

vahşi PIERRE savaşçının CLASTRES mutsuzluğu

Siyasal Antropoloji Araştırmaları



Fransızca'dan çevirenler: Alev Türker-Mehmet Sert



PIERRE CLASTRES

Fransız antropolog (Paris 1934-Gabriac, Lozère, 1977). XVI. ve XVII. yüzyıllarda Amerika kıtasını keşfe çıkmış büyük kronikçilerin (Léry, Thévet, Staden, d'Evreux, d'Abbevilles) yapıtlarını okuduktan sonra Güney Amerika'da hâlâ yaşamakta olan vahşi kabileleri daha yakından tanımaya karar verdi. 1963-64'te Paraguay'da Guayaki yerlilerini inceledi, 1965'te *Göçebe BirKabilenin Toplumsal Yaşamı: Paraguay Guayaki Yerlileri* adlı teziyle doktorasını verdi. *Devlete Karşı Toplum'da* (1974) bir araya getireceği ilk incelemelerinden bazılarını ve *Guayaki Yerlilerinin Kroniği'nde* (1972) değerlendireceği alan araştırmalarını bu yıllarda yazmaya başladı.

1965'te Tupi-Guarani halkları üzerine derin bilgisiyle tanıyan Léon Cadogan'ın davetiyle Paraguay'a giderek Guarani yerlilerini incelemek fırsatını buldu. Daha sonra *Büyük Söz. Guarani Yerlilerinin Müteri ve Kutsal Şarkıları* (1974) adıyla yayımlayacağı çalışmasını burada kaleme aldı.

1966-1968'de Çulupi yerlilerini incelemek üzere iki kez Paraguay'a gitti. *Devlete Karşı Toplum'da* (Çev: Mehmet Sert-Nedim Demirtaş, Temmuz 1991, Ayrıntı Yayınları) ve *Vahşi Savaşçının Mutsuzluğu/Siyasal Antropoloji Araştırmaları'nda* (1980) yer alacak olan en önemli incelemelerini bu dönemde hazırladı.

1970-71'de Güney Amerika'da yaşayan son özgür vahşi kabileyi, Yanomanolar'ı incelemek amacıyla Venezuela'ya gitti.

1974'teki son inceleme gezisindeyse Brezilya'nın Sao Paulo bölgesinde yaşayan Guarani yerlilerini yeniden inceleyerek, bu kez Avrupahlıların gelişinden önceki dönemde ortaya çıkmış dinsel hareketleri ve Karai peygamberlerini araştırdı. Son kitabı *Vahşi Savaşçının Mutsuzluğu/Siyasal Antropoloji Araştırmaları* (1980) ölümünden sonra yayımlandı.

AYRINTI: 48
İnceleme dizisi: 24

VAHŞİ SAVAŞÇININ MUTSUZLUĞU
"Siyasal Antropoloji Araştırmaları"
Pierre Clastres

Fransızca'dan çevirenler
Alev Türker - Mehmet Sert

Kitabın özgün adı
Recherches d'anthropologie politique

©Éditions du Seuil, 1980

Bu kitabın tüm yayın hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak resmi
Perulu Chimulardan (1200-1400) kalma
cenaze töreni maskesi

Kapak düzeni
Arslan Kahraman

Basma hazırlık
Renk Yapımevi Tel.: 516 94 15

Baskı
Renk Basımevi Tel.: 516 94 15

Birinci basım
Nisan 1992

ISBN 975-539-012-X

Pierre Clastres
VAHŞİ
SAVAŞÇININ MUTSUZLUĞU
"Siyasal Antropoloji Araştırmaları"



ŞENLİKLİ TOPLUM

İvan Illich/2. basım

YEŞİL POLİTİKA

Jonathon Porritt/2. basım

MARKS, FREUD VE GÜNLÜK HAYATIN ELEŞTİRİSİ

Bruce Brown/2. basım

KADINLIK ARZULARI

Günümüzde Kadın Cinselliği

Rosalind Coward/2. basım

FREUD'DAN LACAN'A PSİKANALİZ

Saffet Murat Tura

**NASIL SOSYALİZM?
HANGİ YEŞİL? NE İÇİN SANAYİ?**

Rudolf Bahro

ANTROPOLOJİK AÇIDAN ŞİDDET

Der: David Riches

ELEŞTİREL AİLE KURAMI

Mark Poster

İKİBİN'E DOĞRU

Raymond Williams

DEMOKRASİ ARAYIŞINDA KENT

Kürşat Bumin

YARIN

Sanayi Toplumu Yol Ayrımında

Eleştiri ve Gerçek Ütopya

Robert Havemann

DEVLETE KARŞI TOPLUM

Pierre Clastres

RUSYA'DA SOVYETLER (1905-1921)

Oskar Anweiler

**BOLŞEVİKLER VE İŞÇİ DENETİMİ
1917'den 1921'e Devlet ve Karşı Devrim**

Maurice Brinton

EDEBİYAT KURAMI

Terry Eagleton

ÖZGÜR EĞİTİM

Joel Spring

İKİ FARKLI SİYASET

Levent Köker

EZİLENLERİN PEDAGOJİSİ

Paulo Freire

SANAYİ SONRASI ÜTOPYALAR

Boris Frankel

İŞKENCEYİ DURDURUN!

İnan Haktan ve Marksizm

Taner Akçam

ZORUNLU EĞİTİME HAYIR!

Catherine Baker

**SESSİZ YIĞINLARIN GÖLGESİNDE
YA DA TOPLUMSALIN SONU**

Jean Baudrillard

ÖZGÜR BİR TOPLUMDA BİLİM

Paul Feyerabend

CEHENNEME ÖVGÜ

Gündelik Hayatta Totalitarizm

Gündüz Vassaf

VAHŞİ SAVAŞÇININ MUTSUZLUĞU

Siyasal Antropoloji Araştırmaları

Pierre Clastres

Hazırlanan Kitaplar

GÖSTERİ TOPLUMU VE YORUMLAR

Guy Debord

OTORİTE

Richard Sennett

ÇOCUK HAKLARI

Der: Bob Franklin

DEMOKRASİ VE SİVİL TOPLUM

John Keane

SİVİL TOPLUM VE DEVLET

Der: John Keane

MEDYA VE DEMOKRASİ

John Keane

İÇİNDEKİLER

1. SON ÇEMBER.....	7
2. VAHŞİ BİR ETNOGRAFI.....	31
3. TURİSTİK GEZİ HİKÂYESİ.....	42
4. KAVİMKİRİM ÜZERİNE.....	49
5. GÜNEY AMERİKA YERLİLERİNİN MİTLERİ VE AYINLERİ.....	60
6. İLKEL TOPLUMLARDA İKTİDAR SORUNU.....	104
7. ÖZGÜRLÜK, TALİHSİZLİK, ADLANDIRILAMAZLIK.....	111
8. İLKEL EKONOMİ.....	127
9. AYDINLANMACILARIN DÖNÜŞÜ.....	146
10. MARKSİSTLER VE ANTROPOLOJİLERİ.....	157
11. ŞİDDETİN ARKEOLOJİSİ: İLKEL TOPLUMLARDA SAVAŞ.....	172
12. VAHŞİ SAVAŞÇININ MUTSUZLUĞU.....	207

1. SON ÇEMBER*

*Elveda yolculuklar,
Elveda vahşiler*

C. Levi - Strauss

"Dinle! Irmağın sesi."

Orman, ırmağın görünmesine henüz izin vermiyor, ama büyük kayalara çarpıp kırılan suların uğultusu açıkça duyuluyor. On beş ya da yirmi dakikalık bir yürüyüşle oyma kayığa ulaşacağız. Bu çok da kısa bir zaman sayılmaz. Biraz daha uzun sürse, diğeri gibi ben de zıplamalarımı, toprak hizasında, burun deliklerim çamur içinde, hiçbir güneşin hiçbir zaman kurutmadığı toprağın içinde sürünerek bitireceğim... Yine de, Amazonlar'da Molloy yapmak bir şeydir.

İşte, yaklaşık iki aydır Jacques Lizot ile birlikte Venezüella'nın güney sınırı boyunca ilerleyerek orada Vaika adıyla tamnan Yano-

* Daha önce **Les Temps Modernes**, dergisinde yayımlanmıştır, no. 298, Mayıs 1971, s. 1917 - 1940.

mano Yerlilerinin toprakları üzerinde dolaşıyoruz. Ülkeleri, Güney Amerika'nın keşfedilmeden (sömürülmeden) kalan son bölgesi. Amazonlar'ın, hem Venezüella hem de Brezilya açısından çıkmaz sokak olan bu kesimi, şimdiye kadar girişi engelleyen bir dizi doğal set ortaya koydu; kesintisiz orman, kaynaklarına yaklaşıldıkça üzerinde yolculuk edilemez hale gelen ırmaklar, her şeyden uzak olma, hastalıklar, sıtma. Bütün bunlar sömürgeciler için pek çekici değil, ama Güney Amerika'daki ve hatta dünyadaki en son özgür ilkel toplum olan Yanomanolar için çok uygun. Politik sorumlular, girişimciler ve para babaları ise dört yüzyıl önceki İspanyol fatihler (Conquistador) gibi hayal güçlerini çalıştırıyorlar ve bu bilinmeyen Güney'de içinde her şeyin -petrol, elmas, eşsiz maden filizleri vb.- bulunacağı yeni ve masalsi bir Eldorado keşfedeccklerine inanıyorlar. Bu arada, Yanomanolar topraklarının tek efendisi olarak kalmaya devam ediyorlar. Şu anda, aralarından birçoğu, eskiden olduğu gibi beyazları hiç görmedi ve en çok yirmi yıl önce hemen hiçbiri Nabe'lerin varlığından bile haberdar değildi. Lizot bu yerlileri inceliyor, aralarında tehlikeden hiç de uzak olmayan iki yıl geçirdi, dillerini çok iyi konuşuyor ve şimdi aralarında bir süre daha kalmaya niyetli. Ben de birkaç ay için ona eşlik ediyorum.

Aralık'ın ilk on beş gününü Caracas'ta alışveriş yaparak geçirdik: Oyma kayak için motor, tüfek, yiyecek, yerlilerle değiş tokuş etmek için bıçaklar, baltalar, kilometrelerce naylon olta ipi, her boydan binlerce olta iğnesi, kutu kutu kibritler, onlarca dikiş ipliği bobini (tüylerl oka tutturmak için kullanılıyor), erkeklerin peştemal yaptığı güzel kırmızı kumaşlar. Paris'ten, on kilo kadar çok ince siyah, beyaz, kırmızı ve mavi boncuk getirdik. Ben miktarlar konusundaki hayretimi belirtince Lizot kısaca açıkladı: "Gidince göreceksin. Bunlar inanamayacağın bir hızla tükenecek." Gerçekten de Yanomanolar çok büyük tüketicilerdir, onlar tarafından iyi karşılanmak için değil, fakat yalnızca karşılanmak için bile bu yöntemi kullanmak gerekiyor.

Küçük bir çift motorlu ordu uçağı bizi bölgeye götürüyor. Pilot ağırlık nedeniyle eşyalarımızın hepsini almak istemiyor. Yiyecekleri bırakıyoruz. Bu konuda yerlilere bağımlı olacağız. Önce savanlar, sonra da büyük Amazon ormanı üzerinde dört saat uçtuktan

sonra, bin iki yüz kilometre güneyde, Ocamo ve Orinico'nun kavuştuğu yerde on yıl önce kurulan Sales* misyonunun pistine iniş yaptık. Kısa bir mola, misyoneri, peygamber sakallı, güler yüzlü ve sempatik şişman İtalyanı selamlamak için bir ara; oyma kayığı dolduruyor, motoru takıyor ve ayrılıyor. Kayık dört saat boyunca yol alıyor.

Orinico'yu kutsamak gerekir mi? O bunu hak ediyor doğrusu. Doğduğu yerin yakınlarında bile bir delikanlı gibi değil, gücünü her kıvrımında aynı ölçüde sürdüren sabırlı bir yaşlı nehir. Deltasından binlerce kilometre ötede bile genişliğini koruyor. Motorun gürültüsü ve teknenin altından kayan su olmasa hareket etmediğimize inanacağız. Manzara yok, her şey birbirine benziyor, her yer bir sonrakinin aynı; su, gökyüzü ve iki kıyıdaki sonsuz orman çizgisi... Bütün bunları çok yakında içeriden göreceğiz. Büyük beyaz kuşlar ağaçlardan ayrılıp uzaklaşıyorlar ve grup halinde şaşkın şaşkın önümüzden uçuyorlar; sonunda yön değiştirmek gerektiğini anladılar ve arkaya geçtiler. Zaman zaman bir iki kaplumbağa, bir timsah, büyük bir zehirli vatoz kum yığınıyla karışıyor... Bunlar çok önemli sayılmaz. Hayvanlar asıl gece ortaya çıkıyorlar.

Alacakaranlık. Sonsuz bitki denizinden piramitler gibi yerleştirilmiş tepeler çıkıyor. Yerliler bu tepelere asla tırmanmazlar; orada bir sürü kötü ruh yaşar. Sağ tarafta akan Mavaca Irmağı'nın ağzını aşılıyor. Birkaç yüz metre daha. Kıyıda, elindeki yanmakta olan odunu sallayarak koşan bir silüet, fırlattığımız palamarı yakalıyor. Mavaca'ya, Bichaansiteri halkının bölgesine geldik. Lizot evini orada, onların chabuno'sunun (kolektif ev) yakınına yapmış. Etnolog ile vahşileri arasında yeniden kurulan içten bağ; belli ki yerliler onu tekrar görmekten memnun (o, gerçekten de cömert bir beyaz). Bir sorun hemen çözüme bağlandı; ben büyük erkek kardeşim... Gece Şamanların şarkıları duyulmaya başladı.

Boş durmadık. Ertesi gün Patanavateri halkını ziyaret etmek için erkenden yola koyulduk. Epeyce uzaktı: Önce, hep yukarıya doğru olmak üzere, yarım gün nehir yolculuğu, sonra bir tam gün yerli hızıyla yürüyüş. Bu gezinin amacı neydi peki? Lizot'nun eki-

* Sales: Saint-François de-Sales'in adından; genç işçileri ve genç kızları eğitmek üzere 1859'da Saint Jean Bosco tarafından kurulmuş bir tarikat. (Ç.N.)

binden bir gencin annesi, başka bir gruptan biriyle evli, ama Patanavateri halkına mensup. Birkaç haftadır akrabalarının yanındaydı. Oğlu onu görmeye gitmek istiyor. (Aslında yalnızca anne özlemiyile açıklanamayacak bir istek söz konusu burada. Bu konuya yeniden döneceğiz.) Oğulun (ya da babanın) grubu ile annenin doğmuş olduğu grup arasında şiddetli bir düşmanlık bulunması durumu biraz karmaşıktır. Artık olgun bir savaşçı sayılacak kadar büyümüş bulunan genç adam, oraya gittiğinde oklara hedef olabiliyordu. Ama Patanavateri halkının lideri, çocuğun dayısı, savaşçılarına şu uyarıyı yapmıştı: "Kız kardeşimin oğluna dokunanın vay haline!" Bu durumda oraya gitmekte bir sakınca yoktu.

Gittik ve çok zevkli bir yolculuk olmadı: Orinico'nun güneyi tamamen bataklık; zaman zaman karnımıza kadar battığımız su dolu çukurlar, köklere takılan ayaklar, balçığın çekiminden kurtulmak için harcanan çaba, bir *Nabe*'yi güçlük çekerken görünce kahkahayı patlatan diğerlerinin ritmine ayak uydurma gerekliliği ve suda gizlendiklerine inanılan pek çok canlı (büyük zehirli yılanlar), gökyüzü ve güneş nedir bilmeyen bir ormanda sürekli ilerlemek. Amazonlar, son cennet ha? Bu, kimin için olduğuna bağlı. Ben daha çok cehenneme benzediğini düşünüyorum. Bundan daha fazla söz etmeyelim.

Gece inerken, hızır gibi yetişen geçici bir konak yerinde kamp. Hamaklar asılıyor, ateşler yakılıyor ve ne varsa yeniliyor. Hakkından fazlasını almasın diye herkes yanındakini gözlüyor. Orta yaşlı bir adam olan rehberimiz inanılmaz bir iştaha sahip. Benim payımı seve seve yalayıp yutabilir. Çok bekler.

Ertesi gün, öğleye doğru bir derece acele banyo yaptık. Bu törensel bir davranıştı, *chabuno* uzak değildi ve oraya temiz gitmek gerekiyordu. Kısa bir süre sonra yüzlerce muz ağacının bulunduğu çok büyük bahçelere girdik. İki genç arkadaşımız *urucu* süslemelerine büründüler. Birkaç adım sonra büyük yuvarlak kapı sundurması karşımızdaydı. Hızla arkadaşımız Hebeve'nin teyzelerinin oturduğu bölüme yöneldik. Beklenmedik bir durum: Üç dört ihtiyarı saymazsak tek bir erkek yoktu. Bu çok büyük bir *chabuno*, en azından yüz elli kişi alır. Ortada bir sürü çocuk oynuyor, iskelet gibi köpekler belli belirsiz havlıyorlar. Hebeve'nin topuklarının üze-

rinde oturan annesi ve teyzeleri oğullarından ve yeğenlerinden uzun uzun yakınmaya başladılar. Anne onu yeterince kibar bulmuyordu: "Seni uzun zamandır bekledim. Gelmedin. Böyle bir oğula sahip olmak ne şanssızlık!" O ise hamağına uzanmış, en ilgisiz yüz ifadesini takınmıştı. Bizi konuk kabul ettiler, yani yerinde bir davranışla bize sıcak muz ezmesi getirdiler. Zaten, orada geçirdiğimiz üç gün boyunca, Hebeve'nin çok güzel ve hoş bir vahşi kadın olan annesi bize küçük küçük miktarlarda yiyecek sundu: Orman meyveleri, küçük yengeçler, bataklık balıkları, tapir eü vs. Her şeyin yanında muz (külde pişirilmiş) bulunuyordu. Tam bir tatildi; yemek yeniyor, hamaklarda sallanılıyor, gevezelik ediliyor, yelleniliyordu (Yanomano, böyle bir sonuç yaratmaya çok uygun olan inuzlar nedeniyle, bu konuda iyice ustalaşmıştılar. Gccenin sessizliğinde devam edip giden bir yayılım ateşiydi bu. Bizimkiler ise onların yanında sönük kalıyordu..) Kötü kader.

İşin doğrusu, her şeyin bu kadar sakin olması büyük ölçüde erkeklerin eksikliğine bağlıydı. Kadınlar kocalarına göre çok daha ihtiyatlı ve küstahlığa daha az eğilimliler. Erkeklerin hepsi düşman bir grup olan Hasubueteri halkına karşı savaşa gitmiş. Bir Yanomano saldırısı sürpriz bir baskındır; tan ağarırken, henüz herkes uykudayken harekete geçilir, bütün oklar dam üzerinden fırlatılır. Yaralılar, nadir olarak ölümler okların düşüşüne bağlı olarak genellikle tesadüfün kurbanıdırlar. Saldırganlar büyük bir süratle kaçarlar, çünkü diğerleri karşı saldırı için çok beklemezler. Lizot'nun dediğine göre çok ilgi çekici bir törene yol açtığı için savaşçıların geri dönüşünü merakla bekliyorduk. Ancak can sıkıcı hale gelmeden ziyareti uzatmak mümkün değildir, üstelik yol arkadaşlarımız geri dönmek için acele ediyorlardı. İstediklerini yapmışlardı, burada daha çok kalmanın bir gereği yoktu. Geldiğimiz gün Hebeve annesiyle uzun süre konuştu. Onu akrabaları hakkında sorguya çekti, kuzenlerinin kimler olduğunu öğrenmek istiyordu. Fakat kadın onun soyağacı bilgisini zenginleştirmek kaygısını pek taşııyordu; oysa bu sayede kimlerin akrabası olmadığını, yani yatabileceği kızların hangileri olduğunu öğrenebilirdi. Kendi grubunda - Karohiteri- hemen hemen herkesle akrabaydı, bütün kadınlar ona yasaktı. Dolayısıyla gidip başka yerde kadın araması gerekiyordu.

İşte seyahatinin esas amacı da buydu ve bu amaca ulaşacaktı. Gece inince teyzeleri ona on dört ya da on beş yaşlarında bir kız getirdiler. İkisi de benim yanımdaki hamağın içindeydiler. Gürültü patırtıya, hamağı sallayan sert hareketlere, bastırılmış homurtulara bakılırsa işler iyi değildi; kız istemiyordu. Uzunca bir süre mücadele ettikten sonra kız kaçınmayı başardı. Biz Hebeve ile dalga geçiyorduk. Fakat o vazgeçmedi; birkaç dakika sonra göğüsleri henüz belirmiş on iki on üç yaşında sevimli bir kız geldi. O istekliydi ve oynaşmaları olağanüstü bir ölçülülük içinde bütün gece sürdü. Onu yedi ya da sekiz kez onurlandırmış olmalı. Yakınması için bir neden yoktu.

Ayrılmadan birkaç dakika önce, hediyelerin dağıtımı. Bir şey isteyen herkes alıyor; tabii ki stokumuzun izin verdiği ölçüde ve hep başka bir şey karşılığında; ok uçları, sadaklar, tüyler, küpeler vb., ya da bir tür krediyle: "Bana olta ipi ver. Döndüğünde sana balık vereceğim." Yanomanolar kendi aralarında hiçbir şeyi karşılıksız vermezler. Onlara aynı şekilde davranmak yerinde olur. Ayrıca mal değiş tokuşu sadece iki tarafı da tatmin etmesi gereken ticari bir işlem değil, bir zorunluluktur: Bir değiş tokuş teklifinin reddi (bu hemen hemen akla getirilemez bir şeydir) düşmanca bir hareket, sonu savaşa varabilecek bir saldırı olarak yorumlanacaktır. "Ben çok cömert bir adamım. Ya sen?" der insanlar, evlerine gidildiğinde. "Çantanda çok şey var mı? İşte, al bu muzları."

Yorucu dönüş yolculuğu bir günde tamamlandı. Çocuklar dönüş yolunda savaşçılarla karşılaşmaktan çekiniyorlardı ve ne olabileceği bilinmiyordu. Biri Lizot'nun sırt çantasını almak istiyordu: "Tüfeğinle sen önden yürü. Düşmanlar saldırırsa, sen bizi koruyacaksın." Akşam kimseye rastlamadan ırmağa varmıştık. Fakat yolumuzun üstünde dar bir açık alan gösterdiler. Geçen yıl orada, bir saldırı sırasında yaralanan bir savaşçı dönüş yolunda ölmüştü. Arkadaşları bedenini yakmak için cenaze odunları hazırlamışlar ve küllerini *chabuno*'ya getirmişlerdi.

İki gün dinlendik. Buna ihtiyacımız vardı. Bichaansiteri halkı oldukça kalabalık bir grup oluşturuyor; biri Orinico'nun sağ yakasın-

da, diğeri karşı kıyıda olmak üzere iki *chabuno*'ya ayrılmışlar. Sağ yakada bir Sales misyonerleri grubu yerleşmiş (bölgede böyle üç grup var, hepsi nehir kıyısında), bizim kaldığımız diğeri tarafta ise Amerikalı Protestan bir aile oturuyor. Bu Protestan Amerikalılar beni şaşırtmıyorlar, onları başka yerlerde tanıdım: Fanatik, alıklaşmış, yarı okuryazar. Daha iyi. Protestan başarısızlığının büyüklüğünü saptamak bir zevk. (Sales misyonerleri pek başarı sağlayamıyorlar, ama Kızilderililer onlara katlanmakta daha az güçlük çekiyor). Sağ kıyıdaki grubun lideri ve şamanı, hiç durmadan uyuşturucu kullanımına karşı öğütler veren, *Hekura*'ların (büyücülerin sık sık yardıma çağırdığı ruhlar) var olmadığını ilan eden ve şefin üç karısının ikisinden ayrılması gerektiğini söyleyen Amerikalıdan yakınıyor. Amin! "Bu herif bizi sıkmaya başladı. Ondan uzak olabilmek için bu yıl *chabuno*'yu çok daha uzağa kuracağız" Takdirle onaylıyoruz. Her akşam uyuşturucuyla kendinden geçmiş şamanların *chabuno*'da dans edip şarkı söylediğini duymak, bu Arkansas köylüsü için ne büyük acı... Bu ona şeytanın varlığını gösteriyor olmalı.

Öğleden sonra gürültüler, bağırtilar, koşuşturmalar. Herkes kıyıda, erkekler yaylarını, topuzlarını kuşanmışlar, şef baltasım sallıyor. Ne oluyor? Karşı yakadaki gruptan biri evli bir kadını kaçırmaya gelmiş. Hakarete uğrayanlar kayıklara dolmuşlar, nehri geçmişler ve adalet istemeye girmişler. Ve orada en azından bir saat, bir hakaretler, isterik bağırtilar, uğuldayan suçlamalar sağnağı devam ediyor. Birbirlerini öldürecekleri söylenebilir, buna rağmen genelde eğlendirici bir durum var. Özellikle iki kampın yaşlı kadınları âdeta cinayeti teşvik ediyorlar. Korkunç bir kudurganlık ve öfkeyle erkekleri kavga etmeye özendiriyorlar. Aldatılan koca yerinden kıpırdamıyor, topuzuna dayanmış duruyor: Diğelerini teke tek dövüşmeye çağırıyor. Fakat adam ve sevgilisi selameti ormana kaçmakta bulmuşlar. Dolayısıyla düello yok. Yavaş yavaş bağırtilar dinliyor ve herkes yuvasına dönüyor. İnsanların içtenliğinden kuşku duyulamazsa da burada bir tiyatro söz konusu. Birçok erkeğin kafalarının tıraşlı tepesinde bu düellolarda alınmış büyük yara izleri var. Aldatılan adama gelince, aşk yapmaktan ve oruç tutmaktan yorgun düşüp eve dönecek olan karısını birkaç gün

sonra geri alacak. Kuşkusuz kadın, iyi bir dayak yiyecek, orası kesin. Yanomanolar karılarına karşı her zaman yumuşak değillerdir.

Orinico'nun gücüne erişemezse de Ocamo da büyük bir nehirdir. Manzara hep sıkıcıdır, sürekli orman; fakat yolculuk biraz daha az monotondur: Kum tepelerine, su hizasındaki kayalara, akışı engelleyen dev ağaçlara dikkat etmek gerekir. Biz, Güney Yanomanolarınm adlandırdığı şekliyle Shiitari halkının toprağı olan Yukarı Ocamo'ya doğru gidiyoruz. Yanımızda üç Kızılderili var; biri Hebeve, diğeri ise sağ yakadaki Bichaansiteri halkının lideri. Hareket anında, tepeden tırnağı giyinmiş bir halde ortaya çıktı: Etekleri baldırlarına kadar inen gömlek, pantolon ve en şaşırtıcısı, basket ayakkabıları. Normal olarak çıplaktır, herkes gibi penisi beline bağlanmış bir sicime tutturulmuş haldedir. Açıklamada bulunuyor: "Shiitari halkı çok büyük büyücülerdir. Bütün yollara kesinlikle büyüler yerleştireceklerdir. Bununla, ayaklarımı koruyacağım." Bizimle beraber gelmek istedi, çünkü orada en azından yirmi yıldır görmediğı ağabeyi oturuyor. Biz ise yeni grupları ziyaret etmek ve onlarla alışveriş etmek istiyoruz. Bütün yolculuk sudan yapılabileceğı için yanımızda çok şey götürebiliriz, yüründüğü zaman konulan ağırlık sınırlamasına gerek yok.

Topoğrafya yavaş yavaş değişti. Sağ kıyıya bir tepeler zinciri hâkim, orman yerini tek tük bitkilerin bulunduğu bir tür bozkıra bıraktı. Güneş ışınlarıyla parlayan bir çağlayan açık bir şekilde görünüyor. Akşam yemeğinde Lizot'nun o gün vurduğu bir ördek var. Ben ördeğın her zamanki gibi haşlanmayıp kızartılmasını istiyorum. Yerliler istemeye istemeye razı oluyorlar. Ördeğın pişmesini beklerken biraz uzaklaşıyorum. Daha iki yüz metre gider gitmez, geçici bir kampa rastlıyorum. Bir Beyaz için doğanın bütün düşmanlığını toplamış olan bu orman, aslında gizli bir insani yaşamla dolup taşıyor; Yanomanolar tarafından baştan başa dolaşılıyor, iz bırakılıyor ve her yerinde yaşanıyor. Geçenlerin izine rastlamadan bir ya da iki saat yürümek pek mümkün değil: Sefer halindeki avcıların, ziyarete ya da yabani meyve toplamaya giden grupların kampları.

Bir süre sonra ördek pişti ve iyi pişti. Yiyoruz. Tuzsuz ama yine de güzel. Fakat on dakika sonra üç yol arkadaşımız sızlanmaya başladı: "Hastayız! Ne kadar hastayız! -Fakat neyiniz var? -Bizi çiğ et yemeğe zorladınız!" Kötü niyetlerini gizlemeye çalışsalar da, göbeklerini ovuşturan ve neredeyse hüngür hüngür ağlamaya hazır olan bu adamların gülünecek bir hali var. Belki de bizim alaylarımızla şaşkınlığa düşerek, iyileşmek için biraz daha yemek gerektiğine karar veriyorlar. Biri balık avlamaya gidiyor, bir diğeri (silah kullanmayı bilen) bir tüfek alıyor ve yakınlarda öten bir orman keklüğünü bulmaya çalışıyor... Bir silah sesi ve keklik öldü. Balıkçı ise iki büyük piranha ile geri dönmekte gecikmiyor. Bu sular, bu yamyam balıklarla kaynıyor. Kekliğin tadı mükemmel ise de, balıklar pek bir işe yaramaz. Bu, Yerlilerin hepsini aynı anda aynı tencerede kaynatmalarını engellemiyor... Biraz sonra bunlardan geriye, kemikler ve kılıçlardan başka bir şey kalmıyor.

