şeye benzeyebileceğini ve sonra onu meydana getirmeyi hayal etmenin mümkün (belki daha doğru bir deyişle, meşru) olduğu anlayışına varıldığı bir tarihsel dönemde –kabaca Aydınlanma civarında, Fransız ve Amerikan devrimlerine zemin hazırlayan yıllarda– ortaya çıkmış gibidir. Bu gerçeklik anlayışı, (Mayıs 1968’in meşhur sloganında söylendiği gibi) iktidarın hayalgücüne verilebileceği inancının tabiri caizse diğer yüzüydü.

Antropolojiyi temelde emperyalizmin bir ürünü olarak görenlerin genellikle gözardı ettikleri bir noktadır bu. “Sosyal bilim” dediğimiz şey (halihazırda daha iyi bir terim olmadığından bu terimi kullanıyoruz) hem emperyalizmin dünyanın dört bir yanına damgasını vur-

duğu hem de devrim ihtimalinin, dünyanın birdenbire ve çarpıcı bir biçimde farklı bir şeye dönüşme ihtimalinin zihinleri meşgul ettiği bir düşünsel ortamda ortaya çıkmıştı. Modern antropolojiyi mümkün kılan şey sonsuz çeşitlilikte toplumsal sistemler içeren devasa Avrupa imparatorluklarının kurulmasıydı elbette. Fakat bu başlı başına bir açıklama sayılmaz. İnsanlık tarihinde çok sayıda çokkültürlü imparatorluk olmuştur ve bildiğimiz kadarıyla hiçbir kültürel farklılıkların sistematik olarak karşılaştırılması için bir proje üretmemiştir. Hatta kendimizi Batı geleneğiyle sınırlasak bile, eldeki tüm kanıtlar olsa olsa aksi istikameti göstermektedir. Antik dünyada, mesela beşinci yüzyıl Yunanistan'ında, Hekataios gibi coğrafyacılardan ve Herodotos gibi tarihçilerin çalışmalarında antropolojiye benzer bir şeyin ortaya çıkmakta olduğu söylenebilir. Kuşkusuz, böyle yazarlar âdetler ve göreneklerin sistematik olarak nasıl karşılaştırılabileceği konusunda fikirler geliştirmekteydi (Hogden 1964: 21-43). Tüm bu gelişim Yunan dünyasının devasa çokkültürlü bir imparatorluğun merkezi olmak şöyle dursun, siyasi açıdan bile birlik içinde olmadığı bir sırada yaşanıyordu. Böyle imparatorlukların ortaya çıkmasının hemen ardından bu türden literatür kayboldu. Ne Helen imparatorlukları ne de Roma, antropolojiye benzer bir şey üretti. 5. yüzyıl Yunanistan'ının, toplumsal deneyler, devrimler, ideal şehirlerin kurulması için ütopyacı şemalarla dolu bir siyasi ihtimaller dönemi oluşu makul bir açıklama gibi görünmektedir. Toplumsal düzenleri kıyaslamak, siyasi toplumun (Yunanların dağarcığında "insan toplumu" nun karşılığı buydu) potansiyel menziline tartışmanın yollarından biriydi. Açıkça Romalıların hüküm sürdüğü yüzyıllarda durum hiç böyle değildi. Hatta bu tür düşünceyi teşvik eden şey tam da beşinci yüzyılda Yunanistan'ın siyasi olarak parçalanması gibidir. Temel siyasi birim olan şehir devleti, görece küçük bir topluluk olduğundan, siyasi deneyler için kapı alabildiğine açıktı: Yeni Yunan kolonileri ve dolayısıyla siyasi birimleri aslında devamlı kuruluyor, üzerinde düşünüp yeni anayasalar oluşturuluyor, eski rejimler devriliyordu.

Hikâye genellikle böyle anlatılmaz elbette. Etnoğrafik araştırmanın ilk parıltılarını fark edecek olsalar, herhalde birçok akademisyen bunu bilimsel araştırmanın yükselişinin veçhelerinden yalnızca biri

olarak görürdü. O dönemki Yunan düşünürleri fizik veya geometriye aynı bu sistematik karşılaştırma zihniyetiyle yaklaşıyordu. Bunun kesinlikle yanlış olduğunu düşünmüyorum, ama “bilim” kelimesi zikredildiğinde gündeme daha başka o kadar çok mesele gelir ki bu kelime aydınlatmaktan ziyade kafamızı karıştırır. Bence daha ilginç, iktidarı insan hayal gücüne verme isteğinin (daha sonra sorgulanması gerekecek) direngen bir “gerçeklik” altkatmanını fark etme ihtiyacına yol açabilecek olmasıdır. Bunlar, deyim yerindeyse, aynı sürecin ters yüzleridir. Bu durum en azından yakın tarihte pek çok idealist insanın kendilerini “materyalist” olarak adlandırmakta neden ısrar ettiğini ya da bir tür materyalizme olan bağlılığın en cüretkâr ütopyacı projelere nasıl bu kadar sıkça eşlik ettiğini anlamayı kolaylaştırır.

Avrupa tarihinin son beş yüz yılı zarfında, etnografik merak ile bir siyasi ihtimal anlayışı arasında en azından gevşek bir bağlantı olduğu bile ortaya konabilir. Gerek Montaigne gibi yazarlarda modern görecilik haline gelecek akımın ilk ifadelerine gerekse birdenbire patlak veren ütopyacı spekülasyonlar ve devrimci hareketlere tanık olan 16. yüzyıldan pekâlâ başlanabilir. Sonraki yüzyılda merak da ihtimal anlayışı da çoğu yerde bir bakıma geri çekildi. Ama Fransız devrimine giden yolun taşlarını döşeyen yıllarda ikisi birden canlanıverdi. Napoléon’un yenilgisini izleyen gerici yıllarda bunu bir başka geri çekilme, 1848 devrimlerinden sonraysa daha da güçlü bir başka canlanma takip etti. Profesyonel bir disiplin olarak antropolojinin doğuşuna tanık olan son dönemdi bu. O zamanlar devrim heyulasının Avrupa toplumuna ne kadar musallat olduğu kolayca unutulabiliyor: Edward Tylor veya Sör James Frazer gibi kalın kafalı Viktoryenler bile kendi toplumlarının birdenbire bambaşka bir topluma dönüşebileceğinin gayet farkındaydı. Hiç kuşkusuz, ilk antropologların çoğunun bu ihtimalden ödü kopuyordu, birkaçı bu ihtimali belki de neşelendirici bir durum olarak görmüştü,⁸ ama hiçbiri bundan habersiz değildi. Demek ki başlardaki antropoloji, uzaklarda duran tamamen yabancı bir Öteki’yi seyre dalıp ters ters düşünmekten değil, en azından kısmen,

8 Lewis Henry Morgan özel mülkiyetin artık baskın kurum olmadığı bir uygarlık hayal etmişti. Alfred Haddon sosyalistti. Radcliffe-Brown ise üniversitedeki lisans öğrenciliği günlerinde “Anarşik Alfred” diye biliniyordu.

bir gün kalkıp uyanınca kişinin kendisini bizzat Öteki'ye dönüşmüş halde bulabileceği şüphesinden ilham almıştı.

Karşımızda, belki de, birbiriyle bağlantılı bir unsurlar demeti var: bir toplumsal ihtimal anlayışı, insanların hayali şemaları bir tür gerçekliğe tercüme edebileceği hissi; bunların beraberindeyse, gerek her türlü insan olanağının neler olabileceğini gerekse “gerçekliğin” doğasını anlamaya duyulan ilgi. Bunların her birinin 1980’ler ve 90’lı yıllarda tam olarak aynı zamanda saldırıya maruz kalması pek tesadüf sayılmaz. Kimi disiplinlerde postmodernizm, olası bir “Tözcülük” inancının, direngen bir gerçeklikte temellendirme yapılabileceği kanaatinin yanı sıra, devrimci değişime yönelik kitlesel eylem rüyalarının terk edilmesi anlamına gelir oldu. Antropolojide ise tam da bu karşılaştırmalı projeyi sorgulamak anlamına gelmeye başladı. O sıra radikalizm yaygın olarak böyle yorumlanıyordu – “radikal” kelimesi bir şeyin köklerine inmek anlamına geldiğine göre, bir bakıma elbette radikaldi. Fakat bu kitap boyunca şu soruyu sorup durdum: Çekip koparmaya çalışmamız gereken kök demeti gerçekten de bu mudur? Bana kalırsa, çok daha inandırıcı olabilecek başka düşünsel kötü karakterler de var: Parmenidesçi sabit biçimler arasında yakınlaşma, Batı geleneğinin uzun süredir yakasını bırakmamış aşırı bir bireycilik ve insan doğasının esasen sınırsız, doyurulamaz arzulara dayandığı, dolayısıyla herkesin birbiriyle esaslı bir rekabet içinde olduğu varsayımı (Marshall Sahlins meslek hayatının büyük kısmını bu varsayımlardan ikincisini açığa çıkarmaya vakfetmişti: bkz. Sahlins 2001). Kitaptaki başlıca düşünsel hasımlarım bunlar oldu. Hepsi de bana çok daha zorlayıcı görünüyor, çünkü sıradan sağduyuyla hepsi de çok daha fazla iç içe geçmiş durumda.

Marx ve Mauss Karşı Karşıya

Belki de en büyük zorluk dünyaya Herakleitosçu dediğim ya da diyalettik de denebilecek çerçevede bakmaktır. Kitap boyunca kategori sistemlerinin ya da bilginin, aslında bir eylem sisteminin yönlerinden

yalnızca biri olduğunu; dolayısıyla toplumun bir anlamda hep aktif proje veya projeler dizisi olduğunu; değer in eylemlerin daha geniş (gerçek ya da hayali) bir toplumsal bütüne yerleştirilmek suretiyle aktörler için anlamlı hale gelmesi olduğunu iddia ettim. Diyalektik bir yaklaşım benimsemek şeyleri soyut bir anda, zamanın dışındaki muhayyel anları üzerinden değil, kısmen oluş potansiyelleri üzerinden tanımlamak demektir. Devamlı böyle düşünmek son derece zordur. Fakat bunu yapabildiğimizde, bertaraf edilmesi imkânsız görünen açmazlar çözülür. Tartıştığım meseleleri daha genel olarak toplamaya girişmeden evvel bir örnekten daha bahsedeyim.

Lévi-Strauss (1958) tam da antropolojik görecilik anlayışında böyle derin bir açmaz olduğuna uzun zaman önce işaret etmişti. Bu anlayışa göre, bazı insanların barbar olduğu görüşünü reddetsek ve farklı grupların perspektiflerinin eşit ölçüde geçerli olduğunu vurgulasak bile neredeyse hep şöyle bir sonuca varırız ki bu grupların çoğunun ilk inanç kaidelerinden bir durumun hiç de böyle olmadığını öngörür. Kuzey ve Güney Amerika'daki çoğu yerli topluluğun kendilerini "insan" anlamındaki bir terimle, komşularınıysa onların daha az insan olduklarını ima eden (yamyamlar, katiller, çiğ balık yiyiciler vb.) bir terimle adlandırması işte bundan kaynaklanır. Lévi-Strauss'un, tek gerçek barbarların başkalarının barbar olduğunu düşünen insanlar olduğu şeklindeki hükmü o kadar bariz derecede döngüseldir ki bu yorumun bir şaka olarak yapıldığını varsaymak gerekir.

Daha sonra Michel Foucault (1972) aynı türden bu yapısalcılık temelinde, beşeri bilimlerin dayandığı "insan" ya da insanlık mefhumunun aslında evrensel bir kategori değil, günün birinde geçip gidecek özgül bir Aydınlanma öğretisi olduğunu iddia edebilmişti. Bu sayede epey dikkat çekmişti. Fakat pek az kişi tüm bu argümanın kavramsal kategorilere ilişkin aşırı derecede Parmenidesçi, hatta pozitivist bir düşünme şekline dayandığına işaret etti. Ne de olsa, Lévi-Strauss'un başta ele aldığı Amerikan toplumları kendilerini "insan" diye adlandırmış ve diğer toplumların bu tanıma uymadığını hissettiklerini iddia etmiş olabilirdi, ama bu toplumların çoğu (örneğin İrokualar) başka toplumlardan çocukları ve hatta yetişkinleri kendi içlerine çekme ve onları insan sıfatına layık varlıklara dönüştürme

yetenekleriyle de övünüyordu. Birçok toplumun aynısını balık ya da sümüklü böceklerle ilişkin olarak da yapabileceklerini düşündüklerine dair kanıt yoktur. Demek ki evrensel bir insanlık kategorisi vardı ama bir dizi potansiyel olarak – tıpkı Hristiyanlık, Zerdüştlük ya da İslam gibi evrensel dinlerin (Aydınlanma’dan çok önce) kendi dinlerine dönme potansiyeli olan varlıklarda evrensel bir insanlık kategorisi olduğunu kabul etmesi gibi. Aynı mantık kötü nam salmış başka sorunlara da uygulanabilir. Evrensel fikirler dünyada herkesin sahip olduğu düşünceler değildir, bu düpedüz yanlış bir pozitivizmdir. Evrensel fikirler dünyadaki herkesin anlayabileceği fikirlerdir. Evrensel ahlaki ölçütler ise dünyadaki herkesin halihazırda anlaştığı ölçütler değildir (belli ki herkesin uzlaştığı bir şey yoktur); Ahlaki muhakeme kapasitesi ve zaten paylaşmakta olduğumuz ahlaki pratiklerin deneyimlenmesi sayesinde, hep birlikte şekillendirip üzerinde mutabık kalabileceğimiz (ve dünyada ayakta kalacaksa bir düzeyde mutabık kalmaya muhtemelen zorunda olacağımız) ölçütlerdir.

Antropolojinin ister istemez ahlaki bir projenin parçası olduğunu düşündüğümünden dolayı (geçmişte pek iyi bir proje değildi doğrusu, ama potansiyel olarak daima çok iyi bir projeydi) kitabın epey bir kısmını Marx ile Mauss’un, kültürel fark meselesini tutkuyla merak eden ve kendilerini içinde yaşadıkları toplumun devrimci dönüşümüne adanmış bu iki adamın etrafında bir çerçeveye oturttum. Başka birçok açıdansa taban tabana zıttırlar. Kapitalizmi eleştirmek için evrensel bir ahlaki temel bulma derdine düşen Mauss kapitalizmin yerini alabilecek kurumların neye benzeyebileceğine dair ipuçları bulmak için yüzünü başka toplumlara çevirdi. Marx ise bu türden bütün eleştirilerin zanaatkârlar ve köylülere özgü “küçük burjuva” ahlakıyla malul olduğunu söyledi ve devrimci süreçte bilginin neredeyse sadece eleştirel bir rolü olduğunu vurguladı. Ona göre bilgi, kapitalizmin iç çelişkilerini ve hareket yasalarını anlama meselesiydi. Marx’ın yaklaşımı aslında o kadar amansızca eleştireldi ki mevcut toplumsal düzende bir alternatif zemine sağlayabilecek herhangi bir şey bulunamayacağının altını çiziyordu. Bir alternatif olarak yalnızca proletaryanın devrimci pratiği vardı: tarihsel rolünü, mevcut kapitalist düzende hiçbir çıkarı olmayan tek sınıf olarak, ancak bu düzeni mutlak surette olum-

suzlayarak kendini özgürleştirebilecek olmasından alan proletarya.⁹ Yaklaşık yetmiş beş yıl sonra yazan Mauss, küçük burjuva ahlakına yönelik reddiyelerin nasıl kolayca “burjuva duyarlılığı” suçlamalarına dönüşüp yozlaşabildiğini (Bolşevik önderliğinin başkalarının soğukkanlılıkla katledilmesine itiraz eden herkesi gözden düşümek için kullandığı bir ifadedir bu) bizzat gözlemleyebilmişti. Anlaşılan o ki Mauss, Marx’ın takipçilerinin çoğunun, kapitalist piyasanın ahlakının azıcık değişik bir versiyonu olan katı kalpli, sinik bir faydacılığa düşmesine mahal verenin tam da onun kapitalizmin popüler, ahlaki eleştirilerini ciddiye almayı reddetmesi olduğu sonucuna varmıştı. Öte yandan Mauss o kadar çok ters doğrultuda ilerledi ki kimi zaman ürkütücü derecede naif kaçabilen bazı sonuçlara vardı: Örneğin aristokratik toplumlar gerçekten de aristokratların iddia etmekten hoşlandığı gibi işliyordu ya da yeterli teşvik verilirse, kapitalistler kendi rekabet içgüdüleri sayesinde sermayelerini dağıtabilirdi.

Bu açmazın ilginç yanı ortadan hiç kaybolmuyor gibi olmasıdır. Eleştirel teorinin 1970’lerdeki akıbeti hakkında birkaç kelâm etmiştim – Marx’ın gençliğinde kaleme aldığı bir mektubundaki ifadesiyle “var olan her şeyi acımasızca eleştirme” projesi ciddiyetle tamamlanmaya çalışılsa nasıl olur? Ortaya herhalde nihayetinde öyle kasvetli bir tablo çıkar ki eleştirinin kendisi mânâsız görünmeye başlar. Diğer taraftan, sözgelimi Melanezya’da kadın emeğinin sömürüsü üzerine tartışmaların ortaya çıkardığı gibi, Marilyn Strathern veya Annette Weiner gibi neo-Maussçuların bu açıdan daha iyisini yapabildiği net değildir.¹⁰ Genel olarak Marksçı yaklaşıma göre, görünür her kadın özerkliği veya gücünün nihai önemi, kadınların tabi olduğu geniş sistemin yeniden üretimine ne derece katkıda bulunduğunda ya-

9 Geoghegan (1987: 22-34) Marx ile Engels’in ütopyacı düşünceyle, genelde sunulandan çok daha ikircikli olan tarihsel ilişkisinin faydalı bir özetini verir. Ahlaki eleştirilere, özellikle de (Mauss’un sosyalizminin önemli bir düşünsel atası olan) Proudhon’un eleştirilerine dair Marx’ın tepkisi için bkz. Thomas 1980: 175-248.