Ertesi gün, dört kayıkla karşılaşıyoruz. Nehrin alt kısmındaki gruplarla ticaret yapmak üzere nehri geçen Yanomanolar. Kayıklar uyuşturucu paketleriyle dolu. Bütün Yerliler (en azından erkekler) büyük miktarda *ebena* tüketirler ve şamanlar bundan çok yüksek dozlarda almazlarsa (buruna çekme yoluyla) işlerini göremezler. Fakat bu halüsinasyon yaratıcı tohumları üreten ağaç her yerde yetişmez; Sierra Parima bölgesinde olduğu gibi, bazı gruplar bu ağaca hemen hemen hiç sahip değildir. Buna karşılık Shiitari halkı uyuşturucu üretimini neredeyse tekeline almıştır, bölgelerindeki savanlar üzerinde doğal olarak büyüyen bu ağaçları yetiştirmeleri bile gerekmez. Bundan çok ürün alırlar ve gruptan gruba, birbirini izleyen değiş tokuşlarla *ebena* sonunda ona sahip olmayan insanlara ulaşır.

Yerlilerle gevezelik etmek için birkaç dakika duruyoruz. İşlemlerinden üçü, iki genç ile orta yaşlı bir adam onları ziyarete gittiğimizi öğrenince, bizim kayığa atılıyorlar ve yola bizimle beraber devam ediyorlar. Öğleden az önce küçük bir köye varıyoruz. Burası Aratapora'nın iyice hızlandığı yerde kurulmuş. Yolcularımıza göre *chabuno* daha ötede. Bu durumda kayığı boşaltmak, bagajları beş yüz metre yukarıya taşımak ve sonra kayığı köpüklü sulara çekmek gerekiyor. Akıntı güçlü, fakat sayımız kalabalık. Yine de yak-

laşık iki saat uğraştık. Küçük köyün kıyısında bir süre dinleniyoruz. Çevre güzel, daha az boğucu olan ormanın önünde, çok büyük kayaların bulunduğu ince kumlu bir plaj var. Kayaların üzerinde, bazıları 2 cm'den daha derin pek çok çizik açılmış: Bunlar perdah aletleri. Burada yontulmuş taş baltaların yapımı için gerekli her şey var: Kum, su, taş. Fakat kayaları bu şekilde bozanlar Yanomanolar değil, onlar taş üzerinde çalışmayı bilmiyorlar. Zaman zaman, ormanda ya da bir nehrin kıyısında yontulmuş bir balta buluyorlar, bu onlar için gökteki ruhların eseri. Onu, bir çömleğin dibinde *ebena* tohumlarını ezmek için kullanıyorlar. Bu sabırlı yontucular kimler? Bilinmiyor. Herhalde, yüzyıllar önce kaybolmuş, Yanomanoların bugünkü toprakları üzerinde eskiden oturmuş olanlardır. Bugün yalnızca, bölgenin hemen her tarafında, onların emeklerinin izleri varlığını sürdürüyor.

Oyma kayak yeniden yükleniyor, yeniden yola çıkılıyor ve on beş dakika sonra... hedefimize ulaşıyoruz: *Chabuno*, gürlmesi hâlâ duyulan nehrin iyice hızlandığı bölgenin hemen yakınında. Yerliler bize yalan söylediler. İstedikleri şey, evlerine beyazlarla birlikte, motorlu bir kayıkla gitmekti. Yolu yürüyerek kolayca tamamlamak mümkün olduğu halde, bizi iki saat boyunca uğraştırdılar. Şimdi, kendilerini onurlu hissetmiyorlar, kendilerine önemli adam süsü veriyorlar. Köylüler (yaklaşık elli kadar) kıyıda sesleniyorlar. İçlerinden keçi sakallı yaşlı bir adam, Bichaansiteri halkından olan yol arkadaşımızın erkek kardeşi. Birbirlerini hemen tanıyorlar. Büyük olan çok duygulanıyor, heyecanlanıyor, bizi evine götürürken sürekli konuşuyor. Küçük olana gelince, o da daha az mutlu değil, fakat bir ziyaretçiye yakışan bir tavır alarak bunu göstermiyor. Hamağına uzanmış, bir eliyle ağzını kaparken, yüzünde sahte bir mutsuzluk ifadesiyle, bir süre öyle kalıyor. Sonra, muz püresi yeniyor ve artık gevşenebilir. Yaşamayı bilmenin kuralları bunlar. Olayı kutlamak için büyük kardeş bir uyuşturucu seansı düzenliyor ve *ebena* hazırlıyor. Birçok adam kapı sundurmalarının altına koştu ve az çok giyinik bir halde yeniden ortaya çıktı. İki güçlü kuvvetli adam uzun elbiseler giymişler: Kadın giysileri ile erkek giysileri arasındaki farkı bilmiyorlar. Beyazlarla görüşmeye daha alışkın olan yol arkadaşlarımız bu hödüklerle alay etmekten çekin-

miyorlar. (Onlara çalışmalarını kolaylaştıran yadsınamaz hizmetler sunan madeni aletler, balık ağı vb. yerine, hiç ihtiyaçları olmayan giysiler dağıtmak misyonerlerin aptalca bir alışkanlığı. Bu çabucak kirlenen pılıpırtılar, yeni sahipleri için prestijden öte bir anlam taşı-mıyor.) Yiyecekler sunulduğunda eleştirinin dozu artıyor: "Bu insanlar vahşi! Konuklarına temizlenmemiş balıklar sunuyorlar!"

Ezilen, sonra kurutulan ve bir başka bitkisel öz ile karıştırılan yeşil renkte ince bir toz olan *ebena* tüketime hazırdır: Bir kamaş içine doldurulur ve komşunuz güçlü bir soluk vermeyle, burun delikleri yoluyla onu sizin sinüslerinize yollar. Daire şeklinde oturmuş bütün erkekler alıyor. Öksürüyorlar, aksırıyorlar, yüzlerini buruşturuyorlar, tükürüyorlar, salya çıkarıyorlar: Uyuşturucu güzel, istenildiği kadar güçlü, herkes mutlu. Bir şaman toplantısı için iyi bir düzenleme. Grubu içinde lider konumunda olan ziyaretçi kardeş de orta düzeyde bir şaman. Alt kademede küçük şamanlar, ailelerini ya da köpeklerini tedavi ederler. Kısa bir süre önce Beyazlardan elde edilen bu hayvanlar varlıklar hiyerarşisinde insanlığa yakın bir statüye sahiptirler: İnsanlar gibi, öldüklerinde onlar da yakılırlar. Fakat Yerliler onlara pek ilgili değiller: Aslında onları beslemiyorlar. Bu durumda, köpekler *chabuno*'nun çöplüğünden geçinmek zorundalar.

Büyük olarak kabul edilen şamanlar, deneyimleriyle, hünleriyle, bildikleri şarkıların ve yardıma çağırabildikleri ruhların sayısıyla bütün diğerlerinden üstündürler. Bichaansiteri halkının içinde bu özelliklere sahip tek bir şaman var. Hiç kimse hasta olmadığında bile, hemen hemen her gün ayin yapıyor (çünkü çok uyuşturucuya ihtiyacı var). Topluluğu, düşman grupların göndermekten geri kalmadığı bütün kötülüklerden ve kötü ruhlardan sürekli korumak zorunda. Buna karşılık o da, diğer grupları yok edebilecek bütün hastalıkları kabile dışına göndermekten geri kalmıyor. Yerliler dünyası insanların yakasını bırakmayan hayaletlerle doludur.

Şarkılar, aynı melodik çizginin saplantılı tekrarından ibaret olsalar da bazı ses efektleri elde etmeye uygundurlar: Böylece bazen Gregoryen ile pop müzik arasında gidip gelen efektler ortaya çıkıyor. Dinlemesi hoş olan bu şarkılar, dansın yavaş hareketine, kapı

sundurmaları boyunca eller çapraz olarak ya da dik tutularak yapılan gidiş geliş hareketine tam olarak uyuyorlar. Bu ayinlerin ciddi-yetinden kuşku duyanın vay haline (ne de olsa burada hayat ve ölüm söz konusu). Ve yine de şaman zaman zaman duruyor ve karısına şöyle diyor. "Koş akrabamıza muz getir! Ona vermeyi unutmuşuz!" Ya da bize yaklaşarak: "Dinle Lizot! Biraz balık ağına ihtiyacım var!" Ve hep aynı şekilde yeniden görevine dönüyor.

Bir gece avı partisi için Ocamo'nun kaynağına doğru bir süre yol aldık ve burada beklenmedik bir durumla karşılaştık. Küçük bir Yanomano grubu nehrin kıyısına yeni yerleşmişti ve *chabuno* henüz tam olarak tamamlanmamıştı. Biz onların gördüğü ilk Beyazlarız, dolayısıyla egzotizm bizim tarafımızda. Bizim için onlar diğerlerinden farklı değil, şaşırtıcı bir durum yok. Kendileriyle ancak yıllar sonra ilişki kurulabilecek kabileler de dahil olmak üzere bütün kabileler şimdi madeni aletlere sahipler. Öyle ki Orinico kıyısında yaşayan gruplar ile içerideki gruplar arasındaki farklar çok önemsiz: Birincilerde bir serserilik görüntüsü (giysiler nedeniyle) var, fakat bunun pek önemi yok, çünkü toplumsal ve dinsel hayat misyonerlerin boş çabalarından hiç etkilenmemiş (en azından bugüne kadar). Kısacası, hâlâ "vahşi" olan Yanomanoların karşısına çıkabilecek "uygarlaşmış" Yanomanolar yok (bu durum iğrendirici bir alçalmayı simgelese de): Hepsi de eşit, gururlu ve pagan savaşçılar.

Dört genç adam kıyıda ellerini, kollarını sallıyorlar. Yanaşıyoruz. Büyük mutluluk içindeler ve bunu saklamıyorlar. Nabe'ler karşısındaki heyecanları o kadar büyük ki bunu ifade etmekte güçlük çekiyorlar ve alanda kalçalarına şaplaqlar indirerek sıçrarken ağızlarının takırdaması kelimeler selinin gelmesini engelliyor. Onların bu sevinçlerini görmek ve duymak gerçek bir zevk. Sempatik Shii-tari insanları. Dönüşte, birkaç saat sonra, onlara Lizot'nun öldürdüğü timsahlardan biri hediye ediliyor.

Hareket günü mallarımızı uyuşturucu ile değiş tokuş ediyoruz. Kendimiz için değil, uyuşturucudan oldukça yoksun olan Parima kabilelerine götürmek için. Bu bizim için mükemmel bir pasaport yerine geçecek. Lider memnun, ona daha sonra bir ziyaret yapacağına söz veren kardeşinin adamlarıyla iyi işler bağladı. Bütün giy-

silerinin (misyonerlerden kolayca yenilerini temin edebilir) karşılığında çok *ebena* elde etti. Kıyıdan ayrılacağımız sırada bir olay oldu: Yola çıkarken yanımıza aldığımız iki çocuktan biri (on üç ya da on dört yaşında olmalı) aniden kayığın içine atılıyor. Bizimle birlikte gelmek, ülkeyi görmek istiyor. Bir kadın, annesi, onu yakalamak için suya atılıyor. Diğer kadınlar da yardıma geliyor ve öfkeden çılgına dönmüş çocuğu kayıktan çıkarmayı başarıyorlar. Sert bir şekilde annesini ısırtıyor. Yanomano toplumu erkek çocuklar karşısında çok liberal. Onlara hemen hemen her istediklerini yapma izni veriliyor. Hatta küçüklüklerinden başlayarak sert ve saldırgan olduklarını göstermeleri için teşvik ediliyorlar. Küçükler genellikle hoyrat oyunlar oynuyorlar (bu, Yerlilerde nadir görülen bir durumdur) ve kafalarına bir sopa yiyip zırlayarak koştuklarında aileleri onları teselli etmekten kaçınıyor: "Anne! Bana vurdu!" "Sen de ona daha hızlı vur!" Bu pedagojinin amacı savaşçılar yetiştirmektir.

Nehrin iyice hızlandığı yer kolayca yeniden geçiliyor. Aynı yerlerden ters yönde sırayla geçiyoruz. Bu daha keyifli değil. Geceyi geçirmek için kamp kuruyoruz. Sağanak yağmur başladığında uyuyalı henüz birkaç saat olmuştu. Hamaklar indiriliyor ve iyi kötü büyük yaprakların altına sığınılıyor. Yağmur geçiyor, yeniden yatıyoruz ve uyuyoruz. Bir saat sonra, her şey yeniden başlıyor: Yağmur, sıçrayarak uyanma, sığınma vb. Yeni yılda berbat bir gece.

Mavaca'ya geri döndüğümüzde, iki hafta önce, Patanavateri ile Hasubueteri halklarını karşı karşıya getiren savaşın sonucunu öğreniyoruz. Ağır bir bilanço: Hasubueteri savaşçılarında (kırk ila elli adamlık bir mevcut üzerinden) üçü ateşli silah ile olmak üzere dört ölü var. Ne olmuştu? Paranavateri savaşçıları bu baskın için bir başka grupla, Mahekodoteri halkıyla anlaşmışlardı. Bunlar çok savaşçı, hemen hemen bölgenin bütün kabileleri ile sürekli savaş halinde insanlar. (Düşmanlarının arkadaşı olan Lizot'nun hesabını seve seve görürlerdi.) Bölgedeki üç Sales misyonundan biri onların *Chabuno*'sunun hemen yakınında. Bu durum, on beş yıldır yerlilerin savaşma isteğini yatıştıramayan Rahiplerin başarısızlığını orta-

ya koyuyor. Daha iyi. Bu direnç sağlık işaretidir.

Yine de bu kan dökücü Mahekodoteri halkı, savaş durumunda değil, yalnızca av için kullanma sözü karşılığında misyonerlerin hediye ettikleri üç ya da dört silaha sahip. Fakat savaşçıları kolay bir zaferden vazgeçirmek kolay mı? Bunlar aziz değiller. Yanomamilerin oklarına karşı bu kez Beyazlar gibi savaştlar. Bu önceden kestirilemez değildi. Saldırganlar -yaklaşık seksen civarında- gün ağarıken *chabuno* üzerine oklarını fırlattular, sonra ormana geri çekildiler. Fakat kendi topraklarına giden yolu koşarak geçmek yerine, diğerlerini beklediler. Bir grup saldırıya uğradığında savaşçılar karşı saldırıya geçmemelik edemezler, aksi takdirde korkaklıkla damgalanırlar. Olay gizli kalmaz ve *chabuno*'ları diğer grupların nişan tahtası haline gelir (kadınları kaçırmak, malları çalmak ya da sadece savaşma zevki için). Bu durumda Hasubueteri savaşçıları tuzağa düştüler. Hiç beklemedikleri silahlar gürlendi ve bir adam düştü kaldı. Diğerleri onu oklayarak öldürdüler. Şaşkına dönen arkadaşları düzensiz bir şekilde geri çekildiler. Yüzerek geçmek üzere Orinico'ya atladılar. Ve burada içlerinden ikisi kurşunla, biri okla olmak üzere üçü öldü. Sudan çıkarılan yaralılarından biri öldürücü bir darbe aldı: Karnına bir ok saplandı... Düşmanlara duyulan nefret güçlü... Şimdi, Hasubueteri savaşçıları karşılık vermeye hazırlanıyorlar. Kızgınlık babadan oğula geçiyor.

Bu olaylardan şaşkına dönen ve Lizo'nun zorlamalarından şiddetle etkilenen misyonerler birkaç ay boyunca Yerlilere artık malzeme vermeme kararı aldılar. Akıllıca bir karar, çünkü bu ilk başarıyla gözü dönmüş olan Mahekodoteri savaşçıları bundan böyle her savaşta tüfeklerini kullanacaklar ve daha da güçlenerek baskınlığını arttıracaklardı. Kıyım olacaktı, oysa bu, oklarla neredeyse olanaksızdır. (Çok nadir olarak, bir grubun bir diğer grubu geldikleri anda katletme niyetiyle bir şenliğe davet etmesi durumu hariç. Birkaç yıl önce, Bichaansiteri halkı Güney kabilelerinin bir davetini kabul etmişlerdi: *Chabuno* içinde haince oklanan davetlilerin otuzu orada can verdi.)

Ocak ayının ilk üç haftasını Orinico'nun bir başka kolu olan Manaviça kıyısında oturan gruplar ve Mavaca arasında rahat rahat dolaşarak geçirdik. Ciddi bir yiyecek sıkıntısına düştüğümüz için,

iki ya da üç günlük kısa ziyaretlerle Yerlilere yemeğe gideceğiz. Et ya da balık bulunmasa bile, her zaman muz vardır (altıdan fazla türü yetiştiriliyor). Lizot'nun en iyi arkadaşlarının bulunduğu Karohiteri kabilesinde kaldığımız günler çok eğlenceli. Orada sinirlerimiz yatıştı, insanlar sevimli, çok az ısrarcı ve hatta kibarlar. Şaman bana tapir eti sunuyor ve beni onlarla kalmaya ikna ediyor. Burası farklı, diğer gruplarda daha gelir gelmez istek yağmuruna tutulursunuz: "Bana bunu ver, bana şunu hediye et. Hiç olta iğnem kalmadı, bir eziciye ihtiyacım var. Çantanda ne var? Bıçağın ne güzel! vb." Ve bu durum aralıksız sürüyor. Yorulmak bilmiyorlar ve eğer Lizot'nun onlar üzerindeki güçlü etkisi olmasa açıkça bütün eşyalarımızı çalacaklar. Onlara yüzlerce defa söylemek üzere öğrendiğim ve iyice aklımda tuttuğum birkaç cümle şu şekilde özellebilir: "Ondan bende fazla yok. Ondan yok. Artık kalmadı. Bekle! Daha sonra! vb." Bu Yanomanolar insanı bezdiriyorlar.

Mizah gücünden yoksun değiller ve şakaya çok düşkünler. Her şeyden önce, kendi aralarında bile, ilke olarak doğruyu söylemekten kaçınıyorlar. Müthiş yalancılar; bir bilgiyi geçerli saymak için uzun ve sabırlı bir kontrol ve doğrulama süreci gerekiyor. Parima'dayken, karşımıza bir yol çıktı. Bize rehberlik eden genç adama yolun nereye gittiğini sorduğumuzda bilmediğini söyledi (bu yoldan belki de elli defa geçmiştir). "Neden yalan söylüyorsun? - Bilmiyorum." Bir gün bir kuşun ismini sorduğumda, bana penis anlamına gelen terimi, bir başka seferinde de tapir anlamındaki sözcüğü söylemişlerdi. Özellikle gençler çok şakacı: "Bizimle bahçeye gel. Seni arkadan düzecekler!" Patanavateri halkını ziyaret etmek için yaptığımız yolculuk sırasında, Hebeve on iki yaşlarındaki bir çocuğu çağırarak şöyle diyor: "Eğer seni arkadan düzmeme izin verirsen, sana tüfeğimi veririm." Çevredeki herkes gülmekten kırılıyor. Bu çok güzel bir şaka. Genç erkekler kendi yaşlarındaki ziyaretçilere karşı acımasızlar. Bazı bahanelerle onları bahçelere götürüyorlar ve penislerinin örtüsünü açıyorlar, bu son derece küçük düşürücü bir davranış. Yaygın bir şaka: Hamağınızda masumca kestirirken, bir patlama sizi mide bulandırıcı bir bulutun içinde bırakır. Bir yerli yüzünüzün iki üç santim yakınında yellenmiştir...

Chabuno'larda hayat esas olarak gündeliktir. Başka yerlerde ol-

duđu gibi, alıřılımmıř dűzende ki kesintiler -savařlar, bayramlar, kavgalar, vb.- her gűn gűrűlmez. En belirgin faaliyet yiyecek űretimi ve yiyecek elde etme araçlarının űretimidir (yaylar, oklar, ipler, pamuklar vb). Yerlilerin yetersiz beslendiklerini sanmayalım. Tarım (en űnemlisi), avcılık, balıkçılık -av hayvanları orada gűrece bol ve toplayıcılık arasında Yanomanolar bařlarının çaresine bakmayı iyi beceriyorlar. O halde orada bűtűn insanların ihtiyaçları karřılandığına gűre ve dahası bayramlarda tűketlenen bir űretim fazlası bulunduđuna gűre belli bir bakıř açısından bir bolluk toplumu oluřtururlar. Fakat ihtiyaçların sırası sıkı bir tarzda belirlenmiř (bu anlamda, misyonerler bazı gruplarda yapay bir gereksiz giyecek ihtiyacı yaratıyorlar). űte yandan, dođurganlık, ocuk űldűrme olayı ve dođal ayıklanma, nicelik bakımından olduđu kadar nitelik bakımından da kabilelere ideal bir nűfus dengesi sađlıyor. űlűmler en yođun olarak iki yařına kadar olan çocukları etkiliyor: En dirençli-leri hayatta kalıyor. Dolayısıyla hemen hemen herkesin, erkeklerin ve kadınların, gençlerin ve ihtiyařların sađlıklı ve gűclű bir gűrűntűsű var. Bunlar karınca sűrűleri deđil, fakat bűtűn bu vűcutlara çıplaklık yakıřıyor.

Gűney Amerika'da herkes Yerlilerin tembel olduđunu sűylűyor. Sonuçta onlar Hıristiyan deđiller ve ekmeklerini alınlarının teriyle kazanmayı gerekli gűrműyorlar. Ve genelde onları çalıřmaya zorlamak daha çok bařkalarının ekmeđine yađ sűrdűđűne gűre, onlar için keyif ve çalıřmanın birbiriyle uzlařmaz řeyler olması dođaldır. Bu belirtildikten sonra Yanomanolarda toplumun bűtűn ihtiyaçlarının kiři bařına ve gűnde ortalama ű saatlik bir çalıřmayla (yetiřkinler için) karřılandığını bilelim. Lizot bunu kronometrik bir kesinlikle űlműř. Bu yeni bir řey deđil, ilkel toplumların çođunda durumun bűyle olduđu zaten biliniyor. Yine de emeklilik yařının altmıř olmasında ısrar edenlere bunu hatırlatalım.

Bu insanlar gűnde yirmi bir saati hiçbir řey yapmadan geçirdiklerine gűre bu, bir boř zaman uygarlıđı. Sıkılmıyorlar. Siesta, řaklabanlıklar, tartıřmalar, uyuřturucu, yemek, yıkanma: Zamanı űldűrmeyi bařarıyorlar. Cinsellikten sűz etmeye bile gerek yok. Yalnızca bunu dűřűndűklerini sűyleyemeyiz, fakat bu çok űnemli, çok çok űnemli. Ya peři! Genellikle duyulan bir cűmle: Seviřmek

istiyorum!... Bir gün Mavaca'da bir adam ve bir kadın evin zemin katında mücadele ediyorlardı. Ne istediğini bilen bir hali olan kadın, elini adamın bacakları arasına götürüyor ve bir taşağını yakalıyor. Adam kaçma girişiminde bulunduğu anda, bir basınçla karşılaşılıyor. Bu ona acı veriyor olmalı, fakat kadın bırakmıyor: "Çiftleşmek istiyor! Çiftleşmeyi arzuluyor!" Ve samırım bu gerçekleşti.

İnsanlar arasındaki ilişkiler topluluğun hayatını beslemeye yetmiyormuş gibi, doğal olaylar da toplumsal olaylar haline geliyorlar. Bir anlamda doğa yok: Örneğin iklimdeki bir düzensizlik hemen kültürel terimlerle ifade ediliyor. Bir öğleden sonra Karohiteri halkının bölgesinde neredeyse çatıları uçuracak kadar şiddetli hortumları beraberinde getiren bir kasırga patlıyor. Hemen bütün şamanlar (altı ya da yedi, büyük ve küçükler) kapı sundurmaları boyunca ayakta yerlerini alıyorlar ve büyük çılgınlıklarla ve hareketlerle fırtınayı kovmaya çalışıyorlar. Lizot ve ben de sesimizle ve kol hareketlerimizle onlara katılmakla görevlendiriliyoruz. Çünkü bu rüzgâr, bu bora aslında düşman bir grubun şamanlarının gönderdiği kötü ruhlardır.

Aniden Mavaca'nın her yerinden aceleci ve yakınmalı tiz çılgınlıklar yükseliyor. Tüm *chabuno*'nun çevresinde yirmi kadar kadın toplanmış. Her birinde bir yaprak buketi var ve bunu zemine vuruyorlar. Adeta yerden bir şey çıkarmak istiyorlar. Gerçekten de öyle. Bir çocuk çok ağır hasta, ruhu onu terk etmiş, kadınlar onu arıyorlar, yeniden vücuda girmesi ve çocuğun sağlığını düzeltmesi için onu çağırıyorlar. Onu buluyorlar ve sıraya girerek, ellerindeki buketlerle onu *chabuno*'ya doğru itiyorlar. Hayır, iyilikten ve içten sevgiden yoksun değiller... Yakınımızda şaman duruyor. Birden alçak sesle kadınlara özgü bu törenin temelini oluşturan ve onu açıklayan miti anlatmaya başlıyor. Lizot aceleyle not ediyor. O sırada adam, bizde de kadınların aynı şeyi yapıp yapmadıklarını soruyor: "Evet, ama çok önceden. Şimdi her şeyi unuttuk." İnsan kendini yoksul hissediyor.

Ölüm ayinleri, onları da gördüm. Karohiteri halkının yanındayken... Gece yarısına doğru şamanın şarkısıyla uyanıyoruz, birini iyileştirmeye çalışıyor. Bu bir süre devam ediyor, sonra susuyor. O

sırada gecenin içine güçlü bir ağlama sesi karışıyor, iyileştirilemez kişi karşısında kadınların trajik korusu: Bir çocuk öldü. Annesi, babası, dedeleri ve nineleri, annesinin kucağında büzülmüş duran küçük cesedin çevresinde şarkı söylüyorlar. Bütün gece, bütün sabah, bir saniye bile ara vermeden. Ertesi gün, çatallaşan, kısıklılaşan sesler yürek parçalıyor. Diğer kadınlar yasa katılmak üzere nöbeti devralıyorlar, erkekler hamaklarından inmiyorlar. Bunaltıcı bir durum. Çocuğun babası, güneş altında, şarkı söyleyerek odun yığımını hazırlıyor. Bu sırada, ninesi, taşıma bandı üzerindeki ölü torununun çevresinde dans ediyor: Beş ya da altı adım ileri, iki ya da üç adım geri. Bütün kadınlar ölünün bulunduğu kapı sundurmasının altında toplanıyorlar, erkekler ellerinde yay ve oklarıyla odun yığınının çevresinde bir araya geliyorlar.

Baba, ölü bedeni odun yığımının üzerine koyduğunda, kadınlar sızlanma çığlıkları atıyor, bütün erkekler ağlıyor, böyle bir acı bizi de etkiliyor. Bulaşıcı bir şey bu. Baba, yayını ve oklarını kırıyor ve ateşe atıyor. Duman yayılıyor ve şaman gökyüzüne dik çıkması için onu yönlendirmeye çalışıyor, çünkü duman uğursuz ruhları içine hapseder. Yaklaşık beş saat sonra, küller soğuduğunda, yakın bir akrabası, kalan kemikleri en ufak parçasına kadar titizlikle bir sepet içine topluyor. Bunlar toz haline getirilerek ve bir asmakabağı içinde saklanarak, daha sonra bir cenaze töreninde kullanılacaklar. Sonraki gün tan sökerken herkes nehir kıyısına iniyor, kadınlar ve çocuklar dikkatle arınmak için, erkekler, dumanın yaydığı uğursuzlukla kirlenen oklarını yıkamak için.

20 Ocağa doğru, Sierra Parima'da bir sefer için yola çıkıyoruz. Önce yaklaşık iki gün boyunca Orinico'nun yukarı kısmına gitmemiz gerekiyor. Mahekodoteri halkının *chabuno*'sunun önünden geçerken birçok Yerli hareketler ve sözlerle bizi tehdit ediyor. Lizot, nehrin ortasında dikkatle ilerliyor. Bize birkaç ok fırlatmaları çok mümkün. Nehrin hızlanmaya başladığı ilk yerden çabucak geçiyoruz. Büyük bir susamuru bir kayanın üstünde uyukluyor ve suyun yüzeyini neredeyse hiç dalgalandırmadan dalıyor. Yol arkadaşlarımız bir el çabukluğuyla, sarmaşıkları dişleriyle keserek gece sığı-

nağımızı hazırlıyorlar. Eğer madeni aletlerden birdenbire yoksun kalırlarsa, Yerlilerin ortamla ilişkilerinin çok fazla etkilenmeyeceği anlaşılıyor: Geleneksel tekniklerine yeniden döneceklerdir (metalin yerini ateş alır). Lizot büyük bir capivara öldürüyor, fakat onu kaybediyoruz, akıntı alıp götürüyor. Bir kütüğün onu durduracağı umuduyla bir saat boşuna arıyoruz. Çok yazık, en azından elli kilo et vardı. Burada da bir perdah aleti buluyoruz. Ertesi gün nehrin hızlandığı bir başka yer bizi durduruyor, fakat onu geçmiyoruz çünkü buradan sonra yola yürüyerek devam edeceğiz. Yukarılarda Orinico artık kayığın gitmesine elverişli değil. Ağırbaşlı boyutlarını kaybederek yavaş yavaş bir sel akıntısına dönüşüyor. Kısa bir süre önce keşfedilmiş olan kaynağına çok yakınız.

Gün sona eriyor ve geceyi yüksek kayalık bölgede yerleşen Shuimiveiteri kabilesinin *chabuno*'sunda geçiriyoruz. Alışılmış karşılama ritleri, şefe burada nadir bulunan uyuşturucu veriliyor, hemen hazırlanıyor ve tüketiliyor. "Bizimle birlikte kalın" diye ısrar ediyor "diğerlerini görmeye gitmeyin. Onlar kötü!" Bu iyi haberler hiç de bizim iyiliğimizi düşünmüyorlar. Onların canını sıkan şey, bizim diğer gruplara dağıtacağımız hediyeler: Bu beklenmedik bolluktan yararlanmayı isterlerdi. Yine de yanımıza bir rehber veriyorlar. Bir grubun diğer grubu değiş tokuş için davet etmesi ve son anda, aldığından çok verdiğini düşünmesi sık görülen bir durumdur. O zaman daha fazla tereddüt etmeden, yola çıkanları yakalarlar ve onlardan aldıklarını geri vermedikleri gibi, kendi verdiklerini de zorla geri alırlar. Sözleşme fikri kuşkusuz onları güldürecektir. Söz, hiçbir zaman vermeyi düşünmeyecekleri bir şey. Kendi başımızın çaresine bakmamız gerekiyor.

Gece, hasta bir kadının giderek şiddetlenen sızlanmaları herkesi uyandırıyor. Teşhis açık: Bir hortlak, kadının ikinci hayvanını yani susamurunu zaptetmiş. Bu durumda diğer kadınlar, hayvanın geri gelmesi için onun sesini taklit ederek hastayı bir süre bir o başa bir bu başa yürütüyorlar. Tan sökerken hasta sağlam bir vücutla kalktığına göre tedavi etkili olmuş... Toplumların yalnızca tedavi edebildikleri hastalıklara el attıkları, patoloji alanının az çok egemenlik altına aldığı söylenebilir. Bilimi ve tekniğiyle birçok yeni tedavi yolu bulabilen uygarlığımız herhalde bu yüzden kendini birçok

hastalıkla kuşatılmış olarak buluyor. Bu iki alan arasındaki yarışmanın nereye varacağı belli değil. Elimizden bir şey gelmez.

Parima, gerçekte, vadilerin altındaki bir zincir değil. Daha çok, yan yana dizilmiş, genellikle iki bin metreden yüksek ve tabanları bataklık çukurlarıyla birbirinden ayrılmış olan konik ya da piramit şeklindeki düzensiz bir dağlar sırası. Bölgenin *chabuna*'ları arasında yollar doruklardan geçiyor: Çıkılıyor, iniliyor, yeniden çıkılıyor vb. Çok zor, fakat yine de (ve eğer sağlıklıysanız) durgun suda bata çıka ilerlemekten veya köprü görevi gören çürümüş kütüklerin üzerinde kaymaktan daha az yorucu. Dört saatin sonunda, İhirubiteri halkının bölgesine ulaşıyoruz. Israrlara rağmen (her zaman, diğerlerine dağıtılacak olan hediyeler meselesi), orada çok az kalıyoruz (yalnızca, dönüşte iyi karşılanmak için *ebena* bırakacak kadar bir süre). Devam ediliyor; yolun uzun olduğu söylenebilir. Ben söylüyorum. Ne mutlu ki her şeyin bir sonu var ve akşama doğru Matovateri bölgesine varıyoruz.

Çabamızın karşılığını alıyoruz. Buraya kadar gelmemize deiyor. *chabuno*'ya giriyoruz ve hemen muhteşem bir alkış Lizot'yu tanıyorlar. Yayılarını ve oklarını sallayan, bağırان ve dans eden on kadar adam çevremizi sarıyor: "Şori! Şori! Kardeşim! Kardeşim! Bu muzları ve bunları al! Biz dostuz! Nohi! Dostlar!" Kollarımıza asılı salkımlar fazlalaştığında, onları alıyorlar ve yerine yenilerini koyuyorlar. Bu sevinç. Alleluia! Hei! Hei! Yine de biraz dinlenmemize izin veriliyor. Uzun süre değil, yeterli değil, en azından benim için. İşte birazdan, hep birlikte anlaşılmaz şeyler bağırان coşkulu bir grup tarafından yakalanıyor ve götürülüyorum. Ne oluyor?

Birincisi, *chabuno*'da hiç Beyaz görmemiş bir grup var (bu nedenle çok kalabalık). Başlangıçta tedirgin olan erkekler bize fazla bakmaya cesaret edemeyerek birbirlerinin arkasına saklanıyorlar (kadınlar kapı sundurmalarının altında duruyorlar). Fakat çekingenlikleri çabuk geçiyor, yaklaşıyorlar, dokunuyorlar ve bu andan itibaren onları durdurmanın yolu yok. *İkincisi*, Lizot'dan çok benle ilgileniyorlar. Neden? Bunu kendimi biraz betimlemeden açıklayamam. Yol boyunca, vücudumuzun üst kısmı çıplak, altımızda küçük bir şort ve basket ayakkabılarıyla yürümüştük. Anatomilerimiz ve dolayısıyla göğsümüzü süsleyen kıllar (abartılı hiçbir yanı yok,

yanılmayın) görülebiliyor. Ve bu durum, bu açıdan Lizot'dan daha fazla gösterecek bir şeyleri olmayan Yerlileri büyülüyor. Ben rastladıkları kuş tüyü taşımayan ilk iki ayaklıydım. Hayranlıklarını gizlemiyorlar: "A koi! Ne kadar kıllı! Va koi! Sen çok kıllısın! Fakat bu gerçek bir karınca yiyen! Bu kıllıyı gördünüz mü?" Geri gelmiyorlar, artık tutmuyorlar, bir kendinden geçme durumu içine giriyorlar ve benden, hamaklarında rahatça uzanmış kadınların gösteriye tanık olmaları için *chabuno* içinde bir tam tur yapmamı istiyorlar. Ne yapalım? Bana fikrimi soran yok ve işte sağır edici haykırışlardan oluşan bir konser eşliğinde (daha yukarıya bakınız) ilginç bir hayvan gibi kapı sundurmasından kapı sundurmasına dolaşıyorum. Bu sırada kendimi yüceltilmiş bir durumdan çok acılar içindeki bir İsa gibi hissediyorum. Çünkü kadınlar bakmakla veya dokunmakla yetinmiyorlar: İyi tutup tutmadığını görmek için çekiyorlar, koparıyorlar ve kendimi korumakta çok zorlanıyorum. Böyle anlar unutulmuyor. Geçerken, bayağı muz topladım. Hiç yoktan iyidir... Bu sırada Lizot merhamet dolu bir ifadeyle gülmekten katılıyor.

Kaldığımız süre içinde güzel bir şaman seansı oldu. Uyuşturucumuz memnuniyetle karşılandı. Şaman çok dans etti ve şarkı söyledi, sonunda bir sepetin içine hapsedmeyi başardığı kötü bir ruha karşı çetin bir mücadele verdi. Sonra onu balta darbeleriyle öldürdü, ardından mücadeleden tamamen bitkin düşerek soluk soluğa yere düştü. İzleyiciler onu içtenlikle yüreklendiriyorlardı.

Parima içinde daha ileriye gitmek yerine, geri döndük. Hiçbir şey kaybetmiş değildik. Gidişte yalnızca şöyle bir uğradığımız İhirubiteri kabilesinin *chabuno*'sunda durduk. Ve burada Yanomanoların en gösterişli bayramına, *reahu*'ya, bir ölünün küllerinin tüketilmesi ayinine katıldık. *Chabuno*'nun biraz ötesinde, İhirubiteri halkının davetlileri tarafından kurulmuş geçici bir kamptan geçiyoruz. Öğleden sonra şenliğine hazırlanıyorlar, fakat bizden birkaç şey koparma fırsatını kaçırmadan: Birkaç kutu olta iğnesi, birkaç rulo balık ağı, hep aynı şey.

Chabuno'ya girdiğimizde, lider bizi yanına oturtuyor ve bize muz püresi ve tatlı patates sunuyor. Rahat bir şekilde sallanan çok büyük taşakları var. Bunlar bizi çok etkiliyor. Sahibine gelince,

kendisini normal buluyor gibi görünüyor. Orada ziyaretçiler nasıl hazırlanıyorsa, burada da boş durulmuyor. Her adam evinin önünü temizliyor; elleriyle ya da küçük süpürgelerle; *chabuno*'nun çevresi temiz, köpek pislikleri, kemikler, kılçıklar, bozulmuş sepetler, çekirdekler, tahta parçaları görülmüyor. Her şey temiz olduğunda insanlar yatıyorlar ve kısa bir ölü zaman yaşıyorlar.

Sonra kutlama başlıyor. Açılışı, on iki yaşlarında iki erkek çocuğu yapıyor, *chabuno*'nun içine dalıyorlar; yayları ve okları havada dans ederek birbirleriyle ters yönde bütün çevreyi dolaşıyorlar. Konukların tanıtılması dansına başlıyorlar. Birlikte çıkışa geliyorlar; onları, hemen sonra yine ikişer ikişer ve şarkı söyleyerek gelen iki delikanlı ve adamlar izliyor. Her beş ya da altı adımda duruyorlar ve bazen silahlarını yere atarak yerlerinde dans ediyorlar. Bazıları ellerinde madeni baltalar ya da tokmaklar sallıyorlar. Lizot'un verdiği bilgiye göre ilke olarak dans sırasında değış tokuş etmeyi istedikleri nesnelere sergiliyorlar. Böylece diğerkleri neyle yetinmelerini gerektiğini önceden biliyor ve hesap yapmaya başlayabiliyorlar.

Bütün kapı sundurmalarından çığılıklar, ısıklıklar yükseliyor: İzleyiciler onaylıyorlar, alkışlıyorlar, yüreklendiriyorlar, en yüksek sesle hayranlıklarını haykırıyorlar. İçtenler mi? Artık Yanomanoları tanımaya başladığım için bunların *in petto** kendilerine şöyle dediklerini düşünüyorum: "Bu insanlar doğru düzgün dans etmeyi bile bilmezler". Ben ise onlara övgüler düzmeyeceğim. Hepsi de mükemmel şekilde boyanmış ve çıplak vücutlarının üzerinde *urucu* kırmızısı ve *genipa* siyahı daireler ve çizgiler dalgalanıyor, hareket ediyor. Diğerkleri beyaza boyanmışlar. Bazıları kulaklarında ve kollarında kuş tüylerinden gösterişli süsler taşıyorlar ve öğleden sonranın keskin ışığı ormanın en zengin renklerini parlatıyor.

Erkekler (bu kez kadınlar dans etmiyor) çiftler halinde bir kere geçtikten sonra, yine aynı ritimle ve aynı şarkılarla hep birlikte bir tür şeref turu atıyorlar. Sözün kısası, gerçekten güzel.

Konuklar *chabuno*'da yerlerini aldıktan sonra kutlama töreni başlıyor. Ölünün akrabası olan her iki gruptan erkekler onun külle-

* *in petto*: İçinden. (Ç.N.)

rini yiyecekler. Kadınlar ve çocuklar yemeğe dahil edilmiyor. İki ucundan kıvrılmış -adeta bir kayık gibi- dev bir yaprak neredeyse ağzına kadar muz püresiyle doldurulmuş. Miktarını kestiremiyorum, fakat mutlaka bir on kilo ya da litre vardır. Küller, muhtemelen tadını bile değiştirmedikleri pürenin içine katılmış. Ölüler yendiğine göre bu kuşkusuz yamyamlık, fakat Güney Amerika'nın başka yerlerindeki gibi çok hafifletilmiş bir yamyamlık. Davetliler, asma kabaklarını içine daldırdıkları bir kabın çevresine çömelmişler. Kadınların yas şarkıları, erkeklerin cenaze yemeğine bir fon oluşturuyor. Tüm bunlar gösterişsiz bir şekilde gerçekleşiyor, ayine katılmayanlar ya törenin gerektirdiği işleri yapmaya devam ediyorlar ya da sessizce duruyorlar. Yine de *reahu* bayramı bir grubun hayatında çok önemli bir an. Ortamda kutsallık var. Törene fazla yaklaşırsak bize çok kötü gözle bakılacak. Fotoğraf çekmeye gelince onu akıldan bile geçirmemek gerekir. Ölüm ihtiyatla ele alınması gereken bir konu.

Bu arada ziyaretçilere nezaket göstermek ev sahiplerinin görevi. Boyanmış, tüyler takmış ve süslenmiş erkekler dans ediyorlar. Ama herhalde misafirlere daha çok hizmet edilmesini gereksiz gördükleri için olacak, öncekiler kadar gayret göstermiyorlar. Sonra erkekler değiş tokuşa başlıyorlar. *Chabuno*'nun içinde bir uğultu yükseliyor. Mallar gösteriliyor, ok uçlarının boyuna, kamışların düzgünlüğüne, ipin sağlamlığına, süslerin güzelliğine bakılıyor. Mallar gidiyor, geliyor, tüm bunlar görelî bir sessizlik ve büyük bir karşılıklı güvensizlik içinde gerçekleşiyor. Sorun kötü iş yapmaktır.

Hava çoktan karardı, fakat bayram devam ediyor. Şimdi iki grubun delikanlıları (yirmi ya da yirmi beş kadarlar) bir av ayini yapıyorlar. Ok ve yaylar havaya kalkmış hep birlikte şarkı söyleyerek ve dans ederek, saatler boyunca ayaklarıyla yere vurarak geceyi şenlendiriyorlar. Korolarının canlılığına hayran olmamak mümkün değil.

Gözümüzü bile kırpmadık. Genç avcılarının dansından sonra, gün ağarana kadar ayrılık ayini yapıldı, iki grup birbirleriyle vedalaşıyordu. Bu, bir tür karşılıklı atışma. Bir gruptan bir erkek oturarak, çok güçlü bir sesle ve çok hızlı bir şekilde, ilahi gibi bir dizi cümle

söylüyor. *Chabuno*'nun öbür ucunda, onun söylediklerini hiç şaşır-
madan, tek bir kelime atlamadan ve aynı hızla tekrarlamak zorunda
olan muhatabı ona yanıt veriyor. Söylenen tek bir özel şey yok, sa-
dece komik duruma düşsün diye rakibi şaşırtmak için bin kere tek-
rarlanan öyküler anlatılıyor. İki erkeğin atışması sona erdiğinde
yerlerini başka iki kişi alıyor ve bu şekilde sürüyor.

Günün ilk ışıkları belirdiğinde her şey duruyor. Kutlama bitti.
Davetliler, *reahu*'yu düzenleyenler tarafından önceden hazırlanmış
ve yaprakların içine iyice sarılmış olan (Yanomano lar paketlemede
çok ustalar) et ve muzun bulunduğu iki büyük yiyecek paketini alı-
yorlar. Bu, kalkış işareti. Sessiz ve hızlı, ormanın içinde kaybolu-
yorlar...

Orinica'ya doğru yürüyorduk. Yükümüzü hafifletmek için bir
süre durduk. Yerliler bizim işeme biçimimizle çok ilgililer. Onlar
çömeliyorlar. Sıvının yere düşerken çıkarttığı şıprıtının duyulması-
nı nezaketsizlik olarak görüyorlar. İçlerinden biri dikkatle beni izli-
yordu. "Bir yaşlı gibi işiyorsun. -? Sapsarı." Bu görkemli bir dönüş
yolculuğu değil, hayır, çok daha az bir şey, evet. Ve önde yürüyen
Lizot "Dinleyin! Nehir hızlanıyor!" diye bağırdığında, ukalalık
yapmadım. "Gene mi?" demedim. Unutalım gitsin.

Bin yıl savaş, bin yıl bayram! İşte Yanomano lar için dileğim
bu. Dinsel bir dilek mi bu? Korkarım öyle. Kuşanmaya direnen son
yerliler onlar. Öldürücü bir karanlık her yerden yayılıyor... Ya son-
ra? Belki de hâlâ yaşayan bu son özgürlüğün son çemberi de kırıl-
dıktan sonra kendimizi daha iyi hissedeceğiz. Belki de bir kez bile
uyanmadan uyumak mümkün olacak. *Chabuno*'larda geçirdiğimiz
birkaç gün içinde, petrolcülerin vinçleri, tepelerin yamaçlarında el-
mas arayıcıların açtığı çukurlar, yollarda polisler, nehirlerin kıyı-
sında dükkanlar... Her yerde uyum.

2. VAHŞİ BİR ETNOGRAFİ*

(Yanoama üzerine¹)

Daha baştan şunu belirtmek isterim ki, bence önemi büyük olan bu kitabın -bunu hiç çekinmeden ve sevinerek söylüyorum- hak ettiği saygı ve sempati her türlü itirazın üzerindedir. Eminim, konuya yabancı okurlar da, bir bakıma bu ilginç kitabın yazarı sayılan Elena Valero'ya (aslında E. Valero'nun öyküsünü banda kaydettikten sonra derleyen kişi, tarihli İtalyan hekim Ettore Biocca'dır) hayran olacaklardır. Kimsenin hakkını yemediğimize göre, artık konuya girebiliriz.

Bir özyaşamöyküsü olan bu kitap bize bir kadının yaşamından

* Daha önce l' *Homme* dergisinde (sayı 1, cilt IX, 1969, s. 58-65) yayımlanmıştır.

1. Ettore Biocca, *Yanoama. Récit d'une femme brésilienne enlevée par les Indiens* (Yerliler Tarafından Kaçınlan Brezilyalı Bir Kadının Öyküsü), Paris, Plon, "Terre humaine", 1968, 470 s, fotoğraflar ve ekler.

yirmi iki yıllık bir kesit -bu kadarı bile başlı başına çekici bir öykü- sunmakla kalmıyor. E. Valero'nun başından geçenler ile, ilkel bir toplumun, Venezüella-Brezilya sınırındaki Parima Dağları'nda yaşayan Yanoama yerli kabilesinin kesin ve çarpıcı çizgilerle betimlenmiş, hem en belirgin yanlarıyla hem de en ince ayrıntılarıyla ortaya konmuş toplumsal yaşamını bir arada aktarıyor. E. Valero, Yerliler ile 1939'da on bir yaşındayken karşılaştı; o dönemde henüz keşfedilmemiş olan söz konusu yöredeki değerli ağaçlar sayesinde geçimini sağlayan ailesi (Brezilyalı yoksul beyazlardı bunlar), savaş halinde bulunan bir grup yerlinin saldırısına uğradı ve zehirli bir okla karnından yaralanan Elena onlarla tanışmak zorunda kaldı. Annesi ve babası ile iki erkek kardeşi kaçmayı başardılar, ama Elena Yerlilere esir düştü: Okumayazma bilen ve ilk komünyonunu* henüz yapmış küçük bir kızın yaşamında bundan daha şiddetli ve daha ani bir kopukluk düşünülemezliğinin farkında değildi henüz. Yerliler onu da yanlarına aldılar ve evlat edindiler; Elena orada kadın oldu, art arda iki kişiyle evlendi, dört çocuk doğurdu ve yirmi iki yılın sonunda 1961'de, beyazların dünyasına yeniden dönmek üzere kabileyi ve ormanı terk etti. Başlangıçta acılar ve gözyaşlarıyla, ama daha sonra dinginlik, hatta mutluluk içinde geçen bu yirmi iki yıl -bizim için hemen hemen inanılmaz bir süre- E. Valero için vahşi Yanoama yerlilerinin yaşamının öğrenilmesi süreci oldu. O halde bu kadının, bir rastlantı sonucu toplumumuzun dışına düşen ve kendisinininkinden kim bilir kaç ışık yılı uzakta bulunan bir kültür dünyasının *özüyle* bütünleşmeye, o dünyayı özümlemeye ve benimsemeye zorlanan E. Valero'nun ağzından, gerçekte yerlilerin konuşmasına tanık olduğumuzu; bu kadın sayesinde yerli dünyasının ve yaşam tarzının yavaş yavaş gözümüzde canlandığını; üstelik E. Valero'nun bunu, yerlilerin dünyasıyla temas etneksizin yan yana yaşayan bizim dünyamızdan değil de onların dünyasından beslenen özgür, yapmacıksız bir üslupla başardığını söyleyebiliriz.

Özetlersek: Sanıyorum böylece ilk kez -hatta mucizevi bir şekilde diyeceğim- ilkel bir kültür kendini anlatıyor; Neolitik uygarlığın başarıları doğrudan doğruya sergileniyor ve bir yerli toplumu

* Komünyon: Fransızca **Communlon**, Kudas ayini (Ç.N.)

kendini *içeriden* betimliyor. İlk kez, kabuğunu kırmadan yumurtanın içine sızma olanağı doğuyor: Bu övülmeyi hak edecek kadar nadir yakalanan bir fırsat. Peki bu nasıl mümkün oldu? Cevabı belli: E. Valero bir gün bu büyük yolculuğunu sona erdirmeye karar verdi; başka türlü olsaydı hikâye hiçbir zaman bilinmeyecekti. O halde bir anlamda yerli toplumu, Elena ile kurduğu bu uzun süreli ilişkiye rağmen onu dışladı ve böylece bize onun kitabı aracılığıyla bu toplumun içine girme olanağını sağladı. Oysa, kadının ayrılışı, bizi küçük kızın gelişi üzerinde, kültür yitimi (*acculturation*) üzerinde düşünmeye ve şu soruyu sormaya yöneltiyor. E. Valero nasıl tam bir yerli haline gelebilmiş ve yine de yerli olmaktan çıkabilmişti? Bu örnek iki açıdan önemlidir: Öncelikle istisnai bir kişilikle ilgili olması açısından, ikincisi yerlilerin, beyazlar dünyasına ters düşen hareketlerine, siniklerin ya da naiflerin kültürlenme adını vermekte tereddüt etmeyecekleri bu tiksinti verici aşağılamaya ışık tutması açısından. Küçük kızın yaşı dikkatimizden kaçmamalıdır. Yerliler toplumuna girişi, şiddete dayalı bir kaçırma olayıyla olmuştur. Fakat bize göre, hem bu sarsıntıyı atlatmak ve sonuçta yeni yaşamına uyum sağlamak için ve hem de bu yaşam ile arasında, onun *tamamen* yerli haline gelmesini önleyen ve onu bir gün, hiçbir zaman tam olarak unutmadığı ilk toplumuna geri dönme kararı almaya iten bir mesafe (ne kadar küçük olursa olsun), az da olsa bir uzaklık bırakmak için ideal bir yaşta bulunuyordu.² Birkaç yaş daha küçük olsaydı, yani içinden geldiği uygarlıkla tam olarak bütünleşmemiş olsaydı, kuşkusuz esaslı bir sıçrama yapacak, tam bir Yanoama olacak ve geldiği yere dönmeyi hiçbir zaman düşünmeyecekti.

E. Valero, Yerliler tarafından kaçırılan tek beyaz çocuk değildir. Fakat bu çocukların hemen hemen hepsi tamamen kaybolmuşlardır. Bunun nedeni basittir: Çok kısa sürede ölen ya da daha bü-

2. Burada, Yanoama gibi bir belge ile dünyanın diğer kısımlarından, özellikle Kuzey Amerika'dan derlenen Yerlilerin otobiyografileri arasındaki fark dikkatimizi çekiyor. Ne kadar yetenekli olursa olsun ve belleğine ne kadar sadık kalırsa kalsın bilgilendiren kişi kendi toplumuna çok bağlı, çok yakındır ya da tersine kendi toplumu bizim uygarlığımızla temasından dolayı yıkıldığı için o toplumdaki çok kopuk kalır. Şu halde sonuçta: Ya hiçbir şey söylenemez ya da insanı canından bıktırarak kadar çok şey söylenebilir. İşte bir Yerlinin hiçbir zaman Yanoama gibi bir kitap yazamamasının ve bu kitabın tek olmasının nedeni budur.

yük olasılıkla kökenleriyle ilgili her şey hafızalarından silinen çok küçük çocuklar söz konusudur. Elena'nın özelliği (bizim şansımızla), on bir yaşında zaten ve tamamen bir beyaz, Batu'ya ait bir kişi olmasıydı. Anlattığına göre yirmi iki yılın sonunda, hâla ři anlayabildiği anadili olan Portekizceyi konuşmayı bile tam olarak unutmamıştır. Hatta, kaçırılmasından uzun yıllar sonra, güç durumunda kaldığında hâlâ bazı *Paier* ve *Ave* dualarını söyleyebiliyordu. Öte yandan yaşı daha büyük olsaydı, yani bir kız için yetişkin denebilecek bir yaşta olsaydı, belki de bu şoku bu kadar iyi atlatamayabilirdi ve ona, düşünmekte bile güçlük çekilen bu zorluklardan sağ salim kurtulma olanağı sağlayan bu şaşırtıcı yaşama isteğini gösteremeyebilirdi. Henüz ergenlik çağına gelmemişken ev sahiplerinin *chabuno*'sundan kaçmak zorunda kalmış ve yedi ay ormanda tek başına ateşten yoksun yaşamıştı; yerlilerin yöntemine göre taşları birbirine sürterek ateş yakmaya çalışmıştı, ama boşuna. Sonuçta yaşı ve kişiliği her şeyin onun için daha kolay olmasını sağlamıştı. Ve özellikle bir kadının, yani bir erkekten çok daha güçsüz bir varlığın söz konusu olduğunu unutmayalım: Bir başka deyişle, onunla aynı yaştaki bir erkek çocuk için yerli toplumunu öğrenme işi muhtemelen aynı dercede kolay olmayacaktır. Kaçırılışından kısa bir süre sonra ondan az önce kaçırılmış olan Brezilyalı bir erkek çocuğuyla karşılaşmıştı. Daha sonra ondan bahsedildiğini hiç duymamıştı. Kaçırılmış bir kadın; topluluk için fazladan bir zenginlik, bedava bir hediye, beklenmedik bir kazançtır, oysa bir erkek, karşılığında hiçbir şey vermeksizin kadın talep eder; ilke olarak grubun onu hayatta bırakmakla kazanacağı hiçbir şey yoktur.

Bütün kitap boyunca, E. Valero'nun yerli toplumunun içinde olduğu kadar *karşısında* da yer alabildiği fark edilecektir: Onda açık bir gözlem gücü, bir anlama isteği, bir sorgulama ve kıyaslama eğilimi vardır. Elena bu tamamen etnografik yetenekleri tam olarak uygulayabilmiştir, kendisini yerlilerin yaşamının içine tamamen bırakmamış, çünkü her zaman biraz uzakta kalmış, yalnızca Yanoama arkadaşları için değil, kendisi için de her zaman bir Napagnuma, yani Beyazların Kızı olmuştur. Kadın kahramanımızın ortaya koyduğu vahşi etnoloji bir karşı çıkışa kadar varır; örneğin yerlilerin dinsel inançlarına ve *Hekura*'ların varlığına, şamanlara esin

kaynağı olan ve insanları koruyan bitkilerin, hayvanların, doğanın "ruh"una çok uzun süre kuşkuyla yaklaşmıştır. "Kadınlar bana soruyorlardı: 'Bunlara inanmıyor musun?' Şöyle cevap veriyordum: 'Hayır onlara inanmıyorum, hiçbir şey görmüyorum ve şimdiye kadar hiçbir *Hekura* görmedim'." Bazı uygulamalar onda, yerlilerden saklayamayacağı kadar büyük bir antipati yaratıyordu. Özellikle ölmüş akrabaların kemiklerinin külünün yendiği iç yamyamlık (*endocannibale*) ayini. Burada, en çıplak boyutuyla bizim kültürümüzün çok canlı bir özelliği ortaya çıkar, yani yamyamlığın yol açtığı korku. Elena bu konuda kocasıyla yaptığı tartışmayı (çünkü bu gerçekten kanıtlara dayalı bir *disputatio*'dur) aktarır; kocası ona şöyle diyordu: "Siz akrabalarınızı toprağın altına koyuyorsunuz ve kurtlar onları yiyorlar; siz sizinkileri sevmiyorsunuz." Elena ise buna şiddetle karşı çıkıyordu: "Benim söylediğim doğru. Vücudu yakıyorsunuz, sonra kemikleri topluyorsunuz ve havanda dövüyorsunuz. Öldükten sonra bile onlara acı çektiriyorsunuz ve yiyorsunuz. Sonunda pisliğinizi yapmaya ormana gidiyorsunuz; dolayısıyla bu kemikler yine toprağa karışıyor. Tuçava ciddi bir havayla bana baktı ve şöyle dedi: 'Senin bu söylediğini hiç kimse duymasın'." Bütün bu olgular ve daha binlercesi Elena'nın yerlilerle ilişkisinde belli bir özgürlüğe sahip olduğunu, onlardan farklılığını korumak için her zaman çaba harcadığını gösterir. Bunun anlamı şudur: İlk kocası Fusive ile evlilik dönemi haricinde (bunu belirtmekte fayda var), kendi ailesine dönme fikrini hiçbir zaman tam olarak terk etmemiştir. Hikâyesinin ikinci bölümünde canlı, duygulu ve sonuna doğru hüznü bir üslupla çizdiği kocasının portresi bir Antikçağ kahramanının heybetli figürünü çağırır. *Pourtraicts des hommes illustres*'üne büyük şef Tupinamba Coniambec'in hikâyesini de koyan Thevet, Fusive'in hikâyesine de yer vermeliydi. Tamamen yerlilerden aldığı bir özellik olarak, Elena'nın kocasından söz ederkenki utangaçlığı ve ağzı sıkılığı, bazen, beklenmedik bir darbeye kolunu kırdığında olduğu gibi ona karşı bir öfkeye dönüşse de onu bu adamla birleştiren bağın derinliğini çok iyi ortaya koyar. "Fusive benden karısı olmamı istediğinde Namoeteri kabilesiyle birlikte kalıyordum," diye anlatır. O günden sonra hiç kaçma teşebbüsünde bulunmadım. Fusive büyüktü, güçlüydü."