10 Weiner kendi yaklaşımında, kuşkusuz Marx’tan ziyade Mauss’tan ilham aldığını da ortaya koyar. Weiner’in kadınların herhangi bir anlamda tabi konumda olduğunu inkâr ettiğini söylemek haksızlık olur, çünkü açıkça böyle demez. Öte yandan, tıpkı Strathern gibi, tüm enerjisini kadınların böyle olduğunu söyleyen ya da ima eden başka argümanlara saldırmaya vakfeder.

tar. Maussçular ise çoğu zaman geniş bir sistemin anlamlı bir varlığı olduğunu hepten reddeder. Feminist antropologlar erkek antropologların kadın meselelerini ve kadın özerkliği alanlarını her zaman gözardı ettiğine işaret etmekte elbette haklıdır. Yine de, bu yaklaşımı mantıksal sonucuna götürecek olursak, sorunları çözülemez görmek bir yana, bir sorunun var olduğunu göstermek bile çok zorlaşır.¹¹

Açıkçası soru bu iki aşırı konum arasında bir uzlaşa sağlamanın gerekli olup olmadığı değil, bunun nasıl yapılacağıdır. Yahut dahası, soru şöyle olmalı belki de: Normalde akli başında olan sosyal teorisyenleri böyle acayip biçimde azamici konumlar almaya iten şey ne ola ki? Nihayetinde, çoğumuz günlük yaşamlarımızda sinizm ile saflık arasında bir yol bulmakta pek zorlanmayız. Sağduyuyla görülemeyen birçok fenomene gözlerimizi açan sosyal teori nasıl olur da sağduyuya dayalı çözümleri olan soruları görmemizi engeller? Kitap boyunca çözümün en azından nerede aranabileceğini ortaya koymayı başarmış olduğumu umuyorum. Sorunun büyük kısmı, bireysel saik ve toplumsal biçim arasında çözülmez paradokslara yol açan “toplum” veya “kültür” mefhumlarının arkasındaki Parmenidesçi mantıkta yatar; onun yerine değer ve yaratıcılık meselelerinden, gerçek ve hayali toplumsal bütünlüklerin açık uçlu bir çerçevede katmanlara ayrılmasından yola çıkan bir yaklaşım bu soruları çözmede epey yarar sağlayabilir.¹²

Perspektifler: Anlamdan Arzuya

Piyasa temelli ideolojilerin cazibesini anlamak o kadar zor değildir. Bu ideolojiler Batının dinsel geleneğine derinden derine kök salmış ve piyasa temelli toplumumuzda gündelik deneyimlerle hiç durmak-

11 Aslında bu feminist antropolojinin sabit çıkmazıdır. Bu bağlamda bunu çok kolay görebilmenin tek sebebiniyse, feminist antropolojinin siyasi açıdan angaje kalan pek az alandan biri oluşuna bağlıyorum.

12 Kuşkusuz, böyle bir yaklaşımın sistematik uygulaması, bir sürü çözümlenemez paradoks ortaya çıkarır. Böyle olmayacağını hayal etmek ise saflık olur. Fakat bu paradoksların daha verimli paradokslar olacağına inanmak için en azından sağlam gerekçeler var.

sızın teyit edilen bir insan doğası ve insan motivasyonu tablosundan yararlanır. Bize aşırı derecede basit önermeler sunma avantajına da sahiptir. Sınırsız arzuları olan eşsiz bireylerizdir. Herkesin yeterli güç, para, haz ve maddi kaynağı elinde bulunduracağı doğal bir son nokta olmadığına ve kaynaklar kıt olduğuna göre, bu durum daima en azından örtük bir rekabet içinde olacağımız anlamına gelir. Öyleyse “toplum” dediğimiz şey, saf bir tıkama değilse şayet, mutluluk arayışını kolaylaştıran, süreci düzenleyen, sürecin ortaya çıkardığı pisliği temizleyen bir dizi araçtır.

Demek ki piyasa ilkeleri, gerektiği takdirde, kendi karşıtıyla dengelenebilir: aile değerleri, diğerkâm hayırseverlik, kişinin kendisini bir inanca veya davaya adanması – deyim yerindeyse, o saf “rasyonel, kişisel çıkara dayalı hesaplama” psikolojisinin tamamlayıcısı olarak meydana getirilmiş ilkelerdir bunlar. Mauss’un hatırlattığı gibi bunlar aynı sahte paranın iki ayrı yüzünden ibarettir. Kilit hamlenin, tüm bunların içindeki en önemli ideolojik işin temeldeki arzu meselelerinin hepsini toplumdan çekip çıkarmak, bu sayede mutluluğun büyük oranda kişinin nesnelerle (veya en iyi ihtimalle, nesne gibi davranılan insanlarla) ilişkileri olarak tasavvur etmeyi mümkün kılmak olduğu söylenebilir. Servetlerini elde etmek için herkesi öldürmenin anlamsız olacağını, zira herkesi öldürdüğümüz takdirde elimizde servet olduğunu bilecek kimsenin kalmayacağını hatırlatması için Rousseau’ya başvurmamız gerektiği an, ideolojik oyunu zaten çoktan kaybetmişizdir. İşte bu çekip çıkarma sayesinde, piyasa savunucuları insan özgürlüğü adına hareket ettiklerini, bireylerin hayattan ne istedikleri konusunda karar vermelerinin önünü açtıklarını iddia eder. Gerçi söz konusu bireylerin çoğunun uyanık oldukları saatlerin çoğunluğunu bir başkasının emrine amade halde koşturarak geçirdiğini kimse fark etmez. Üzerine biraz düşünecek olursanız, bunun gayet ince bir numara olduğunu anlarsınız.

Piyasa teorisinin gücünün büyük kısmı tam da basitliğinden kaynaklanır. Kendi içinde, bir insan doğası teorisi, arzu, haz, özgürlük teorisi ve hatta kendince bir toplum teorisi barındırır. Bahsettiğimiz argümanın tüm bu alanlarda birçok kusur içerecek kadar basit olması, ideoloji açısından bakıldığında, neredeyse hiç önemli değildir, hele

ki ortada buna karşı daha tutarlı bir alternatif sunan yoksa. Genelde öteki taraf (çeşit çeşit dahiyane eleştirinin dışında) ancak dağınık iç-görüler sunar. Ama bu içgörüler her ne kadar parlak olsalar da, son derece farklı teorik geleneklere dayandıkları için onlardan tutarlı bir argüman oluşturmak imkânsızdır. Örneğin bu kitabı yazarken çok sık karşılaştığım bir sorun, arzu hakkında konuşmaya yarayacak bir teorik dilin olmamasıydı. Dilin babanızın penisiyle özel bir yakınlığı olduğuna inanmak için ortada sağlam bir gerekçe bulunduğuna ikna olmaz ve dolayısıyla Jacques Lacan'ın fikirlerini benimsemek istemezseniz veya Deleuze ya da Foucault gibi yazarların benimseyip Nietzscheci yaklaşımı benimseyip arzu ya da iktidar arzusunu tüm gerçekliğin esaslı bileşeni olarak görmeyi istemezseniz (ki devam ettirildiği takdirde, solcu akademisyenlerin Marquis de Sade'a met-hiyeler düzmesi gibi sahiden garip sonuçlara yol açıyor gibi görünen bir görüştür bu), kendinizi tam bir çıkmazın içinde bulursunuz. 4. Bölüm'ün sonunda, Freudcu olmayan bir Lacan versiyonuna ulaşmaya çalışırken yaptığım gibi, teorilerin bütününe onaylamadan onlardan kimi içgörüler edinmek için yararlanmaya çalışmak yine de elbette mümkündür. Ama bunun epey ümitsiz bir manevra olduğunu teslim etmek lazım. Kesinlikle bazı alternatifler olmalıdır.

Lacan'ın "yansıtıcı arzu" mefhumunu mantıksal sonucuna götürdüğü söylenebilecek Jean Baudrillard'ın fetişizm hakkındaki eski bir makalesi bu argümana uzaktan ilham vermişti. Karmaşık kişisel süslerle, mesela (Lévi-Strauss'un iddia ettiği gibi), Caduveo kadınlarının yüzlerini alengirli çizgiler ve semboller labirentiyle kaplayan dövmeleleriyle yaratılan derin cinsel cazibenin sebebi nedir, diye sormuştu Baudrillard. Tüm fetiş nesnelerde olduğu gibi, arzuyu gerçekten uyandıran şey bir tür mükemmelliğin, dışa-kapalı bir göstergeler sistemlerinin varlığı mı?

Bizi daima büyüleyen şey, kendi içsel mantığı veya mükemmelliği adına bizi baştan aşağı dışlayandır: bir matematiksel formül, paranoyak bir sistem, bir beton yığını, faydasız bir nesne ya da ayna aracılığıyla katlanan ve yeniden katlanan, kendini sapkınca kendini tatmin etmeye adanmış, deliksiz, pürüzsüz bir vücut. Striptiz

sanatçısının arzu uyandırmasının en iyi yolu kendini okşamayı, otoerotik bir manevra yapmasıdır (1981: 96).

Bu muhtemelen bir arzu teorisinden ziyade, bir engellenmiş arzu teorisidir. Gilles Deleuze büyük oranda böyle bir otoerotik modele tepki olarak, bebeğin çokbiçimli sapkınlığına bakmamızı önermişti. Ona göre arzu, bedenler ve bedenlerle dünya arasında tüm yönlerde akıp giden evrensel bir asli üretim gücüne dönüşür (ör. 1983: 26–27). “Gerçeklik” dediğimiz şey aslında onun yan etkisidir. Fakat yukarıda belirttiğim Nietzscheci sorunları bir yana bıraksak bile, bu aslında bir arzu teorisi değildir; daha ziyade, onun gerekli olmadığının ifadesidir.¹³

Kitabın başında bir değer teorisinin alternatif üretebileceğini öne sürmüştüm. Böyle bir teorinin en azından gelecek vadeden kimi doğrultulara işaret ettiğini düşünüyorum.

Kitaptaki temel argümanlarımdan biri şu oldu: “Yapı” dediğimiz şey bir durağan biçimler veya ilkeler dizisi değil, değişimlerin (ya da toplumsal yapı bağlamında, eylemin) bir kalıba sokulmasıdır. Piaget’nin (veya Turner’ın) muhtemel değişimiyle yapı, bir dönüşümler sistemini düzenleyen değişmez ilkelerden oluşur.¹⁴ Bu bakımdan, fena halde ele avuca sığmaz bir şeydir. Herkes kendilerinin ve kendi toplumsal bağlamlarının yeniden üretilip şekillendirilmesine katkıda bulunan eylemlerinin izini kaybettiği için ele avuca sığmaz değildir sadece. Aynı zamanda toplumsal performans büyük oranda arkasında yatan bu yapıların (şablonların, şemaların, vb.) gözden kaybolmasını sağladığı ölçüde hakikaten ustalık ve başarılı (hatta yetkin) görüldüğü için de ele avuca sığmazdır. Fakat gözden kaybolduklarında bile, bu şablonlar ya da şemalar hayali bütünlüklerin yerinden edilmiş heyulamsı biçimleriyle yeniden ortaya çıkma eğilimindedir. Bu bütünlükler de birer değer aracı halini aldıkları ölçü-

13 Hiç değilse arzunun diğer her şeyden neden farklı olduğuna ilişkin bir teori. Aynıısı Foucault’nun iktidar teorisi için de söylenebilir.

14 Dama taşlarının üzerinde hareket edebildiği tahta bile değil, daha da fazlası, tahtadaki hangi işaretlerin önemli olduğunu ve neden önemli olduklarını bize söyleyen ilkeler.

de arzu nesnesi halini de alan (bunu da büyük ölçüde, bir aktörün kendi eylemlerinin değerini ona temsil ederek yapan) bir dizi nesnenin içine kazınma eğilimi gösterir. Söz konusu nesne hemen her şey olabilir: bir ritüel performans, bir yadigâr hazine, bir oyun, özel kıyafetleriyle birlikte bir unvan. İşin kritik yanı şu ki, söz konusu nesne her ne olursa olsun, onun bir düzeyde her şeyi kapsadığı söylenebilir. Böyle nesneler, anlam kazandıkları alanı şekillendiren tüm devinim ilkelerini kendi yapıları içinde ima eder. Tıpkı, sözgelimi, kimi zaman tuhaf bir biçimde tersyüz olmuş şekillerde de olsa, bir hanenin geniş akrabalık sisteminde yürürlükte olan tüm temel ilişki biçimlerini içermesi gibi. Her halükârda, pratikte tam da insanların onlara değer vermesiyle meydana gelen o eylem kalıplarının donmuş imgelerine dönüşürler. Daha önce de dediğim gibi, manipüle edilmiş niyetlerimizin aynalarıdır.

Normalde, bu mikrokozmosmik simgelerin tuhaf bir ikiliği vardır. Bir yandan Baudrillard'ın belirttiği gibi, kendi içinde çekici olma eğilimi gösteren ve onun yanında aktörün ancak bir eksiklik, bir yara, bir yokluk, bu somut biçimle tamamlanacak soyut bir içerik şeklinde görünebildiği kapalı bir mükemmelliği cisimleştirirler. Fakat bu parılayan mükemmellik imgesinin ardında neredeyse daima algılanamaz bir şeyin, karaltı şeklinde beliren kendi yokluğunun farkındalığı gizlidir (işte bu yüzden, vizyona dair değişlerin genellikle uygun görüldüğünü belirtmiştim – görsel bir yüzey her zaman ötede görünmez bir şey olduğunu ima eder). Bu yokluk genelde bir eksiklik değil, bir güç olarak algılanır. Fakat nihai yanılsama, tüm bu ayna oyunlarının ardındaki temel hile, bu gücün aslında hiç de bir güç değil, kişinin kendi eylem potansiyelinin, biraz kaçamaklı tabirimle “yaratıcı enerjilerinin” hayaletimsi bir yansıması olmasıdır.

Ne kadar ele avuca sığmaz olsa da, yaratıcı potansiyel her şeydir. Hatta onun bir anlamda nihai toplumsal gerçeklik olduğu bile iddia edilebilir. Bhaskar'ın “eleştirel gerçekçiliği”nin gerçekten ilgi uyandıran yanı bana buymuş gibi geliyor. Bhaskar çoğu felsefecinin fiziksel gerçekliğin nesnelerden oluştuğunu düşündüğü için ona dair yeterli bir fiziksel gerçeklik teorisi üretemediğini belirtir. Halbuki Bhaskar'a göre fiziksel gerçeklik “güçler”den meydana gelir: potansiyeller, ka-

pasiteler, esasen temsil edilemez olan ve gerçek yaşamdaki çoğu “açık sistemli” durumda tahmin edilemez olan şeyler.¹⁵ Bana kalırsa, toplumsal yaratıcılık güçlerinde de aynısı geçerli. Yaratıcılığı gerek aktör gerekse analist için bu kadar kafa karıştırıcı hale getiren şey söz konusu güçlerin (tam da) esaslı bir şekilde toplumsal olmasıdır. Toplumsal olmalarının iki nedeni vardır. Birincisi, başkalarıyla kurulan ilişkilerin yapılarını varlığımızın dokusunun içsel bir parçası haline getirmekte olan bir sürecin sonucudurlar. İkincisi ve belki daha da önemlisi, başkalarıyla eşgüdüm kurulmadığı sürece, bu potansiyel kendini gerçekleştiremez, en azından bunu belirgin derecede önemli bir şekilde yapamaz. Güçler ancak bu suretle değere dönüşür. İrokuaların rüya tahmininden Malgaşların *sorona* ve *faditra*’sının düzeneklerine kadar, burada anlattığım daha çarpıcı ritüellerin çoğu, zorluğuyla nam salmış bu gerçeklik üzerine tefekkürler olarak görülebilir.

Teorilerin büyük kısmında eksikliğe yol açan şeyin tam da bu toplumsal yön olduğunu söyleyeceğim. Arzu teorilerinden haz teorilerine geçildiğinde bu daha da açık hale gelir. Mauss ve Marx hazza dair sosyal bir teorinin neye benzeyebileceğine dair kışkırtıcı ipuçları (en azından ipuçları) sunmuştur. Bu ipucunu yabancılaşmamış emek fikriyle sunan Marx, yaratıcılıktan haz almak ile onu bir ıstırap olarak tecrübe etmek arasındaki farkın esasen onun içinde yer aldığı toplumsal ilişkilerin doğasında yattığını öne sürer. Mauss ise “cömert sanatsal harcamadan duyulan keyfi, kamusal veya özel ziyafetteki misafirperverliğin hazzı”nı vurgular (1925 [1965: 67]). İnsan davranışına dair kendi modellerini yaratan piyasa teorisyenlerinin kafasındaki haz türlerinin aslında ne kadar bireysel olduğunu anlamak için, bu iki ipucundan birinden başlayan bir haz teorisi tahayyül etmeye çalışmak yeter de artar bile. Piyasa teorisyenleri zevkli, tatminkâr bir deneyim nedir diye düşünürken, akıllarındaki kök imge yemek yemektir (“tüketim”); üstelik kamusal veya özel ziyafette değil, kendi başına yenen yemek. Bu fikir neredeyse gizli ve hızlıca bir temellük edimini akla getirir: Vaktiyle dış dünyanın parçası olan nesneler bü-

15 Tabii, gerçeklik kazanana kadar böyle olan şeyler. Bu açıdan arzunun, Nietzscheci versiyonda olduğu gibi gerçekliğin temel bileşeni değil, mevcut olan bir potansiyelin metaforu olduğu söylenebilir.

tünüyle tüketicinin benliğine dahil edilir. Aslına bakacak olursak, Marx ya da Mauss'tan başlamak bile gerekmez. Keyif veren her türlü deneyimden, mesela sevişme, konsere gitme veya bir oyun oynama deneyiminden yola çıkılsa bu teorinin ne kadar farklı görüneceğini hayal etmeye çalışmak yeter.

Hazzın belirli bir benlik kaybını içerdiği sıkça söylenir. Acı, yaralı benlikten başka her şeyin kaybolmasına yol açan bir fenomen olduğu için, hazzın onun tam tersi olarak düşünülmesinin en iyisi olacağını iddia edecek kadar ileri gidenler olmuştur (ör. Scarry 1986): Biri eliyle başka birinin tenine dokunduğunda, ötekinin tenini hissediyorsa haz; kendi elini hissediyorsa acı deneyimlemektedir. Bu belki de aşırı bir formülasyondur ama en geniş hatlarıyla bakıldığında, 17. yüzyıldaki bir İrokualı bunu gayet iyi anlardı. Çünkü İrokua kültürlerinde, güzellik ve haz her şeyden önce benliğin kendini açmasını, çevresindeki dünyaya doğru genişlemesini ve başkalarıyla iletişime geçmesini önleyen engellerin üstesinden gelme meselesi olarak görülüyordu. Yine de İrokua formülasyonunda bir yaratım ilkesinin olması bana bilhassa çarpıcı geliyor. Şükran konuşmalarında, kozmosun özellikleri teker teker sayılmaz, bu özelliklerin meydana gelişleri, oluşumları anlatılır. Bu türden en karmaşık formülasyonların hepsinde hazzın sırf benliğin hükümsüzleşmesine tekabül etmediğini iddia edecek kadar ileri gidilebileceği kanısındayım. Zira haz, gerçekliğin o en ele avuca sığmaz yönünün, (en iyi türdekilerin üçünü birden içerdiğini zannediyor olsam da, ister biyolojik, ister toplumsal, isterse estetik) saf yaratım potansiyelinin –Yeryüzünün Taşıyıcısı'nın fark ettiği gibi, içinde vuku bulduğu geniş toplumsal bağlamdan tamamen bihaber olunduğu takdirde, eşi benzeri görülmedik sefalet de üreten o fenomenin– ne derece doğrudan deneyimlendiğine de bağlıdır.