İşte Elena Valero'nun durumu için söyleyebileceğimiz bunlar. Şimdi bu neredeyse efsanevi yaşamın son bölümü hakkında ne demek gerekir? Sonuçta bu Eurydike'nin, yani Elena Valero'nun, öteki dünyadan yeniden gelmesi anlamında efsanevidir: Buna iki nedenden dolayı öteki dünya diyoruz, bir yandan Yanoama yerlileri gibi ilkel toplumlar bizim uygarlığımızın sınırını, öteki dünyasını oluşturur ve bizim uygarlığımızın hakikatini yansıtan bir ayna yerine geçebilirler; öte yandan yerli kültürleri daha şimdiden ölmüştür ya da can çekmektedir. Şu halde Napagnouma bu iki durumu birden yaşamıştır.

Yanoamalar kimlerdir? Onları konu alan kitabın barındırdığı etnografik malzeme o kadar kapsamlı ki, ayrıntıların bolluğunu, geçerken aktarılan gözlemlerin derinliğini ve çeşitliliğini, bu grupların yaşamının çeşitli yönlerinin tanınmadaki zenginliği kavramakta güçlük çekiyoruz. O halde hikâyenin ortaya koyduğu bu çok zengin malzemenin tamamına sahip çıkmaktan vazgeçerek, dikkatimizi birkaç belirgin noktada toplayacağız. Bununla birlikte, her şeye rağmen ilginç olabilecek ve hiç de yararsız olmayan bir girişime işaret etmeden de geçemeyeceğim. *Yanoama* dışında her türlü okumayı bırakıp, bu kitapta bulunan ham malzemeyi düzenleyerek ve çözümleyerek bir tür monografi incelemesi ortaya koymak ve bu incelemenin sonuçları ile Biacco'nun bu Yerliler üzerine yazdığı dört ciltlik incelemenin sonuçlarını karşılaştırmak mümkündür. Böyle bir karşılaştırma herhalde verimli olurdu.

İç yamyamlığın (*endocannibalisme*) tanımı özellikle dikkatimizi çekiyor. Bu olgu uzun süredir tanınmaktadır ve Amazonların kuzeydoğusunda yamyamlığın ayinsel bir özellik kazandığı (fakat diğer bölgelerdekinden daha yumuşak bir biçimde) bilinmektedir. Bir kişi öldüğünde cesedi bir sepet içinde bir ağaca asılır ve etleri yok olana kadar beklenir ya da ceset hemen yakılır. Fakat her iki durumda da kemikler toplanır, havanda dövülür, toz haline getirilir ve bir asmakabağı içinde saklanır. Bunlar törensel ihtiyaçlar ölçüsünde, muz püresiyle karıştırılarak tüketilir. Guayakilerin formüle ettiği iç yamyamlık kuramını Yanoamaların ağzından yeniden duymak çarpıcıdır. Bununla birlikte Guayaki yamyamlığında hafifletici hiçbir işlem uygulanmadığını ve ayinin Yanoamalarınkiyle ters

simetrik olduğunu görüyoruz, çünkü bunlar kızarmış eti yerler ve yanmış kemikleri bırakırlar. Fakat her iki durumda da Yerliler, bu ayini canlılar ve ölüler arasında bir uzlaşma aracı olarak algıladılar. Aynı şekilde bu iki kabileden ölen akrabaların, uzak arkadaşların bile davet edildiği büyük şenliklerde kolektif olarak yendiği ve kemiklerin tozunun ya da kızartılmış etin hiçbir zaman tek başına yenmeyeceği, her zaman bir bitkiyle (burada muz püresi, Guayakilerde pindo özü) karıştırılarak tüketildiği görülür. İç yamyamlık, aldığı çeşitli biçimlere rağmen herkesçe onaylanan bir kuramın geçerli olduğu, homojen bir bölgede karşımıza çıkıyor. Yine de böyle bir kuram Tupi-Guaranilerin uyguladıkları türden bir dış yamyamlığı göz önünde tutmadan öne sürülebilir mi? Her iki yamyamlık biçimini de tek bir çözümlemenin kapsamına sokulabilecek aynı araştırma alanı içinde düşünmek mümkün değil midir? Volhard ve Boglar'ın Amazonlar'ın kuzeyindeki iç yamyamlığı "başlangıç tarımı"na dayandıran varsayımları her durumda mutlak olarak inandırıcı değildir. Belki de sürdürülmekte olan araştırmalar bu konuya daha fazla açıklık getirecektir. (Kitabın "İçyamyamlık ve Dulların Ortadan Kaldırılması" başlıklı bölümü bizim için gizemini koruyor; burada ne biri ne diğeri ne de ikisi arasındaki bir ilişki söz konusu.)

Yanoamaların bu konuda sunduğu çok sayıdaki bilgi, şamanlığın iyi bir şekilde anlaşılması açısından da değer taşır. Bu kitapta Yanoama hekimlerinin uyguladıkları kürlerin eksiksiz ve titizlikle yapılmış tarifleri, şamanların, insanların koruyucusu "ruhlar" olan *Hekuralarını* yardıma çağırmak için söyledikleri şarkıların aslına uygun çevirileri bulunabilir. Şaman olmak için bütün *Hekuraların* çağrı şarkılarını tanımak gerekir ve kitabın bir bölümünde genç bir adamın yaşlı hekimlerin katı disiplini altında bu mesleği nasıl öğrendiği ayrıntularıyla anlatılır. Eğitimleri hiç kolay değildir; perhiz, oruç, defalarca *ebena* (Yanoamaların oldukça fazla kullandığı hallüsinasyon yaratan bir uyuşturucu) üfürmek, ustaların öğrettikleri şarkıları akılda tutmak için sürekli bir entelektüel çaba, bütün bunlar genç müminini fiziksel yorgunluk ve hemen hemen umutsuzluk içinde bırakır; ama *Hekuraların* lütfunu kazanmak ve onların tevccühlerini hak etmek için bu gereklidir: "Baba, işte *Hekuralar* geli-

yorlar; kalabalıklar. Dans ederek bana doğru geliyorlar, baba. Şimdi, evet şimdi ben de *Hekura* olacağım!...." *Hekuralara* bir araç gibi bakmak yanlış olacaktır: Bunlar şamanın çağırma ve mesleki ihtiyaçları doğrultusunda kullanmakla yetinebileceği, onun dışında yer alan tarafsız araçlar olmadıklarına göre şaman açısından benliğinin özünü, varoluşunun temelini, onu hem insanlar dünyası içinde hem de tanrılar âlemi içinde tutan hayati gücü oluşturacak kadar büyük bir öneme sahiptirler. Şamanları betimleyen isimlerden biri, onların bu varlıksal statüsünün göstergesidir: *Hekura*. Ve bir okla ölümcül bir yara almış olan genç bir şamanın yalın ve trajik sonu bunu iyi bir şekilde gösterir: "Babasına dönerek şöyle mınıldandı: Baba, yakınımdaki son *Hekura*, Pachorive (maymun Hekurası) beni senin gelişine kadar yaşattı, şimdi beni terk ediyor. (...) Kütüğe sımsıkı sarıldı, kaskatı kesildi ve öldü." Şamanlıkla ilgili o'ylar üzerine yaygın anlayışlar bu konuda ne diyeceklerdir? Ve bu genç adam, babasını son bir kez daha görebilmek için ölümünü saatlerce geciktirebildiğine göre nasıl bir güce "sahiptir?" Aslında etnolojik düşüncenin zayıf kategorileri, yerlilerin düşüncesinin derinliğini ve yoğunluğunu, hatta farklılığını değerlendirmekte hiç de yeterli görünmüyor. Antropoloji, bilinmeyen, gülünç kesinlikler adına, karşısında çaresiz kaldığı (belki de devekuşu gibi?) bir alanın elinden kaçmasına göz yumuyor: Akıl, ruh, vücut, kendinden geçme vb. kavramların, çerçevesini çizmekte yetersiz kaldığı ve merkezinde ölüm sorununun sinsi sinsi gülümsediği bir alandır bu.

Tesadüf (belki de birden fazla), Napagnuma'nın, zaten dört karısı olan bir şefle, Fusive ile evlenmesini istemişti. Beşinci olmakla, sonuncu sırada yer almadı. Hatta kocasının gözdesiydi ve kocası onu diğerlerini yönetmek için teşvik ediyordu, o ise buna şiddetle karşı çıkıyordu. Fakat sorun burada değildir. Bizim için paha biçilmez bir önem taşıyan şey, onun, kocasının, yani bütün Güney Amerika kıtasında görüldüğü biçimiyle bir yerli şefinin portresini çizmesidir. Burada, Yerlilerde politik otorite modelini, şeflik sistemini belirgin kılan özellikler bulunur: Hitap yeteneği ya da şarkıcılık yeteneği, cömertlik, çok kadınla evlilik, yüreklilik vb. Bu dağınık sıralama, bu özellikleri bütünleştiren hiçbir sistem ya da bunları anlamlı bir bütün içinde toplayan hiçbir manığın bulun-

madığını göstermez. Tam tersine. Bizim söylemek istediğimiz, Fusiye'nin kişiliğinin, yerlilerin bizimkinden kesinlikle farklı olan iktidar anlayışına tam anlamıyla uygun düştüğüdür; grubun bütün çabası, şefliği ve zorlayıcılığı kesin olarak birbirinden ayırmaya ve böylece bir anlamda iktidarı güçsüzleştirmeye yönelmiştir. Somut olarak, bir şef -onu daha çok yönetici ya da rehber olarak adlandırmak uygun olur- adamlarının üzerinde, sahip olduğu prestijden ve onlarda uyandırmayı bildiği saygıdan başka -ki bu tamamen farklı bir şeydir- hiçbir iktidara sahip değildir. Elena'nın öyküsünün satır aralarından da anlaşılabilen gibi, şef ile grubu arasında oynanan ve şef açısından, grubun sözcülüğünü yapabilmek için, onun niyetlerini her an değerlendirmek ve ölçmek zorunluluğuyla açıklanan bu ince oyunun sebebi budur. Nazik, titizlikle yapılması, grubun belli belirsiz fakat uyanık kontrolü altında yerine getirilmesi gereken bir görevdir söz konusu olan. Grup, iktidarın kötüye kullanıldığı yönünde en ufak bir şey sezerse, şefin prestiji bitti demektir: O terk edilir ve yerine görevlerinin bilincinde olan bir başka şef getirilir. Kabilesini istemediği bir savaşa sokmaya çalışmakla, kendi arzusu ile grubun isteklerini birbirine karıştırmakla suçlanan Fusiye görevinden uzaklaştırıldı. Hemen hemen herkes tarafından yüzüstü bırakıldığı halde, hayatından vazgeçmek pahasına kendi savaşını sürdürmekte ısrar etti. Çünkü neredeyse tek başına olan ölümü sonuçta bir intihardı: Arkadaşlarının dönekliğine katlanamayan bir şefin, adamlarının ve beyaz karısının gözünde artık bir şef olmaktan çıktığı için bir savaşçı olarak ölmeyi tercih eden bir adamın intiharıydı. Bu tip toplumlarda, iktidar sorunu, uygun terimlerle ifade edildiğinde, tanıtılmanın ötesine geçmeyen akademizmden (bunun en kaba egzotizmden pek bir farkı yoktur) kurtulmamızı sağlar ve bizim toplumumuzun insanlarına hiç de yabancı olmayan bir ipucu verir: Belki de arkaik toplumlar ile "batılı" toplumlar arasındaki ayrım çizgisi teknikteki gelişmeden çok, politik otoritedeki değişikliklerle açıklanmalıdır. İnsan bilimi Batı düşüncesi içindeki yerini gerçekten korumak istiyorsa bu noktadaki boşluğu doldurmak zorundadır.

Bununla birlikte, yerli toplumlarının şeflik ile otoritenin karşılaşmasını geçici olarak hoşgördükleri bir durum mevcuttur: Savaş,

bir şefin emirler vermeyi ve adamlarının uygulamayı kabul ettikleri tek durumdur (ve bunu daha yakından görmek gerekir). Oysa savaş söz konusu metinde, nerdeyse sürekli olarak vardır ve bu karşımıza şu soruyu çıkarır: Biraz bilgili bir okuyucunun bu konudaki izlenimleri ne olacaktır? Korkarız çok olumlu olmayacaktır. Hiçbir zaman azalmayan bir şiddetle birbirlerini öldüren, daha dün en iyi arkadaşları olan kişilere bugün ok atmakta tereddüt etmeyen bu insanlar hakkında ne düşünmek gerekir? Bu durumda iyi vahşinin ılımlı gelenekleri üzerine kurulan düşler geçerliliğini yitirir, çünkü burada görülen şey kelimenin tam anlamıyla herkesin herkese karşı savaşından, Hobbes'a göre insanın toplumsallık öncesi durumundan başka bir şey değildir. Açık olmakta fayda var: Savaş dönemlerinin çokluğu Yanoamalar hakkında tersi bir izlenim yaratsa bile, ne Hobbes'un "*bellum omnium contra omnes*"i ne de Rousseau'nun doğa durumu varsayımı insanlığın evriminde tarihsel bir aşamayı gösterir. İlk olarak, Elena Valero'nun hikâyesi yirmi iki seneye yayılmıştır; ikinci olarak, muhtemelen onu en çok etkileyen şeye, savaşlara temel bir ağırlık vermiştir. Son olarak, Güneyde olduğu kadar Kuzeyde de, Amerika'nın her yerinde, bu kültürlerde savaşın sosyolojik önemini azaltmaya çalışmaksızın, Beyazların gelişiminin neredeyse mekanik bir şekilde kabileler arasındaki düşmanlığın ve savaşların iki katına çıkmasına yol açtığını unutmamalıyım. Bu saptamalar yapıldıktan sonra, savaş kelimesinin olguları uygun bir şekilde betimlemediğini düşünüyoruz. Karşıt birimler nelerdir? Bunlar *müttefik* gruplar, kadın değiş tokuşunda bulunan ve dolayısıyla birbirleriyle akraba olan gruplardır. Belki de akrabaların birbirlerini katletmeyi düşünmelerini anlamakta güçlük çekilebilir, fakat bu Yerlilerde "savaş"ın, hiçbir zaman öldürülmeyen kadınların dolaşımından kaynaklandığı açık gibi görülüyor. Zaten bunu çok iyi bilen Yanoamalar, mümkün olduğu ölçüde, oklarla yapılan kanlı çarpışmanın yerine sopalarla yapılan ve ayinin bir parçası haline getirilmiş kavgaları geçirirler ki bunun sayesinde intikam duygusu tükenir. Öyle ki bu durumda barış ve şiddet arasındaki, evlilik ve savaş arasındaki sınırlar oldukça belirsizleşir ve bu kitabın önemli bir katkısı da bu soruna eşi bulunamayacak kadar canlı bir malzeme sağlamasıdır.

Son bir noktaya değinerek sözüümüzü bağlayalım: Etnolog bir okuyucu açısından böyle bir eserin anlamı nedir? Onu heyecanlandıracak fakat tatmin etmeyecektir. Sonuçta ilkel bir toplumun zengin yaşamıyla kıyaslandığında, bilim adamının konuşması, hem keke-me hem kör bir kişinin kararsız gevelemelerinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla bu kitabın bize acı bir tat verdiğini söyleyeceğim: Çünkü anlamların meydana getirdiği yüzeyde hareket etmeye çalışırken, onlara yaklaşmak için attığımız her adımda bizden biraz daha uzaklaştıklarım görüyoruz. Fakat burada söz konusu olan şey etnoloji değildir artık. Her şeyin ne ise o olarak kaldığı bir dünyada bilimin (hiçbir zaman tartışma konusu yapılmayan) dili de, Vahşilerin söylemi olarak değil, Vahşiler üzerine bir söylem olarak kalmaya devam ediyor -belki de kaderin bir oyunu bu. Onlar gibi biz de, bütünü kaybetmeden ve hiçbir yerde kalmadan, aynı anda hem biri hem diğeri olma, aynı zamanda hem burada hem orada olma özgürlüğünü elde edemeyiz. Mutlak hale geldiğinde sessizliğin içinde yok olacak bir bilginin tuzağına düşmek kimsenin işine gelmiyor belli ki.

3. TURİSTİK GEZİ HİKÂYESİ*

Büyük sandal olanca hızıyla son metreleri alıyor, çarpmadan kumsala yanaşıyor. Rehber kıyıya atlıyor ve sesleniyor: "Önce kadınlar ve çocuklar!" Şakasına neşeli kahkahalarla karşılık veriyorlar. Elini kibarca kadınlara uzatıyor ve neşeli bir hayhuy içinde sandal boşalıyor. Herkes burada: Brown'lar ve Murdock'lar, Fox'lar ve Poage'ler, MacCurdy'ler ve Cook'lar. Yola çıkmadan önce onlara iyi örtünmeleri öğütlenmişti, fakat beylerin çoğu şortla kalmayı tercih ettiler. Baldırlarına şaplaklar atıyorlar ve sivrisineklerin keşfetmekte gecikmedikleri büyük pembe dizlerini kaşıyorlar. Fakat olsun! Bütün hayatlarını klimalı otel odalarında geçirecek değiller ya, zaman zaman zor koşullarda yaşamak ve doğayı tanımak da gerekir.

* *les Temps Modernes* dergisinde yayımlanmıştır, no: 299-300, Haziran-Temmuz 1971, s. 2345-2350.

— İki saat içinde döneceğiz... Kafa derilerinize dikkat edin.

Bu, belki de yerli köyüne getirdiği onuncu turist grubuydu. Onun için rutin bir işti. Neden sürekli aynı esprileri yapıyordu? Bu esprileri her seferinde iyi tepkiler alıyordu. Fakat bu insanlar için olay çok farklıydı. Buraya Vahşileri görmeye gelmek için oldukça yüksek bir ek para ödemişlerdi. Ve paralarına karşılık, hiç affetmeyen bir güneşin yanı sıra, nehrin ve ormanın birbirine karışmış kokuları, böcekler, yiğitçe karşılaşmaları gereken bütün bu tuhaf dünya vardı.

— Bu ışıkta mı? Ben.....'e (a) getiriyorum.

Biraz ötede dört ya da beş büyük kolektif evin kubbeleri görünüyor: Kameraların gürültüsü, fotoğraf makinelerinin şıkırtısı, istila başlıyor.

— Bu zencileri görmek ne kadar ilginç! Bu törenler çok merak uyandırıcı!

— ...on dolardan fazla yok, ona söyledim. Sonunda oldu.

— Bunlar çok geriler. Fakat bizimkilerden çok daha sempatikler, siz de öyle düşünmüyor musunuz?

— ... sonra, aynı fiyat içinde ek olarak Bahamalar'ın yapıldığını da görünce karıma, "tamam" dedim, "gidiyoruz".

Küçük grup, kenarlarında urucu ağaçlarının dizili olduğu bir yolda yavaş yavaş ilerliyor. Bay Brown, Yerlilerin savaşa giderken, saçlarını meyvelerin kırmızı suyuyla taradıklarını anlatıyor.

— Bir kitap okudum, hangi kabile üzerine olduğunu hiç hatırlamıyorum. Fakat bunun bir önemi yok, hepsi aynı.

Bu kadar derin bilgi, saygıyı hak ediyor doğrusu.

— Prescottlar? Onlar aptallık ettiler. Kendilerini yorgun hissettiklerini söylediler. Aslında, size söyleyeyim mi, korktular. Evet, Yerlilerden korktular. Patika büyük bir bahçeden geçiyor. Bay Murdock muz ağaçlarına bakıyor, bir tane yemek isterdi, fakat biraz yüksek, atlamak gerekiyor. Bir an tereddüt ederek şapkasını çıkarıyor ve kel kafasını siliyor.

— Sen en azından kafa derini yüzdürme tehlikesiyle karşı karşıya değilsin!

Muzdan vazgeçiyor. Herkes keyif içinde. İşte patikanın sonunda iki dev kulübenin bulunduğu yere ulaştılar. Eşik gibi bir yerin

üzerinde bir süre duruyorlar. Oval alan ıssız, temiz ve kasvetli. Adeta ölü bir şehir gibi.

— Gece boyunca burada dans ederler.

Ortada siyah ve beyaz baklava desenli bir direk var. Çelimsiz bir köpek, direğin dibine işedi, hafifçe havladı ve kısa adımlarla oradan uzaklaştı.

— Ve bu, iddiasına girerim ki bir işkence direğidir.

Bay Brown çok emin değil, fakat ne de olsa bir uzman. Mırlanmalar, fotoğraflar, hafif kıpırdanmalar.

— Sizce onlara konuşmayı öğretiyorlar mı?

Sarı ve yeşil, kırmızı ve mavi papağanlar ve büyük aralar* çatuların üstüne tünemişler siesta yapıyorlar.

— Yine de bir şey söyleyebilirler, kendilerini gösterebilirler, bizi karşılayabilirler, neler oluyor?

Sessizliğin ve ışığın bu kadarı artık sabırlarını taşıyor. En nihayet, küçücük kapılardan insanlar görünmeye başlıyor, çıplak göğüslü kadınlar, onların eteklerine yapışmış çocuklar, belli etmeden yabancılara bakan ve tembel tembel köpeklere tahta parçaları atan erkekler. Aralarında konuşuyorlar, kadınlar kaçan çocukların kafasını okşamak istiyorlar, genç bir adam yüzünde ışıltı ışıltı bir gülüşle bıkıp usanmadan tekrarlıyor: "Okey! Günaydın! Okey!" Bay Poage çok hoşnut.

— Ee, üstadım, her şey yolunda mı?

Tercümanın sırtına vuruyor. Sonunda buzlar erimiş durumda, Yerlilerin evindeler artık, bu kadarı herkese nasip olmaz. Kuşkusuz bekledikleri şey tam bu değildi, ama olsun. Yerliler, evlerin palmye dallarından yapılma duvarlarına asılmış yaylar ve oklar, hepsi burada.

Şimdi herkes kendi başına hareket ediyor. Görüntüye göre, korkacak hiçbir şey yok ve fotoğraflar ve geri kalanı için, bir araya yığılmamak, savaş yapar gibi davranmamak daha iyi.

Bay Brown kararlı adımlarla en yakın Yerliye yöneliyor, karısı onu izliyor. Yöntemli bir biçimde, köyde tam bir tur yapacak. Tüm kabileyi dolaşmak için iki saat çok değil. İş başına. Adamın biri hayvan biçimindeki küçük bir tahta bankın üzerine, gölgede otur-

* Ara: Uzun kuyruklu, parlak tüylü Amerikan papağanı.

muş. Zaman zaman, pişmiş topraktan bir tüpü ağzına götürüyor; hiçbir şey görmüyor gibi duran sabit bakışlarla piposunu tütürüyor. Bay Brown karşısına dikildiğinde, kıpırdamıyor bile. Siyah saçları, hiçbir şeyin takılı olmadığı büyük bir deliğin bulunduğu kulaklarını gizlemeksizin serbest bir şekilde omuzlarından aşağıya dökülüyor.

Harekete geçeceği sırada bir şey Bay Brown'u durduruyor. Ona ne diyeceğim? Herhalde ona Bey demeyeceğim. Eğer ona sen diye hitap edersem, bana gücenebilir ve işi yokuşa sürebilir.

— Bu konuda ne düşünüyorsunuz? Bu..., bu adama nasıl hitap ederdiniz?

— Çok basit, ona hiçbir şey demeyin! Zaten kesinlikle anlamayacaktır.

İlerliyor ve istek ve buyruk arasında bir ses tonuyla belirtiyor:

— Foto.

Yerli, Bay Brown'u tepeden tırnağa süzüyor.

— Bir peso.

İyi. En azından paranın ne olduğunu biliyor. Bunu beklemek gerekirdi... Sonuçta, pahalı değil.

— Evet, fakat bunların hepsini çıkarmak lazım! Foto, fakat bunlarla olmaz!

Bay Brown, pantolonun bacaklardan çıkarılmasının taklidini yapıyor, gömleğin düğmelerinin çözülmesini gösteriyor. Vahşiyi soyuyor, onu pasaklı pılıpırtısından kurtarıyor.

— Giysileri çıkarırsam, beş peso.

Güzel Allahım, insan bu kadar da para düşkününü olmaz ki! Bir iki fotoğraf için abartmıyor mu? Bayan Brown sabırsızlanmaya başlıyor.

— Evet! Bu fotoğrafı çekecek misiniz?

— Fakat görüyorsunuz, her seferinde yeni bir şey çıkarıyor!

— Siz de başka bir yerli bulun.

— Diğerleriyle de aynı şey olacak.

Adam hâlâ kayıtsız bir şekilde oturuyor ve rahatça piposunu içiyor.

— Tamam. Beş peso.

Birkaç saniye için içeriye giriyor ve tamamen çıplak olarak, at-

letik, sakin ve özgür bir tavırla dışarı çıkıyor.

Bay Brown'un kafasından nostaljik düşler geçiyor, bu sırada Bayan Brown'un gözü adamın cinsel organına takılıyor.

— Gerçekten inanıyor musunuz ki,...

— Ah! Olayları büyütmeyin. Zaten onunla yeterince uğraşıyorum.

Klik-klak, klik-klak... Farklı açılardan beş fotoğraf. Altıncısı için hazırlanıyor.

— Bitti.

Adam sesini yükseltmeden bir emir veriyor. Bay Brown buna uymamaya cesaret edemiyor. Kendinden tiksiniyor, kendinden nefret ediyor... Ben, ırkların eşitliğine inanan, beyaz olma şansı olmayanlara karşı kardeşlik duyguları besleyen uygar beyaz adam, pis kokulu paçavralarını giymediği zaman çıplak dolaşan bir sefilin ilk lafına boyun eğiyorum. Benden beş peso istiyor, ben ona beş bin de verebilirim. O hiçbir şey değil, hatta bir hiç bile değil, ama gene de bitti dediğinde ben duruyorum. Neden?

— Neden bu şeytan böyle davranıyor? Bir ya da iki fazla fotoğrafın ona ne zararı olabilir?

— Siz, kendini pahalıya satan bir yıldıza rastlamışsınız.

Bay Brown, mizahtan anlayacak durumda değil.

— Fakat! Bu parayla ne yapacak? Bu insanların hiçbir şeye itiaçları yok, hayvanlar gibiler!

— Belki de kendisine bir fotoğraf makinesi almak istiyordur.

Yerli beş pesoluk eski parayı uzun süre inceledi, sonra onu evine götürdü. Oturdu ve tütün çubuğunu yeniden aldı. Bu gerçekten sinir bozucu, bize en ufak bir ilgi göstermiyor, buradayız ve sanki yokmuşuz gibi davranıyor... Nefret: Bay Brown, bu atalet abidesi karşısında bu duyguyu beslemeye başlıyor. Bin dereden su getiriyor, üstelik bir de para istiyor. Onurlu bir tavır göstermek, bu Vahşiyi başından defederek küçük düşürmek mümkün değil. Bay Brown boşuna gelmiş olmak istemiyor.

— Ya tüyler? Tüyler yok mu?

Yerliyi takılarla donatıyor, saçına süsler takıyor, uzun kanatlar koyuyor.

— Sen benim tüylü fotoğrafımı çekersen on beş peso.

Arz tartışılmıyor. Bayan Brown onaylayıcı bir tavırla hafifçe gülümsüyor. Kocasını kendi kendine eziyet ediyor doğrusu.

— Okey, on beş peso.

Aynı sabırlı incelemeyi geçen bir beşlik, bir onluk kâğıt para. Adam yeniden evine dönüyor. Ve karanlık mağaramsı yerden bir yarı tanrı beliriyor. Şimdi saçlarını at kuyruğu yapmış, pembe ve siyah renkler taşıyan güneş biçiminde geniş bir şapka takmış. Kulaklarındaki büyük deliklerde, iki tahta halka var. Ayak bileklerinde beyaz tüy kümeleri; heybetli gövdesi, omuzlardan çaprazlamasına geçen küçük deniz kabuklarından yapılmış iki kolye ile bölünmüş. Eliyle ağır bir sopaya dayanıyor.

— Yine de, sıkıntıya değer. Ne kadar güzel!

Bayan Brown, tam bir hayranlıkla seyderiyor. Klik-klak, klik-klak... Bay Brown'un ılımlı ve babacan bir tavırla Kızılderilinin yanında poz verdiği ikinci fotoğraftan sonra yanı-tanrı müdahale ediyor.

Ve pişmiş topraktan küçük heykelcikler, takılar, oklar ve bir yay satın almak istenildiğinde her şey yeniden başlıyor. Fiyat bir kez belirlendikten sonra, adam tek kelime etmiyor. Buna aldırmamak lazım. Sergilenen silahlar çok güzel yapılmış, beyaz kuş tüyüyle süslenmiş. Bunlar, kulübeye dayalı duran sade, süssüz büyük yaydan ve uzun oklardan farklı.

— Ne kadar?

— Yüz peso.

— Ya bunlar?

İlk defa olarak Yerlinin yüzünde bir duygu ifadesi beliriyor, bir şaşkınlık belirtisi donuk yüzünü allak bullak ediyor.

— Bu mu? Bu benim yayım. Hayvanlar için.

Suratını asarak ormanı gösteriyor ve bir ok fırlatır gibi yapıyor.

— Ben bunu satmaz.

Bu defa, onu alacağım. Kimin daha güçlü olduğu görülecek, eğer dayanabilirse.

— Fakat ben bunu istiyorum, oklarıyla.

— Fakat onu ne yapacaksınız? Diğerleri çok daha güzel!

Adam sırayla kendi silahlarına ve muhtemel alıcılar için özenle yaptığı diğer silahlara bakıyor. Bir ok alıyor ve kontrol ediyor, ke-

mikteri ucunu eliyle yokluyor.

— Bin peso.

Bay Brown bunu hiç beklemiyordu.

— Ne! Bu deli! Bu çok pahalı!

— Bu, benim yayım. Ben, hayvan öldüren.

— Kendinizi gülünç duruma düşürüyorsunuz. Ödeyin gitsin, diyor karısı. Başa gelen çekilir.

Kocası binlik bir kâğıt para uzatıyor. Fakat öteki reddediyor, on tane yüzlük istiyor. Bay Brown, binliği bozdurmak için Bay Poage'a başvurmak zorunda kalıyor. Direnci kırılmış bir halde, yay ve oklarını alarak uzaklaşıyor. Kalan filmlerini, kimsenin onu görme-
mesinden faydalanarak, bir hırsız gibi gizli gizli kullanıyor.

— Bu insanlar, bir hırsız çetesi! Tamamen paranın batağına batmışlar.

Bay MacCurdy, tekneye dönen turistlerin hepsindeki genel duyguyu böyle özetliyor.

— İki yüz peso! Düşünebiliyor musunuz? Bu kızları üç dakika çıplak olarak dans ederken filme almak için! Eminim yirmi peso için önlerine gelenle yatarlar.

— Bense kocamın kazıklandığım ilk defa görüyorum. Hem de kimler tarafından!

— ... Ve pazarlık etmenin hiçbir yolu yok. Bunlar gerçekten hödük. Tembeller. Böyle yaşamak kolay!

— Prescott'larm hakkı varmış!

4. KAVIMKIRIM* ÜZERİNE

Birkaç yıl öncesine kadar kavimkırım terimi yoktu. Bu sözcük bir süre için moda oldu; ama en önemlisi belli bir talebi karşılaması, terminolojideki belirgin bir boşluğu doldurmasıydı; kısa sürede asıl alanının, yani etnolojinin dışında da kullanılmaya başlandı ve bir bakıma kamuya mal oldu. Ama bir sözcüğün hızla yayılması, iletmeyi amaçladığı fikrin istenilen tutarlılığa ve kesinliğe ulaşmasını sağlar mı? Bir kavramın zenginliğinin, kapsamının genişliğiyle orantılı olduğunu söyleyemeyiz ve aslında kavimkırım sözcüğünü kullandığımızda neyin sözkonusu olduğu son derece açıktır. Bu sözcüğü yaratanlar hiç kuşkusuz onun, başka hiçbir terimin ifade

* Daha önce *Encyclopaedia Universalis*'de yayımlanmıştır. Paris, Universalis Yayınları, 1974, s. 282b-286a.

1. Fransızca *ethnocide*.(Ç.N.)

etmediği bir gerçekliğe karşılık olmasını istemişlerdi. Yeni bir sözcük bulmak ihtiyacı duyulduysa, düşünülecek yeni bir şey ya da eski fakat henüz düşünülmemiş bir şey var demektir. Bir başka deyişle, uzun süredir yaygın kullanımda olan bir başka sözcüğün, soykırım sözcüğünün bu yeni ihtiyacı karşılamakta yetersiz kaldığı ya da uygun düşmediği düşünülüyordu. O halde, bu şekilde tanımlanan olayı, soykırım sözcüğüyle nitelenen gerçeklikten ayıran şeyi saptamadan, kavimkırım konusunda ciddi bir fikir üretilemez.

1946'da Nürnberg davasında, hukuki bir kavram olan soykırımın ortaya atılması, o güne kadar tanınmamış olan bir suç tipinin yasal düzlemde dikkate alınması demektir. Daha doğrusu, bu kavramla ilk defa olarak bu suç tipine kanunda gerektiği şekilde yer verilmiştir. Avrupalı Yahudilerin, Alman Naziler tarafından sistematik bir biçimde yok edilmesi. O halde hukuksal olarak tanımlanmış olan soykırım suçu, köklerini ırkçılıkta bulur, onun mantıksal ve zorunlu sonucudur: Nazi Almanyası'nda olduğu gibi, serbestçe gelişen bir ırkçılık, soykırımı varacaktır. 1945'ten sonra Üçüncü Dünya ülkelerinde yaşanan ve bazıları hâlâ devam eden sömürge savaşları, sömürgeci güçlere karşı soykırım suçlamalarını gündeme getirdi. Fakat uluslararası ilişkiler ve kamuoyunun görece kayıtsızlığı, Nürnberg'dekine benzer bir konsensüs oluşmasını engelledi; hiçbir kovuşturma açılmadı.

Nazilerin, Yahudilere karşı yaptıkları soykırım, kanunlarla yargılanan ilk soykırım olsa da, yapılan ilk soykırım değildir. XIX. yüzyıldaki Batı yayılcılığının tarihi, büyük Avrupalı güçler tarafından oluşturulan sömürge imparatorluklarının tarihi, yerli halklara yönelik yöntemli katliamlarla doludur. Bununla birlikte, kıta boyutundaki yaygınlığıyla, yol açtığı demografik yıkımla en çok dikkati çeken, Amerikan yerlilerine yönelik soykırımdır. 1492'de Amerika'nın keşfiyle birlikte, Yerlilere karşı bir yok etme savaşına girildi. Bu savaş, son "Vahşi" kabilelerin varlıklarını sürdürdükleri yerde, büyük Amazon ormanlarında, bugün hâlâ sürmektedir. Son yıllarda, Brezilya'da, Kolombiya'da, Paraguay'da Yerlilerin katledildikleri bildiriliyor. Ama boşuna.

Oysa, etnologlar ve özellikle Robert Jaulin, öncelikle Amerika'daki deneyimlerine dayanarak kavimkırım kavramını öne sürdü-

ler. Bu fikrin en önemli dayanağı Güney Amerika'daki yerlilerin yaşadıklarıdır. Bu durumda, kıtanın son yerli halkları aynı anda bu iki suç tipinin de kurbanı olduklarına göre, burasının soykırım ve kavimkırım arasındaki farklılığın araştırılması için uygun bir alan olduğu söylenebilir. Soykırım terimi, "ırk" fikrine ve ırksal bir azınlığın yok edilmesi isteğine bağlanıyorsa, kavimkırım terimi de insanların fiziksel olarak yok edilmesini değil (soykırım durumundaki gibi), kültürlerinin yok edilmesini ifade eder. O halde, kavimkırım, bu girişimi yürütenlerden farklı olan kişilerin yaşam ve düşünce tarzlarının sistemli bir biçimde yok edilmesidir. Genel olarak, soykırımı halkların vücutlarını katlederken, kavimkırım onların ruhlarını öldürür. Her iki durumda da, söz konusu olan ölümdür, fakat farklı bir ölüm: Fiziksel ve doğrudan ortadan kaldırma, ezilen azınlığın direnme kapasitesine göre uzun süreli farkh etkiler yapan kültürel bir baskı değildir. Burada iki kötülükten birini seçmek söz konusu değildir: Cevap çok açık, az barbarlık çok barbarlıktan daha iyidir. Bu belirtildikten sonra, düşünülmesi gereken şey kavimkırımın gerçek anlamıdır.

Kavimkırım, Başkası konusunda, soykırım ile aynı görüşü paylaşır: Başkası, farklılıktır, burası kesin, fakat özellikle kötü farklılıktır. Bu iki tavır, farklılığa yapılması gereken muamelenin yapısı konusunda birbirlerinden ayrırlar. Eğer söylenebilirse, soykırımcı zihniyet, açıkça ve basitçe onu reddetmek ister. Başka olanlar yok edilir, çünkü onlar mutlak olarak kötüdür. Buna karşılık, kavimkırım, kötünün farklılık içindeki göreliliğini kabul eder: Ötekiler kötüdür, fakat onlarca önerilen, dayatılan modeller özdeşleşinceye kadar (eğer mümkünse) değişmeye zorlanarak iyileştirilebilirler. Başka'sının kavimkırımcı açıdan yadsınması, kendi'siyle bir özdeşleşmeyi getirir. Soykırım ve kavimkırım, kötümserliğin ve iyimserliğin iki sapkın biçimi olarak karşı karşıya getirilebilir. Güney Amerika'da Yerlileri öldürenler, Başka'sının konumunu farklılık olarak en son noktasına kadar götürürler. Vahşi Yerli bir insan değil, basit bir hayvandır. Bir Yerlinin öldürülmesi suç unsuru içeren bir eylem değildir; bu, ırkçılıkta bile böyle değildir, çünkü sonuçta ırkçılık, Başkası'nda az da olsa bir insanlık bulunduğunu kabul eder. Çok eski bir utanç verici davranışın sıkıcı tekrarı: Kavimkırım-

mı inceleyen Claude Levi-Strauss, *Race et Histoire*'da, İspanyollar kıtaya ayak bastığında Isles Yerlileri kendilerine bunların tanrı mı yoksa insan mı olduklarını sorarken, Beyazların da kendilerine yerlilerin insan mı yoksa hayvan mı olduklarını sorduklarını hatırlatır.

Öte yandan, kavimkırımı yapanlar kimlerdir? Halkların ruhuna kim saldırıyor? Güney Amerika'da olduğu kadar başka yerlerde de misyonerler bu konuda ilk sırayı alıyorlar. Hıristiyan inancının militan savunucuları olarak, pagan barbarların inançlarının yerine Batı'nın dinini geçirmeye çalışıyorlar. Hıristiyanlığı yaymak isteyenlerin iki inancı vardır: İlk olarak farklılık -paganizm- kabul edilemezdir ve reddedilmelidir; ikinci olarak bu kötü farklılığın kötülüğü azaltılabilir, hatta yok edilebilir. Bu açıdandır ki kavimkırımcı tavır genellikle iyimserdir: Başlangıçta kötü olan Başka'sının düzeltilebileceği varsayılır, ona, Hıristiyanlığın temsil ettiği eşsiz güzellikle özdeşleşebilmesi için gerekli imkânlar sunulur. Pagan inancının gücünü kırmak, bizzat toplumun özünü yok etmektir. Amaç, Yerliyi gerçek inanca çekerek vahşilikten uygarlığa götürmektir. Kavimkırım, Vahşinin iyiliği için yapılır. Yerlilerle ilgili politikaya ilişkin olarak Brezilya hükümetinin resmi doktrininde olduğu gibi, laik söylem de farklı bir şey söylemiyor. Sorumlular şu açıklamada bulunuyorlar: "Yerliler de diğerleri gibi insandırlar. Fakat ormanlarda sürdürdükleri vahşi hayat, onları sefalet ve mutsuzluğa mahkûm ediyor. Kölelikten kurtulmaları için onlara yardım etmek bizim görevimizdir. Ulusal toplumun gelişimine tam olarak katılarak ve sağladığı yararlılardan faydalanarak, onlar da Brezilya yurttaşlarının saygınlığını elde etme hakkına sahiptirler." Kavimkırımın manevi temeli hümanizm etiğidir.

Kavimkırımcı zihniyetin ve uygulamanın dayanağı iki aksiyoma göre belirlenir. Birincisi kültürlerin hiyerarşisini ortaya koyar: Bazıları aşağı, bazıları üstündür. İkincisi ise, Batı kültürünün mutlak biçimde üstün olduğunu iddia eder. O halde, Batı kültürü diğer kültürlerle, daha doğrusu ilkel kültürlerle yalnızca bir yadsıma ilişkisi kurabilir. Fakat aşağıda olanı üst düzeye çıkarmak için yok etmek istediği ölçüde, bu pozitif bir yadsımadır. Onu bir Brezilya vatanı yapmak için Yerlinin yerliliği yok edilir. Görevlilerinin bakış açısından kavimkırımın devamı, bir yok etme girişimi ola-

maz: Tersine Batı kültürünün kalbinde yer alan hümanizmin dayattığı zorunlu bir görevdir.

Farklılıkları kendi kültürüne göre değerlendirmek eğilimine kavim merkezlik diyoruz. Batı kavimkırımcı olacaktır, çünkü kavim merkezci, çünkü kendisini uygarlık olarak görür, kendisinin uygarlık olduğu iddiasındadır. Yine bir soru ortaya çıkıyor: Bizim kültürümüz kavim merkezlik tekeli elinde mi tutuyor? Etnoloji çalışmaları bu soruya cevap vermemizi olanaklı kılıyor. İkel toplumların kendilerini adlandırma biçimlerini ele alalım. Bu toplumlar, geri dönüşlü olarak kendilerini hemen hemen her zaman tek ve aynı adla, insanlar adlandırmasıyla niteledikleri ölçüde, aslında bir özdandırmanın olmadığı görülür. Bu kültürel özelliği birkaç örnekle göstermeye çalışalım; hatırlanacağı gibi, Guarani Yerlileri kendilerine, insanlar anlamına gelen Ava adını verirler; Guayakiler kendilerine "Kişiler" anlamına gelen Açe, Venezüella Vaikalari kendilerine "Şahıslar" anlamına gelen Yanomami, Eskimolar kendilerine "İnsanlar" anlamına gelen Inuit adlarını verirler. Bütün kelimelerin aynı anlamı taşıdığı ("İnsanlar") bir sözlük oluşturan bu özel isimler listesi; daha da uzatılabilir. Buna karşılık her toplum komşularını sistemli olarak, kötileyici, küçümseyici, küfür niteliğindeki adlarla tanımlar.

O halde her kültür, insanlığı, bir yanda insanın mükemmel temsilcisi olarak gördüğü kendisi ve öte yanda en ufak bir insanlık vasfı bile taşımayan başkaları olmak üzere ikiye ayırır. Dolayısıyla ilkel toplumların kendileri hakkında benimsedikleri söylem, kendilerine verdikleri adlar üzerinde yoğunlaşan söylem, şu ya da bu şekilde kavim merkezci yani bir yandan kendi kültürel benliğinin daha üstün olduğunu öne sürerken; öte yandan da başkalarını kendi dengi olarak görmeye yanaşmaz. O halde kavim merkezlik, dünyadaki en iyi paylaşılan şey olarak görünmektedir ve en azından bu bakış açısından, Batı kültürü diğerlerinden farklı değildir. Çözümlemeyi biraz daha ileri götürerek, kavim merkezliğin, her kültürel oluşumun formel bir özelliği olarak, kültürde içkin olduğunu düşünmek bile mümkündür. Her kültürün kendini mükemmel kültür olarak görmesi ölçüsünde, kavim merkezci olmak, kültürün özünde yer alır. Bir başka deyişle, kültürel farklılık, hiçbir zaman pozitif

farklılık olarak değil, fakat her zaman hiyerarşik bir eksen üzerinde daha alt bir düzeyde bulunmak olarak değerlendirilir.

Ancak, her kültür kavim merkezci ise de, yalnızca Batı kültürü kavimkırımcıdır. O halde buradan çıkan sonuç, kavimkırımcı uygulamanın zorunlu olarak kavim merkezci inanca bağlanamayacağıdır. Aksi takdirde, her kültür kavimkırımcı olacaktır: Oysa durum böyle değil. Bize göre, kavimkırım meselesiyle ilgilenen araştırmacılar da bir süredir görülen düşünce yetersizliği bu düzeyde ortaya çıkmaktadır. Sonuçta, Batı uygarlığının kavimkırımcı yapısını ve işlevini tanımak ve kabul etmek yeterli değildir. Beyazlar dünyasını kavimkırımcı bir dünya olarak tanımlamakla yetindiğimiz sürece, sorunların yüzeyinde kalmış oluruz; hele Las Casas Piskoposunun, XVI. yüzyılın başından itibaren, İspanyolların, Isles ve Meksika Yerlilerine karşı yaptıkları soykırma ve kavimkırma açıkça dikkatimizi çekmiş bulunduğu göz önünde tutulursa, bu tutum daha önce ortaya atılmış bir söylemin tekrarıdır (kuşkusuz meşru bir tekrar, çünkü hiçbir şey değişmedi) başka bir anlam taşımayacaktır. Kavimkırım üzerine yapılan çalışmalar okunduğunda, yazarları için Batı uygarlığının, toplumsal-tarihsel kökleri bulunmayan bir tür soyutlama olduğu, kavimkırımcı zihniyeti kendi içinde barındıran belirsiz bir öz olduğu izlenimi edinilir. Oysa bizim toplumumuz hiç de bir soyutlama değildir, bir tarihin yavaş yavaş oluşmuş ürünüdür ve soykütüğü ortaya konulabilir. Batı kültürünü kavimkırımcı kılan şey nedir? Asıl sorulması gereken budur. Kavimkırımın çözümlenmesi, olguların açıklanmasının ötesinde, bizim kültürel dünyamızın tarihsel olarak belirlenmiş bulunan yapısı üzerinde bir sorgulamayı gerektirir. Demek ki dikkatimizi tarih üzerinde toplamak durumundayız.

Batı uygarlığı zaman dışı bir soyutlama olmadığı gibi, homojen bir gerçeklik, parçaları birbirine özdeş, farklılaşmamış bir bütün de değildir. Oysa yukarıda sözünü ettiğimiz yazarlar Batı uygarlığı hakkında böyle bir imaj yaratıyorlar. Ama Batı'nın kavimkırımcılığı, güneşin parlak olması kadar doğal bir olguysa, cinayetleri açığa vurmanın, hatta kurbanların korunması için çağrıda bulunmanın bir yararı olmayacaktır. Yoksa tam tersine, Batı uygarlığı önce kendi içinde kavimkırımcı olduğu için mi, daha sonra kendi dışında da,

yani diğerk kùltùrlere karşı da kavimkırımcı olabiliyor? Batı toplumunun kavimkırımcı tutumunu, bizim dũnyamızın ayırt edici bir özelliğiyle, Vahşiler ile Uygarlar, ilkel dũnya ile Batı dũnyası arasındaki klasik ayrımanın da ölçütü olan özelliğiyle bir arada ele almaksızın kavrayamayız; buna göre, Vahşiler devletsiz toplumları, Uygarlar ise devletli toplumları meydana getireceklerdir.

Kavimkırım, aşağı ve kötü olarak değerlendirilen kùltürel farklılıkları yok etmek, bir özdeşleştirme ilkesine başvurmak, Başka'sını kendi'ne benzetmektir (Başka olmasına izin verilmeyen Amazon yerlisi bir Brezilya yurttaşı haline getirilir). Başka bir deyişle, kavimkırım, çokluğun bir içinde görünmez hale getirilmesidir. Buna göre devlet nedir? Devlet özü itibarıyla, koşullar gerektirdiğinde ters yöndeki merkezkaç güçleri ezmeye yönelen merkezci bir gücün devreye sokulmasıdır. Devlet, toplumun merkezi, toplumsal bünyenin bütünü olduğunu, bu bünyenin farklı organlarının mutlak efendisi olduğunu iddia ve ilan eder. Demek ki Bir'in etkin gücü, çokluğu reddetme eğilimi, farklılık korkusu ve kaygısı devletin özünde vardır. İçinde bulunduğumuz bu formel düzeyde, kavimkırımcı uygulamanın ve devlet mekanizmasının aynı şekilde işledikleri ve aynı etkileri doğurdıkları görülür: Batı uygargılığının ya da devletin çeşitli türleri altında, her zaman farklılığı ve değişikliği yok etmek isteği, özdeşlik ve Teklik duygusu ve tutkusu ortaya çıkar.

Zaman eksenine, somut tarih eksenine yaklaşmak üzere, Batı kùltürünün özel bir biçimi olarak, Batı zihniyetinin ve kaderinin örnek gösterimi olarak Fransız kùltürünü ele alalım. Yüzlerce yıllık bir geçmişe dayanan oluşumu, önce monarşik, sonra cumhuriyetçi biçimi altında devlet aygıtının yayılması ve güçlenmesiyle bir arada gerçekteşmiş gibi görünüyor. Merkezi iktidardaki her gelişme, kùltürel dũnyada artan bir yayılmaya denk düşer. Fransız kùltürü ulusal bir kùltür, Fransızlara özgü bir kùltürdür. Devlet otoritesindeki yayılma, devlet dilinin, Fransızcanın yaygınlaşmasında ifadesini bulur. Böylece ulus kendisini kurumlaşmiş sayabilir, devlet iktidarın tek sahibi olduğunu ilan edebilir; çünkü devletin otoritesini uyguladığı insanların hepsi aynı dili konuşurlar. Kuşkusuz bu bütünleşme süreci, farklılıkların ortadan kaldırılma-

sından geçer. Bu nedenledir ki, Fransız ulusunun kuruluş aşamasında, henüz Fransa Franchimanie'den ibaret, kralı ise Loire Nehri'nin kuzeyinde hüküm süren önemsiz bir senyörken, Albi haçlıları, uygarlığını yok etmek üzere Güneye saldırdılar. Kathar sapkınlığının kökünün kazınması, Fransa'nın hemen hemen kesin sınırlarını çizen Capet monarşisi için bir yayılma bahanesi, uyguladığı yöntemler de tam bir kavimkırım örneği oluşturacaktı: Güney kültürü -din, edebiyat, şiir- bir daha gelişemeyecek şekilde mahkûm edildi, Languedoc halkı ise Fransa kralının sadık tebaası haline geldi.

1789 Devrimi, Jakobenlerin merkeziyetçi anlayışının Jirondenlerin federalist eğilimlerine üstün gelmesini sağlayarak, Paris yönetiminin politik gücünü pekiştirdi. Kapsadığı topraklar üzerinde belli bir bütünlük meydana getiren taşra bölgeleri, kültürel açıdan homojen olan, eski bir temele dayanıyorlardı (dil, politik gelenekler vb.). Bunların yerine, yöresel ayrılıkları bütünüyle silmeye, dolayısıyla devlet otoritesinin her yere girişini kolaylaştırmaya yönelik olan *département* sistemi konularak, soyut bir bölümlendirmeye gidildi. Farklılıkların, devletin gücü karşısında birer birer yok olduğu bu uygulamanın bir sonraki aşaması laik, parasız ve zorunlu okul ve ardından zorunlu askerlik sayesinde, III. Cumhuriyet yönetiminin Fransa'da oturan herkesi yurttaşlar haline getirmesiydi. Taşra ve kırsal bölgelerdeki özerk güçler yenik düştüler. Fransızlaştırma gerçekleştirilmiş, kavimkırım tamamlanmıştı: Geleneksel diller geri kalmış taşra ağızları diye nitelenerek engellendi, köy yaşamı ancak turistlerin ilgisini çekebilecek folklorik gösteri düzeyine indirildi vb.

Kısa da olsa, ülkemizin tarihine attığımız bu bakış, sosyo-kültürel farklılıkların az çok otoriter bir tarzda yok edilmesi anlamında kavimkırımın daha baştan devlet mekanizmasının yapısında ve işleyişinde var olduğunu göstermeye yeterlidir; bu mekanizmanın ayırt edici özelliği, bireylerle ilişkisini tek biçimli hale getirmesidir: Devlet yalnızca kanun karşısında eşit yurttaşları tanır.

Fransa örneğinden yola çıkarak, kavimkırımın devletin birleştirici özünde bulunduğunu kabul etmek, mantuksal olarak her devletsel oluşumun kavimkırımcı olduğunu öne sürmektir. Şimdi de Av-

rupa devletlerinden çok farklı bir devlet tipine kısaca bir göz atalım. İnkalar Andlar yöresinde, topraklarının genişliğiyle olduğu kadar, idari tekniklerinin kesinliği ve titizliğiyle de (böylece imparatorluk ve onun sayısız görevlisi, imparatorluk sınırları içinde yaşayan herkesi tam ve sürekli olarak denetleme olanağına kavuşuyordu) İspanyolları hayran bırakan bir yönetim mekanizması kurmayı başarmışlardı. Bu devlet mekanizmasının tamamen kavimkırıncı görünüşü, yeni fethedilmiş halkları İnkalaştırma eğiliminde ortaya çıkar: Onları yalnızca yeni efendilerine vergi ödemeye zorlamıyorlardı, aynı zamanda onlara fatihlerin kültürüne, güneş kültürüne tapınmaları için de baskı yapıyorlardı. Zorla dayatılan devlet dini, yerel kültürlerin zararına oldu. Yine de, İnkaların onlara bağlı kabileler üzerinde uyguladıkları baskı hiçbir zaman, İspanyolların daha sonra yerlilerin putataparlığını yok etmek için kullanacakları manyakça şiddetle karşılaştırılmaz. Usta diplomatlar olan İnkalar, gerektiğinde güç kullanmayı biliyorlardı ve devlet iktidarının tehlikeye düştüğünü fark ettiklerinde de şiddetle karşılık veriyorlardı. Cuzco'nun otoritesine karşı önce acımasızca bastırılan ayaklanmalar, sonra yenilenlerin anayurtlarından çok uzağa, yani kült yerlerinden (kaynaklar, tepeler, mağaralar) iyice uzağa kitleler halinde sürülmesiyle ayrıca cezalandırıldı: Ayaklanmacılar yurtlarından, topraklarından uzaklaştırıldılar, kavimkırıma uğradılar.

Barbar imparatorluklarda olduğu kadar, Batı'nın uygarlaşmış toplumlarında da, farklılığın yadsınması ve kavimkırıncı şiddet, devletin özünde vardır: Her devlet örgütü kavimkırıncıdır, kavimkırım devletin olağan varoluş tarzıdır. O halde yalnızca "Beyazlar dünyası" denilen belirsiz bir kesimin değil, bütün devletli toplumların özelliği olarak kavimkırım, bir ölçüde evrenseldir. Kavimkırım üzerinde düşünmek bir devlet çözümlemesi yapmayı gerektirir. Peki çözümlememizi bu noktada durdurmalı ve kavimkırımın devletin özünü meydana getirdiğini, dolayısıyla bütün devletlerin birbirinden farksız olduğunu belirtmekle mi yetinmeliyiz? Bu, soyut kalmakla suçladığımız "kavimkırım ekolü"nü'nün yanlışına yeniden düşmek, kendi kültür dünyamızın somut tarihini bir kez daha unutmak olur.

Barbar devletler (İnkalar, Firavunlar, Doğu Despotizmleri vb.)

ile Uygar devletleri aynı düzeye ya da aynı kefeye koymamızı engelleyen fark nedir? Bu fark öncelikle, devlet aygıtlarının kavimkırımcı gücü düzeyinde ortaya çıkar. Barbar devletler (İnkalar, Firavunlar, Doğu despotlukları vb.) söz konusu olduğunda bu güç, devletin zayıflığıyla değil, tam tersine, gücüyle sınırlıdır: Devletin gücü açısından bir tehlike kalmadığı anda, muhalefete dönüşme eğilimi gösteren farklılığı yok etmek diye tanımlayabileceğimiz kavimkırımcı uygulama da son bulur. And toplulukları imparatorun politik ve dini otoritesini tanıdıklarında, İnkalar onlara göreceli bir özerklik veriyorlardı. Buna karşılık uygar devletler, yani Batılı devletler söz konusu olduğunda, kavimkırımcı otoritenin sınırsız, ölçüsüz olduğu fark ediliyor. Bu gücün soykırma yönelebilmesi ve Batı dünyasının tam anlamıyla kavimkırımcı olarak nitelenmesinin nedeni budur. Peki bu durumun sebebi nedir? Batı uygarlığını bütün diğer toplumlardan daha kavimkırımcı kılan nedir? Batı'nın, tam anlamıyla ölçüsüz, sınırları sürekli genişleyen, ileri doğru hareketinde sınır tanımayan bir mekân oluşturan iktisadi üretim düzeyidir. Batı'yı farklı kılan şey, bir sınırın berisinde kalma olanaksızlığı olarak, her sınırın ötesine geçiş olarak; ister Batı Avrupa'daki gibi liberal ve özel olsun, ister Doğu Avrupa'daki gibi planlı ve devlet denetiminde olsun, kendi amacının dışına çıkmadıkça hiçbir şeyin olanaksız olmadığı üretim sistemi olarak kapitalizmdir. En mükemmel üretim makinesi olan sanayi toplumu, yine bu nedenden ötürü en korkunç yıkım makinesidir. Irklar, toplumlar, bireyler; uzay, doğa, denizler, yeraltı: Her şey yarar sağlama'lı, her şey kullanılabilir olmalı, her şey üretken olmalıdır, en yüksek düzeye çıkması istenen bir üretkenliktir bu.

Dünyayı, başlangıçtaki sakin verimsizliğine terk eden toplumlara hiç soluk aldırılmamasının nedeni işte budur; çok zengin kaynakların işletilmemesinin getirdiği savurganlığın Batı'nın gözünde hoş görülemez olmasının nedeni budur. Bu toplumlara bırakılan seçim bir ikilemdir: Ya üretime girmek ya da yok olmak; ya kavimkırım ya da soykırım. Geçen yüzyılın sonunda, Arjantin kapitalizminin asıl servetini oluşturan koyun ve inekleri ekstansif olarak yetiştirmek amacıyla, Arjantin pampasındaki Yerlilerin kökü tamamen kazandı. Bu yüzyılın başındaysa, yüzbinlerce Amazon

Yerlisi, kauçuk arayıcılarının hışmına uğradı. Bugün bütün Güney Amerika'da son özgür Yerliler, ekonomik büyümenin (özellikle Brezilya'da) zorlaması altında ezilmektedirler. Yapımı hızlanan kıtalararası yollar, üzerinden geçtikleri toprakları sömürgeleştirmek için açılmıştır. O yolların geçtiği yörelerde yaşayan Yerlilerin vay haline! Altın, nadir bulunan mineraller, petrol, sığır yetiştiriciliği, kahve plantasyonları vb.'nin sağlayabileceği servetle karşılaştırıldığında, hiçbir şey üretmeyen birkaç bin Vahşinin ne önemi olabilir? Ya üret ya geber! Batı'nın sloganı budur. Üretimi sağlamak için en sonuncusuna kadar öldürülen Kuzey Amerika Yerlileri bunu canları pahasına öğrendiler. Cellatlarından biri olan General Sherman, ünlü bir Yerli katliamcısı olan Buffalo Bill'e yazdığı bir mektupta, bunu açıkça bildiriyordu: "Tahmin edebildiğim kadarıyla 1862'de, Missouri ve Rocheuses Dağları arasındaki ovada yaklaşık 9,5 milyon bizon vardı. Hepsi yok oldu, etleri, derileri ve kemikleri için öldürüldüler. (...) aynı tarihte, yıllık beslenmeleri bu bizonlara bağlı olan 165 000 Pawnee, Sioux, Cheyenne, Kiowa ve Apaçi vardı. Onlar da gittiler ve yerlerine, bu toprağı bir bahçe haline getiren ve doğa ve uygarlık yasalarına göre sayımı yapılabilen, vergilendirilebilen ve yönetilebilen, onların iki ya da üç katı sayıda, beyaz ırktan kadın ve erkekler geldiler. Bu değişiklik yararlıdır ve sonuna kadar götürülecektir¹."