KAYNAKÇA

- Ahern, Emily, 1979, "The Problem of Efficacy: Strong and Weak Illocutionary Acts", *Man* 14, no. 1: 1-17.
- Akins, David ve Joel Robbins, 1999, "An Introduction to Melanesian Currencies: Agencies, Identity, and Social Reproduction", *Money and Modernity: State and Local Currencies in Melanesia* içinde (ed. David Atkins ve Joel Robbins), s. 1-40, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Albert, Ethel, 1956, "The Classification of Values: A Method and Illustration", *American Anthropologist*, 58: 221-248.
- 1968 "Value Systems", *The International Encyclopedia of Social Sciences* içinde (ed. David Sills), sayı 16, 287-91.
- Anderson, Perry, 1974a, *Passages from Antiquity to Feudalism*, New York: Verso Press [Antikiteden Feodalizme Geçişler, çev. Uygur Kocabaşoğlu, İstanbul: İletişim: 2017].
- 1974b, *Lineages of the Absolutist State*, New York: Verso Press.
- Angas, George French, 1847, *Savage Life and Scenes in Australia and New Zealand*, 2 cilt, Londra: Smith, Elder and Co.
- Appadurai, Arjun, 1986a, "Introduction: Commodities And The Politics Of Value", *The Social life of Things: Commodities in Cultural Perspective* içinde (ed. Arjun Appadurai), 3-63, Cambridge: Cambridge University Press.
- Archer, Margaret, Roy Bhaskar, Andrew Collier, Tony Lawson ve Alan Norrie, ed., 1998, *Critical Reason: Essential Readings*, New York: Routledge.
- Babadzan, Alain, 1993, *Les Dépouilles des dieux: Essai sur la religion tahitienne à l'époque de la découverte*, Paris: Maison des Sciences de l'Homme.
- Barnes, Jonathan, 1982, *The Presocratic Philosophers*, New York: Routledge [Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi, çev. Hüsen Portakal, İstanbul: Cem, 2004].
- Barnett, Homer G., 1938, "The Nature of the Potlatch", *American Anthropologist*, 40: 349-58.
- 1968, *The Nature and Function of the Potlatch*, Eugene, Oregon: Department of Anthropology, University of Oregon.
- Barraud, Cecile, Daniel de Coppet, André Iteanu ve Raymond Jamous, 1994, *Of Relations and the Dead: Four Societies Viewed from the Angle of Their Exchanges* (çev. Stephen J. Suffern), Oxford: Berg Press.
- Barraud, Cecile, 1979, *Tanebar-Evav: un societe de maisons tournée vers le large*, Atelier d'Anthropologie Sociale, Maison des Sciences de l'Homme, Paris.

- Barth, Fredrik, 1966, "Models of Social Organization", *RAI Occasional Paper* 23, Glasgow.
- Barthes, Roland, 1967, *Système de la Mode*. Paris: Seuil.
- Battaglia, Debhora, 1983, "Projecting Personhood in Melanesia: the Dialectics of Artefact Symbolism on Sabarl Island", *Man* 18: 289-304.
- 1990, *On the Bones of the Serpent: Person, Memory and Mortality in Sabarl Island Society*, Chicago: University of Chicago Press.
- Baudrillard, Jean, 1968, *La Systeme des Objects*, Paris: Denoël [Nesneler Sistemi, çev. Oğuz Adanır, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, 2014].
- 1972, *Pour un critique de l'économie du Signe*, Paris: Gallimard [Gösterge Ekonomi Politiki Hakkında Bir Eleştiri, çev. Oğuz Adanır, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, 2009].
- 1976, *L'échange symbolique et la mort*, Paris: Gallimard [Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm, çev. Oğuz Adanır, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, 2002].
- Beauchamp, William M., 1885, "The Iroquois White Dog Feast", *American Antiquarian* 7: 235-39.
- 1895, "An Iroquois Condolence", *Journal of American Folklore* 8, (31):313--16.
- 1898, "Wampum Used in Council and as Currency", *American Antiquarian* 20 (1):1-13.
- 1901, "Wampum and Shell Articles Used by the New York Indians", *New York State Museum Bulletin* 41 (8): 319-480.
- 1907, "Civil, Religious and Mourning Councils and Ceremonies of Adoption of the New York Indians", *New York State Museum Bulletin* 113.
- 1922, *Iroquois Folk Lore*, Port Washington, NY: Ira J. Friedman (yeniden basım 1965).
- Beidelman, Thomas O., 1989, "Agonistic Exchange: Homeric Reciprocity and the Heritage of Simmel and Mauss", *Cultural Anthropology*, 4: 227-259.
- Berg, Gerald, 1979, "Royal Authority and the Protector System in Nineteenth Century Imerina", *Madagascar in History: Essays from the 1970s* içinde (ed. R. Kent), Albany: The Foundation for Malagasy Studies.
- Berger, John, 1972, *Ways of Seeing*, Londra: BBC ve Penguin Books [Görme Biçimleri, çev. Yurdanur Salman, İstanbul: Metis, 1980].
- Best, Elsdon, 1900, "The Spiritual Concepts of the Maori, Part 1", *Journal of the Polynesian Society*, 9: 173-99.
- 1901, "The Spiritual Concepts of the Maori, Part 2", *Journal of the Polynesian Society*, 10: 1-20.
- 1909, "Maori Forest Lore, Part III", *Transactions of the New Zealand Institute* 43: 433-81.
- 1922, *Spiritual and Mental Concepts of the Maori*, Dominion Museum Monographs No. 2

- 1924a, *The Maori*, 2 cilt, Memoirs of the Polynesian Society, sayı 5, Wellington, Yeni Zelanda.
- 1924b, *Maori Religion and Mythology*, Dominion Museum Bulletin 10. Wellington, Yeni Zelanda.
- 1925a, *Maori Agriculture*, Dominion Museum Bulletin 9. Wellington, Yeni Zelanda.
- 1925b, *Tuhoe: Children of the Mist*, Memoirs of the Polynesian Society, sayı 6. Wellington: Polynesian Society.
- 1929, *Fishing Methods and Devices of the Maori*, Dominion Museum Bulletin No. 12. Wellington, Yeni Zelanda.
- 1942, *Forest Lore of the Maori*, Dominion Museum Bulletin No. 14. Wellington, Yeni Zelanda.
- Bhaskar, Roy, 1979, *The Possibility of Naturalism*, Hempstead: Harvester Wheats-haft (ikinci basım 1989) [*Natüralizmin Olanaklılığı*, çev. Vefa Saygın Öğütle, Pratika, 2013].
- 1986, *Scientific Realism and Human Emancipation*, Londra: Verso.
- 1989, *Reclaiming Reality*, Londra: Verso [Gerçekliği Geri Kazanmak, çev. Beyza Sümer Aydaş, Ankara: Nota Bene, 2015].
- 1991, *Philosophy and the Idea of Freedom*, Londra: Verso.
- 1994, *Plato Etc*, Londra: Verso.
- Blau, Harold, 1963, "Dream Guessing: A Comparative Analysis", *Ethnohistory* 10:233-49.
- 1964, "The Iroquois White Dog Sacrifice: its Evolution and Symbolism", *Ethnohistory* 11:97-115.
- Bloch, Maurice, 1971, *Placing the Dead: Tombs, Ancestral Villages, and Kinship Organization in Madagascar*, Londra: Seminar Press.
- 1975, *Political Language and Oratory in Traditional Societies*e "Giriş", Londra: Academic Press.
- 1977, "The Disconnection Between Power and Rank As a Process: An Outline of the Development of Kingdoms in Central Madagascar", *European Journal of Sociology* sayı 18: 303-30.
- 1982, "Death, Women and Power", *Death and the Regeneration of Life* içinde (ed. M. Bloch ve J. Parry), Cambridge: Cambridge University Press, s. 211-30.
- 1986, *From Blessing to Violence: History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar*, Cambridge: Cambridge University Press.
- 1986a, "Hierarchy and Equality in Merina Kinship", *Madagascar: Society and History* içinde, (ed. C. P. Kottak, J.-A. Rakotoarisoa, A. Southall ve P. Vérin), Durham: Carolina Academic Press, s. 215-228.
- 1989, "The Ritual of the Royal Bath in Madagascar: The Dissolution of Death, Birth, and Fertility into Authority", *Ritual, History and Power: Selected Papers in Anthropology* içinde, Londra: Athlone Press, s.187-211.

- 1990, "The Symbolism of Money in Imerina", *Money and the Morality of Exchange* içinde (ed. M. Bloch ve J. Parry), Cambridge: Cambridge University Press, s. 165-90.
- Boas, Franz, 1897, "The Social Organization and Secret Societies of the Kwakiutl Indians", *Report of the U.S. National Museum for 1895*, 311-738.
- 1921, "Ethnology of the Kwakiutl", *Bureau of American Ethnology Thirty-fifth Annual Report*, 1. ve 2. Kısım, 1913-1914, Washington, DC: Government Printing Office.
- 1925, "Contributions to the Ethnology of the Kwakiutl", *Columbia University Contributions to Anthropology*, sayı 3, New York: Columbia University Press.
- 1930, "The Religion of the Kwakiutl Indians", *Columbia University Contributions to Anthropology*, sayı 5, New York: Columbia University Press.
- 1935, "Kwakiutl Culture as Reflected in Mythology", *Memoirs of the American Folklore Society* 28, New York: G. E. Stechert.
- 1940, "The Social Organization of the Kwakiutl", Franz Boas, *Race, Language and Culture* içinde, 356-69, New York: Free Press.
- 1966, *Kwakiutl Ethnography*, (ed. Helen Codere), Chicago: University of Chicago Press.
- Bogart, John, 1957, "The Currency Crisis in New Amsterdam", *De Halve Maen* 32 (1):6-77.
- Bohannan, Paul, 1955, "Some Principles of Exchange and Investment Among the Tiv", *American Anthropologist* 57: 60-67.
- Bohannan, Paul ve Laura Bohannan, 1968, *Tiv Economy*. Evanston: Northwestern University Press.
- Bosman, William, 1744, *A New and Accurate Description of the Coast of Guinea*, Londra: Frank Cass & Co., 1967.
- Bourdieu, Pierre, 1979, *Outline of a Theory of Practice*, (çev. Richard Nice), Cambridge: Cambridge University Press.
- 1990, *The Logic of Practice*, (çev. Richard Nice), Cambridge: Polity Press.
- 1997 "Marginalia—Some Additional Notes on the Gift", *The Logic of the Gift: Toward an Ethic of Generosity* içinde (ed. Alan D. Schrift), s. 231-41, New York: Routledge.
- Buck, Peter, 1950, *The Coming of the Maori*, 2. baskı, Wellington: Whitcombe and Tombs.
- Burling, Robbins, 1962, "Maximization Theories and the Study of Economic Anthropology", *American Anthropologist*, 64: 802-21.
- Caillé, Alain, 1984, "Deux mythes modernes: la rareté et la rationalité économiques", *Bulletin du MAUSS*, 12: 9-37.
- 1989, *Critique de la raison utilitaire: Manifeste du MAUSS*, Paris: Editions la Découverte/MAUSS.

- 1994, *Don, intérêt et désintéressement: Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres*, Paris: Editions la Découverte/MAUSS.
- Callet, R. P., 1908, *Tantara ny Andriana eto Madagascar*, Tananarive: Académie Malgache.
- Cannizzo, Jeanne, 1983, "George Hunt and the Invention of Kwakiutl Culture", *Canadian Review of Sociology and Anthropology*, 20: 44-58.
- Carrier, James G., 1990, "Gifts in a World of Commodities: The Ideology of the Perfect Gift in American Society", *Social Analysis*, 29: 19-37.
- 1991, "Gifts, Commodities, and Social Relations: A Maussian View of Exchange", *Sociological Forum*, 6: 119-36.
- 1992, "The Gift in Theory and Practice in Melanesia: A Note on the Centrality of Gift Exchange", *Ethnology*, 31: 185-93.
- 1995, *Gifts and Commodities: Exchange and Western Capitalism Since 1700*, Londra: Routledge.
- Ceci, Lynn, 1977, "The Effect of European Contact and Trade on the Settlement Pattern of the Indians in Coastal New York, 1524-1665", Doktora Tezi, The City University of New York.
- 1979, "Letters: The Cowrie Shells from the Little Neck Bay Area, Long Island", *Archaeology*, 6: 63.
- 1980, "The First Fiscal Crisis in New York", *Economic Development and Cultural Change*, 28: 839-47.
- 1982, "The Value of Wampum Among the New York Iroquois: A Case Study in Artefact Analysis", *Journal of Anthropological Research*, 38: 97-107.
- Chafe, Wallace L., 1961, "Seneca Thanksgiving Rituals", *Bureau of American Ethnology Bulletin* 183.
- Chapus, G.-S. ve E. Ratsimba (ed.), 1953-58, *Histoires des Rois* (4 cilt. Callet'nin *Tantara ny Andriana*'sının Fransızca çevirisi), Tananarive: Academie Malgache.
- Clark, Jeffrey, 1991, "Pearl-Shell Symbolism in Highland Papua New Guinea, with Particular Reference to the Wiru People of Southern Highlands Province", *Oceania*, 6: 185-93.
- 1995, "Shit Beautiful: Tambu and Kina Revisited", *Oceania*, 6: 195-211.
- Codere, Helen, 1950, *Fighting with Property: A Study of Kwakiutl Potlaching and Warfare, 1792-1930* American Ethnological Society Monograph 18. Yeniden basım, Seattle: University of Washington Press.
- 1956, "The Amiable Side of Kwakiutl Life: The Potlatch and the Play Potlatch", *American Anthropologist*, 58: 334-51.
- Cole, Douglas ve Ira Chaikin, 1990, *An Iron Hand Upon the People: The Law against the Potlatch on the Northwest Coast*, Seattle: University of Washington Press.

- Colenso, William, 1868, "On the Maori Races of New Zealand", *Transactions of the New Zealand Institute*, 1: 339-424.
- Collier, Andrew, 1994, *Critical Realism: An Introduction to Roy Bhaskar's Philosophy*, Londra: Verso Press.
- Comaroff, John ve Jean Comaroff, 1992, *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa*, Chicago: University of Chicago Press.
- 1992, *Ethnography and the Historical Imagination*, Boulder: Westview Press.
- Converse, Harriet M, 1908, "Myths and Legends of the New York State Iroquois" (ed. Arthur Parker), *New York State Museum Bulletin*, 125, Albany. Yeniden basım 1981.
- Cook, Scott, 1966, "The Obsolete 'Anti-Market' Mentality: A Critique of the Substantivist Approach to Economic Anthropology", *American Anthropologist*, 68:323-45.
- Coppet, Daniel de, 1969, "Cycles de meurtres et cycles funéraires. Esquisse de deux structures d'échanges", *Echanges et communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss* içinde (ed. J. Pouillon ve P. Maranda), s. 759-81. Lahey: Mouton.
- 1970, "1, 4, 8; 9, 7. La monnaie: présence des morts et mesure du temps", *L'Homme*, 10 (1):17-39.
- 1972, "Premier troc, double illusion", *L'Homme*, 13 (1-2):10-22.
- 1982, "The Life-Giving death" S. C. Humphreys ve H. King (ed.), *Mortality and Immortality: The Anthropology and Archaeology of Death* içinde, New York: Academic Press.
- 1985, "Land Owns People", *Contexts and Levels: Anthropological Essays on Hierarchy* içinde (ed. R. H. Barnes, Daniel de Coppet ve R. J Parkins), JASO Occasional Paper No.4., Oxford: JASO.
- 1995, "Are'are Society: A Melanesian Socio-Cosmic Point of View. How Are Bigmen the Servants of Society and Cosmos?", *Cosmos and Society in Oceania* içinde (ed. Daniel de Coppet ve André Iteanu), s. 235-74, Oxford: Berg Press.
- Cousins, William E., 1963, *Fomba Gasy* (ed. H. Randzavola), Tananarive: Imar-volanitra.
- Curtis, E. S., 1915, *The North American Indian, volume X. The Kwakiutl*, New York: Johnson Reprint.
- Dalton, George, 1961, "Economic Theory and Primitive Society", *American Anthropologist*, 62: 483-90.
- 1965, "Primitive Money", *American Anthropologist*, 66:44-65.
- Damon, Fredrick H., 1978 *Modes of Production and the Circulation of Value on the Other Side of the Kula Ring*, Doktora Tezi: Princeton University.

- 1980, "The Kula and Generalized Exchange: Considering Some Unconsidered Aspects of the Elementary Structures of Kinship", *Man*, 15: 267–92.
- 1983, "Muyuw Kinship and the Metamorphosis of Gendered Labor", *Man*, 18: 305–26.
- 1989, "The Muyuw *Lo'un* and the End of Marriage", *Death Rituals and Life in the Societies of the Kula Ring* içinde (ed. Fredrick Damon ve Roy Wagner), s. 73–94, DeKalb: Northern Illinois University Press.
- 1993, "Representation and Experience in Kula and Western Exchange Spheres (Or, Billy)", *Research in Economic Anthropology*, 14:235–54.
- 1995, "The Problem of the Kula on Woodlark Island: Expansion, Accumulation, and Overproduction", *Ethnos*, 3–4:176–201.
- Davy, Georges, 1922, *La foi jurée: Étude sociologique du problème du contrat et la formation du lien contractuel*, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Travaux de l'Année sociologique. Paris: Alcan.
- Delâge, Denys, 1993, *Bitter Feast: Amerindians and Europeans in Northeastern North America, 1600–64*, Vancouver: University of British Columbia Press.
- Deleuze, Gilles ve Felix Guattari, 1983, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press [*Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni*, çev. Fahrettin Ege, Ankara: Bilim ve Sosyalizm, 2014].
- Délivré, Alain, 1974, *L'Histoire des rois d'Imerina: interprétation d'une tradition orale*, Paris: Klincksieck.
- Dennis, Matthew, 1993, *Cultivating a Landscape of Peace: Iroquois-European Encounters in Seventeenth-Century America*, Ithaca: Cornell University Press.
- Derrida, Jacques, 1991, *Donner le temps*, 1. cilt. *La fausse monnaie*, Paris: Galilée.
- Dominichini, Jean-Pierre, 1977, *Les Dieux au Service des Rois: Histoire des Palla-dium d'Émyrne*, Paris: Karthala.
- Donne, T. E., 1927, *The Maori Past and Present*, Londra: Seeley Service & Co.
- Dorfman, Ariel ve Armand Mattelart, 1975, *How to Read Donald Duck: Imperialist Ideology in the Disney Comic*, New York: International General.
- Douglas, Mary, 1990, "Foreword: No Free Gifts", *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies* içinde (çev. W. D. Halls), s. xii–xviii, New York: Norton.
- Drucker, Philip ve Robert F. Heizer, 1967, *To Make My Name Great: A Reexamination of the Southern Kwakiutl Potlatch*, Berkeley: University of California Press.
- Druke, Mary A., 1981, "The Concept of Personhood in Seventeenth and Eighteenth Century Iroquois Ethnoperpersonality", *Occasional Publications in Northeastern Anthropology* içinde, George's Mills, N.H. no. 6, 1980, s. 59–70.
- 1985, "Iroquois Treaties: Common Forms, Varying Interpretations", *History and Culture of Iroquois Diplomacy* içinde (ed. Francis Jennings, William Fenton, Mary Druke ve David Miller), s. 85–98, Syracuse: Syracuse University Press.

- Duff, Wilson, 1981, "The Killer Whale Copper: a Chief's Memorial to His Son", *The World is as Sharp as a Knife: an Anthology in Honour of Wilson Duff* içinde (ed. Donald Abbott), Victoria, B.C.: British Columbia Provincial Museum.
- Dumont, Louis, 1952, "Marcel Mauss: A Science in Process of Becoming", Oxford Üniversitesi'nde verilen ders, *Essays on Individualism* (1986) içinde, s.183-201.
- 1966, [1980], *Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implications*, Chicago: University of Chicago Press (1966 tarihli Fransızca baskısından).
- 1971, *From Mandeville to Marx: The Genesis and Triumph of Economic Ideology*, Chicago: University of Chicago Press.
- 1982, "On Value", *Proceedings of the British Academy* 66: 207-41, Londra: Oxford University Press.
- 1986, *Essays on Individualism*, Chicago: University of Chicago Press (1976 tarihli Fransızca baskısından).
- Durkheim, Emile, 1893, *De la division du travail social. Étude sur l'organisation des sociétés supérieures*, Paris: Alcan [*Toplumsal İşbölümü*, çev. Özer Ozan-kaya, İstanbul: Cem, 2006].
- Durkheim, Emile ve Marcel Mauss, 1903, "De quelques formes primitives de classifications. Contributions à l'étude des représentations collectives", *L'Année Sociologique*, 6:1-72.
- Edmonson, Munro S., 1973, "The Anthropology of Values", *Culture and Life: Essays in Memory of Klyde Kluckhohn* içinde (ed. Walter Taylor, John Eisner ve Evon Vogt), s. 157-197, Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Edmunds, William, 1897, "Charms and Superstitions in Southeast Imerina", *Antananarivo Annual and Malagasy Magazine*, 22:61-67.
- Ellis, William, 1838, *History of Madagascar*, 2 cilt. Londra: Fisher & Son.
- Errington, Frederick ve Deborah Gewertz, 1987, "The Remarriage of Yebiwali: A Study of Dominance and False Consciousness in a Non-Western Society", *Dealing with Inequality: Analysing Gender Relations in Melanesia and Beyond* içinde (ed. Marilyn Strathern), s. 63-88, Cambridge: Cambridge University Press.
- Evans-Pritchard, E. E., 1937, *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*, Oxford: Clarendon Press.
- 1940, *The Nuer: the Political System and Mode of Livelihood of a Nilotic People*, Oxford: Oxford University Press.
- Fajans, Jane, 1993a, "Exchanging Products: Producing Exchange", *Exchanging Products: Producing Exchange* içinde (ed. Jane Fajans), Oceania Monographs, University of Sydney, s. 1-14.
- 1993b, "The Alimentary Structures of Kinship: Food and Exchange among the Baining of Papua New Guinea", *Exchanging Products: Producing Exchange* içinde (ed. Jane Fajans), *Oceania Monographs*, University of Sydney, s. 59-75.

- 1997, *They Make Themselves: Work and Play Among the Baining of Papua New Guinea*, Chicago: University of Chicago Press.
- Faraone, Christopher ve Dirk Obbink (ed.), 1991, *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, New York: Oxford University Press.
- Fenton, William N., 1942, "Songs from the Iroquois Longhouse", *Smithsonian Publication*, 3691.
- 1946a, "An Iroquois Condolence Council for Installing Cayuga Chiefs in 1945", *Journal of the Washington Academy of Sciences* 36:110–27.
- 1950, "The Roll Call of the Iroquois Chiefs: A Study of a Mnemonic Cane from the Six Nations Reserve", *Smithsonian Miscellaneous Collections* 111 (15): 1–73.
- 1971, "The New York State Wampum Collection: The Case for Integrity of Cultural Treasures", *Proceedings of the American Philosophical Society*, 115 (6):437–61.
- 1978, "Northern Iroquois Culture Patterns", *Handbook of the North American Indians* içinde, sayı 15, Northeast (ed. W. Sturtevant ve B. Trigger), s. 296–321, Washington, D.C., Smithsonian.
- 1985, "Structure, Continuity, and Change in the History of Iroquois Treaty Making", *History and Culture of Iroquois Diplomacy* içinde (ed. Francis Jennings, William Fenton, Mary Druke ve David Miller) s. 3–36, Syracuse: Syracuse University Press.
- 1998, *The Great Law and the Longhouse: A Political History of the Iroquois Confederacy*, Norman: University of Oklahoma Press.
- Ferguson, James, 1985, "The Bovine Mystique", *Man*, 20:647–74.
- 1988, "Cultural Exchange: New Developments in the Anthropology of Commodities", *Cultural Anthropology*, 3:488–513.
- Finley, Moses, 1974, *The Ancient Economy*, Berkeley: University of California Press.
- Firth, Raymond, 1940, "The Analysis of Mana: An Empirical Approach", *Journal of the Polynesian Society*, 49: 483–512, (içinde yeniden basıldığı kaynak: *Ti-kopia Ritual and Belief*. Londra: Allen & Unwin, 1967).
- 1959, *Economics of the New Zealand Maori*. Wellington, Yeni Zelanda: R. E. Owen.
- 1964, "The Study of Values by Social Anthropologists", *Essays on Social Organization and Values* içinde (Londra: Athlone Press), 206–24.
- Ford, Clellan S., 1941, *Smoke from Their Fires: The Life of a Kwakiutl Chief*, Hamden, Conn.: Archon.
- Foster, Michael K., 1974, "From the Earth to Beyond the Sky: An Ethnographic Approach to Four Longhouse Iroquois Speech Events", *Canadian Ethnological Service Paper* 20, Ottawa: National Museums of Canada.

- 1985 “Another Look at the Function of Wampum in Iroquois-White Councils. *History and Culture of Iroquois Diplomacy* içinde (ed. Francis Jennings, William Fenton, Mary Druke ve David Miller), s.125–142, Syracuse: Syracuse University Press.
- Foster, Robert J., 1985 “Production and Value in the Enga Tee”, *Oceania* 55: 182–96.
- 1990, “Value Without Equivalence: Exchange and Replacement in a Melanesian Society”, *Man* 25:54–69.
- 1992, “Commodisation and the Emergence of *kastom* as a Cultural Category: A New Ireland Case in Comparative Perspective”, *Oceania*, 62: 284–94.
- 1993, “Dangerous Circulation and Revelatory Display: Exchange Practices in a New Ireland Society”, *Exchanging Products: Producing Exchange* içinde (ed. Jane Fajans), s. 15–31, Oceania Monographs, University of Sydney.
- 1995, *Social Reproduction and History in Melanesia: Mortuary Ritual, Gift Exchange, and Custom in the Tanga Islands*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Foucault, Michel, 1972, *The Archaeology of Knowledge* (çev. A. M. Sheridan-Smith), Londra: Tavistock [Bilginin Arkeolojisi, çev. Veli Urhan, İstanbul: Ayrıntı, 2011].
- 1977, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (çev. Alan Sheridan), New York: Pantheon Books [Hapishanenin Doğuşu, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge: Ankara, 2000].
- Fournier, Marcel, 1994, *Marcel Mauss*. Paris: Fayard.
- Gane, Mike, 1992, *The Radical Sociology of Durkheim and Mauss*, New York: Routledge.
- Gasche, Rudolphe, 1972 [1997], “Heliocentric Exchange”, *The Logic of the Gift: Toward an Ethic of Generosity* içinde (ed. Alan Schrift), s. 100–20, New York: Routledge.
- Gathercole, Peter, 1978, “‘Hau,’ ‘Mauri,’ and ‘Utu’”, *Mankind*, 11:334–40.
- Gauchet, Marcel, 1997, *The Disenchantment of the World: A Political History of Religion* (çev. Oscar Burge), Princeton: Princeton University Press.
- Geary, Patrick, 1986 “Sacred Commodities: the Circulation of Medieval Relics”, *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective* içinde (ed. Arjun Appadurai), s. 169–91, Cambridge: Cambridge University Press.
- Geertz, Clifford, 1973, *The Interpretation of Culture*. New York: Basic Books [Kültürlerin Yorumlanması, çev. Hakan Gür, Ankara: Dost, 2010].
- Gell, Alfred, 1993 *Wrapping in Images: Tattooing in Polynesia*, Oxford: Clarendon Press.
- 1998, *Art and Agency: An Anthropological Theory*, Oxford: Clarendon Press.
- 1999, *The Art of Anthropology: Essays and Diagrams*, London School of Economics Monographs on Social Anthropology, sayı 67, Londra: Athlone Press.

- Geoghegan, Vincent, 1987, *Utopianism and Marxism*, Londra: Methuen.
- Gewertz, Deborah, 1983, *Sepik River Societies: A Historical Ethnography of the Chambri and Their Neighbors*, New Haven: Yale University Press.
- Godbout, Jacques T. ve Alain Caillé, 1998, *The World of the Gift*, Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Godelier, Maurice, 1977, *Perspectives in Marxist Anthropology*, New York: Cambridge University Press.
- 1978, "‘Salt Money’ and the Circulation of Commodities Among the Baruya of New Guinea", *Perspectives in Marxist Anthropology* içinde (ed. M. Godelier), Cambridge: Cambridge University Press.
- 1986, *The Making of Great Men: Male Domination and Power Among the New Guinea Baruya*, Cambridge: Cambridge University Press.
- 1996, *L'Enigme du don*, Paris: Librairie Arthème Fayard, (İngilizce çevirisi: *The Enigma of the Gift*, University of Chicago Press, 1999).
- Goldenweiser, Alexander A., 1914a, "On Iroquois Work 1912", *Summary Report of the Geological Survey Branch of the Canadian Department of Mines for the Calendar Year 1912* içinde (Ottawa), s. 464–75.
- 1914b, "On Iroquois Work 1913–14", *Summary Report of the Geological Survey Branch of the Canadian Department of Mines for the Calendar Year 1913* içinde (Ottawa), s. 365–372.
- Goldman, Irving, 1970, *Ancient Polynesian Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- 1975, *The Mouth of Heaven: An Introduction to Kwakiutl Religious Thought*, New York, John Wiley and Sons.
- Graeber, David, 1995, "Dancing with Corpses Reconsidered: an Interpretation of Famadihana (in Arivonimamo, Madagascar)", *American Ethnologist*, 22: 258–78.
- 1996a, "Beads and Money: Notes toward a Theory of Wealth and Power", *American Ethnologist* 23: 1–32.
- 1996b, "Love Magic and Political Morality in Central Madagascar, 1875–1990", *Gender and History*, 8 (3):94–117.
- 1997a, "Manners, Deference and Private Property: The Generalization of Avoidance in Early Modern Europe", *Comparative Studies in Society and History*, 39(4):694–728.
- 2001, "Catastrophe: Magic and History in Rural Madagascar" (basılmamış yazı).
- Graf, Fritz, 1997, *Magic in the Ancient World* (çev. Franklin Philip), Cambridge: Harvard University Press.
- Graves, Robert, 1964, *Man Does, Woman Is*, Garden City: Doubleday Press.
- Gregory, Christopher A., 1980, "Gifts to Men and Gifts to God: Gift Exchange and Capital Accumulation in Contemporary Papua", *Man* 15 (4):626–52.

- 1982, *Gifts and Commodities*. New York: Academic Press.
- 1983, "Kula Gift Exchange and Capitalist Commodity Exchange: a Comparison", *The Kula: New Perspectives on Massim Exchange* içinde, Cambridge, Cambridge University Press.
- 1996, "Cowries and Conquest: Towards a Subaltern Quality Theory of Money", *Comparative Studies in Society and History* 38 (2): 195–216.
- 1998, *Savage Money: The Anthropology and Politics of Commodity Exchange*, Amsterdam: Harwood Academic Publishers.
- Gudgeon, C. M. G., 1905a, "Mana Tangata", *Journal of the Polynesian Society* 14: 49–66.
- 1905b, "Maori Religion", *Journal of the Polynesian Society*, 14: 117–30.
- Gudgeon, Thomas Wayth.
- 1885, *The History and Doings of the Maoris: From the Year 1820 to the Signing of the Treaty of Waitangi in 1840*, Auckland: H. Brett.
- Guthrie, W. J. C., 1971, *A History of Greek Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hale, Horatio E., 1883, *The Iroquois Book of Rites*, Philadelphia: D. G. Brinton, Yeniden basım 1965, Toronto: University of Toronto Press.
- 1885, "The Iroquois Sacrifice of the White Dog", *American Antiquarian* 7: 7–14.
- 1895, "An Iroquois Condoling Council", *Transactions of the Royal Society of Canada*, 2. seri, 1, no. 2: 45–65.
- Hallowell, A. Irving, 1960, "Ojibwa Ontology, Behavior, and World View", *Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin* içinde (ed. Stanley Diamond), s. 19–52, New York: Columbia University Press.
- 1967, "The Ojibwa Self in its Behavioral Environment", *Culture and Experience* içinde, s. 172–82, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Hallpike, C. R., 1979, *The Foundations of Primitive Thought*, Oxford: Clarendon Press.
- Hammel, George R., 1983, Trading in Metaphors: the Magic of Beads. *Proceedings of the 1982 Glass Trade Bead Conference* içinde (ed. Charles Hayes), Rochester, New York: Research Records 16, Research Division, Rochester Museum and Science Center.
- 1987, "Mythical Realities and European Contact in the Northeast During the 16th and 17th Centuries", *Man in the Northeast*, no 33: 63–87.
- 1992, "The Iroquois and the World's Rim: Speculations on Color, Culture, and Contact", *American Indian Quarterly*, Güz 1992, s. 451–69.
- Harris, Marvin, 1979, *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture*, New York: Vintage Books.
- Hart, Keith, 1986, "Heads or tails? Two Sides of the Coin," *Man*, 21 (4):637–56.
- 2000, *The Memory Bank: Money in an Unequal World*, Londra: Profile Books.

- Heidenreich, Conrad E., 1971, *Huronian: A History and Geography of the Huron Indians 1600–1650*, Ottawa: Ontario Ministry of Natural Resources.
- Hertz, Gilbert, 1907, “La Prééminence de la main droite: étude sur la polarité religieuse”, *Revue Philosophique* 68: 553–80. Rodney Needham tarafından İngilizceye şu başlıkla çevrildi: “The Pre-eminence of the Right Hand: A Study in Religious Polarity”, *Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classification* içinde (ed. R. Needham), 1973, Chicago: University of Chicago Press.
- Heusch, Luc de, 1998, “The Symbolic Mechanisms of Sacred Kingship: Rediscovering Frazer”, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 3: 213–32.
- Hewitt, John N.B., 1889, “New Fire among the Iroquois”, *American Anthropologist*, 2: 319.
- 1892, “Legend of the Founding of the Iroquois League”, *American Anthropologist* (eski seri), 5 no 2: 341–52.
- 1895, “The Iroquoian Concept of the Soul”, *Journal of American Folklore* 8: 107–16.
- 1903, “Iroquoian Cosmology: First Part”, *Annual Report of the Bureau of American Ethnology for the years 1899-1900*, Washington, D.C.
- 1910a, “Wampum”, *Handbook of the American Indians North of Mexico* içinde (ed. F. W. Hodge), s. 904–09. Washington, D.C.: Bureau of American Ethnology, Bulletin 30.
- 1910b, “White Dog Sacrifice”, *Handbook of the American Indians North of Mexico* içinde (ed. F. W. Hodge), s. 939–44, Washington, D.C.: Bureau of American Ethnology, Bulletin 30.
- 1910c, “The White-dog Feast of the Iroquois”, *American Anthropologist*, 12: 86–87.
- 1928, “Iroquoian Cosmology: Second Part, with Introduction and Notes”, *Annual Report of the Bureau of American Ethnology for the Years 1925–1926*, s. 449–819, Washington, D.C.
- Hewitt, John N. B. ve William Fenton, 1944 “The Requickenning Address of the Iroquois Condolence Council”, *Journal of the Washington Academy of Sciences* 34, no.3, s. 65–85.
- Hickerson, Harold, 1960, “The Feast of the Dead among the Seventeenth-Century Algonkians of the Upper Great Lakes”, *Ethnohistory*, 62: 81–107.
- Hobbes, Thomas, 1651, *Leviathan*. Harmondsworth, UK: Penguin, 1968 [*Leviathan*, çev. Semih Lim, İstanbul: Yapı Kredi, 1992].
- Hogden, Margaret, 1964, *Early Anthropology in the 16th and 17th Centuries*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Holmes, William, 1883, “Art in Shell of the Ancient Americans”, *Second Annual Report of the Bureau of American Ethnology 1880–1881*:185–305.
- Hubert, Henri, 1925, “Le système des prestations totales dans les Littératures Celtiques”, *Revue Celtique* 42: 330–35.

- 1934, *The Greatness and Decline of the Celts*, Londra: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.
- Hunt, George, 1906, "The Rival Chiefs", *Boas Anniversary Volume: Anthropological Papers Written in Honor of Franz Boas* içinde, New York: G. E. Stecher & Co.
- Iteanu, André, 1983a, *Le ronde des échanges: de la circulation aux valeurs chez les Orokaiva*, Paris: Atelier d'Anthropologie Sociale, Maison des Sciences de l'Homme.
- 1983b, "Idéologie patrilinéaire ou idéologie de l'anthropologue?", *L'Homme* 23(2):37–55.
- 1990, "The Concept of the Person and the Ritual System: An Orokaiva View", *Man*, 25: 35–53.
- Jacobs, Wilbur, 1949, "Wampum, the Protocol of Indian Diplomacy", *William and Mary Quarterly* 6: 596–604.
- Jameson, Frederick, 1981, *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*, Ithaca: Cornell University Press [Siyasal Bilinçdişi, çev. M. Varlık, Y. Alogan, İstanbul: Ayrıntı, 2011].
- Jamous, Raymond, 1981, *Honneur et Baraka: les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Paris: Atelier d'Anthropologie Sociale, Maison des Sciences de l'Homme.
- Jennings, Francis, 1976, *The Invasion of America: Indians, Colonialism, and the Cant of Conquest*, New York: Norton.
- 1984, *The Ambiguous Iroquois Empire: The Covenant Chain Confederation of Indian Tribes with English Colonies from its beginnings to the Lancaster Treaty of 1744*, New York: Norton.
- Jennings, Francis, William Fenton, Mary Druke ve David Miller, 1985, "Glossary of Figures of Speech in Iroquois Political Rhetoric", *History and Culture of Iroquois Diplomacy* içinde (ed. Francis Jennings, William Fenton, Mary Druke ve David Miller), s. 115–124, Syracuse, NY: Syracuse University Press.
- Joas, Hans, 1996, *The Creativity of Action*, Chicago: University of Chicago Press.
- Johansen, J. Prytz, 1954, *The Maori and His Religion*, Kopenhag: Munksgaard.
- 1958, *Studies in Maori Rites and Myths*, Historisk-filosofiske Medelelser 37, Kopenhag.
- Jonaitis, Aldonis, 1991, "Chiefly Feasts: The Creation of an Exhibition", *Chiefly Feasts: The Enduring Kwakiutl Potlatch* içinde (ed. A. Jonaitis), New York: American Museum of Natural History.
- Jones, Pei Te Hurinui, 1995, *The Traditional History of the Tainui People*, Auckland: Auckland University Press.
- Josephides, Lisette, 1983, "Equal but different? The Ontology of Gender among the Kewa", *Oceania*, 53: 291–307.
- 1985, *The Production of Inequality: Gender and Exchange among the Kewa*, Londra: Tavistock Publications.