Generalin hakkı vardı. Değişiklik sonuna kadar götürülecek ve artık değiştirilecek hiçbir şey kalmayınca sona erecektir.

1. R. Thavenin ve Coze'un, *Moeurs et Histoire des Indiens Peaux-Rouges* (Kızılderililerin Töreleri ve Tarihi) adlı kitabından, Paris, Payot, 1952.

5. GÜNEY AMERİKA YERLİLERİNİN MİTLERİ VE AYINLERİ*

Bu kültürel alanla ilgili belli bir takım genel verileri şematik bir biçimde de olsa dile getirmeden, Güney Amerika yerli dinleri konusunda ciddi bir açıklamaya girişilemez. Uzman için çok açık olan bu veriler, konuya uzak okuyucunun din sorununu anlamasını kolaylaştırmak için, açıklamaya dahil edilmelidir: Bu halkların nasıl yaşadığını, bu toplumların nasıl örgütlendiklerini bilmeden, Güney-Amerika Yerlilerinin inançları ve ibadetleri ele alınabilir mi? Bu noktada, görünüşte herkesin bildiği bir gerçeği hatırlayalım:

* Pierre Clastres aşağıdaki metinleri, 1981'de Flammarion Yayınları'ndan çıkması gereken ve Yves Bonnefoy'un yönetiminde kolektif bir yapıt olan *Dictionnaire des mythologies et des rites* (Mitolojiler ve Ayinler Sözlüğü) [Geçici başlık] için yazmıştı. Flammarion Yayınları, Pierre Clastres'in anısına saygı göstererek bize, Sözlüğün yayımlanmasından önce bu metinleri kullanma izni verdi..

XV. yüzyılın sonunda, yani Amerika'nın keşfedildiği dönemde, uçsuz bucaksız Güney Amerika kıtasının dört bir yanında insanlar yaşıyordu (Şili'nin kuzey ucundaki Atamaca Çölü gibi, birkaç yer dışında). Tarih öncesi çağlarla ilgilenen uzmanların çalışmalarının gösterdiği gibi, yerleşme oldukça eskiye dayanır ve yaklaşık otuz bin yıla kadar geriye gider. Öte yandan, daha düne kadar çok yaygın olan bir kanının tersine yerli nüfusun yoğunluğunun epeyce yüksek olduğu saptanmıştır. Demografi araştırmaları, özellikle Amerika Birleşik Devletleri'nde Berkeley ekolünün araştırmaları, o dönemde Andlar bölgesi dışında Güney Amerika'nın hemen hemen bir çöl olduğunu ileri süren "klasik" bakış açısını baştan aşağı değiştirmiştir. Yerleşmelerin eskiliği, nüfusunun kalabalık oluşu (on milyonlarla ölçülebilecek bir nüfus) ve kıtasal ölçekteki geniş topraklarıyla Güney Amerika, büyük bir kültürel, dolayısıyla dinsel farklılaşma için elverişli bir zemin oluşturuyordu.

Güney Amerika halklarının ayırt edici sosyo-kültürel özellikleri, etnolojik çizgileri nelerdir? Toprakların genişliği ve bunun sonucu olarak iklimsel değişkenlik, Kuzeyin nemli Ekvator ormanlarından (Amazon havzası) Ateş Toprakları'nın sert iklimine ve Patagonya savanlarına kadar uzanan manzaraların ve ekolojik ortamların birbirini izlemesini mümkün kılar. Doğal ortamdaki farklılıklar, insanların her durumda özel bir uyum göstermesini gerektirdiğinden, çok çelişkili kültürel modellerin ortaya çıkmasına neden olmuştur: Andlar'ın yerleşik tarımcıları, yanmış orman topraklarını sırayla işleyen tarımcılar gibi, göçebe avcı-toplayıcılar. Fakat hemen şunu belirtmek gerekir ki, Güney Amerika'da avcı kültürleri oldukça azınlıktadır. Yayılma alanları esas olarak, gerek iklim nedeniyle (Ateş Toprakları), gerekse bitki örtüsünün yapısı nedeniyle (ormanların bulunmadığı Arjantin pampası) tarımın olanaksız olduğu bölgelere denk düşer. Bunun dışında, yerli teknolojisi açısından tarımın olanaklı olduğu yerde (ateşin, taştan baltanın, kazma sopasının vb. kullanımı), tarım vardır ve arkeologların ve etno-botanistlerin bulgularının gösterdiği gibi binlerce yıldan beri vardır. Burada Güney Amerika kıtasının en büyük kısmı söz konusudur. Ve bu kültürel manzaranın monotonluğunu tuhaf bir şekilde bozan bazı avcı topluluklarında tarım yapılmaması tarım öncesi ha-

yat tarzının değil, tarımın bırakılmış olmasıyla açıklanmalıdır. Paraguay Guayakileri, Bolivya Sirionaları da komşuları gibi, yanmış ormanlar üzerinde tarım yapıyorlardı, fakat uzunca bir süre önce bundan vazgeçtiler ve böylece avcı-toplayıcılar haline geldiler. Dolayısıyla, sonsuz çeşitlilikte kültürlerin yerini, benzer üretim tarzlarına sahip çok büyük, homojen bir toplumlar bütünü aldı.

Öte yandan, belli bir bölgede oturan halkların çeşitliliğini düzenleyici bir ilkeye bağlamak, onların kültürlerini bir sınıflandırmaya tabi tutmak için, özellikle dil ölçütü tercih ediliyor. Oysa bu ölçüte başvurulduğunda, neredeyse eksiksiz diyebileceğimiz kültürel birlik imajının, birbirine çok yakın bir maddi altyapıya, kıtanın hemen hemen dört bir yanında rastladığımız için benimsemekte güçlük çekmediğimiz bu imajın dağıldığı görülüyor. Kabaca çizmeye çalışırsak Güney Amerika'nın dilsel tablosu nedir? Belki de dünyanın başka hiçbir bölgesinde dillerdeki bölünmüşlük bu kadar aşırı değildir. Her biri, bazen onları konuşan insanların birbirini anlayamayacağı kadar anadilden uzaklaşmış lehçeleri bir araya toplayan büyük dil ailelerinin sayısı on civarındadır. Ayrıca en önemli dil kümelerine sokulmadıkları için yalıtılmış kabul edilen, önemli miktarda dil sayılmıştır. Diller düzlemindeki bu aşırı parçalanmanın sonucu olarak, bir tür kültürel atomizasyon ortaya çıkar. Aslında dil birliği, genellikle bir halkın kültürel birliğinin, "uygarlık" tarzının, kültür anlayışının temelini oluşturur. Kuşkusuz, şurada ya da burada bu "kural"ın bazı istisnaları bulunur. Örneğin göçebe avcılar olan Guayakiler, dilleri bakımından, tarımcı kabileleri bir araya getiren büyük Tupi Guarani dil grubuna girerler: Kurala uymayan bu tür durumlar çok nadirdir ve şu ya da bu şekilde, belirlenmesi o kadar da güç olmayan tarihsel konjonktürlerden kaynaklanırlar. Burada temel bir noktaya dikkat çekmek gerekir: Milyonlarca Tupi-Guarani, çok büyük bir alana yerleşmişlerdi ve iletişimi engellemeyecek düzeydeki lehçe farklılıklarıyla aynı dili konuşuyorlardı. Bazı gruplar arasında büyük bir mesafe bulunsa da bunlar, sosyo-ekonomik yaşam açısından olduğu kadar ayin faaliyetleri ya da mitlerinin yapısı açısından da önemli bir kültürel homojenlik gösteriyorlardı. Kuşkusuz kültürel birlik politik birlik anlamına gelmez: Tupi-Guarani kabileleri, bir "ulus" oluşturmaksızın

-aralarında sürekli bir savaş hali vardı- aynı kültürel modeli paylaşıyorlardı.

Fakat dil ve kültür arasındaki bu yakınlık kabul edilse ve kültürel birliğin ilkesini dilden aldığı ortada olsa bile, bu bağın en önemli sonucunu da göz önüne almak zorundayız: Genel olarak, dillerin sayısı kadar kültürel biçim ve dolayısıyla inanç sistemi olacaktır. Her kavime, özel bir inançlar, ayinler ve mitler grubu denk düşecektir. Bundan sonra ortaya konulması gereken sorun yöntemsel türdendir: Kuşkusuz, bilinen kabilelerin uzun bir listesini ve inançlarının ve ibadetlerinin sonsuz çeşitliliğini art arda sıralayan, aldatici bir "sözlük" hazırlamak yoluna gidilebilir. Dinsel olguların sunulması için bir yöntem seçme gücü, büyük ölçüde, sosyo-ekonomik düzlemde gözlemlenen kültürel homojenlik ile gerçek anlamda kültür düzlemindeki gözle görülür heterojenlik arasındaki çelişkidir. her kavim, maddi koşullar ile "manevi cephe"nin bir bileşimi olan arasında kendi kişiliğine sahip çıkar ve bunu geliştirmeye çalışır. Peki böylesine soyut bir kimliği daha belirgin kılacak hatları ortaya çıkarmak, ya da böylesine farklılaşmış özellikleri bir araya getirebilecek yatay gruplandırmalar yapmak mümkün değil midir? Aslında, Yeni Dünya'ya gelen ilk Avrupalılar, Amerika'nın yerli halkları için böyle bir sınıflama öngörmüşlerdi: Bir yanda güçlü İnka devletinin imparatorluk iktidarına tabi olan Andlar'daki toplumlar, öte yanda kıtanın geri kalan nüfusunu oluşturan kabileler, orman, savan ve pampa Yerlileri, XVI. yüzyılın tarih yazarlarının deyimiyle "inançsız, kanunsuz, kralısız insanlar" vardı. Ve onu oluşturanların kavim merkezçiliği temelinde kurulmuş olan bu Avrupalı bakış açısının, İnkaların, İmparatorluğun uç eyaletlerine yığılmış olan halklara yaptıkları muamelede yankı bulduğunu görmek çok şaşırtıcı değildir: Onlara göre bunlar aşağılık vahşilerdi ve eğer sindirilebilirlerse, krala vergi vermeleri sağlanabilirse iyi insanlar haline geleceklerdi. İnkaların bu orman adamları karşısındaki antipatisi, büyük ölçüde bu insanların, barbar olarak değerlendirdikleri geleneklerinden, yani onların genellikle ayinlerinde başvurdukları uygulamalardan kaynaklanıyordu.

Güney Amerika'nın yerli halklarının bu çizgiye göre ayrılıp sınıflandırıldığı görülüyor: And yerlileri ve diğerleri, Uygur ve

Vahşiler ya da geleneksel sınıflandırma terimleriyle söylersek, bir yanda gelişmiş kültürler, öbür yanda orman uygarlıkları. Kültürel farklılık (ve bunun da ötesinde dinsel farklılık) ekonomik üretim tarzından olduğu kadar politik örgütlenme tarzından kaynaklanır. Bir başka deyişle, And toplumuyla karşılaştırıldığında, birlikte homojen bir kültürel blok oluşturan avcı toplumları ile tarım toplumları arasında, ayinler ve mitler açısından öze ilişkin bir fark yoktur. And toplumu ile bunlar arasındaki karşıtlık, devletsiz toplumlar ile (ya da ilkel toplumlar ile) devletli toplumlar arasındaki karşıtlık şeklinde ortaya çıkar; bu da hem Kolomb öncesi Amerika'nın dinsel yapısını tasarlamamızı, hem de bu yapıyı daha yalın bir biçimde açıklamamızı sağlar. Bu nedenle, ilk bölümde, ilkel, hem tarım hem avcılık yapan toplumların dinsel dünyasını ele alacağız. And yöresine özgü dini ise ikinci bölümde inceleyeceğiz: Burada da, biri bu bölgede yaşayan köy komünlerinin, kökü çok eskiye dayanan geleneğine, öbürüyse çok daha yakın bir geçmişe, İnka devletinin olduğu ve yayıldığı döneme rastlayan bir geleneğe bağlanabilecek, iki özerk düzey söz konusu olacak.

Böylece Güney Amerika yerlilerinin manevi yaşamını oluşturan iki alanın birbirini tamamlaması sağlanmış olacaktır. Bu toplumların genel sosyo-kültürel boyutları gözetilmiş de olsa, dinsel alanın ikiye bölünmesi, yeterince doğru bir görüntünün sunulmasını güçleştirecektir. Sonuçta, üretim tarzlarıyla olduğu kadar, politik kurumlarıyla klasik "ilkel" modele bağlanabilecek bazı kabilelerin, dinsel düşüncelerinde ve ibadetlerinde gözlediğimiz alışılmamış, esrarlı biçimler hesaba katıldığında, bu modelden ayrıldıkları görülür: Özellikle, bu incelemenin üçüncü bölümünde söz edeceğimiz ve dinsel etnografileri ayrıca ele alınmayı gerektirecek kadar önemli olan Tupi-Guarani kabilelerinde bu ayrılık iyice belirgindir.

Yerli Amerikasıyla ilgili her belge, etnografik bir kaynak olarak ele alınmalıdır. Kıtanın keşfinden bu yana toplandığına göre, kullanılabilir bilgi boldur. Ancak bu bilginin yeterli olduğunu söyleyemeyiz; yok olan birçok kabilenin yalnızca ismi vardır. Fakat bu eksiklik, kısmen yok olmuş ya da tamamen yok olmamış kabileler üzerinde yirmi yıldır sürdürülen alan araştırmaları sayesinde büyük ölçüde telafi edilmiştir. O halde ilkel toplumlar üzerine,

XVI. yüzyıl kronikçilerinin yazdıklarından en yeni çalışmalara kadar uzanan belgelere sahip bulunmaktayız. XVII. yüzyılın ortasından itibaren İspanyollar tarafından neredeyse kökleri kazınan Andlar'daki dinlere gelince, bunları Pizarro'nun arkadaşları ile ilk kronikçilerin anlattıklarından ve kıtanın fethinden sonra sağ kalabilen İnka aristokratlarının tanıklıklarından öğreniyoruz.

ORMAN TOPLUMLARI

Gezginler, misyonerler ya da etnologlar takdirle ya da acıyarak sık sık ilkel halkların âdetlerine ve geleneklerine gösterdikleri büyük bağlılığı, yani derin dindarlıklarını belirtmişlerdir. Örneğin bir Amazon toplumunun içinde uzun bir süre kalındığında, hem vahşilerin dindarlığını, hem de toplumsal yaşamın dinsel kaygılarla yönlendirildiğini fark etmemek mümkün değildir; öyle ki, bir noktadan sonra laik ile dinsel iç içe geçtiği, kutsal olan ile olmayan arasındaki sınırtın kalktığı görülür: Doğa da toplum da baştanbaşa doğaüstü güçlerin etkisi altındadır. Bu açıdan hayvanlar ya da bitkiler hem doğal hem doğaüstü varlıklardır: İnsanın yaralanmasına yol açan bir ağaçın devrilmesi ya da bir yılanın ısırması ya da yırtıcı bir hayvanın saldırısı, kayan bir yıldızın geçmesi, kazalar olarak değil, orman cinleri, ölümlerin ruhları, hatta düşünen şamanlar gibi doğaüstü güçlerin kasti bir saldırısının sonuçları olarak yorumlanır. Rastlantının ve kutsal olan ile olmayan arasında bir süreklilik bulunmayabileceği fikrinin reddi, mantuksal olarak, topluluğun yaşadığı tüm bireysel ve kolektif olaylarda etkisi hissedilen dinsel alanın özerkliğini kaybetmesine yol açabilirdi. Oysa dinsel boyut, ilkel bir kültürü belirgin kılan pek çok noktada hiçbir zaman tamamen geri plana düşmediği gibi, bazı özel ayinlerde iyice öne çıkar. Kutsal figürlerin yerleri ve işlevleri önceden saptanırsa, söz konusu durumları belirlemek daha kolay olacaktır.

TANRILAR

İnsanlar ile kutsal varlıklar arasındaki, özellikle de insanlar ile tanrı arasındaki ilişkileri, Avrupalıların din anlayışına göre değerlendiren Kilise mensupları ya da araştırmacılar, gerçek dinin ancak tektanrıcılığın biçimlerinden biri olarak var olabileceğine inandıkları için, Güney Amerika yerlilerinin dinini de ister istemez, ya Kadir-i mutlak tanrının o yöreye özgü bir biçimde görünmesi, ya da tek tanrı inancının henüz gelişmemiş bir biçimi saydılar. Oysa etnografya bize böyle bir girişimin boşluğunu gösteriyor. Bu toplumların dinsel ibadetlerinde tek ya da merkezi bir tanrı figürünü çağrıştıracak bir şeye rastlanmaz. Başka bir deyişle, ayin uygulaması açısından ele alındığında, Yerlilerin dinsel yaşamı, Batı düşüncesince kutsal diye adlandırılardan farklı bir alanla ilgilidir: İnsanların taptıkları kütler ve uyguladıkları ayinler "tanrılar"la ilgili değildir, yani onları hedef almaz. Ancak, kütün bulunmaması, tanrısal bir varlığın bulunmadığını da gösterir mi? Bazıları, çeşitli kabilelerin mitlerinden en önemli kutsal figürleri çıkarabileceklerini sandılar. Peki bu önceliğe karar verenler, tanrısal gösterimlerin hiyerarşisini saptayanlar kimlerdir? Bunlar genellikle, kendilerini tektanrıcılık fantazmasına kaptırdıkları için, şu ya da bu tanrısal varlığın keşfinden kendi beklentilerine göre sonuç çıkaran misyonerler ve bazı etnologlardır. Hiçbir kütle yüceltilmeyen bu "tanrılar" kimdir öyleyse? Bunların isimleri, insanken nasıl gezegenlere dönüştüklerini anlatan birçok mitem de anlaşıldığı gibi, Güneş, Ay, yıldızlar, takımyıldızlar vb. görünen gök cisimlerinden; ya da fırtına, şimşek, gökgürültüsü vb. "şiddetli" doğa olaylarından alınmıştır. Genellikle "tanrı" isimleri doğal alana değil, kültürel alana gönderme yaparlar (uygarlığın mitem kurucuları, tarımı ilk bulanlar, yeryüzündeki görevlerini bir kez tamamladıktan sonra gök cisimleri ya da hayvanlar haline gelen kültürel kahramanlar -örneğin Tupi-Guarani kabilelerinin mitem kahramanları olan İkizler'den biri Güneş'e, öbürü Ay'a dönüşerek yeryüzünü terk etmişlerdir). Ağabeyi temsil eden Güneş, bugün Guarani'lerin dinsel düşüncesinde önemli bir rol oynasa da, hiçbir özel külte konu olmaz. Bir başka deyişle, bütün bu "tanrılar" genellikle isimlerden, kişisel ol-

maktan çok, ortak olan isimlerden başka bir şey değildir ve bu biçimleriyle de, toplum ötesini, kültürel açıdan başka olam; yani gökyüzünün ve gök cisimlerinin kozmik farklılığını; ya da içinde yaşanan doğanın yeryüzünde yarattığı farklılığı temsil ederler. Ama en önemlisi kültürün kendi içinde taşıdığı farklılıktır: Toplumsalın (ya da kültürel) kurumlaşması anlamında Yasa'nın koyduğu düzen, insanlarla birlikte değil, onlardan önceki bir çağda gelmiştir; bu düzenin kökeni mitsel, insanlık öncesi bir zamandır; dolayısıyla toplum, temelini kendi dışında bir yerde, genellikle Baba, Ulu Baba, ya da Yüce Babamız diye nitelenen en eski atalar ya da kültürel kahramanlar tarafından vazedilmiş bir kurallar ve öğütler bütününde bulur. İnsanların kaderine kayıtsız, bu uzak ve soyut tanrı, bu kültürsüz, yani yüce varlıkları insanlara bağlayan genel ilişkiden yoksun tanrı, toplumsal olanın bağrında yer alarak, onun düzeninin korunmasını sağlayan ve insanlardan yalnızca geleceğe saygı duyulmasını isteyen Yasa'dan, Din'den başka bir şey değildir. Bazı Amerika uzmanlarının, "Vahşi" tektanrıcılığın en eksiksiz figürlerini atfetmeye çalıştıkları Ateş Toprağı kabilelerinde bu durumla karşılaşılıyor. Onalar'ın Temaukel'i ya da Yahganların Vatauineva'sı, bu tanrılar tarafından insanlara emanet edilen ve topluma kabul ayinleri sırasında gençlere öğretilen, toplumsal yaşamın dokunulmaz normlarını, kendilerinde toplayan isimlerden başka bir şey değildir. Zaten And toplumlarından farklı olarak Antil Taino-Aravakları'nın putları olan zemiler ya da Kolombiya'nın ve Venezüella'nın bazı kabilelerinin tapınaklarında yer alan kutsal ikonlar gibi birkaç önemli istisna dışında diğer Güney Amerika halklarında hiçbir zaman "tanrılar"ın temsil edilmediği görülür. Oysa her iki durumda da, din tarihçileri, söz konusu putların Orta Amerika'dan, ikonların ise Andlar'dan yani gelişmiş kültürlerden etkilendiğini öne sürerler.

Güney Amerika Yerlilerinin dini tanrısız, alışılmamış bir dindir. Birçok misyoner bu eksiklikten bu halkları tam anlamıyla tanıyamaz sayacak kadar rahatsız olmuştur. Oysa bu halkların son derece dindar olduklarını belirtmek gerekir: Onların dini bireysel ve özel olmaktan çok, toplumsal ve kolektiftir, çünkü öncelikle bir canlılar dünyası olarak düşünülen toplum ile, toplum açısından

kendi ölümlerinin dünyasını temsil eden Başka'sı arasındaki ilişkileri konu alır.

ÖLÜM AYINLERİ

Burada ataların kültü ile ölümlerin kültürünü birbirine karıştırmamak gerekir. Yerli düşüncesi, eski ölümleri yeni ölümlerden net bir şekilde ayırır ve bu iki canlı olmayanlar kategorisinden her biri farklı muamelelere konu olurlar. Canlı topluluğu ile atalar topluluğu arasında, zamansal süreklilikteki kopuşla belirlenen tarihsel bir ilişki ve kültürel süreklilik isteğiyle belirlenen eşzamanlı bir ilişki kurulur. Bir başka deyişle, yerli düşüncesi, ataları, zamandan önceki bir zamana, mitlerde anlatılan olayların geçtiği bir zamana yerleştirir: Kültürün oluşumunun ve toplumun kurulmasının çeşitli aşamalarına karşılık olan bir ilk zaman, yaşayanlardan çok uzun bir soy zinciriyle ayrılan, anonim, eski ölümlerin ruhlarıyla karışmış ataların gerçek zamanıdır bu. Öte yandan, mitsel ataların iradesiyle bugünkü şeklini alan toplum, liderler ve şamanlar aracılığıyla ya da çeşitli ayinlerle kültürel varlığını korumaya, yani ataların koyduğu ve mitlerle bugüne ulaşan normlara ve kurallara bağlı kalmaya kararlı olduğunu gösterir. Bunun için, atalar, koşullarını daha sonra açıklayacağımız bazı ayinlerle sık sık onurlandırılırlar. Dolayısıyla atalar ve onların mitsel davranışları, ölümlerle bir arada düşünülmediği gibi, toplumsal yaşamın da özünü oluştururlar.

Ölümlerle ilişkiler tamamen farklıdır. Bunlar öncelikle yaşayanların çağdaşlarıdır ve yaşlılık ya da hastalık onları topluluktan, ailelerinden ya da hayatta kalan dostlarından ayırmıştır. Oysa, ölüm, vücudu yok etse de daha uygun bir terim olmadığı için ruh adını verdiğimiz şeyin varlık kazanmasını, özerk bir yaşama geçmesini sağlar. Ele alınan her kültüre özgü inançlara göre, kişinin ruh sayısı değişik olabilir: Bazen bir, bazen iki, bazen de daha fazladır. Fakat birden fazla olsalar bile, bunlardan biri ölünün hayaleti, bir tür ölü-canlı haline gelir. Sonuçta ölmüş vücut için yapılan cenaze törenleri, aslında ölümlerin ruhlarını yaşayanlardan kesin bir şekilde ayırmak için yapılır: Ölüm kendisiyle birlikte birtakım kötü ve sal-

dırgan güçleri serbest bırakır; yaşayanlar kendilerini bunlara karşı korumak zorundadırlar. Çünkü ruhlar köyün ya da kamp yerinin çevresini terk etmek istemezler, özellikle geceleri, bir tehlike, hastalık ya da ölüm kaynağı oluşturdukları akrabalarının ve arkadaşlarının yakınlarında dolaşırlar. O halde, nasıl atalar toplumun mitsel kurucuları oldukları ölçüde, "kendi soylarından gelenler" açısından olumlu bir değere sahipse, ölümler de toplumu yıkmaya yönelik potansiyel bir güç oluşturdukları ölçüde, yaşayanların kurtulmaya çalıştıkları olumsuz bir değere sahiptirler.

Buradan çıkan sonuç, Güney Amerika halklarında ölümlerin kültüründen söz edilemeyeceğidir: Bu halklar ölümlerini yüceltmekten çok, hafızalarından silmek isterler. Bu nedenle, Shipayaların "ölü ruhlar bayramı"na benzeyen törenler ya da Bororoların ölümleri çağırarak için yaptıkları ayinler (*aroe*), yeni ölmüş olanları yüceltme arzusundan çok, eski ölümler, yani ataların teveccühünü kazanma isteğine bağlanmalıdır: Yaşayanlar topluluğu, atalarla birlikte, hayatta kalmasını güvence altına alan ittifakı oluşturmaya ve güçlendirmeye çalışır; ölümlere karşı ise, kendisini onların saldırılarından koruyacak savunma mekanizmaları hazırlar.

Ölümler ne yapılır? Bunlar genellikle gömülürler. İncelediğimiz bölge içinde hemen hemen her yerde, mezar, bazen palmiye dallarından küçük bir çatı ile örtülmüş silindirik şeklindeki bir çukurdur. Vücut genellikle yüzü, ruhların ikamet ettikleri varsayılan yöne dönük olarak yerleştirilir. Hemen hemen hiçbir yerde mezarlık bulunmamasının nedeni, bahçeler verimliliğini yitirdiğinde köylerin periyodik olarak taşınması değil, yaşayanları ölümlerden ayırmak kaygısıdır. Mezarlık, aslında ölümlere ayrılan ve ziyaret edilebilen belli bir alandır; böylece ölümler, canlılar dünyasına yakınlıklarını ve sürekliliklerini korurlar. Oysa Yerlilerin esas kaygısı ölümlerini anılarından bile silmektir; böyle olunca onlara nasıl özel bir alan, bir mezarlık ayrılabilir? Ölümlerden kurtulmak isteği, birçok toplumu, bir ölüm olduğunda, ölümlerin mezarı ile yaşayanlar dünyası arasında mümkün olan en büyük mesafeyi koymak için köyü terk etmeye itmiştir. Ölümlerin bütün malları yakılır ya da yok edilir, isminin bir daha ağza alınmaması için bir yasak getirilir. Kısacası ölümler tamamen yok sayılır.

Ölülerin, yaşayanları bu kadar tedirgin etmesi, yaşayanların duygusuz kişiler olduğunu göstermez: Yas işaretleri (Örneğin kadınların saçlarını kazıttırması, siyah boyalar, cinsel ya da besinsel perhiz vb.) yalnızca toplumsal bir olgunun değil, gerçek bir acının da ifadesidir. Öte yandan ölünün gömülmesi "baştan savma" bir şekilde yapılmaz, oldu bittiye getirilmez, kurallara göre yapılır. Bu yüzden, bazı toplumlarda cenaze töreni iki aşamada gerçekleşir. Bororolarda, ölünün gömülmesini çok karmaşık bir dizi tören izler: Ayine dönüştürülmüş bir av, danslar (diğerlerinin yanı sıra, başlarının üzerinde yapraklardan yapılmış çok büyük bir rulo taşıyan erkekler tarafından yapılan *mariddo* dansı), şarkılar, yaklaşık on beş gün sürer. Etləri yok olan iskelet, toprak altından çıkarılır, *urucu* ile boyanır ve tüylerle süslenir. Bir küfeye yerleştirilerek kortej halinde, atılmak üzere yakındaki ırmağa götürülür. Eski Tupi-Guaraniler, genellikle ölülerini, toprağa gömülen büyük küplere koyarlardı, Onlar da, Bororolar gibi, bazen ünlü şefler ya da şamanlar söz konusu olduğunda ölünün iskeletini toprak altından çıkarırlardı; büyük bir şaman söz konusuysa Guaraniiler bu iskeleti bir kült nesnesi haline getirirlerdi. Paraguay Guaraniileri ise, bazen bir çocuğun iskeletini saklama geleneğini hâlâ devam ettiriyorlar: Bazı durumlarda bu iskelet, çağrıldığında tanrılarla ilişkide aracılık eder ve böylece insanlar ve tanrılar arasındaki iletişimi sağlar.