- 1991, "Metaphors, Metathemes, and the Construction of Sociality: A Critique of the New Melanesian Ethnography", *Man*, 26: 145–61.
- 1995, "Replacing Cultural Markers: Symbolic Analysis and Political Action in Melanesia", *Cosmos and Society in Oceania* içinde (ed. Daniel de Coppet ve André Iteanu), s. 189–212, Oxford: Berg Press.
- Kan, Sergei, 1989, *Symbolic Immortality: The Tlingit Potlatch of the 19th Century*, Washington, DC: Smithsonian Press.
- Kapferer, Bruce, 1976 "Introduction: Transactional Models Reconsidered", B. Kapferer (ed.), *Transaction and Meaning: Directions in the Anthropology of Exchange and Symbolic Behavior* içinde, Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues (ISHI).
- Keane, Webb, 1994, "The Value of Words and the Meaning of Things in Eastern Indonesian Exchange", *Man*, 29: 605–29.
- 1997, *Signs of Recognition: Powers and Hazards of Representation in an Indonesian Society*, Berkeley: University of California Press.
- 1997a, "From Fetishism to Sincerity: on Agency, the Speaking Subject, and their Historicity in the Context of Religious Conversion", *Comparative Studies in Society and History*, 39: 74–693.
- Kelly, Leslie G. (Te Putu), 1949, *Tainui: The Story of Hotoroa and his Descendants*. Wellington, Yeni Zelanda: The Polynesian Society, Polynesian Society Memoir No. 25.
- Kirk, G. S., 1962, *Heraclitus: The Cosmic Fragments*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kluckhohn, Clyde, 1949, "The Philosophy of the Navaho Indian", *Ideological Differences and World Order* içinde (ed. F. S. D. Northrop), s. 356–84, New Haven: Yale University Press.
- 1951a, "Values and Value-orientations in the Theory of Action: an Exploration in Definition and Classification", *Towards a General Theory of Action* içinde (ed. T. Parsons ve E. Shils), s. 388–433, Cambridge: Harvard University Press.
- 1951b, "A Comparative Study of Values in Five Cultures", Evon Z. Vogt'un *Navaho Veterans, a Study in Changing Values*'ına "Önsöz", *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*, 41, no.1, v11-ix, Cambridge: Harvard University.
- 1956, "Towards a Comparison of Value-emphases in Different Cultures", *The State of the Social Sciences* içinde (ed. Leonard White), Chicago: University of Chicago Press.
- 1961, "The Study of Values", *Values in America* içinde (ed. Donald Barrett), s. 17–45, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Kluckhohn, Florence ve Fred Strodtbeck, 1961, *Variations in Value Orientation*, Evanston, Illinois: Row, Peterson.

- Kobrinaky, Vernon, 1975, "Dynamics of the Fort Rupert Class Struggle: Or, Fighting with Property Vertically Revisited", V. Serl and H. Taylor, ed., *Papers in Honor of Harry Hawthorne* içinde, s. 32–59, Bellingham: Western Washington State College.
- Kopytoff, Igor, 1986, "The Cultural Biography of Things: Commoditization as Process", A. Appadurai (ed.), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective* içinde, s. 64–94, Cambridge: Cambridge University Press.
- Lacan, Jacques, 1977, *Écrits: A Selection*, New York: Norton Press.
- Leach, Edmund, 1954, *Political Systems of Highland Burma*, Cambridge: Cambridge University Press.
- 1982 *Social Anthropology*. Oxford: Oxford University Press.
- Lévi-Strauss, Claude, 1949, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris: Presses Universitaires de France, (İngilizce çevirisi: *The Elementary Structures of Kinship*, Boston, Beacon Press, 1969).
- 1950, "Introduction à l'oeuvre de Mauss", *Sociologie et Anthropologie* içinde, Paris: Presses Universitaires de France, s. i-liii.
- 1958, *Anthropologie structurale*, Paris: Plon [*Yapısal Antropoloji*, çev. Adnan Kahiloğulları, Ankara: İmge, 2012].
- 1962, *Totemism*, Beacon Press, Boston.
- 1966, *The Savage Mind*, Chicago: University of Chicago Press [*Yaban Düşünce*, çev. Tahsin Yücel, İstanbul: Yapı Kredi, 1996].
- 1975, *La voie des masques*, Paris: Flammarion (İngilizce çevirisi: *The Way of the Masks*. Seattle: University of Washington Press, 1982).
- 1988, *The Jealous Potter*, (çev. Bénédictte Chorier), Chicago: University of Chicago Press.
- Liep, John, 1990, "Gift Exchange and the Construction of Identity", *Culture and History in the Pacific* içinde (ed. Jukka Siikala), s. 164–83, Helsinki: The Finnish Anthropological Society.
- MacCormick, G., 1982, "Mauss and the 'Spirit' of the Gift", *Oceania*, 52: 286–93.
- MacGaffey, Wyatt, 1994, "African Objects and the Idea of the Fetish", *Res* 25: 123–31.
- Malinowski, Bronislaw, 1922, *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, Studies in Economics and Political Science, no. 65, Londra: Routledge.
- 1935, *Coral Gardens and their Magic: A Study of the Methods of Tilling the Soil and of Agricultural Rites in the Trobriand Islands*, Londra: Allen & Unwin.
- Maning, F. E., 1863, *Old New Zealand*, Londra: Bentley.
- Martien, Jerry, 1996, *Shell Game: A True Account of Beads and Money in North America*, San Francisco: Mercury House.
- Marx, Karl, 1846 [1970], *The German Ideology*, New York: International Publishers [*Alman İdeolojisi*, çev. Tonguç Ok ve Olcay Geridönmez, İstanbul: Evrensel, 2013].

- 1857–8 [1973], *The Grundrisse*, New York: Harper and Row [*Grundrisse*, çev. Sevan Nişanyan, İstanbul: Birikim, 1979].
- 1858 [1965], *Pre-Capitalist Economic Formations* (çev. Jack Cohen), New York: International Publishers [Kapitalizm Öncesi Ekonomi Biçimleri, çev. Mihri Belli, Ankara: Sol, 1992].
- 1859 [1970], *Contribution to the Critique of Political Economy*, New York: International Publishers [*Ekonomi Politîğin Eleştirisine Katkı*, çev. Orhan Suda, İstanbul: Öncü, 1970].
- 1867 [1967], *Capital*, 3 cilt, New York: New World Paperbacks [*Kapital*, 3 cilt, çev. Erkin Özalp ve Mehmet Selik, İstanbul: Yordam, 2015].
- Masco, Joseph, 1995, “It Is a Strict Law that Bids Us Dance: Cosmologies, Colonialism, Death, and Ritual Authority in the Kwakwaka’wakw Potlatch, 1849 to 1922”, *Comparative Studies in Society and History* 37: 41–75.
- Mauss, Marcel, 1920, “Les idées socialistes. Le principe de la nationalisation”, Ulus-devletin tarihine dair basılmamış bir kitabın bir bölümü, *Écrits Politiques: Textes réunis et présentés par Marcel Fournier* içinde, Paris: Fayard, 249–266.
- 1921a, “Pour les bolchevistes”, *La Vie socialiste*, 30 Nisan 1921, s. 3. *Écrits Politiques: Textes réunis et présentés par Marcel Fournier* içinde, Paris: Fayard, 405–406.
- 1921b, “Une forme ancienne de contrat chez les thraces”, *Revue des études grecques* 34: 388–97, *Oeuvres III* içinde: 35–45.
- 1922, “La vente de la Russie”, *La Vie socialiste* 18 Kasım 1922, s.1–2. *Écrits Politiques: Textes réunis et présentés par Marcel Fournier* içinde. Paris: Fayard, 472–76.
- 1923, “L’obligation à rendre les présents”, Compte rendu d’une communication présentée à l’Institut français de l’anthropologie, *Anthropologie* 33: 193–94.
- 1924a, A. Aftalion ile yapılan bir iletişime verilen karşılık, “Les fondements du socialisme”, *Bulletin de la Société française de philosophie*, 24, *Oeuvres III* içinde: 634–38.
- 1924b, “Gift gift”, *Mélanges offerts à Charles Andler par ses amis et ses élèves. Istra, Strassbourg*, s. 243–247, *Oeuvres III* içinde: 46–51.
- 1925, “Essai sur le don. Forme et raison de l’échange dans les sociétés archaïques”, *Annee sociologique*, 1 (2. seri): 30–186.
- 1925a, “Socialisme et Bolchévisme”, *Le Monde Slave* içinde, Year 2, number 2, s. 201–222. İngilizcesi: “A sociological assessment of Bolshevism,” çev. Ben Brewster, *The Radical Sociology of Durkheim and Mauss* içinde (ed. Mike Gane), New York, Routledge, 1992.
- 1936, “Letters on communism, fascism and nazism,” çev. Ben Brewster, *The Radical Sociology of Durkheim and Mauss* içinde (ed. Mike Gane), New York, Routledge, 1992, s. 213–15.

- 1938, “Une catégorie de l’esprit humain: la notion de personne, celle de ‘moi’, un plan de travail”, *Journal of the Royal Anthropological Institute* 68: 263–281. İngilizcesi: “A Category of the Human Mind: the Notion of Person, the Notion of Self”, *The Category of the Person* içinde (ed. M. Carrithers, S. Collins ve S. Lukes), Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- 1947, *Manuel d’ethnographie*, Paris: Payot.
- 1965, *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies* (çev. I. Cunnison), New York: Norton.
- 1968–69, *Oeuvres*. 3 cilt, Paris: Editions de Minuit.
- 1990, *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*, (çev. W. D. Halls), New York: Norton.
- 1997, *Écrits Politiques: Textes réunis et présentés par Marcel Fournier*, Paris: Fayard.
- Mauss, Marcel, and Henri Hubert, 1899, “Essai sur la nature et la fonction du sacrifice”, *L’Année Sociologique*, 2:29–138.
- 1904, “Esquisse d’une théorie générale de la magie”, *L’Année Sociologique*, 7:1–146.
- McCall, Grant, 1982, “Association and Power in Reciprocity and Requitall: More on Mauss and the Maori”, *Oceania*, 52: 303–19.
- McKiranhan, Richard, 1994, *Philosophy Before Socrates: An Introduction with Texts and Commentary*, Indianapolis: Hackett Publishing.
- Mead, Sidney, 1969, *Traditional Maori Clothing*, Wellington: A. H. ve A. W. Reed.
- Meillassoux, Claude, 1981, *Maidens, Meal and Money: Capitalism and Domestic Community*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Méritens, Guy de ve Paul de Veyrières, 1967, *Livre de la sagesse malgache*, Paris: Éditions Maritimes et d’Outre-Mer.
- Metge, A. Joan, 1976, *The Maori of New Zealand: Rautahi*, Gözden Geçirilmiş Baskı, Londra: Routledge and Kegan Paul.
- Michelson, Gunther, 1974, “Upstreaming Bruyas”, *Papers in Linguistics from the 1972 Conference on Iroquois Research* içinde (ed. Michael K. Foster), s. 36–46, Ottawa: National Museum of Man. Ethnology Division, Mercury Series Paper 10.
- Miller, Daniel, 1987, *Material Culture and Mass Consumption*, Londra: Basil Blackwell.
- 1995, *Acknowledging Consumption: A Review of New Studies* (ed. D. Miller), Londra: Routledge.
- Mitchell, J. H. (Tiaki Hikawera Mitira), 1944, *Takitimu*, Wellington: A. H. & A. W. Reed.
- Mithun, Marianne, 1984, “The Proto-Iroquoians: Cultural Reconstruction from Lexical Materials”, *Extending the Rafters: Interdisciplinary Approaches to Iroquoian Studies* içinde (ed. M. K. Foster, J. Campisi ve M. Mithun), s. 259–81, Albany: State University of New York Press.

- Modjeska, N., 1985, "Exchange value and Melanesian trade reconsidered", *Recent Studies in the Political Economy of Papua New Guinea Societies* içinde (ed. D. Gardiner ve N. Modjeska), *Mankind*, 15: 145–62.
- Morgan, Lewis Henry, 1962 [1851], *League of the Ho-de-no-sau-nee, or Iroquois*, Secaucus: Citadel Press.
- Munn, Nancy, 1973, "Symbolism in a Ritual Context: Aspects of Symbolic Action", *Handbook of Social and Cultural Anthropology* içinde (ed. J. J. Honigsmann), s. 579–612, Chicago: Rand McNally.
- 1977, "The Spatiotemporal Transformations of Gawan canoes", *Journal de la Société des Océanistes*, Tome 33 (Mart-Haziran), 54–55:39–53.
- 1983, "Gawan Kula: Spatiotemporal Control and the Symbolism of Influence", J. Leach ve E. Leach (ed.), *The Kula: New Perspectives on Massim Exchange* içinde, Cambridge: Cambridge University Press, 277–308.
- 1986, *The Fame of Gawa: A Symbolic Study of Value Transformation in a Massim (Papua New Guinea) Society*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Myers, Fred, 1986, *Pintupi Country, Pintupi Self: Sentiment, Place, and Politics among Western Desert Aborigines*, Washington: Smithsonian Institution Press.
- Myers, Fred ve Donald Brenneis, 1991, "Introduction: Language and Politics in the Pacific", *Dangerous Words: Language and Politics in the Pacific* içinde (ed. Donald Brenneis ve Fred Myers), s. 1–29, Prospect Heights, Illinois: Waveland Press.
- Nicolas, Guy, 1991, "Le don rituel, face voilée de la modernité", *Revue du MAUSS*, 12: 7–29.
- Nowell, Charles, 1968, *Smoke from their Fires: the Life of a Kwakiutl Chief*, Hamden, Connecticut: Archon Books.
- Nuckolls, Charles W., 1998, *Culture: A Problem that Cannot Be Solved*, Madison: University of Wisconsin Press.
- Ollman, Bertell, 1971, *Alienation. Marx's Conception of Man in Capitalist Society*, Cambridge: Cambridge University Press [*Yabancılaşma*, çev. Ayşegül Kars, İstanbul: Yordam, 2012].
- Ong, Walter, 1967, *In the Presence of the Word*, New Haven: Yale University Press.
- 1977, *Interfaces of the Word*, New Haven: Yale University Press.
- Ottino, Paul, 1978, "La mythologie malgache des Hautes Terres: Le cycle des Andriambahoaka", *Dictionnaire des Mythologies* içinde, 2. cilt (ed. Yves Bonnefoy), Paris: Flammarion.
- Pannel, Sandra, 1993, "Circulating Commodities: Reflections on the Movement and Meaning of Shells and Stories in North Australia and Eastern Indonesia", *Oceania*, 64:57–76.
- Parker, Arthur C., 1916, *The Constitution of the Five Nations, or the Iroquois Book of the Great Law*, New York State Museum Bulletin 184, Albany, NY.

- 1923, *Seneca Myths and Folk Tales*, Buffalo Historical Society Publications 27, Buffalo.
- 1926, “An Analytical History of the Seneca Indians”, *Researches and Transactions of the New York State Archaeological Association*, Rochester, NY.
- 1968, *Parker on the Iroquois*, (ed. William Fenton), Syracuse: Syracuse University Press.
- Parry, Jonathan, 1986, “The Gift, the Indian Gift, and the ‘Indian Gift’”, *Man* 21: 453–73.
- Parry, Jonathan ve Maurice Bloch, 1989, “Introduction: Money and the Morality of Exchange”, *Money and the Morality of Exchange* içinde (ed. J. Parry ve M. Bloch), Cambridge: Cambridge University Press.
- Parsons, Talcott ve Edward A. Shils (ed.), 1951, *Toward a General Theory of Action*, Cambridge: Harvard University Press.
- Peristiany, J.G. (ed.), 1966 *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*, Chicago: University of Chicago Press.
- Piaget, Jean, 1967, *The Psychology of Intelligence*, New York: Basic Books [*Zekâ Psikolojisi*, çev. İsmail Hakkı Yılmaz, İstanbul: Pinhan, 2016].
- 1970, *Structuralism*, New York: Basic Books [*Yapısalcılık*, çev. Füsün Akatlı, Ankara: Dost, 1982].
- 1995, *Sociological Studies*, Londra: Routledge, (Fransızca aslı: *Études sociologiques*, Librairie Droz, Cenevre, 1965).
- Pietz, William, 1985, “The Problem of the Fetish I”, *RES: Journal of Anthropology and Aesthetics*, 9: 5–17.
- 1987, “The Problem of the Fetish II: The Origin of the Fetish” *RES: Journal of Anthropology and Aesthetics*, 13:23–45.
- 1988, “The Problem of the Fetish IIIa: Bosman’s Guinea and the Enlightenment Theory of Fetishism”, *RES: Journal of Anthropology and Aesthetics* 16: 105–23.
- 1993, “Fetishism and Materialism: The Limits of Theory in Marx”, *Fetishism as Cultural Discourse* içinde (ed. Emily Apter ve William Pietz), s. 119–51, Ithaca: Cornell University Press.
- 1995a, “The Spirit of Civilization: Blood Sacrifice and Monetary Debt”, *RES: Journal of Anthropology and Aesthetics*, 28: 23–38.
- 1995b, “Death and the Deadened: Accursed Objects and the Money Value of Human Life”, *(Un)Fixing Representation* içinde (ed. Judith Farquar, Tomoko Masuzawa ve Carol Mavor), Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Polack, Joel S., 1840, *Manners and Customs of the New Zealanders*, 2 cilt. Londra: James Madden & Co.
- Polanyi, Karl, 1944 *The Great Transformation*, New York: Rinehart [*Büyük Dönüşüm*, çev. Ayşe Buğra, İstanbul: Alan, 1986].

- 1957, “The economy as an instituted process”, K. Polanyi, C. Arensberg ve H. Pearson (ed.), *Trade and Market in the Early Empires* içinde, Glencoe: The Free Press.
- 1968, *Primitive, Archaic, and Modern Economies: Essays of Karl Polanyi* (ed. George Dalton), New York: Anchor.
- Postone, Moishe, 1986, “Anti-Semitism and National Socialism”, *Germans and Jews Since the Holocaust: the Changing Situation in West Germany* içinde (ed. Anson Rabinbach ve Jack Zipes), s. 302–14, New York: Holmes & Meier.
- Pye, Christopher, 1984, “The Sovereign, the Theatre, and the Kingdome of Darkness: Hobbes and the Spectacle of Power”, *Representations*, 8: 85–106.
- Quain, Buell, 1937, “The Iroquois”, Margaret Mead (ed.), *Cooperation and Competition Among Primitive Peoples* içinde, New York: McGraw Hill.
- Quiggin, A. H., 1949, *Trade Routes, Trade and Currency in East Africa*, Rhodes-Livingstone Museum: Occasional Papers no. 5.
- Racine, Luc, 1991, “L’Obligation de rendre les présents et l’esprit de la chose donnée: de Marcel Mauss à René Maunier”, *Diogène*, 154:69–94.
- Renel, Charles, 1910, *Contes de Madagascar*, Paris: E. Leroux.
- 1915, “Les Amulettes Malgaches: Ody et Sampy”, *Bulletin de l’Academie Malgache*, 2: 31–279.
- 1920, “Ancêtres et dieux”, *Bulletin de l’Academie Malgache*, 5:1–261.
- Richardson, John, 1885, *A New Malagasy-English Dictionary*, Antananarivo: London Missionary Society.
- Richter, Daniel K., 1983, “War and Culture: the Iroquois Experience”, *William and Mary Quarterly*, 3d Ser., 40:528–59.
- 1992, *The Ordeal of the Longhouse: The Peoples of the Iroquois League in the Era of European Colonization*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Ricouer, Paul, 1970, *History and Truth*, Evanston: Northwestern University Press.
- Robbins, Joel, 1987, “Keeping to Oneself in Melanesia: Secrecy, Not-Reciprocity, and Cultural Theory”, *Amerikan Antropoloji Derneği’nin Chicago’daki yıllık toplantısında sunulan tebliğ*.
- 1994, “Equality as a Value: Ideology in Dumont, Melanesia and the West”, *Social Analysis*, no 36: 21–70.
- Rosman, Abraham ve Paula Rubel, 1986 [1971], *Feasting with Mine Enemy: Rank and Exchange among Northwest Coast Societies*, Prospect Heights: Waveland Press.
- Rospabé, Philippe, 1995, *La Dette de Vie: aux origines de la monnaie sauvage*, Paris: Editions la Découverte/ MAUSS.
- Ruud, Jørgen, 1960, *Taboo: A Study of Malagasy Beliefs and Customs*, New York: Humanities Press.
- Sahlins, Marshall, 1972, *Stone Age Economics*. Chicago: Aldine [Taş Devri Ekonomisi, çev. Taylan Doğan ve Şirin Özgün, İstanbul: BGST, 2010].

- 1976, *Culture and Practical Reason*, Chicago: University of Chicago Press.
- 1981, *Historical Metaphors and Mythical Realities*. A.S.A.O. Special Publication no. 1, Ann Arbor: University of Michigan Press [*Tarihsel Metaforlar ve Mitsel Gerçeklikler*, çev. Taylan Doğan, İstanbul: BGST, 2014].
- 1982, “Individual Experience and Cultural Order”, *The Social Sciences: Their Nature and Uses* içinde (ed. William Kruskal), Chicago: University of Chicago Press.
- 1985, *Islands of History*, Chicago: University of Chicago Press, s. 35–48 [*Tarih Adaları*, çev. C. Hakan Arslan, Ankara: Dost, 1998].
- 1992, Gregory Schrempf’in *Magical Arrows: The Maori, the Greeks, and the Folklore of the Universe*’üne “Önsöz”, Madison: University of Wisconsin Press, ix–xiii.
- 1995, *How “Natives” Think: About Captain Cook, For Example*, Chicago: University of Chicago Press.
- 2001, *Culture in Practice: Selected Essays*, New York: Zone Books.
- Salmond, Anne, 1978, “‘Te Ao Tawhito’: A Semantic Approach to the Traditional Maori Cosmos”, *Journal of the Polynesian Society*, 87:5–28.
- 1983, *Hui*, Wellington: Reed.
- 1984, “Nga Huarahi O Te Ao Maori (Pathways in the Maori World)”, *Te Maori, Maori Art from New Zealand Collections* içinde (ed. Sidney M. Mead), s. 109–37, New York: Harry N. Abrams.
- 1997, *Between Worlds: Early Exchanges Between Maori and Europeans 1773–1815*, Honolulu: University of Hawaii Press.
- Saussure, Ferdinand de, 1966, *Course in General Linguistics* (çev. W. Bakins), New York: McGraw Hill [*Genel Dilbilim Yazıları*, çev. Berke Vardar, Ankara: TDK, 1976].
- Scarry, Elaine, 1985, *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*, Oxford: Oxford University Press.
- Schlanger, Nathan, 1998, “The study of techniques as an ideological challenge: Technology, Nation and Humanity in the Work of Marcel Mauss”, *Marcel Mauss: A Centenary Tribute* içinde (ed. Wendy James ve N. J. Allen), s. 192–212, New York: Bergham Books.
- Schrempf, Gregory, 1992, *Magical Arrows: The Maori, the Greeks and the Folklore of the Universe*, Madison: University of Wisconsin Press.
- Schulte-Tenckhoff, Isabelle, 1986, *Le potlatch, conquête et invention: réflexions sur un concept anthropologique*, Lausanne: Éditions d’En-bas.
- Schwimmer, Eric, 1963, “Guardian Animals of the Maori”, *Journal of the Polynesian Society*, 72: 397–410.
- 1978, “Lévi-Strauss and Maori Social Structure”, *Anthropologica*, 20: 201–22.
- 1990, “The Maori Hapu: a Generative Model”, *Journal of the Polynesian Society*, 99: 297–317.

- Scott, James D., 1990, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven: Yale University Press [*Tahakküm ve Direniş Sanatları*, çev. Alev Türker, İstanbul: Ayrıntı, 2014].
- Shell, Marc, 1978, *The Economy of Literature*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Shimony, Annemarie, 1961, "Conservatism among the Six Nations Iroquois Reservation", *Yale University Publications in Anthropology*, 65, New Haven: Yale University Press.
- Shirres, M. P., 1982, "Tapu", *Journal of the Polynesian Society*, 91 (1):29-51.
- Shortland, Edward, 1856, *Traditions and Superstitions of the New Zealanders*, Londra: Longman, Brown, Green and Longmans.
- 1882, *Maori Religion and Mythology*, Londra: Longmans Green & Co.
- Sibree, James, 1880, *Madagascar: The Great African Island*, Londra: Trübner & Co.
- 1896, *Madagascar Before the Conquest: The Island, the Country, and the People*, Londra: T. Fisher Unwin.
- Silverman, Kaja, 1985, "Fragments of a Fashionable Discourse", *Studies in Entertainment: Critical Approaches to Mass Culture* içinde, ed. Tania Modleski, s. 215-247, Bloomington: Indiana University Press.
- Simmel, Georg, 1907 [1978], *The Philosophy of Money*, çev. Tom Bottomore ve D. Frisby, Londra: Routledge and Kegan Paul [*Paranın Felsefesi*, çev. Öykü Didem Aydın ve Yavuz Alogan, İstanbul: İthaki, 2014].
- Siou, Georges E., 1999, *Huron-Wendat: The Heritage of the Circle*, Vancouver: University of British Columbia Press.
- Slotkin, J. S. ve Karl Schmidt, 1949, "Studies of Wampum", *American Anthropologist*, 51 (1):223-36.
- Smith, Erminnie A., 1883, "Myths of the Iroquois", *Second Annual Report of the Bureau of American Ethnology for the Years 1880-1881* içinde, s. 47-116, Washington, D.C.
- Smith, Jean, 1974, *Tapu Removal in Maori Religion*, Memoirs of the Polynesian Society no. 40, Wellington: Polynesian Society.
- Smith, S. Percy, 1910, *History and Traditions of the Taranaki*, Memoirs of the Polynesian Society, no. 1, Wellington: Polynesian Society.
- Smith, Timothy, 1983, "Wampum as Primitive Valuables", *Research in Economic Anthropology*, 5: 225-46.
- Snyderman, George S., 1954, "The Functions of Wampum", *Proceedings of the American Philosophical Society*, 93: 469-94.
- 1961, "The Functions of Wampum in Iroquoian Religion", *Proceedings of the American Philosophical Society*, 105:571-605.
- Speck, Frank G., 1919, *The Functions of Wampum Among the Eastern Algonquin*, American Anthropological Association, Memoir 6.

- 1949, *Midwinter Rites of the Cayuga Long House*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Stallybrass, Peter, 1998, "Marx's Coat", *Border Fetishisms: Material Objects in Unstable Spaces* içinde (ed. P. Spyer), s. 183–207, New York: Routledge.
- Starna, W. A. ve R. Watkins, 1991, "Northern Iroquoian Slavery", *Ethnohistory*, 38:34–57.
- Stirling, Amiria Manutahi ve Anne Salmond, 1976, *Amiria: The Life Story of a Maori Woman*, Wellington: Reed.
- Strathern, Andrew, 1971, *The Rope of Moka: Big-Men and Ceremonial Exchange in Mount Hagen, New Guinea*, Cambridge: Cambridge University Press.
- 1979, "Gender, Ideology and Money in Mount Hagen", *Man*, 14 (3):530–48.
- Strathern, Marilyn, 1975, *No Money on Our Skins*, Port Moresby, New Guinea: Research Unit Bulletin No. 61.
- 1981, "Culture in a Netbag: The Manufacture of a Subdiscipline in Anthropology", *Man*, 16: 665–88.
- 1984a, "Subject or Object? Women and the Circulation of Valuables in Highlands New Guinea", *Women and Property, Women as Property* içinde, ed. Renée Hirschon, 158–75, New York: St. Martin's Press.
- 1984b, "Marriage Exchanges: A Melanesian Comment", *Annual Review of Anthropology*, 13: 41–73.
- 1987, *Dealing with Inequality: Analysing Gender Relations in Melanesia and beyond* kitabına yazılan "Sonuç", (ed. Marilyn Strathern), s. 278–302, Cambridge: Cambridge University Press.
- 1988, *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, Berkeley: University of California Press.
- 1992, "Qualified Value: The Perspective of Gift Exchange", *Barter, Exchange and Value: An Anthropological Approach* içinde (ed. Caroline Humphrey ve Stephen Hugh-Jones.), Cambridge: Cambridge University Press, s. 169–91.
- Suttles, Wayne, 1968, "Coping with Abundance: Subsistence on the Northwest Coast", ed. Richard B. Lee ve Irvin DeVore, *Man the Hunter* içinde, s. 56–69, Chicago: Aldine.
- Taïeb, Paulette, 1984, "L'Oreille du Sourd", *Bulletin du MAUSS*, no. 11: 39–69.
- Tambiah, Stanley J., 1985, *Culture, Thought and Social Action: An Anthropological Perspective*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Taussig, Michael, 1980, *The Devil and Commodity Fetishism in South America*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- 1993, "Maleficium: State Fetishism", *Fetishism as Cultural Discourse* içinde (ed. Emily Apter ve William Pietz), s. 217–47, Ithaca: Cornell University Press.
- Taylor, Richard, 1855, *Te Ika a Maui or New Zealand and Its Inhabitants*, Londra: Wertheim and McIntosh.

- Tcherkezoff, Serge, 1983, *Le Roi Nyamwezi, la droite et la gauche. Révision comparative des classifications dualistes*, Paris: Atelier d'Anthropologie Sociale, Maison des Sciences de l'Homme.
- Testart, Alain, 1993, *Des Dons et des Dieux: Anthropologie Religieuse et Sociologie Comparative*, Paris: Armand Colin.
- 1997, "Les trois modes de transfert", *Gradhiva* 21: 39–58.
- 1998, "Uncertainties of the 'Obligation to Reciprocate': A Critique of Mauss", *Marcel Mauss: A Centenary Tribute* içinde (ed. Wendy James ve N. J. Allen), s. 97–110, New York: Bergham Books.
- Thomas, Nicholas, 1985, "Forms of Personification and Prestations", *Mankind* 15:223–30.
- 1991, *Entangled Objects: Exchange, Material Culture, and Colonialism in the Pacific*, Cambridge: Harvard University Press.
- Thomas, Paul, 1980, *Karl Marx and the Anarchists*. Londra: Routledge and Kegan Paul [*Marx ve Anarşistler*, çev. Devrim Evcı, Ankara: Ütopya, 2004].
- Thomas, William I. ve Znaniecki, Florian, 1918, *The Polish Peasant in Europe and America*, Dover: New York.
- Thompson, David, 1987, "The Hau of the Gift in its Cultural Context", *Pacific Studies*, 11:63–79.
- Thwaites, R. G. (ed.), 1898, *The Jesuit Relations and allied Documents 1610–1791*, 73 cilt, New York: Pageant.
- Tooker, Elizabeth, 1964, "An Ethnography of the Huron Indians, 1615–1649", *Bureau of American Ethnology Bulletin* 190.
- 1965, "The Iroquois White Dog Ceremony in the Latter Part of the Eighteenth Century", *Ethnohistory*, 12:129–40.
- 1970, *The Iroquois Ceremonial of Midwinter*, Syracuse: Syracuse University Press.
- 1978, "The League of the Iroquois: Its History, Politics, and Ritual", *Handbook of the North American Indians* içinde, Northeast, 15. cilt (ed. B. Trigger), s. 418–41, Washington, D.C.: Smithsonian Institution.
- 1984, "Women in Iroquois Society", *Extending the Rafters: Interdisciplinary Approaches to Iroquoian Studies* içinde, ed. M. K. Foster, J. Campisi ve M. Mithun, s. 109–23, Albany: State University of New York Press.
- Tregear, E., 1891, *Maori-Polynesian Comparative Dictionary*, Wellington: Lyon and Blair.
- 1904, *The Maori Race*, Wanganui, Yeni Zelanda: A. D. Willis.
- Trigger, Bruce, 1976, *The Children of Aatentsic: A History of the Huron People to 1660*, 2 cilt, Montreal, McGill-Queen's University Press.
- Turgeon, Laurier, 1992, "Les objets des échanges entre Français et Amérindiens au XVIe siècle", *Recherches amérindiens au Québec*, 22 (1–2):152–67.
- 1997, "The Tale of the Kettle: Odyssey of an Intercultural Object", *Ethnohistory* 44 (1): 1–29.

- Turner, Terence, 1967, "Parson's Concept of a Generalized Media of Social Interaction and its Relevance for Social Anthropology", *Sociological Inquiry*, 38:121-34.
- 1973, "Piaget's Structuralism", *American Anthropologist*, 75:351-73.
- 1977, "Transformation, Hierarchy and Transcendence: A Reformulation of Van Gennep's Model of the Structure of Rites of Passage", Sally Falk Moore ve Barbara Myerhoff (ed.), *Secular Ritual* içinde, s. 53-70, Amsterdam: Van Gorcum.
- 1978, "The Kayapo of Central Brazil", A. Sutherland, ed., *Face Values* içinde, Londra: BBC.
- 1979a, "The Gê and Bororo Societies as Dialectical Systems: A General Model", D. Maybury-Lewis (ed.), *Dialectical Societies: Gê and Bororo of Central Brazil* içinde, s. 147-178, Cambridge: Harvard University Press.
- 1979b, "Kinship, Household and Community Structure among the Kayapo", D. Maybury Lewis (ed.), *Dialectical Societies: Gê and Bororo of Central Brazil* içinde, s. 179-217, Cambridge: Harvard University Press.
- 1979c, "Anthropology and the Politics of Indigenous Peoples' Struggles", *Cambridge Anthropology*, 5:1-43.
- 1980, "The Social Skin", Jeremy Cherfas ve R. Lewas (ed.), *Not Work Alone* içinde, Beverly Hills: Sage Productions.
- 1984, "Value, Production and Exploitation in Non-Capitalist societies", Amerikan Antropoloji Derneği'nin Denver, Colorado'daki 82. yıllık toplantısında sunulan tebliğe dayanan makale. Şurada basılacak: *Critique of Pure Culture*. New York: Berg Press.
- 1985a, "Dual Opposition, Hierarchy and Value: Moiety Structure and Symbolic Polarity in Central Brazil and Elsewhere", J.-C. Galey (ed.), *Différences, valeurs, hiérarchie: textes offertes à Louis Dumont* içinde, Paris: Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
- 1985b, "Animal Symbolism, Totemism, and the Structure of Myth", *Animal Myths and Metaphors in South America* içinde (ed. Gary Urton), Salt Lake City: University of Utah Press.
- 1987, *The Kayapo of Southeastern Para*. Şurası için hazırlanan basılmamış monograf: CEDI, Povos Indigenas do Brasil, sayı VIII, Sul do Para, Part II.
- 1989, "A Commentary" (on T.O. Beidelman, Agonistic Exchange, Homeric Reciprocity and the Heritage of Simmel and Mauss), *Cultural Anthropology* 4: 260-64.
- 1991, "Representing, Resisting, Rethinking: Historical Transformations of Kayapo Culture and Anthropological Consciousness", *Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge* içinde (ed. George Stocking), s. 285-314, Madison: University of Wisconsin Press.

- 1993, "The Poetics of Play: Ritual Clowning, Masking and Performative Mimesis among the Kayapo", [Şurada basılacak: ed. Bruce Kapferer ve Peter Koepping, *The Ludic: Forces of Generation and Fracture*, Oxford, Berg Press].
- 1994, "Bodies and anti-Bodies: Flesh and Fetish in Contemporary Social Theory", T. Csordas, ed., *Embodiment and Experience* içinde, Cambridge: Cambridge University Press.
- 1995, "Social Body and Embodied Subject: The Production of Bodies, Actors and Society Among the Kayapo", *Cultural Anthropology* 10: 2.
- Turner, Terence ve Jane Fajans, 1988, "Where the Action Is: An Anthropological Perspective on 'Activity Theory', with Ethnographic Implications", Basılmamış metin, University of Chicago.
- Turner, Victor, 1967, *The Forest of Symbols*, Cornell University Press.
- Tylor, Edward, 1874, *Primitive Culture*, Boston: Estes and Lauriat.
- Van Gennep, Arnold, 1960, *The Rites de Passage*, Chicago: University of Chicago Press.
- Vernant, Jean-Pierre, 1983, *Myth and Thought Among the Greeks*, Londra: Routledge and Kegan Paul.
- Vig, Lars, 1969, *Charmes: Spécimens de Magie Malgache*, Oslo: Universitetsforlaget Trykningssentral.
- Vlastos, Gregory, 1970, "On Heraclitus", *Studies in Presocratic Philosophy* içinde (ed. David Furley ve R. E. Allen), New York: Humanities Press, s. 413–23.
- Vogt, Evon Z. ve Ethel M. Albert (ed.), 1966, *The People of Rimrock: A Study of Values in Five Cultures*, Cambridge: Harvard University Press.
- Vogt, W. Paul, 1983, "Obligation and Right: The Durkheimians and the Sociology of Law", *The Sociological Domain: The Durkheimians and the Founding of French Sociology* içinde (ed. Philippe Besnard), s. 177–198, Cambridge: Cambridge University Press.
- Vygotsky, L. S., 1978, *Mind in Society: The Development of Higher Psychological Processes*, Cambridge: Harvard University Press.
- Wagner, Roy, 1975, *The Invention of Culture*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- 1978, *Lethal Speech*, Ithaca: Cornell University Press.
- Walens, Stanley, 1981, *Feasting with Cannibals: An Essay on Kwakiutl Cosmology*, Princeton: Princeton University Press.
- Wallace, Anthony, 1956, "Revitalization Movements", *American Anthropologist*, 58: 264–81.
- 1958, "Dreams and Wishes of the Soul: A Type of Psychoanalytic Theory Among the Seventeenth Century Iroquois", *American Anthropologist*, 60: 234–48.
- 1969, *The Death and Rebirth of the Seneca*, New York: Vintage Books.
- Wallace, Paul, 1946, *The White Roots of Peace*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, Waterman, T. T.