YAMYAMLIK

Bununla birlikte bazı toplumlar ölülerini gömmezler: Onları yerler. Bu yamyamlık türü, daha yaygın olarak birçok kabile tarafından savaş esirlerine yapılan muameleden ayrılmalıdır; örneğin Tupi-Guaraniiler ya da Caribler, tutsaklarını öldürüyorlar ve bir ayinle yiyorlardı. Düşmanın vücudunu değil de kendi ölülerinin vücudunu yeme eylemine içyamyamlık denir. Bu tür yamyamlığın çeşitli biçimleri vardır. Venezüella'daki Amazon Yanomanoları, cesedi odun yığınları üzerine koyarak yakarlar; kalan kemikleri toplarlar ve toz haline getirirler. Bu toz daha sonra, muz püresiyle karıştırılarak ölünün yakınları tarafından yenilecektir. Buna karşı-

lık, Paraguay Guayakileri, parçalara ayrılan cesedi bir ızgara üzerinde kızartırlar. *Pindo* palmyesinin özyle karıştırılan et, ölünün ailesi dışında bütün kabile tarafından tüketilir. Kemikler ise kırılır, yakılır ya da atılır. İçyamyamlığın amacı, ölülerin canlılarla tam olarak bütünleşmesini sağlamaktır; yaşayanlar böylece ölüleri kendi bünyelerine katmış olurlar. Dolayısıyla, bu cenaze töreninin, kendilerini ölülerden ayıran mesafeyi maksimuma çıkarmaya çalışan Yerlilerin alışılmış tavrına kesinlikle ters düştüğü düşünülebilir. Fakat bu yalnızca görünüşte böyledir. Gerçekte içyamyamlık, yaşayanlar ile ölüler arasındaki mesafeyi doruk noktasına çıkarır; yaşayanlar ölüleri yiyerek, onların bir mezar yoluyla dünyaya son bir kez tutunmalarını engellemiş olurlar: İki taraf arasında artık hiçbir ilişki olanağı kalmaz ve içyamyamlık, cenaze ayinlerinin amacını en radikal şekilde gerçekleştirmiş olur.

Bu durumda, ataların kültü ve ölülerin kültürünü birbirine karıştırmanın ne kadar hatalı olduğu görülür. Güney Amerika kabilelerinde ölüler kesin olarak unutulmaya terk edildiklerine göre, bir ölüler kültüründen söz edilemez, hatta Yerli düşüncesinin ölüler dünyasıyla olan ilişkisini olumsuz bir şekilde algıladığı ölçüde, atalarının mitsel dünyasıyla olan ilişkisini olumlu bir şekilde algılamaya yöneldiği söylenebilir. Yaşayanlar topluluğu, ölüler topluluğunu uzakta, ayrı, dışta tutmaya çalıştığı ölçüde, toplum, kurucu atalarla birleşme, ittifaka gitme, iç içe geçmenin yollarını arar. Buradan çıkan sonuç, yaşayan kişiyi değiştirmeye elverişli her olayın, mantıksal olarak, kişiyi bir ceset ve düşman bir hayalet halinde ikiye bölen ve düşünülebilecek en büyük değişiklik sayılan ölümü çağrıştırmasıdır. Ölüm tehlikesi olarak hastalık, yalnızca kişinin bireysel kaderiyle değil, toplumun geleceğiyle de ilgidir. Bu nedenle tedavi girişimi hastanın iyileştirilmesinin ötesinde toplumun korunmasını hedefler ve yine bu nedenle, içerdiği ve ortaya koyduğu hastalık kuramıyla tıbbi müdahale, esas olarak dinsel bir uygulamadır.

ŞAMANLIK VE HASTALIK

Hekim olarak şaman, onu üyelerinin sağlıklı olmasını sağlamakla görevlendiren grubun dinsel yaşamında önemli bir yer tutar. Nasıl hasta olunur? Hastalık nedir? Hastalığın nedeni, doğal bir etken değil, doğüstü bir kaynakta aranır: Bu doğadaki herhangi bir cinin ya da yeni ölmüş birinin ruhunun saldırısı, düşman bir gruba ait bir şamanın saldırısı, besinsel ya da cinsel bir tabunun isteyerek ya da istemeyerek ihlal edilmesi vb. olabilir. Yerlilere göre, vücuttaki bir bozukluğu gösteren hastalık ile, görünmez güçlerin dünyası arasında doğrudan bir ilişki vardır: Bu güçlerden hangisinin sorumlu olduğunu saptamak, şamanın görevidir. Fakat hastalığın nedeni, gözlenen belirtiler ne olursa olsun, hastalığın biçimi hemen hemen her zaman aynıdır: Hastalık, ölümün kesin olarak gerçekleştireceği şeyin, yani vücut ile ruh arasındaki ayrılmanın bir süre için öne alınmasından başka bir şey değildir. Sağlıklı olmak, ruh ile vücudun bir kişilikte bir arada bulunması, hasta olmaksa, ruhun ayrılması yüzünden bu birliğin bozulmasıdır. Hastalığı tedavi etmek, sağlığı düzeltmek, kişinin vücut-ruh birliğini yeniden oluşturmak demektir: Hekim olarak şaman, ruhun hapis tutulduğu yeri keşfetmek, onu kuşatan gücün tutsaklığından kurtarmak ve yeniden hastanın vücuduna döndürmek zorundadır.

ŞAMAN

Her ilkel toplumun yaşamında temel bir yer tutan bu kişiyle ilgili yaygın ve yazık ki bazı etnologlarca ortaya atılmış bir inancı tamamen terk etmemiz gerekiyor: Buna göre şaman, bakımı toplum tarafından üstlenilmiş ve yeryüzü ile öbür dünya, topluluk ile doğüstü arasında iletişimi kurmakla görevlendirilerek hastalıktan ve marjinallikten kurtarılmış bir çeşit akıl hastasıydı. Piskopatı hekim haline getirerek, onun "yeteneklerinden" yararlanarak toplum onu kendisiyle bütünleştirecek ve bu şekilde onun psikozunun muhtemel gelişimini engelleyecektir; şaman artık kabilesinin hekimini değil, toplumu tarafından tedavi edilen önemli bir hastadır.

Böyle bir söylemin saçmalığının tek nedeni bunu ileri sürenlerin hiçbir zaman bir şaman görmemiş olmasıdır.

Gerçekte, hastalarının hizmetine sunduğu bir bilgiye sahip olmanın dışında şamanın hastalarından hiçbir farkı yoktur. Bu bilginin elde edilmesi şamanın kişiliğine değil, uzun bir çalışmaya, sabırlı bir hazırlık dönemine bağlıdır. Bir başka deyişle, şaman olmaya istekli kişi pek az çıkar; dolayısıyla, eğer isterse herhangi biri de şaman olabilir. Bazıları bu isteği taşır, bazıları taşımaz. Neden şaman olmak istenebilir? Bir olay (rüya, hayaller, tuhaf bir şeyle karşılaşma vb.) izlenmesi gereken yolun bu olduğu sanısını uyandırabilir ve böylece şamanlık mesleğine giden yol açılabilir. Bu "mesleki" seçimde, prestij isteği de etkili olabilir: "Başarılı" bir şamanın ünü, yeteneğini ortaya koyduğu grubun sınırları dışına çıkabilir. Bununla birlikte şamanlığın savaşçı yönü, şamanın güç isteği daha belirgin gibidir; şaman bu gücü insanlar üzerinde değil, fakat insanların düşmanları üzerinde, sayısız görünmez güçler üzerinde, ruhlar, cinler, periler üzerinde kullanmak ister. Şaman savaşçı olarak bunlara korkusuzca karşı koyar ve hastanın sağlığını geri vermek kadar, bunlar üzerinde zafer kazanmayı da ister.

Bazı kabileler (örneğin Chaco'da), şamanın tubbi faaliyetinin karşılığın bir ölçüde yiyecekler, kumaş, tüyler, süs eşyaları vb. vererek öderler. Bütün Güney Amerika'da şaman önemli bir statüye sahipse de, yine de "mesleği"nin uygulanması tehlikesiz değildir. Sahip olduğu güçler sayesinde hastaları iyileştirdiği ölçüde hem hayatın hem ölümün efendisidir: Onun bu güçleri başkalarına da yöneltebileceğine, iyileştirmeyi olduğu kadar öldürmeyi de başara-bileceğine inanılır. Buradan onun-kötü yürekli ya da ahlaksız biri olabileceği sonucu çıkarılmamalıdır. Güney Amerika'da kötülük getiren büyücülerin sayısı azdır. Fakat bir şaman tedavilerinde art arda başarısızlığa uğrarsa ya da toplum içinde anlaşılmasız dramlar yaşanırsa, toplum bunun sorumluluğunu şamana yüklemekte gecikmeyecektir. Hastalarını iyileştiremezse, iyileşmelerini istemiyor denilecektir. Bir salgın hastalık ya da tuhaf bir ölüm yaşandığında şamanın topluluğa saldırmak için kötü ruhlarla ittifak yaptığı düşünülecektir. O halde şaman kaderi belli olmayan bir kişidir: Bazen çok büyük bir prestije sahip olur, bazen de grubun başına gelen bü-

tün kötülüklerden başından beri onun sorumlu olduğu öne sürülür, bir bakıma grubun günah keçisidir o. Ve şamanın çarpırlabileceği ceza, hiç de küçümsenmemesi gereken ölüm cezasıdır genellikle.

Kural olarak şamanlar erkektir. Bununla birlikte bazı istisnalar vardır: Örneğin Chaco kabilelerinde (Abipon, Mocovi, Toba, vb.) ya da Şili Mapuchelerinde ya da Venezüella'nın Goajirolarında bu görev genellikle kadınlar tarafından yerine getirilir. Şamanlık isteğinden emin olduğunda genç adam mesleki eğitimine başlar. Genç çömezim eğitimi üstlenen, ölü bir şamanın ruhu değilse (Peru'daki Campalarda olduğu gibi), bu eğitim, uzun zamandır benimsemiş olan bir başka şamanın yönetimi altında birkaç haftadan birkaç yıla kadar değişebilen bir süre boyunca yürütülür. Fuyana'daki (Surinam) Cariblerde gerçek şamanlık okulları vardır. Acemi şamanların eğitimi bir tür hazırlık dönemiyle başlar: Tedavi etmeye çalıştıkları hastalıklar, doğaüstü güçlerin vücut üzerindeki etkileri olduğuna göre, denetlemek, yönlendirmek ve etkisizleştirmek üzere bu güçler üzerinde etki yapmanın yollarını bulmak söz konusudur. O halde, şamanın hazırlığı, ona tedavi çalışmalarında yardımcı olacak olan bir ya da daha fazla koruyucu cinin korumasını ve işbirliğini sağlamaya yöneliktir. Eğitimin amacı genç çömezim ruhunu, cinler dünyasıyla doğrudan ilişki içine sokmaktır. Bu, çok genel olarak "trans" (kendinden geçme) denilen duruma yol açar, yani genç adam görünmez güçlerin kendisini şaman olarak tanıdıklarını bildiğinde, kendi koruyucu cininin kimliğini tanır ve bundan böyle uyguladığı bütün tedaviler sırasında söyleyeceği şarkıyı vahiy yoluyla elde eder. Ruhun doğaüstü dünyaya ilk girişini sağlamak için, vücudun bir ölçüde aradan çıkarılması gerekir. Bu nedenle şamanın eğitiminde en önemli nokta vücudun çile çekmeye alışmasıdır: Uzun oruçlar tutan, sürekli uykusuz kalan, ormanda ya da çalılıkta inzivaya çekilen, tütün dumanı ya da suyunu (Tupi-Guarani, Chaco kabileleri vb.) ya da halüsinasyonlar yaratan uyuşturucuları (Amazonların kuzeybatısı) yoğun bir şekilde tüketen öğrencinin vücudu öylesine yorulur ve yıpranır ki, neredeyse bir ölüm deneyi söz konusudur. Böylelikle, dünyevi ağırlıktan kurtulan, vücudun ağırlığını atan ruh, kendisini doğaüstü ile ilişki içinde bulur: Bu gencin görünmezliği aşarak görüntüye, bundan böyle

onu bir şaman yapacak bilgiye ulaştığı "trans" (kendinden geçme) aşamasının son anıdır.

TEDAVİ, YOLCULUK, UYUŞTURUCU

Gördüğümüz gibi yerli düşüncesi hastalığı, (Avrupalıların Amerika'ya soktukları tüm hastalıklar dışında) kişisel ruh-vücut birliğinin bozulması olarak, iyileşmeyi de bu birliğin yeniden kurulması olarak belirler. Bunun sonucunda şaman hekim olarak, bir yolcudur: Kötü cinler tarafından esir tutulan ruhu aramaya gitmek zorundadır, yardımcı cininin eşliğinde, görünmez dünyaya bir keşif yolculuğu yapmak, ruhun gardiyanlarıyla mücadele etmek ve onu hastanın vücuduna geri getirmek zorundadır. Öyle ki, her kür, şamana güçlerini kazandıran mesleğe kabul yolculuğunun yinelenmesini, onun trans durumuna geçmesini, zihninin aşırı yoğunlaşmasını ve vücudunun hafiflemesini gerektirir. Öte yandan, bir kür, yani bir yolculuk hazırlığı, hiçbir zaman, büyük miktarda tütün dumanı ya da suyu tüketilmeden ya da çeşitli uyuşturucular alınmadan gerçekleşmez; Yerlilerin yoğun bir şekilde kullandıkları bu otlar özellikle Amazonların Batı'sında ve kuzey-batısında yetiştirilir. Guaraniler gibi bazı halklar için, canlı vücudu bir kişi haline getiren bireyleştirme ilkesi olarak ruh, özel isimle karışır: Ruh isimdir. Aynı şekilde çok ciddi bir hastalığa, ismin hasta kişiye uyumsuzluğu teşhisi konabilir: Hastalığın nedeni isimlendirme hatasıdır, hasta kendisine uygun düşen isim-ruhu taşımamaktadır. Gerçek ismi bulmak için şaman yine yolculuğa çıkar. Eğer tanrılar bunu ona iletirlerse, bu ismi hastaya ve akrabalarına söyler. İyileşme, onun hastanın gerçek ismini bulduğunun kanıtıdır.

Zihni, kaybolan ruhu (bazen Güneş kadar uzakta olabilir) ararken, şaman, bir koltukta oturan ya da zemine uzanmış durumda bulunan hastanın çevresinde dans eder ve şarkı söyler. Birçok toplumda, şaman dans ederken ve şarkı söylerken, yalnızca bir müzik aleti olmayıp diyalog kurduğu cinlerin sesini de çıkaran bir çingirakla (maraca) ritm tutar. Teşhis edilen hastalığın özelliğine bağlı olarak (ruhu kaçırın cinin kimliği), şaman kürün başarısı için kılık

değiştirmeye ihtiyaç duyabilir: Bazen jaguar, yılan, kuş vb. kılığına girer. Zaman zaman, hastanın üstüne üfleme (genellikle bütün dumanı), onu ovuşturmak, vücudunun acı çeken kısmını emmek için hareketine ara verir. Her yerde şamanın üfürüğü ve tükürüğünün büyük bir güce sahip olduğuna inanır. Kaybolan ruh, hasta vücutla yeniden bütünleştiğinde hastanın iyileştiği varsayılır, kür sona erer. Genelde şaman başarısını, kürün sonunda, hastanın vücudundan çıkarmayı başardığı ve ağzında tuttuğu yabancı bir maddeyi göstererek kanıtlar: Diken, küçük bir taş, kuş tüyü vb. Ruhun yokluğu, yabancı bir cismin varlığı, gerçekte, hastalığın farklı iki nedeni değildir: Ruhun kaçırılmasıyla boş kalan yere kötü cin, varlığıyla ruhun yokluğuna tanıklık eden bir nesne yerleştirir. Aynı mantık uyarınca, ruhun yeniden gelmesinin belirtisi, görülebilen ve elle tutulabilen nesnenin "çıkarılmasıdır"; bu nesnenin çıkarılması hastaya gerçekten iyileştiğinin güvencesini verir ve hekimin yeteneğini kanıtlar.

Esas olmakla birlikte, tedavi, şamanın yaptığı tek iş değildir. Yerli kültürlerinde toplumsal olan ve dinsel olan, kutsal olmayan ve kutsal olan, gündelik olan ve doğüstü olan arasına net bir çizgi çizmenin güçlüğü daha önce belirtildi. Bu, kişilerin bireysel yaşamını ya da grubun toplumsal yaşamını ilgilendiren olaylarda şamanın müdahalesine sürekli olarak gerek duyulduğu anlamına gelir. Örneğin bir rüyanın ya da bir görüntünün yorumlanması için, özellikle düşman bir kabileye karşı bir sefere hazırlanılıyorsa, bir işaretin olumlu mu yoksa kötü mü olduğuna karar vermek için şaman çağrılacaktır. Bu son durumda şaman bir büyücü ya da kötülük getiren bir kişi gibi davranabilir: Düşmanlarının üzerine, onları zayıf düşürecek ve hatta öldürecek hastalıklar gönderebilir. Kısacası, şamanın belirgin bir rol oynamadığı hiçbir önemli ayinsel faaliyet yoktur.

AYINLER VE TÖRENLER

Kuşkusuz ele alınan toplumların dinsel yaşamı, ölümlerle ya da hastalıkla ilişkilerinin ayinleştirilmesine indirgenemez. Aynı dere-

cede önemli olan bir şey de, yalnızca doğal olaylarda (bir çocuğun doğuşu) değil, en toplumsal yönlerinde de (geçiş ayinleri) yaşamın kutlanmasıdır. Bu toplumların derin dinselliğine uygun olarak, dinsel alanın, toplumsal-ayinsel olaylarda ortaya koymak üzere, bireysel kaderin en önemli aşamalarını dikkate aldığı ve derinden etkilediği görülür.

DOĞUM

Bir çocuğun doğumu, doğumun biyolojik boyutunu kat kat aşan bir öneme sahiptir. Bu olay yalnızca bebeğin anne ve babasını değil, dinsel düzeydeki sonuçları ve etkileriyle bütün kabileyi ilgilendirir. Grubun yeni bir üyesi olarak kozmik düzende bir bozulma yaratır, bu yeni hayat, neden olduğu dengesizlikle, her türlü gücün uyanmasına yol açar; grup çocuğu bu güçlerden korumak zorundadır, çünkü bunlar her yeni hayata düşman olan ölüm güçleridir. Bu koruma girişimi, doğumdan önce ve sonra yapılmazlarsa çocuğun ölümüne yol açacağına inanılan pek çok arınma ayinini, besinsel yasakları, cinsel perhizleri, ayine dönüştürülmüş avları, şarkıları, dansları vb. kapsar. Özellikle, bütün Tupi-Guarani kabileleri tarafından uygulanan bir tür içe kapanma, gözlemcilerin dikkatini çekmiştir: Doğum başlar başlamaz çocuğun babası hamağına uzanır ve göbek bağının düşmesine kadar burada oruç tutar, aksi halde, anne ve çocuk büyük tehlikelerle karşı karşıya kalırlar. Guayakilerde bir doğum, başlattığı kozmik altüst oluşla çocuğu da, babasını da tehdit eder: Baba bir jaguar tarafından yenilmek istemiyorsa ormana gitmeli ve bir av hayvanı vurmalıdır. Bir çocuğun ölümü, insanların kötü güçler karşısındaki başarısızlığı olarak yorumlanır.

KABÛL

Bir doğum sırasında yapılan ayinler ile kız ve erkek çocukların ergin yaşa geçişini onaylayan ayinler arasında yapısal bir benzerlik keşfetmek şaşırtıcı değildir. Bu geçiş iki düzeyde dolaysız olarak

fark edilebilir: Öncelikle, artık çocuk sayılmayacak bireylerin biyolojik olgunluğunun toplumsal olarak tanınması anlamına gelir; sonra bünyesine yeni yetişkinler katılmasını ve genç insanların topluma tam ve kesin aidiyetini grubun kabul ettiğini gösterir. Oysa çocukluk dünyasından kopuş, yerli düşüncesi tarafından bir ölüm ve yeniden doğuş olarak algılanır ve bu bir ayinle ifade edilir; yetişkin hale gelmek, çocukluğun ölmesi, toplumsal yaşamın doğmasıdır; çünkü bu andan itibaren kızlar ve erkekler cinselliklerini serbestçe geliştirebilirler. Bu durum neden geçiş ayinlerinin, doğum ayinleri gibi, aşırı derecede dramatikleştirilmiş bir atmosfer içinde gerçekleştiğini anlamamızı kolaylaştırır. Bu ayinler sırasında yetişkinler topluluğu, yeni eşitlerini tanımayı reddediyormuş, onları oldukları gibi kabul etmeye karşı çıkıyor, onları rakipler, düşmanlar olarak görüyormuş gibi yapar. Fakat aynı zamanda ayin aracılığıyla, genç insanlara, ergin yaşa ulaşmaktan gurur duysalar da, bunun geri döndürülemez bir kayıp pahasına, çocukluğun kaygısız ve mutlu dünyasının kaybedilmesi pahasına olduğunu göstermek ister. İşte bu nedenle, birçok Güney Amerika toplumunda, geçiş ayinleri çok zor fiziksel kanıtlamalar gerektirir, bu geçişi unutulmaz bir olay haline getiren bir sertlik ve acı boyutu taşır: Dövmeler, çizerek kan alma, kırbaçlama, yaban anlarının ya da karnıncaların sokması vb.; genç insanlar bunlara büyük bir sessizlik içinde katlanmak zorundadırlar: Bayılırlar, fakat hiç inlemeden. Ve bu yalancı-ölümde, bu geçici ölümde (ayini yönetenlerin isteyerek yol açtıkları bir bayılmadır bu), yerli düşüncesinin doğum ve geçiş arasında kurduğu yapısal özdeşlik net bir şekilde görülür: Geçiş bir yeniden doğuştur, birinci doğumun, sembolik bir ölümün ardından gelmesi gereken bir tekrarıdır.

MİT VE TOPLUM

Öte yandan geçiş ayinlerinin aynı zamanda kabul ayinleri olarak nitelendirildikleri bilinmektedir. Oysa, her kabül işlemi, adayı bir cahillik durumundan bir bilme durumuna geçirmeyi hedefler, amacı ona bir gerçeği göstermek, bir bilgiyi iletmektir: Güney

Amerika Yerlilerinin ayinleri genç insanlara hangi bilgiyi iletirler, hangi gerçeği gösterirler, onu hangi bilgililik durumuna sokarlar? Giriş ayinlerinde içkin olan pedagoji, kuşkusuz usta ile öğrenciyi birbirine bağlayan kişilerarası bir boyut taşımaz, burada bireysel bir macera söz konusu değildir. Burada söz konusu olan şey, varolduğu biçimiyle toplumsal olandır, yani bir yanda toplum, diğer yanda bu topluma tam olarak katılacak olan genç insanlar vardır. Bir başka deyişle, kabul ayinleri olarak, geçiş ayinlerinin görevi, genç insanlara, onları karşılamaya hazırlanan toplumları hakkında bilgi vermektir. Dahası şu da söylenebilir: Kabul yoluyla elde edilen bu bilgi sonuçta toplum üstüne bir bilgi değil, onun dışında bir bilgidir. Bu, bizzat toplumun bilgisidir, onda içkin olan ve bizzat toplumun özünü, onun bir töz olarak Kendi'liğini, oluşturan bir bilgidir. Kabul ayininde gençler ayini düzenleyenlerce temsil edilen toplumdaki kendi varlığı içinde toplumun ne olduğunu, onu oluşturanın, kuranın ne olduğunu öğrenirler; kurallarının ve normlarının dünyasını, yasanın ahlaksal, siyasal dünyasını öğrenirler. Yasanın öğrenilmesinin ardından, toplumun varlığının sürekliliğini, kesintisizliğini sağlayan, yasaya bağlılığın öğrenilmesi gelir.

MİT VE KURULUŞ

Toplumun temelini oluşturan yasanın kökeni neye dayanır, bu yasa kim tarafından ilan edilmiştir, yasa koyucu kimdir? Daha önce belirtildiği gibi yerli düşüncesi toplum ile temeli arasında (yani toplum ile kendisi arasındaki) ilişkiyi bir dışsallık ilişkisi olarak kabul eder. Geleneksel olarak yürürlükte bulunan kurallara ve normlara uygun olarak toplumun kendini yeniden üretmesi, Kendi'ni yinelemesi özellikle kabul ayinleri sırasında gerçekleşir. Fakat toplumsallığı kuran eylem, toplumun oluşumu toplumsallık öncesine, üst toplumsallığa bağlanır: Bunlar, insanlık çağından önceki bir çağda, insanlardan önce gelenlerin eseridir, ataların eseridir ve toplumun atalar tarafından kurulmasının hikâyesi olarak mit, toplumun temelini oluşturur, özdeyişlerini, normlarını ve kanunlarını bir araya getirir ve hatta kabul ayini sırasında genç insan-

lara aktarılan bilgiyi oluşturur.

O halde özetlersek, kabul ayinlerinin girişle ilgili boyutu, adaylara öğretilmeye çalışılan gerçeğe bağlanır; bu gerçek, toplumun temelini gönderme yapar ve toplum kendisiyle ilgili bu bilginin kökeninde, Ataların, miti dilden dile dolaşan kurucu eyleminin bulunduğunu öne sürer. Bu nedenle ayin aşamalarının somut olarak gerçekleşebilmesi için, ataların ister açık ister örtük bir biçimde ayinde varlığını duyurması zorunludur. Zaten adayların, hikmetlerini öğrenmeye hazırlandığı kişiler de bu atalar değil midir? Tüm kabul ayinlerinin temel figürleri olan atalar, geçiş ayinlerinde tam anlamıyla bir kült nesnesi haline getirilirler: Mitsel ataların ya da kültürel kahramanların gerçek kültleri, Amerika'nın yerli halklarının dinsel yaşamında büyük bir önem taşıyan kabul ayinleridir.

Ateş Toprağı Yahganlarında, dinsel yaşamın ayrıcalıklı anı kız ve erkeklerin kabül ayiniydi: Bu ayin, esas olarak, yeni girenlere, toplumun kültürel kahraman büyük ata Watauinewa tarafından mitik çağlarda koyulan geleneksel kurallarının öğretilmesine dayanıyordu. Bororolarda ataların ruhları (*aroe*), bir grup özel şaman (*aroettawarê*) tarafından bazı törenlerin yanı sıra gençlerin kabul törenlerine kaulmaya çağırılırdı; böylece gençlerin ergin yaşa geçişi ve toplumsal dünyaya girişi kurucu ataların himayesi altında gerçekleşirdi. Aynı şekilde, Brezilya'nın Cubeoları erkek çocukların topluma kabulünü büyük trompetlerle, asmakabağı-maracalarla temsil edilen ataların himayesi altında yaparlar. "Tanrılarını" erkek dansçılar tarafından taşınan masklarla temsil eden Amazonların kuzeybatısındaki kabilelerde (Tucano, Vitoto, Yagua, Tucuna vb.) ya da Yukarı Xingu kabilelerinde (Kamayura, Avetö, Bacairi vb.) ya da Araguaia kabilelerinde (Karaja, Javae), müzik aletleri gibi, bu maskların da yalnızca orman ya da nehir cinlerini değil, aynı zamanda ataları simgelemesi çok muhtemeldir.

Güney Amerika'nın ilkel toplumları, ortak benliğin sürekli olarak öne sürülmesi şeklinde kendini gösteren dinsel ve ayinsel yaşamlarıyla özdeşleşmişlerdir. Her tören, yaşamaya değer, iyi bir toplum varsa, bunu atalar tarafından konulan normlara borçlu olduğumuzu hatırlamak için yeni bir fırsattır. Giriş ayinlerinde mantıksal olarak atalara referans verildiği anlaşılıyor: Bu durumda kabul

ritlerinde atalara başvurmanın mantıken zorunlu olduğu anlaşılıyor. Mitsel söylem, ataların sözü ve yalnızca onlar, toplumun ölümsüzlüğünü ve sonsuza kadar kendini yinelemesini sağlayabilir.

ANDLAR DÜNYASI

Andlar dünyasına girdiğimizde, Vahşilerininkinden çok farklı bir kültürel manzaraya, bir dinsel alana ulaşmış oluruz. Vahşilerin büyük bölümü tarımcı olmakla birlikte, avcılık, balıkçılık, toplayıcılık gibi, doğal besinler sağlamaya yönelik etkinliklere de önem verirler. Böylece doğa tarlalar yüzünden bozulmaz ve orman kabileleri ekin bitkilerinden olduğu kadar, vahşi bitkiler ve hayvanlar topluluğundan da yararlanırlar. Bu teknik bir yetersizlikten değil -ekili alanlarını arturmaları yeterli olacaktı- çok cömert bir ekolojik ortamın çok az bir çabıyla "avla beslenmeyi" sağlamasından (av hayvanları, balıklar, kökler, meyveler) kaynaklanır. Buna karşılık And halklarının doğal ortamlarıyla kurdukları tekno-ekolojik ilişki tamamen başka bir çizgi izler: Kuşkusuz hepsi tarımcıdır ve hemen hemen yalnızca tarımla uğraşırlar, yani yabani kaynaklar onlar için çok az önem taşır. Bunun anlamı, And Yerlilerinin toprakla kurdukları ilişkinin, Amazon Yerlilerinininkinden çok daha yoğun olduğudur: Toprak onlar için gerçek bir anadır ve doğal olarak bu, dinsel yaşam ve ayinler üzerinde derin etkiler yapar. Mekânın gerçek ve sembolik iskânı açısından, orman Yerlileri gezgin insanlardır, oysa And Yerlileri toprak insanlarıydılar, bir başka deyişle köylüdürler.