- 1923, "Some Conundrums in Northwest Coast Art", *American Anthropologist*, 25(4):435–51.
- Weeden, William, 1884, "Indian Money as a Factor in New England Civilization", *Johns Hopkins University Studies in Historical and Political Science*, 2. seri, viiix: 5–51.
- Weiner, Annette, 1976, *Women of Value, Men of Renown: New Perspectives on Trobriand Exchange*, Austin: University of Texas Press.
- 1978, "The Reproductive Model in Trobriand Society", J. Specht ve J.P.White, ed. *Trade and Exchange in Oceania and Australia* içinde, *Mankind* özel sayısı 11.
- 1980, "Reproduction: A Replacement for Reciprocity", *American Ethnologist*, 7: 71–85.
- 1982, "Sexuality among the Anthropologists: Reproduction Among the Informants", F. J. P. Poole ve G. Herdt, ed. *Sexual Antagonism, Gender and Social Change in Papua New Guinea* içinde, *Social Analysis* özel sayısı 12.
- 1985, "Inalienable Wealth", *American Ethnologist*, 12: 210–27.
- 1988, *The Trobrianders of Papua New Guinea*, New York: Harcourt Brace.
- 1992, *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-while-Giving*, Berkeley: University of California Press.
- Weiner, James, 1988, *The Heart of the Pearlshell: The Mythological Dimension of Foi Sociality*, Berkeley: University of California Press.
- Weiner, Margaret, 1995, *Visible and Invisible Kingdoms: Power, Magic and Colonial Conquest in Bali*, Chicago: University of Chicago Press.
- Weiss, Brad, 1996, *The Making and Unmaking of the Haya Lived World: Consumption, Commoditization, and Everyday Practice*, Durham: Duke University Press.
- White, John, 1885, "Maori Customs and Superstitions", *The History and Doings of the Maoris* içinde (ed. T. Gudgeon), Auckland: H. Brett, s. 95–225.
- 1887–90, *The Ancient History of the Maori: His Mythology and Traditions*, 6 cilt, Wellington: Government Printer.
- Widerspach-Thor, Martine de, 1981, "The Equation of Copper: In Memory of Wilson Duff", *The World is as Sharp as a Knife: An Anthology in Honour of Wilson Duff* içinde (ed. Donald Abbott), Victoria, B.C.: British Columbia Provincial Museum.
- Williams, H. W., 1844, *A Dictionary of the Maori Language*, Wellington: Government Printer.
- Williamson, R., 1913, "Kumara Lore", *Journal of the Polynesian Society*, 22: 36–41
- Wolf, Eric, 1982, *Europe and the People without History*, Berkeley: University of California Press.
- 1999, *Envisioning Power: Ideologies of Dominance and Crisis*, Berkeley: University of California Press.

- 'Aru' Aru (Solomon Adaları halkı), 42, 43
 Agamemnon, 325
 Akhilleus, 325
 akrabalık, 32, 111, 116, 117, 119, 120, 135, 139, 170, 190-93, 200, 210, 219-21, 235, 247, 249, 253-4, 258, 262, 264, 273, 275-6, 278, 284-8, 297, 318, 322, 347, 349, 378; evliliği, 21, 121; kökteş, 253, 264, 288, 317 *ayrıca bkz.* evlilik
 aksiyoloji, 19
 Albert, Edith, 21
 Algonkin, 185-7, 203, 205
 Althusser, Louis, 50, 138
 Altı Ulus, 184, 224
 altın, 15, 112, 147, 148, 158, 161-4, 167, 174, 227, 240, 340
 anarşizm, 116-17, 234
 anasoylu, 120, 187, 188, 217, 219, 249
 Anderson, Perry, 51
 Ankole krallığı (Doğu Afrika), 312-3
 Aotearoa, 252-3, 259, 261, 262, 273, 316
 Appadurai, Arjun, 60-5, 143, 144
ariki (Maori unvanı), 253-4, 256-7, 274
 aristokrasi, 63, 153, 157-8, 162, 179, 237, 240, 257, 259, 274, 279, 282-6, 288, 289, 291, 311, 313, 315, 316, 325, 374
 armağan, mübadelesi 56, 62-3, 68, 76, 78, 80-81, 237, 251, 260, 270-71, 283, 320, 322-6, 331; ekonomileri, 26, 31, 68-9, 76, 80, 128, 150, 231, 240, 250, 310-11, 319, 324, 329-30, 335; karşı- 370, 322-4; karşılık, 268, 271-3; rekabetçi, 326; ritüel, 42; teorisi, 80, 240; yiyecek, 71, 248-9, 269
 armalar (Kwakiutl zenginlik amblemi), 290, 302, 305, 316 *ayrıca bkz.* aile yadigarları, tlogwe
 artı değer, 25, 116, 138-9
 artsürem, 60
 Arunda (Avustralya halkı), 111-12
 arzu(lar), 11, 18-21, 28-9, 38, 46, 61-2, 68, 71, 79, 83, 129, 160, 166, 174, 175-6, 178, 180-81, 208-210, 212, 214-6, 218, 222, 232, 240, 243, 253, 255, 260, 265-7, 275, 277, 322, 332, 345, 346, 359, 366, 370, 374-80; bağlı, 181; bireysel, 33, 61, 84, 126, 218; engellenmiş, 218, faydası, 175-6; gizli, 205, 216; nesnesi, 112, 116, 160-1, 166-7, 180, 378; teorisi, 377, 379; yansıtcı, 376
 Ataerkillik, 50
 Avustralya toplumları, 66, 111, 227, 237-8 *ayrıca bkz.* Arunda
axis mundi, 301, 307
 Aydınlanma, 98-9, 367, 371, 372
 azamileştirme, 43, 57-8, 60
 Azande (Doğu Afrika halkı), 353, 361
 Babdazan, Alain, 269
 Bahtin, Mihail, 141
 Baining (PYG halkı), 132, 137, 138
 bakırlar 148, 149, 165, 183, 297, 299, 303, 304-7, 309, 317, 329, 330
baraka, 42, 124
 barbarlar, 371
 Barnett, Homer, 307
 Barraud, Cecile, 42
 Barth, Frederick, 32
 başlık parası, 31, 74, 120, 183, 296
 Battaglia, Debbora, 249-50
 battaniyeler, 252, 280, 283, 296, 298, 299, 301-303, 305, 307-10
 Baudrillard, Jean, 53, 60, 376, 378
 Beauchamp, William, 201
 Beidelman, Tom 80, 325, 366
 Bela Coola (Kuzey Amerika halkı), 304
 Benedict, Ruth, 306
 benmerkezcilik, 108-12, 365
 Berberiler (Kuzey Afrika halkı), 42, 124
 Berger, John, 153, 156-7
 Best, Elsdon, 265-8
 Beş Ulus (İrokua konfederasyonu), 187, 189-91, 193, 194, 204, 215, 222-3, 226, 339
 Bhaskar, Roy, 90-3, 106, 126, 378
 Biçimcilik, 29-33, 36, 41, 49-50, 53, 54, 67
 Biggs, Bruce, 266
 bireycilik, 41, 73, 137-8, 150, 217, 228-9, 238
 Blanc, Louis, 320
 Blau, Harold, 214
 Bloch, Maurice, 104, 133, 137, 169, 177, 341-4, 346, 348-9, 350, 359
 Boas, Franz, 21-22, 26, 52, 275, 279, 282, 283, 284, 286, 289-90, 296, 301, 303, 305
 Bolşevikler, 234-7, 373

boncuklar, 15, 147-9, 165, 167-72, 175-7, 183, 185-6, 196, 201-2, 204-5, 220-22, 226, 345
ayrıca bkz. wampum
borç, 68, 170, 275-6, 303, 309, 321-2
Bourdieu, Pierre, 47, 49, 55-60, 62-3, 80, 106, 154
Brahmanlar, 40
burjuvazi, 153, 158, 180, 227, 333, 364, 373; küçük, 372
bütüncül toplumlar, 41, 44
Büyü (büyücülük), 16, 161, 171, 172, 174, 177, 198, 220, 247, 264, 269, 275, 341, 349-62, 367
büyük adam, 43-4, 117
Büyük Barış (İrokua federasyonu), 197-200
cadılık, 136-8, 259, 267, 269, 270, 253
Caduveo (Güney Amerika halkı), 376
Caillé, Alain, 240
Cezayir, *bkz. Kabyle*
Cizvitler, 186, 188, 209, 210, 211, 218, 222, 223, 224
Codere, Helen, 280, 287
Comaroff, Jean, 63
Comaroff, John, 63
Cook, Captain James, 277
Copalle (Fransız portre sanatçısı), 361
Coppet, Daniel de, 42-3
Curtis, Frank, 308
çokbıçimli sapkınlık, 377
Dalton, George, 31
Davy, Georges, 229
Deganawideh, 198-200, 226
Deioces 161-2
Delâge, Denys, 223
Deleuze, Gilles, 376, 377
Delivré, Alain, 172-3
Demokritos, 89
Dennis, Matthew, 226
Derrida, Jacques, 59, 242
Descartes, Rene, 90
devletsiz toplumlar, 115, 138-9, 231
devredilemez mülkiyet 65-6, 315
devrim, 16, 100, 142-3, 227, 234-5, 238, 362-4, 366, 368-70, 372
dış evlilik, 120, 219-20 *ayrıca bkz. evlilik*
diyalektik, 91, 98, 110, 118, 119, 141, 159, 180, 243, 365, 370, 371
diyorit taşı, 229, 249, 272, 275
doğallaştırma, 252, 338, 340, 344, 348, 355
ayrıca bkz. ideoloji
doğurganlık, 249, 257, 263, 264, 318, 342, 348

dolaşım, 56, 62, 64, 65-6, 81, 94, 119-24, 130-36, 160, 183, 200-203, 221, 226, 248, 250, 267, 281, 282, 302, 303, 304 *ayrıca bkz. aristokrasi, burjuvazi, sömürü, proletarya, köleler*
Douglas, Mary, 243
Drucker ve Heizer, 303, 306, 308
Dumont, Louis, 38-44, 49, 54, 67, 73, 124, 143, 221, 228, 328, 341
Durkheim, Emile, 32, 55, 102, 107-8, 124, 228, 229, 233, 237
düşünümsellik, 101, 363; soyutlama, 104-5
egemenlik, 58, 59, 70, 122-3, 125, 135, 141, 234, 313
ekonomizm, 28, 29, 45, 46, 49, 64, 67, 84-5, 231, 332,
eleştirel teori, 12, 16, 49, 52, 59, 102, 242, 373
Eliade, Mircea, 301
Ellis, William, 169-70, 176
emek değer teorisi, 83, 87, 95, 117
Emerson, Ralph Waldo, 68, 231
emperyalizm, 184, 367
Engels, Friedrich, 50, 98, 99, 161, 174, 373
epistemik yanılğı, 90
Erie (Kuzey Amerika halkı), 192, 213
Erie Gölü, 190
eşitlikçilik, 116-7, 118, 137-8, 143, 190, 217, 334-5, 362
eşsiz nesneler, 150, 151 *ayrıca bkz. aile yadigarları, Kopytoff*
eşsürem, 85, 103
Etkileşimselcilik, 32-3, 43
etkinlik teorisi, 119
etnografya 15, 16, 44, 45, 47, 56, 67, 69, 149, 183, 236, 245, 279, 349, 353, 368, 369
Etrüskler (Avrupa halkı), 289
Evans-Pritchard, E. E. 33-4, 353, 355, 356, 357, 361,
evlilik, 43, 67, 74, 76, 107, 122, 238, 262, 273, 277, 279, 285, 286, 288, 291, 294-7, 300, 309, 321; akraba, 21, 121; dış, 120, 219-20; karşılıklı, 42; kurumu, 56 *bkz. ayrıca başlık parası, akrabalık*
evrimci, 46, 352-4
eylem, 15, 21, 24, 25, 28, 31, 35, 46, 55, 57-8, 68, 73, 81-5, 87-181, 198-9, 201, 203-4, 206, 216, 220, 221, 234, 235, 241, 249-51, 257-9, 263, 267, 268, 274-5, 277-8, 298-9, 310, 315, 327, 330-31, 342, 344-6, 352, 358, 360, 364, 370, 377-8; bireysel, 46, 114; devrimci, 363-4; iktisadi, 55; kapasite

- tesi, 97, 117, 151, 153, 155, 156, 165, 166,
 173-4, 254; mübadele, 71, 133; politik,
 12-13, 34, 98, 194, 202; toplumsal, 23,
 126, 134, 135, 250, 319; üretici, 51, 85,
 101-102, 113, 117, 284; yaratıcı, 50, 83,
 95, 134, 338, 364
 fabrika üretimi, 123
 Fajans, Jane, 116-7, 133-4,
 faydacılık, 234, 244, 373
 felsefe (felsefeci), 19, 21, 99, 251, 252, 257,
 318; Batı, 88-90; Maori, 257, 263, 265,
 317, 343
 feminizm, 50, 60, 70, 374
 Fenton, William, 184, 215
 feodalizm, 30, 50, 152 *bkz.* aristokrazi
 festival, 210-12, 216, 238, 315, 343
 fetişizm, 337, 350-51, 360, 365, 376
 fetişler, 337-80
 fetişleştirme, 257, 351-2, 360, 362-3
 Feuerbach, Ludwig, 101, 350
 Finley, Moses, 164
 Firth, Raymond, 255, 260, 262, 263, 274
 Flugel, J.C., 153
 Foster, Michael, 195
 Foucault, Michel, 47, 60, 152, 371, 376, 377
 Fourier, 237
 Fransızlar (Avrupa halkı), 38, 50, 98-9, 113,
 155, 186, 187, 201, 228, 233, 237, 243
 Frazer, Sir James, 351, 352, 369
 Freud, Sigmund, 103, 210, 376
 Friedman, Milton, 63
 Galileo, 90
 Gates, Bill, 314-5
 Gawa (Papua Yeni Gine adası), 81, 135-7,
 157, 247-8
 Geary, Patrick, 64, 277
 Geertz, Clifford, 22, 38
 Genç Hegelciler, 99, 350
 Gennep, Arnold Van, 107
 Geoghegan, Vincent, 363
 gerçekçilik, eleştirel, 91, 94, 378
 geri satın alma, gelinleri, 297, 309
 gnosisizm, 59
 Goubout, Jacques, 50, 234, 237, 245, 332
 Godelier, Maurice, 24, 158, 226, 264, 274, 277
 Goldman, Irving, 251, 281, 289, 290, 292,
 293, 302
 Goody, Jack, 136
 Gödel, Kurt, 61-62, 130
 görünmez güç(ler), 159, 164, 165, 175, 176,
 254, 263, 345
 göstergebilim, 52, 59
 Gregory, Chris, 67-9, 76-8, 125, 132, 240
 güzellik, 122-3, 125, 129, 135, 141, 142, 157,
 165, 166, 247-9, 261, 329, 380
 Gyges (Lidyakralı), 161-4, 180
 habitus, 55, 106
 Haddon, Alfred, 369
 Hades, 162
 Hagen Dağı (PYG), 69, 73, 127, 129
 Hallowell, Irving, 205
 Hammel, George, 196, 202
 Handsome Lake, 197, 224
hapu (Maori akrabalık grubu), 1253, 254,
 256, 258
 haraç, 187, 201, 203, 213, 342-4
hasina, 172, 177-8, 342-9
 Hastie, James, 170
hau (Maori kavramı), 231-2, 251, 262-3, 289,
 324 *ayrıca bkz.* armağan
 Hawaiki, 253
 hazineler, *bkz.* aile yadigarları
 Hegel, Georg Gottfried von (Hegelcilik), 89,
 91, 98-9, 113-4, 243, 334, 350, 365
 Hekataios, 368
 Helvetius, 99
 Herakleitos, 15, 88-9, 91, 93-4, 99, 103, 370
 Herodotos, 161-2, 368
 Hertz, Robert, 252, 270
 Hristiyanlık, 173, 223, 240, 372
 Hiawatha, 196, 198
 hileler, 356-7, 359-61
 Hindistan, 41, 42, 240
 Hinduizm, 124, 134, 162, 241
 hiyerarşi, 39, 41, 44, 54, 63, 81, 83, 108, 117,
 121, 122, 124, 125, 132, 139, 143, 150, 256,
 321, 325-6, 342-4
 Hobbes, Thomas, 46, 156, 229-31, 339, 340
 Hollandalı (Avrupa halkı) 147, 185-7, 190,
 201, 203, 222
 Hume, David, 90
 Hunt, George, 283-4, 295
 Huron (İrokua konfederasyonu), 186-9, 192-
 3, 201, 209-11, 213, 222-3, 225
 Iteanu, Andre, 42, 124
 ideoloji, 252, 282, 293, 343, 350, 375; Batı,
 73; bireyci, 150, çarpıtma, 140; dönüşüm,
 153; ekonomist, 338; neoliberal, 60; ser-
 best piyasa, 12, 144, 324, 374; teorisi, 139;
 üstyapılar, 94, 100, 139
 ihlal, 50, 71, 192, 256-7, 259, 262, 317

- iktidar, 11, 15, 16, 27, 28, 41-3, 47, 59, 64, 101, 103, 139, 147-81, 220, 254, 257, 337, 340-42, 344-9, 357, 359-63, 367, 369, 376-7
- illüzyon, 299, 356, 360
- İmerina, 168-9, 172, 177, 342
- İngiliz (Avrupa halkı), 128, 170, 183, 185, 186, 187, 190, 201, 203, 204, 222, 228, 312, 313, 327
- İrokua, 120, 183-227, 320, 321, 339-41, 371, 379-80
- isimlendirme (isim verme), 142, 193, 125-6, 135-6, 198, 218
- isimlerin dirilişi, 187-9, 218
- İslam, 241, 372
- istifleme, 160, 163, 174
- işbölümü, 55, 110, 326
- işkenceyle öldürölme, 192, 210, 216
- İşlevselcilik, 41, 44, 45, 49, 51, 55, 231
- İtalyan Rönesansı, 225
- Jamous, Robert, 124, 42
- Jaurès, Jean, 233, 234
- Johansen, J. P., 260
- Josephides, Lizette, 70-71, 127, 133
- Kabyle (Cezayir halkı), 26, 58
- Kaçın (Birmanya halkı), 149
- kamusal alan, 71, 76, 127, 128, 163
- kan davaları, 34, 42, 191, 194, 197
- Kan, Sergei, 306
- kapitalizm, 16, 51-3, 61, 95-8, 113, 116, 130-31, 138-40, 159, 161, 227, 236, 239, 241, 244-5, 333-4, 366, 372-3 *ayrıca bkz.* Marx, Marksizm, sosyalizm, 227, 228, 233-45, 363, 369, 373
- karşılıklık, 25, 232, 252, 275, 306, 308-11, 317, 319-32; açık, 324; dengeli, 322-3; genelleşmiş, 321-2, 325; kapalı, 324; münavebeli, 239; toplam, 238, 239, 320 *ayrıca bkz.* armağan, Mauss, *utu*
- kast sistemi, 40, 44, 341 *ayrıca bkz.* Hinduizm
- Kayapo (Amazon halkı), 119-26, 129-30, 135-42, 280
- Kayuga (İrokua halkı), 187, 189
- Kemikler, 272, 274, 295
- Kış Ortası merasimi, İrokua, 210, 213-21
- kıyaslanamaz, 294, 301, 328-30, 334
- King, B. B., 314
- Kiriwina (Trobribe adası), 248
- kişisel çıkar, 24, 162, 230, 232-3, 240, 242, 312, 324, 375
- Kluckhohn, Clyde, 19-23, 41, 43, 46-7, 129
- komünizm, 238-9, 243, 320-22, 324-6, 331, 334 *ayrıca bkz.* Marksizm, Mauss, sosyalizm,
- Kopytoff, Igor, 62, 64, 65
- kozmooloji, 40, 43, 135, 195, 197, 200, 213, 255, 273, 278, 281-3, 300-303, 316, 318, 353
- Kral Banyosu merasimi (Merina), 178, 341, 343-5
- kraliyet mücevherleri, 66, 312
- kronotoplar, 141
- kula mübadelesi *bkz.* mübadele
- kurban, 175-8, 193, 213-21, 304-5, 347
- kusma, 292-3
- Kuzeybatı Kıyısı (Amerika), 68, 229, 232, 239, 245, 251, 278-9, 282, 289, 291, 303, 304 *ayrıca bkz.* Bella Coola, Kwakiutl
- küreselleşme, 13
- kürk ticareti, 185, 201, 222, 226, 340
- Kwakiutl, 16, 26, 66, 149, 165, 183, 225, 250-52, 275, 278-83, 286, 287, 289-94, 296, 298, 300-304, 306, 308-9, 311-2, 314-30, 332, 340, 356, 360
- Lacan, Jacques, 155, 180, 181, 376
- Lafitau, 201, 203
- lanetleme, 259, 264, 269-70
- Leach, Edmund, 42, 149-50, 327
- Lenin, Vladimir I., 235, 236, 310
- Levi-Strauss, Claude, 38, 55, 67, 232, 239, 283, 286, 320, 321, 356, 371, 376
- Levy-Bruhl, Lucien, 111
- Lidya (Anadolu krallığı), 161-2, 163, 180
- Lucille (gitar), 314
- Lukács, Georg, 56
- Madagaskar, 16, 138, 168-71, 173, 341-2, 344
- madeni para, 112, 152, 159-64, 167, 169, 178, 186, 341-48, 359
- Malagaş, *bkz.* Madagaskar
- Malinowski, Bronislaw, 24, 26, 246-7, 353, 354
- Malthus, John, 30
- Maluku Adaları, 42
- mana, 254-6, 259, 262, 267, 270, 278, 289
- Manhattan, 147
- Maning, F. E., 258, 262
- Maori, 16, 66, 149, 165, 231, 232, 246, 250-7, 260-8, 270-9, 282, 289, 294, 308, 310, 311, 314-20, 324, 330, 332, 340, 360
- Marksçılık, 115, 134, 237, 244
- Marksizm, 49, 50-54, 59, 143, 350-52
- Marx, Eleanor, 337

Marx, Karl, 15, 16, 50-51, 53, 61, 63, 87, 89, 91, 98-102, 108, 116, 120, 123, 124, 130-31, 159-62, 174, 180, 202, 227-8, 235, 237, 243-4, 311, 337-8, 350, 363, 379-80; büyü, 350-52; değer teorisi, 95-8; fetişizm, 111, 165-6, 365; hayalgücü, 142; Mauss karşısında, 370-4; para analizi, 112-4; yabancılaşma, 110, 233

masina, bkz. *hasina*

maske, 68, 117, 214, 218, 252, 283, 285, 286, 289-92, 295, 299, 302, 305, 316

Massim (takımada, Papua Yeni Gine'de), 81, 245-7, 249

materyalizm, 94-5, 98-9, 101, 136, 369

mauri (Maori kavramı), 262-5, 266, 271, 274, 289, 360

Mauss, Marcel, 16, 26, 55, 65, 66, 75, 149-50, 159, 165-6, 177, 227-337, 367, 375, 379; kişi kategorisi (persona), 150, 215, 288-91, 302, 305; Marx karşısında, 370-4; MAUSS grubu, 241-2, 330 Maussçuluk; 70, 76, 133, 188, 374; Neo-Maussçuluk, 67-70, 373

mecaz-ı mürsel, 313

Meillaisoux, Claude, 50

Meksikalılar (Kuzey Amerika halkı), 227

Melpa (Papua dili ve halkı), bkz. Hagen Dağı

Merina, 169, 175, 77-8, 341, 343-4, 346, 346-7, 349-50, 355, 360-62, 367

merkezsizleştirme, 109, 144, 236

metalar, 23, 56, 61-4, 68-9, 71, 78, 83, 95, 110, 113, 128, 131-2, 155, 156, 159-60, 162-67, 226

metalaştırma, 61, 226

mikrokozmos, 72, 134, 378

Miller, Daniel, 53

mimarlar, 100, 362-7

miras, 188, 285-6, 288, 296, 311-2

mistifikasyon, 76, 244 ayrıca bkz. armağan, doğallaştırma

misyonerler, 174, 193, 196, 209, 210, 213, 347, 350, 354, 357, 361 ayrıca bkz. Cizvitler

Mohavk (İrokua ulusu), 187, 189

Mohikanlar (Algonkian halkı), 192, 225

moka (Melpa festivalleri), 71, 118, 127, 133-4, 225, 325

Montaigne, 369

Morgan, Lewis Henry, 50, 200, 369

Mormonlar, 19

Munn, Nancy, 80-85, 87, 117, 135-8, 157, 247-8, 329-30

murū (Maori törenselyağma), 262, 318

Muyuw (Papua Yeni Gine adası), 248

mübadale, 2. ve 6. Bölümler muhtelif; çekişmeci, 80; aracı, 112, 148, 163, 169, 184-6, 302; armağan, 56, 62-3, 68, 76, 78, 80-81, 237, 251, 260, 270-71, 283, 320, 322-6, 331; değeri, 53, 76; çekişmeci, 239, 331; genelleşmiş, 239, 321; kula, 26, 82, 150, 157, 247-9; Maori, 251, 274, 278 meta, 62, 68, 159; nesneleri, 76, 149-50, 160, 168, 332; piyasa, 36, 246, 322, 324; teorisi, 49-84, 165, 183

Myers, Fred, 124

namus, 22, 26, 42, 43, 58, 63, 84, 124-5, 129

Napoléon, 369

Navaho (Kuzey Amerika halkı), 296

nawalak (Kwakwala kavramı), 296

Nayar (Güney Asya halkı), 120

Neoliberalizm, 12, 14-6, 60, 63, 143, 144, 231,

nesneleştirme, 132, ayrıca bkz. fetişizm, ci-simleştirme, 66, 75-6, 133, 242, 248, 264, 266, 269, 270, 273, 289, 310, 324, 378

Neutraller (İrokua konfederasyonu), 187, 192, 225

Nietzsche, Friedrich, 376, 377

noa (Maori kavramı), 255, 270

Nuckolls, Charles, 23

Nuer (Doğu Afrika halkı), 34

numaym (Kwakiutl akrabalık grubu), 284-5, 287-8, 290-2, 294, 297-8, 300-301, 303, 305, 306

ody (Malagaş tılsımları), 171-7, 341, 345-7, 355, 357

Ojibwa (Kuzey Amerika halkı), 203-205

Oneyda (İrokua ulusu), 187, 189

Ong, Walter, 167

Onondaga (İrokua ulusu), 187, 189, 198-9, 211, 213-4, 217, 219

Organik dayanışma, 55

Orokaiva (Papua halkı), 42

Owen, Robert, 237

özerklik, 92, 224, 271, 322, 323, 331, 373-4

Papaka (Maori şefi), 261, 271

Parker, Arthur, 197, 204, 220

Parmenides, 88-90, 103, 136, 370-71, 374

Parry, Jonathan, 237, 241

Parsons, Talcott, 19

Pequot (Algonkin halkı), 184

Petun (İrokua konfederasyonu), 187, 192, 225

Petunlar (İrokua konfederasyonu), 225

Piaget, Jean, 104-111, 112, 120, 365, 377 *ayrı-
ca bkz. benmerkezcilik*,
Pietz, William, 340
Pintupi (Avustralya halkı), 124
piyasa, 29, 30, 33, 57-8, 61, 98, 110, 111, 114,
129, 131-2, 141, 169, 225, 229, 233, 236,
242, 244, 319, 330, 338, 339-40, 375; dav-
ranışı, 13, 30, 241; ekonomisi, 57, 61, 110,
282, 311, 331; emek- 97, 98; ideolojisi, 12,
144, 324, 374; küresel, 13; mübadelesi,
36, 246, 322, 324; serbest, 12, 29, 63, 145;
sistemi, 14, 95-7, 113, 116, 127, 165, 252;
teorisi, 230, 324, 339, 375, 379
Platon, 88-9, 162
Polanyi, Karl, 29-31, 41, 49, 55, 56-7, 60, 64,
115
Polinezya, *ayrıca bkz. Maori*, 251, 254, 282
postmodernizm, 12-14, 16, 144, 370
post-yapısalcılık, 54, 58, 60, 91
pozitivizm, 90-94, 246, 329, 371-2
praksis, 90, 237
praksiyoloji, 98-103
Presley, Elvis, 312
prestij, 117-8, 122, 124, 130 *ayrıca bkz. şeref*
proletarya, 138, 140, 243, 372-3
Proudhon, Pierre-Joseph, 234, 237, 373
Püritanizm, 160
Pythagoras, 89
Quaker'lar, 224
Radama (Malagaş kralı), 169-72, 360-61
Radcliffe-Brown, A. R., 369
Ranakandriana (Malagaş ruhları), 172
Ranapiri, Tamati (Maori bilgisi), 231, 265-6,
268-9, 271, 272, 360
rasyonellik, 29, 339, 375; aktör, 28; iktisadi
davranış, 36; sözleşme 338; tercih, 27
Ricardo, David, 30, 95
Richter, Daniel, 191
Ricoeur, Paul, 89-90
Rimrock araştırması, 19-21
Rockefeller, Stuart, 9
Roma, 240, 289, 368
Rousseau, Jean-Jacques, 375
Rupert Hisarı, 279, 282, 287, 288, 303, 304
Rus devrimi, 234
Rüya ekonomisi, 221-6
rüya ziyafetleri, *bkz. rüya tahmini*
Rüya tahmini, 209-19, 223, 226, 379
Sabarl (Papua adası), 249-50
Sade, Marquis de, 376
saflık, 40-42, 124, 129, 374

Sahlins, Marshall, 28, 31, 36-8, 53, 79, 104,
229-31, 251, 252, 302, 321-3, 325
sahtekarlık, 256-7, 360 *ayrıca bkz. büyü*
Saint-Simon, 229, 237
Salmond, Anne, 277
sampy (Malgaş tılsımları), 171-4, 176, 178,
341, 346
Sartre, Jean-Paul, 57
Saussure, Ferdinand de, 18, 34-7, 40-42, 49,
53, 73, 76, 79, 84-5, 103-4, 114
Schneider, David, 22
Schwimmer, Eric, 257, 318
Scott, James, 139
sembolik mülkiyet, 289, 312-3
Seneka (İrokua ulusu), 187, 189, 196, 197,
203, 204, 224
SFIO, 233-4
Shell, Marc, 161-2
Simmel, Georg, 61-3, 66, 71
sinizm, 16, 27, 29, 231, 234, 241, 328, 360-61,
362, 373, 374
siyasal eylem, *bkz. politik eylem*
siyasal iktisat, 131
Smith, Adam, 29, 30, 230
Smith, Jean, 268-9
sorona, 175-8, 379
sosyalizm, 233-5, 244, 363, 373
sosyalleşme, 115, 117-8, 123, 125, 131, 217,
218, 220, 244
Sovyetler, *bkz. Bolşevikler*
soyluluk, *bkz. aristokrasi*
sömürü, 51, 56, 59, 76, 97, 116, 127, 128, 132,
139-40, 227, 244, 325, 331, 351, 373
sözleşmeler, 28, 30, 56, 204, 228-33, 238, 243,
322, 334, 338, 340, 346-7, 367
Spencer, Herbert, 30, 229, 231
Stirner, 350
Strathern, Marilyn, 49, 52, 63, 67-80, 82-3, 85,
127, 128-9, 134, 373
Susquannocklar (İrokua konfederasyonu),
225
süs eşyaları/nesneleri, 148-9, 154, 164, 165,
167-70, 177, 247, 262, 272
şeref, 133, 257, 259, 270, 286, 326
şöhret, 71, 128, 133, 267
şölen *bkz. ziyafet*
şükran sunma, 195, 196
şüphecilik, 356-7, 360
tabu, *bkz. tapu*
takas, 29, 31, 56, 78, 186, 230, 231, 260, 273,
322, 324, 331

- Tambiah, Stanley, 353-5, 358
taonga (Maori değerli eşyaları), 266, 271, 272, 277-8, 315, 317 *ayrıca bkz.* aile yadigarları
tapatapa, 258-9
tapu, 254-9, 262, 265, 266, 268-72
taziye, 196, 199, 204, 217-9, 222, 226 *ayrıca bkz.* yas savaşı
temellük 51, 72-3, 138-40, 166, 256-63, 268, 270-71, 277-78, 316-18, 379
Testart, Alain, 320, 331
Thadodaho, 198-9
Thomas, Nicolas, 17
tılsım, 161, 163, 171-8, 212, 214, 216, 219, 264, 266, 345-7, 350, 358, 360, 366
Tiv (Batı Afrika halkı), 183
tlogwe (Kwakiutl hazineleri), 285 *ayrıca bkz.* aile yadigârları
Tooker, Elisabeth, 195, 205
toplumsal cinsiyet, 70, 116, 140, 153, 154, 158, 217
toplumsal sözleşme, 228-33, 243, 338, 346, 367
toplumsal yapı, 15, 22, 45, 102, 116-7, 119, 126, 187, 189-93, 377
Tözcülük, 29, 32, 33, 41, 44, 49, 50, 54, 67, 115
Trobriand Adası (Papua Yeni Gine), 16, 24-6, 66, 81, 246, 249, 250, 261, 354-5
Tsimihety, 362
Turner, Terence, 87, 102, 107, 109, 115, 119, 121-6, 129, 135-44, 153, 366, 377
Turner, Victor, 107
Tuscarora (Kuzey Amerika halkı), 190
tüketim, 13, 37, 53, 60-1, 63, 117, 144-5, 153, 256, 269, 278, 311, 329, 379 *ayrıca bkz.* aristokrasi
Tylor, Edward, 155-6, 189, 245, 249, 262, 351, 352, 369
umumi varlıklar, 173
utu (Maori kavramı), 275 *ayrıca bkz.* karşılıklılık
ücretli emek, 96, 243, 334, 366,
üreme, 208, 217, 246, 250, 253, 265, 294
üretim tarzı, 50-51, 138
ütopyacılık, 363, 368-9, 373
Vancouver Adası, 279, 304 *ayrıca bkz.* Kwakiutl
Vazimba (Malagaş ruhu), 172
Vernant, Jean-Pierre, 162
Vezo (Malagaş halkı), 362
Vig, Lars, 174
Vygotsky, L. S., 106, 119
Wagner, Roy, 67
Walens, Stanley, 281, 289, 291-3, 302
Wallace, Anthony, 209-10, 213, 214, 216-7, 224
Wallace, Paul, 221
wampum, 183-227, 329, 340
Weber, Max, 23, 258
Weiner, Anette, 65-7, 83, 245, 272-4, 315, 332, 373
Weiner, Margaret, 49, 313
Weiss, Brad, 64
White, John, 258, 259-61
Widerspach-Thor, Helen, 304, 306
Wilson, Monica, 137-8
Wolf, Eric, 116, 194
yabancılaşma, 72, 75, 108, 110, 124, 233, 237, 240, 243-4, 274, 333, 334, 351, 360, 379
yadigâr, 77, 81-2, 122, 133, 136, 184, 203, 246, 260, 272-8, 284-6, 293, 297, 299, 303-305, 311, 315, 316, 378; aile, 62, 65-6, 135, 149-51, 166-7, 169, 171, 179, 260-61
yapısal analiz, 119
yapısalcılık 103-4, 141, 326-30, 370
yapısalcılık, 22, 33-44, 46-7, 50, 52, 55, 84, 103-4, 141, 326-30, 371
Yaratıcı, 173, 195, 199, 206-8, 210, 213, 215, 217
yaratıcılık, 71, 73, 84, 95, 98, 99, 102, 107, 133, 134-5, 144, 166, 204, 206, 209, 215, 219, 224, 244, 249, 252, 256-7, 272, 278, 283, 293, 316, 341, 350-51, 363-4, 365, 374, 379; eylem, 50, 83, 95, 113, 134, 310, 338, 364; enerji, 96-7, 113, 115, 125, 131, 280, 300, 378; toplumsal 15, 129, 183-227, 352, 357, 379; tüketim, 13, 53, 60, 63, 144 *ayrıca bkz.* eylem, yabancılaşma
yas savaşı, 220
Yeni Melanezya Etnografyası, 67
yorumbilgisi, 113, 114, 141
Yunan, antik, 240, 368-9
Zanahary, 173 *ayrıca bkz.* Yaratıcı zenginlik yıkımı, 280 *ayrıca bkz.* festival
Zerdüştlük, 372
ziyafetler, 71, 192, 223, 281, 285-7, 291, 292, 294, 298, 307, 316, 379
Zuni (Kuzey Amerika halkı), 19

Popülist politik söylemlerden iktisadi savlara, felsefi tartışmalardan ideolojik metinlere varıncaya kadar her alana ve gündelik yaşantımıza girmiş olan "değer" kavramı muğlak bırakılmış, verili sayılmış ve yeteri kadar sorgulanmamıştır. Ya aşırı genelliğe ya da aşırı göreceliğe terk edilen bu kavramın köklerine inilmesi ve farklı toplumlar nezdinde taşıdığı anlamların irdelenmesi, alternatif bir toplum ve siyaset tahayyülü açısından kilit öneme sahiptir.

David Graeber on beş yıllık bir araştırmanın ürünü olan bu eserinde ayakları yere basan bir değer teorisi üretiyor. Antropolojinin önde gelen isimlerinden Marcel Mauss'un armağan ekonomilerine dair araştırmaları ile Marx'ın siyasal iktisat eleştirisinin bulunduğu *Değer Teorisi*, aynı zamanda yirminci yüzyılın köşetaşı düşünürlerinin oluşturduğu takımyıldızın da izini sürüyor. Felsefe, iktisat ve antropolojinin ustalıkla sentezlendiği *Değer Teorisi: Antropolojik Bir Giriş*'te gerek para ile armağan arasındaki paralellikler ve zıtlıklar, gerekse eylem ve prestij, meta fetişizmi ve arzular üzerinden değer meselesine yeni ve tartışma yaratacak bir bakış açısı getiriliyor.



ISBN: 978-975-570-869-0



9 789755 708690

30 TL

🐦 selyayincilik f selyayin 📺 selyayincilik

www.selyayincilik.com