Andlar'da gözlediğimiz bu toprağa bağlılık oldukça eskidir. Burada tarım, çağımızdan üç bin yıl önce keşfedilmiştir ve tarım tekniklerindeki ileri uzmanlaşmadan, sulama çalışmalarının kapsamından ayıklama yoluyla elde edilen ve deniz seviyesinden yüksek orta platoya kadar kat kat dizilen farklı ekolojik katmanlara uydu-rulan bitki türlerindeki şaşırtıcı çeşitlilikten de anlaşılabilceği gibi, tarımda istisnai bir gelişme yaşanmıştır. And toplumları Güney-Amerika bölgesinde, başka yerlerde bulunmayan bir özellikte ayrı-

lırlar: Bunlar hiyerarşileşmiş, katmanlaşmış, tek kelimeyle politik iktidarın dikey eksenine göre bölünmüşlerdir. Burada dinsel ve askeri kastların ya da aristokrasinin, onlara vergi ödemek zorunda olan bir köylü kitlesi üzerinde hâkimiyeti vardır. Arkeolojik araştırmaların gösterdiği gibi, toplumsal bünyenin hâkimler ve hükmedilenler biçimindeki bölünmesi Andlar'da oldukça eskiye dayanır. Milattan önce bininci yıla tarihlendirilen Chavin uygarlığında, şehirleşme o zamandan başlamıştır ve toplumsal hayat rahiplerin himayesinde tapınakların, kült ve hac yerlerinin çevresinde örgütlenmiştir. Bu dönemden itibaren Andların tarihinde, güçlü teokrasi etkileri taşıyan imparatorluklar art arda gelmişler ve yıkılmışlardır; bunların sonuncusu ve en tanınmış İnkaların kurduğu imparatorluktur. İnkalar öncesi And dinleri üzerine bilgiler eksiktir ve bunlar mezar taşlarından, ayakta kalan anıtlardan, kumaşlardan, seramiklerden vb. elde edilmiştir. XIII. yüzyıldan İspanyolların gelişine kadar süren İnka dönemi, arkeolojik belgelerin bolluğu fakat aynı zamanda kronik yazarlarının betimlemeleri ve Yerlileri Hıristiyanlaştırmak amacıyla putataparlığı sistematik olarak yok etmeye girişen misyonerlerin incelemeleri sayesinde daha iyi bilinmektedir.

İnka imparatorluğunun kurulması ve yayılması, tahmin edilebileceği gibi, çok fazla bozmaksızın Andların dinsel çehresini değiştirdi. Aslında İnkaların politik emperyalizmi, aynı zamanda kültürel ve özellikle dinsel; bağımlı halklar yalnızca imparatorun otoritesini tanımak değil, galiplerin dinini de kabul etmek zorundaydılar. Fakat öte yandan İnkalar, imparatorluğa bağlanan halkların inançlarının yerine bütünüyle kendi inançlarını geçirmeye hiçbir zaman girişmediler: Yerel kültürleri ve ayinleri yok etmediler. Bu nedenle, bu dönemin Andlarında iki büyük dinsel sistemin bulunur: Yayılması politik yayılma ile atbaşı giden İnkaların sistemi ve İnka devletinin ortaya çıkışından çok daha önce yürürlükte olan yerel dinler sistemi.

HALK DİNİ

Halk dini And Yerlilerinin dünyayla ilişkilerini net bir şekilde

ifade eder: İster kıyı insanların ister platoda oturanların olsun, bu din esas olarak köylülerin dinidir, tarımla ortaya çıkmış bir dindir. And Yerlilerinin temel uğraşı, mevsimlerin düzenli olarak birbirini izlemesini sağlayan, ürünün bol, lama sürülerinin doğurgan olmasını sağlayan tüm güçleri uzlaştırmaktı. Yerel özellikleri aşarak, kıyı bölgesinin olduğu kadar platoları da kapsayan, Quechualar'ı olduğu kadar Aymara ve Mochicalar'ı da kapsayan tüm And kültürlerinden ve inançlarından söz edebilmemizin sebebi herhalde budur.

TANRILAR

Bu köylü halkların günlük hayatını düzenleyen doğal unsurlar kutsal güçler statüsüne çıkarılmışlardır: Genellikle hem kız ve erkek kardeş olarak hem de kanı koca olarak düşünülen Ay ve Güneş, sabah ve akşam yıldızları; gökkuşağı; Pacha-mama, Toprak Ana vb. Aşağıda görüleceği gibi bütün bu kutsal figürler kültürlerin ve önemli törenlerin nesnelerydiler. Andlar tarımının temel bitkisi mısır, altından, gümüşten ya da taştan çok sayıda koçan figürüyle temsil edilmiştir: Bunlar *sara-mama*dır, ürününün bol olması istenen mısırın anasıdır. Bu kutsal nesnelere hediyelerle, onlar onuruna yapılan şenlikler (mayalanmış mısırdan yapılan içecekler) ya da kurbanlarla (özellikle, kanı mısır tarlalarının üzerine dökülen ve ayine katılanların yüzüne sürülen lamalarla) onurlandırılırlar.

ATALARIN VE ÖLÜLERİN KÜLTÜ

Bu kültürler "Vahşi" kabileleri And halklarından ayıran en önemli farkı oluştururlar. Bilindiği gibi, Vahşiler açısından atalar, yaşayanların çağdaşları olan ölümler değil, toplumun mitsel kurucularıdır. Andlar'da ise tersine, topluluğun toplumsal dinsel hayatı büyük ölçüde hem ataların hem de ölümlerin kültüne dayanır; ölümler ataların soyundan gelirler ve Andlar'daki anlayış, Amazon halklarının anlayışından farklı olarak, yaşayanların dünyası ile ölümler dünyası

arasındaki sürekliliği, tanrılarının ve ölülerinin koruması altında aynı toprağı paylaşan köylü topluluğunun sürekliliğini belirgin kılmaya çalışır. Mitsel kurucu olarak ata, genellikle, onun yeraltı dünyasından ayrılarak dünyaya çıktığı yerde (*pakarina*) bulunan ve bu nedenle yüceltilen bir kayayla (*markayok*) temsil edilirdi. Böylece her topluluğun ya da ayllu'nun kendi atası vardı ve ona bir kült sunuyordu (*markayok* ve *pakarina*); bu kült ayllu'nun zaman içindeki sürekliliğine ve kimliğine tanıklık ederek, topluluğu oluşturan aileler arasında dayanışmayı sağlıyordu.

Orman Yerlilerinin cenaze törenlerinin amacı ölüleri tamamen unutmak için yakmak olduğu halde And Yerlileri, tersine, onları gerçek mezarlıklara koyuyorlardı: Mezarlar, mağaraların korunağı altında toplanmışlardı ya da yeraltına kule ya da yarlara kazılmış çukurlar biçimindeydi. Ölüer, kolektif hayata katılmaya devam ediyorlardı, çünkü aileleri onlara danışmak için ziyaretlerine geliyorlardı, onların teveccühlerini kazanmak için düzenli armağanlar veriliyor, kurbanlar sunuluyordu. O halde And Yerlileri ölülerini unutmak bir yana, ölülerin yaşayanları unutmamaları için ellerinden geleni yapıyorlar, rahat etmelerine özen gösteriyorlardı: Ortada bir ittifak ve kabullenme ilişkisi vardı, ormanda olduğu gibi dışlama ve düşmanlık ilişkisi değil. Bu nedenle, putataparlığı yok etmekle görevli İspanyol rahiplerin dediğine göre, yaşayanların yakınları durumundaki ölülerin iskelet ya da mumya (*malgui*) olarak korunduğı düşünülürse mitik ölülerden, kült ve yüceltme nesnelere farkları yoktu; hatta bazı törenler sırasında tüylerle ve değerli kumaşlarla süslenirdi.

HUACALAR

Yerliler, içinde doğaüstü bir güç taşıdığına inandıkları her varlığa ya da doğal nesneye bu ismi verirlerdi. Mumyalaşmış ölüer gibi, ataları simgeleyen kutsal taşlar da huaca idi. Fakat aynı zamanda putlar ya da bunların buldukları yerler, bir dağ ya da bir bitki, bir kaynak ya da bir mağara, bir sakatlıkla doğan bir çocuk ya da bir tapınak, bir takımyıldız ya da bir mezar da *huaca* idi. Dağdaki

bir geçit ya da bir mola noktası gibi bir yol üzerindeki özel yerler *apachita* denilen taş yığınlarıyla belirtilirdi ve yolcular bunları *huaca* olarak düşünürlerdi: Bu yığına kendi taşlarını eklerler ve ona hediye olarak bir koka tütünü sunarlardı. Böylece alan tamamıyla doğaüstü bölgeler halinde ayrılmıştı ve *huacalar* sistemi dünyanın bir tür kutsal şifresiydi.

Huacalar grubuna yalnızca kutsal olmayan alan ile kutsal alan arasındaki birleşme noktaları değil, aynı zamanda her ailenin koruyucu güçlerini simgeleyen nesnelere, figürinler, nazarlıklar da girerdi. Bunlara *conopa* denirdi: Bunlar, ya tuhaf renkte ya da biçimdeki taşlar ya da lama ya da mısır koçanı biçiminde yontulmuş heykelciklerdi. Aile *conopaları* evlerde saklanırdı ve aile fertlerini hastalıktan korurdu ya da tarlalara gömülürdü ve böylece verimliliği sağlardı. Ortak kullanımda olan *conopalar* (aylluların *conopaları*), yılın belli dönemlerinde saklandıkları yerden çıkarılırlardı: Lama ya da koka sunularak bunlara şükredilir ve dua edilir.

Her toplulukta en azından bir hekim ya da şaman vardı. Şaman genellikle onu yıldırımıyla çarpan gökgürültüsü tanrısı tarafından belirlenirdi. Tedavinin yanı sıra, kâhinlik de yapardı. Fakat orman kabilelerinden farklı olarak Andlar'da şamanizm dinsel hayatın merkezi değildi. Dinsel hayat, tanrılardan, atalardan, ölümlerden *huaca* denilen bütün güçlerden, Toprak Ananın verimliliği garanti ederek, *aylluların* huzurunu sağlamalarını istemek için her yolu deneyen bir dizi ayinsel etkinlikten oluşuyordu. Bu, köylünün, kutsal güçler tarafından korunması gereken toprağına derin bağlılığını yansıtan büyük ölçüde tarımsal bir dindi.

İNKALARIN DİNİ

Kökeni ve özü itibarıyla, halk dini denilen dinden çok fazla farklılık göstermez. XIII. yüzyıla doğru İnkalar, Cuzca bölgesinde küçük bir kabile idiler. Tarımcılık ve hayvancılık yapan bu insanların ayinsel ve dinsel hayatı, kıyı bölgesinde ya da platoda yerleşmiş bütün köylü toplulukları gibi, kozmik düzenin tekrarlanması, aynı şeylerin sonsuz bir dönüşle sürekli geri gelmesi isteğine ve

onları yücelten ayinler ve onlara sunulan kurbanlar sayesinde kutsal güçlerin, ataların ve ölümlerin insanlara toprağın verimliliği ve toplumun sürekliliği garantisini verecekleri ümidine dayanır. Bugün bile bilemediğimiz nedenlerden dolayı, İnkalar XIII. yüzyılda bir fetih hareketi başlattılar ve buna ancak İspanyolların gelişi bir son verdi. Fakat bu oldukça kısa dönem boyunca, İnkalar imparatorluklarının sınırlarını çok fazla genişlettiler (1530'da on iki ile on beş milyon arasında bir nüfusa sahiptiler) ve kurumlarının "modernliği"yle hâlâ şaşkınlık veren bir devlet aygıtı, bir iktidar mekanizması kurdular.

Kesinlikle hiyerarşik bir piramit oluşturan imparatorluk toplumu, öncelikle, İnkaların hâkim aristokrasisi ile imparatorluğun gücünü tanıdıklarını ona vergi ödeyerek gösteren halk kitleleri, etnik gruplar, imparatorluğa bağlı kabileler arasındaki radikal bölünmeyi ifade eder. Hiyerarşinin tepesinde, hem kendi kavminin şefi, hem imparatorluğun yöneticisi ve hem de en önemli kutsal gücün temsilcisi olan hükümdar, yani İnka yer alır. İnkaların politik-askeri yayılmacılığının beraberinde dinsel bir yayılmacılığın bulunduğu, bunların, yenilen halkların geleneksel inançlarını ve ayinlerini ortadan kaldırarak kendi sistemlerini dayattıklarını düşünmek yanlış olacaktır. Öncelikle, İnkaların dini, temel çizgileri itibarıyla onlara bağımlı halkların dininden hiç farklı değildi; ikinci olarak, hâkimiyet kurma girişimlerinin amacı yalnızca bireylerin itaatini sağlamaktı. İspanyolların yaptığı gibi onların "putlarını" yok etmek değildi. Gerçekte, geleneksel dinin "şifre"sinin varlığını sürdürmesine, kendi dinleri tarafından oluşturulan "üst şifre"yi bunun üstüne koymak için izin veriyorlardı: İnkalara bağımlı halklara, galiplerin tanrılarını da tanınmaları ve yüceltmeleri koşuluyla ayin özgürlüğü bırakılmıştı.

İnkalar, güçlerini arttırdıkları ölçüde, "Pantheon"larındaki bazı figürleri yücelterek, geleneksel bayramlara ve törenlere ulu bir nitelik kazandırarak, sıkı bir hiyerarşiye sahip kalabalık bir rahipler sınıfı aracılığıyla dine önemli bir sosyo-politik ağırlık vererek, çok sayıda tapınak ve kült yeri inşa ettirip, bağımlı halklar tarafından İnkalara ödenen verginin önemli bir kısmının bu rahipler sınıfına verilmesini sağlayarak eski inanç sistemlerini gözden geçirdiler.

GÜNEŞ KÜLTÜ

Güneşi temsil eden İnti, iki sebepten dolayı İnka "Pantheon"unun temel figürü olarak kabul edilmiştir: bir yandan oldukça uzun bir süredir Güneşi bütün Peru'da geçerli, bir tanrı haline, getiren bir gelenek söz konusuydu. Öte yandan bir imparatorluk sisteminin kurulmasıyla, pratik olarak bütün arkaik despotizm biçimlerinin mirasçısı durumuna gelen ve imparatorluğun efendisinin Güneşle özdeşleşmesini gerektiren bir sosyopolitik yenilik söz konusuydu. Bu nedenle, krallık soyunun büyük kurucu atası olarak Güneş, İnkaların en önemli tanrısı haline geldi: İmparatorlar Güneşin çocuklarıydılar. Aym şekilde onu yücelten kült, hem hanedana özgü bir ata kültü hem de herkese dayatılan resmi bir din haline geliyordu: İnkaların dininin bir devlet dini olması, Güneş kültü sayesindedir.

İnkalar, bir kavmi kendilerine bağladıklarında, hemen idari (nüfus ve kaynak sayımı vb.) ve dinsel birtakım önlemler alıyorlardı: Yenilenler kendi dinsel sistemlerine İnti kültünü katmak zorundaydılar. Bu da inşa edilmesi gereken tapınaklarla, orada çalışması düşünülen rahipler sınıfı ile ve kuşkusuz bu rahipler sınıfının kendi varlığını sürdürmesini güvence altına alan ve Güneşi yüceltmek için gerekli kurbanların verilmesini sağlayan önemli kaynaklara sahip olması ile oluşan kültürel bir altyapının kurulmasını gerektiriyordu. Kendilerine bağladıkları bütün topluluklar için, İnkaların topraklarda bir üçe bölme yöntemi uyguladıkları biliniyor: Bir kısmı *ayllularda* kalıyor, bir kısmı devlete veriliyor ve üçüncü kısmı da Güneşe adanıyordu. Taşrada inşa edilen çok sayıdaki Güneş tapınağının yapımı, eski imparatorların mumyalarının da bulunduğu bir kült ve hac yeri, imparatorluğun gerçek politik ve dini merkezi olan, imparatorluğun başkenti Coricancha'daki tapınağın, yani yöredeki en ünlü tapınağın modelini örnek alıyordu. Coricancha'nın dikdörtgen planlı sur duvarı 400 m. uzunlukta idi. Büyük titizlikle yapılmış olan tüm duvar boyunca, 30 ila 40 cm. yüksekliğinde ince altın plakalardan oluşmuş bir bant yer alıyordu. Coricancha'da altın ve gümüşten hediyelerle dolu çeşitli sunaklar ve tapınağın hizmetine verilmiş çok sayıdaki personelin kaldığı lojmanlar yer alıyordu.

Aynı zamanda altından mısır saplarının dikili olduğu bir bahçe vardı. İnka bu bahçede ayinsel bir şekilde çalışırken, imparatorluk içinde ekim mevsimini de açıyordu.

Her Güneş tapınağının personelinde, rahiplerin, kâhinlerin, hizmetkârların vb. hiyerarşilendirilmiş grubunun yanı sıra, bütün imparatorluk içinden, krallık memurları tarafından iyilikleri ve güzellikleri için seçilmiş olan bir kadınlar grubu, Güneş bakireleri, *Aclla*'lar vardı. Manastırlar (*aclla-huasi*) içinde toplanan ve eğitilen bu kadınlar, burada, kurban törenleri sırasında büyük miktarlarda sunulan vikunya yününden ya da alpakadan lüks kumaşlar yapmayı öğreniyorlardı; bütün törenlerde gerekli olan mayalanmış mısır içkisini, yani *chicha*'yı hazırlıyorlardı. Vesta rahibeleri gibi, mutlak bir bakireliğe mahkûmdular, bununla birlikte İnka, cariyelerini ya da ödüllendirmek istediği önemli kişilere hediye ettiği kadınları bunlar arasından seçiyordu. Bunlardan bir kısmı önemli anlarda kurban edilirdi: Yeni bir imparatorun başa geçmesi, İnkânın ciddi bir hastalığa tutulması ya da ölmesi, deprem vb. Coricancha personelinin 4000 kişiden oluştuğu söyleniyor ve bunlardan 1500'ü Güneşin bakireleridir. Her tapınakta, bakireler, yaşlı bir kadının, Güneşin karısı olarak kabul edilen *Mama-Cuna*'nın otoritesine tabi idiler. İmparatorluğun dinsel hiyerarşisinin en üst kademesinde, imparatorun amcası ya da erkek kardeşi olan Güneşin rahibi, *Vilca-Oma* bulunurdu; bu rahip, imparatorluğun dinsel hayatını yönettiği Coricancha'da inziva hayatı yaşardı.

VIRACOCHA KÜLTÜ

Burada, Aymaralar tarafından olduğu kadar Quechualar tarafından da tanındığına ve yüceltiildiğine göre, hem oldukça eski hem de bütün Peru'da bilinen, insan biçiminde kutsal bir figür söz konusudur. Viracocha'ya atfedilen, genellikle karanlık mitler arasında, her şeyin (gökyüzünün ve toprağın, güneşin ve ayın, günün ve gecenin) yaratıcısı olan ebedi tanrı imajı ile art arda gelen birçok insan ırkını yarattıktan ve yok ettikten sonra, üzerinde yaşadıkları topraklarla ödüllendirdiği bugünün insanlarını yaratan, onlara ya-

şamalarını olanaklı kılacak sanatları ve toplumsal ve kozmik düzenin iyi bir şekilde işlemesi için saygı duyulması gereken normları öğreten uygarlaştırıcı kahraman imajı vardır. Görevini bir kez tamamladıktan sonra Viracocha deniz kıyısına gider, mantosunu kayığa dönüştürür ve Batı'ya doğru giderek tamamen kaybolur. İspanyollar ile ilk kez karşılaştıklarında Yerliler onlara da Viracocha adını verdiler.

İnkalar, kendi kavimlerinin tanrısını, Güneş kültünü bütün imparatorluğa zorla kabul ettirmişlerdi. Buna karşılık, bütün And yöresinde bilinen bir figür olan Viracocha bir kabile tanrısı haline gelecekti. İnka "Pantheon"unun hiyerarşisindeki bu değişiklik büyük imparator Pachacuti döneminde (1438'den 1471'e kadar yönetimde kaldı) kesinlik kazanmıştır; bunun sonunda, imparator güneşin soyundan gelen bir kişi olarak kalırken, İnti merkezi yerini Viracocha'ya bırakmıştır. Viracocha'ya tanınan bu üstünlük, birçok nedenin bir araya gelmesiyle açıklanabilir; güneş bile olsa, görünür bir varlıktan daha temel dinsel bir varlık arayan rahiplerin kendilerini tamamen ilahiyata vermeleri; Chancalar'a karşı büyük bir askeri zafer kazanmayı hayal eden Pachacuti'nin bu konuda Viracocha'nın yardımına güvenmesi; ve nihayet, belki de her despotik sistemde içkin olan ve bu sistem teokratikleşmeye yöneldiğinde, bazı durumlarda tektanrıcılığın kabulünün ve kurumlaştırılmasının kaçınılmaz hale gelmesi gibi.

Sebepler ne olursa olsun, sonunda Pachacuti, Viracocha için, içinde tanrının "on yaşındaki bir çocuk boyutunda" som alandan heykelinin bulunduğu bir tapınak yaptırttı. Aynı şekilde her taşra başkentinde de yalnızca ona hizmet eden bir rahipler sınıfına ve tapınağın ve rahiplerin bakımını sağlamaya yönelik kaynaklara sahip olan bir Viracocha mabedi inşa edildi. Ezeli Efendi, Göklerin Efendisi, Yüce Efendi sıfatlarıyla anılan Viracocha, hiçbir zaman, Güneş kültü gibi bir halk kültü haline gelmedi. Belki de zaten dinsel düzlemde bile hâkim kast olma özelliklerini belirtmek amacıyla daha soyut, daha batıni, duyulur dünya içinde daha az köklenmiş bir kült oluşturma kaygısında olan İnkalar, ona önem vermiyorlardı. Bu nedenle Viracocha kültü, halk kültürlerinden farklı olarak imparatorlukla birlikte ortadan kalktı.

GÖKGÜRÜLTÜSÜ KÜLTÜ VE HUACALAR

Gökgürültüsünü temsil eden Illapa da, İnkâ "Pantheon"unun bütün And yöresinde tanınan bir figürüydü. Fırtınanın, dolunun, şimşeğin ve yağmurun efendisi olan Gökgürültüsü sapanını şaklatarak gökleri gürletiyordu. And toplumları, tarımla uğraştıkları için Illapa'nın faaliyetleriyle çok ilgileniyorlardı. Yeterince yağmur vermesi için ona yalvarıyor, kuraklık döneminde büyük kurbanlar sunuyorlardı. Viracocha ve İnti'nin ardından Illapa'nın da İnkâ "Pantheon"unda önemli bir yer tutması, And toplumlarının tarıma bağımlılıklarıyla açıklanmalıdır.

Köylü kitleler için olduğu gibi İnkalar kasti için de *huacalar* kutsal bir mekân "kesit"i oluşturuyordu. Halkın kendi eliyle kurduğu *huacalar* ağına karşılık İnkalar da imparatorun kişiliği ile, geçmiş olduğu ya da düşlemiş olduğu yerler arasında gerçek ya da hayali bir bağ kurarak bu yerleri kutsallaştıran bir sistem yaratmışlardı. Ne olurlarsa olsunlar, *huacalar*, kurbanlarla onurlandırılır ve yüceltilirlerdi (mısır birası, koka, lamalar, kalpleri kutsal güce sunulmak üzere seçilmiş kadınlar ve çocuklar). Söylendiğine göre yalnızca Cuzco kentinde bunlardan beş yüz tane vardı. İmparatorluğun *huacaları*, Coricancha'dan yola çıkan ve ışınlar gibi imparatorluğun sınırlarına kadar ulaşan ve *zeke* denilen düşsel eksenler üzerine oturtuluyordu. Önemli olsun sıradan olsun, kutsal alanların hızla çoğalması, Andlar'da mekânın ve zamanın kutsal bir işgale uğradığını gösterir. Mekân *huacalar* tarafından işaretlendirilirken, zaman da ayinlerle doldurulmuştur.

BAYRAMLAR VE TÖRENLER

Nadir görülen ya da beklenmedik olaylar, önemli törenlerin yapılmasına fırsat sağlıyordu: Ay ya da güneş tutulması, deprem, kuraklık, tanrıların kızgınlığını yatıştırmaya yönelik görkemli kurban törenlerini gündeme getiriyordu. Öte yandan imparatorun kişiliğini etkileyen her şey, imparatorluğun iyiliğine yansıyor: İmparator, güneşin oğlu olarak, tanrılar dünyası ile insanlar dünyası arasında-

ki temas noktası idi; halkın ortak yazgısı da İnkanın kişisel yazgısına sıkı bir şekilde bağlıydı. Buna karşılık, toplumsal hayatın normlarına aykırı davranmak, imparatora hakaret etmek ve dolayısıyla tanrıları kızdırmak anlamına geliyordu. Bu nedenle, yeni bir İnkanın tahta çıkması, imparatorun ölümü, hastalıkları, askeri başarısızlıkları, imparatorluğun selametini ve halkın yaşamını etkiliyordu: Bozulan sosyo-kozmik düzenin insanların yararı için yeniden kurulmasını sağlamak amacıyla insanlar kurban ediliyordu (çocuklar, savaş esirleri, Güneşin bakireleri).

"Toplum düzeninde" istenmeyen bir değişikliğe yol açan bu istisnai durumlara, bir bakıma hazırlıksız diyebileceğimiz bir ayinle karşılık vermek gerekiyordu. Ancak bunun yanı sıra toplumsal hayatın esas olarak tarım devrelerine bağlı olan hareketini çok yakından izleyen bir dinsel tören takvimi de vardı: Ekim zamanı, hasat zamanı, gündönümü, vergi ödeme dönemi. Yıl ay takvimine göre belirlenen on iki aya bölündüğü halde, And Yerlilerini ilgilendiren güneşin gökyüzündeki hareketi idi. Her ay, ekme, ürün toplama, tarlalan bölüştürme, ekim için hazırlama vb. dönemlerini gösteren özel bir bayram ile belirlenmişti. Bu bayramlar, tapınaklarda ve daha sıklıkla, bu olay için ayrılmış kamuya açık alanlarda ve özellikle, geçmiş imparatorların mumyalarıyla birlikte İnka "Pantheon"unun bütün figürlerinin sergilendiği büyük Cuzco alanında yapılırdı. Bu düzenli tören devreleri içinde üç bayram, önemleri ve büyüklükleri ile diğerlerinden ayrılır: İki tanesi gündönümüne ilişkindir, üçüncüsü esas olarak bir Ay bayramıdır.

Güney kışının gündönümü (21 haziran), güneşin ululanması ve aynı zamanda yeryüzündeki oğlunun, bizzat İnkanın yüceltilmesi olan İnti Raymi'ye ayrılmıştı. Bu nedenle, ülkenin bütün üst düzey memurları ve yerel şefleri bu vesileyle Cuzco'ya çağınıyordu. İmparator, bütün ailesi ve saray erkânını çevresinde toplayarak başkentinin büyük meydanında, güneşin ilk ışıklarının belirmesini bekliyordu. Herkes diz çöküyor ve İnka, güneşe gümüş bir kap içinde içmesi için chicha sunuyordu. Bütün büyük bayramlar gibi İnti Raymi'de de içkiler, kurbanlar, şarkılar ve danslar vardı. Yaz gündönümü sırasında (21 aralık), yine bir güneş bayramı olan, Capac Raymi ile birlikte, genç soyluların yetişkinliğe geçişinin kut-

landığı kabul ayinleri yapılıyordu. Bu geçiş köylüler arasında bir ayine konu olmadığı halde, hâkim kast içinde büyük törenlerle kutlanıyordu: Çünkü yetişkinliğe giriş, senyörlerin aristokrasisine giriş anlamı taşıyordu. Her kabul ayini gibi, *huarachicoy* da (*huara*, ayinin sonunda genç insanlara verilen kısa dondur), tanrılara verilen kurbanların yanı sıra fiziksel sınamaları (kırbaçlama, güreş, oruç, yarışlar), ataların örnek alınması çağını vb. içeriyordu. Onlara kısa donla birlikte, silahları veriliyor ve halkalarla süslemek için kulakları deliniyordu. *Huarachicoy* ile vurgulanan şey, yetişkinliğe geçişten çok, aristokrasi içine tam bir giriş ve İnkânın hizmetinde mutlak bir sadakat gerekliliği idi.

Üçüncü büyük İnkâ töreni eylülde yapılıyordu. *Sitova*, kötülükleri kovmak için tüm başkentte sürdürülen genel bir arınma hareketiydi. Yeni ayın çıktığı gün, büyük alanda toplanan kalabalık şöyle bağırdı: "Hastalıklar, felaketler, kötülükler, bu ülkeyi terk edin!" İmparatorluğu meydana getiren dört bölgeye giden dört ana yol üzerinde, kötülükleri önlerine katarak kovalayan silahlı yüz savaşçıdan oluşan dört grup ilerliyordu. Şehirde, insanlar evlerinin girişinde elbiselerini silkeliyorlardı. Şarkılar, danslar ve tören alayları geceyi hareketlendiriyordu. Gün ağarırken herkes ırmaklarda bir arınma banyosu yapıyordu. Tanrılar ve imparatorlar da *sitova*'ya katılırlardı, çünkü heykelleri ve mumyaları alan üzerinde sergilenirdi. Bunlara kurban olarak beyaz lamalar sunulurdu ve hazırlanan mısır unu hamuru bu hayvanların kanıyla ıslatılırdı; *sanku* denilen bu hamur, tanrılarının ve mumyalarının üzerine sürülürdü ve Cuzco şehrinin bütün sakinleri bundan bir parça yedi.

Tepeden tırnağa dinselliğe bürünmüş bu toplum içinde, bireysel ya da kolektif olarak, sıradan ya da saray çevresinden kişilerce yapılan her hareket, güçlerin sorgulamasından geçmek zorundaydı: Bu da yere düşen koka yapraklarının durumunu, parmaklar arasından akan tükürük ağlarını, kurban edilen hayvanların bağırsaklarını, kan damarlarının ortaya koyduğu şekli yorumlamak için içine üflenen lamaların akciğerlerini gözlemleyen kâhinlerin niçin çok önemli bir rol oynadıklarını açıklar. Böyle bir evren içinde her türlü düzensizlik, ancak bazı yasakların isteyerek ya da istemeyerek ihlalinden kaynaklanabilirdi ve suçluyu bulmak ve onu arındırmak

da kahinlere düşen bir görevdi. Koşullar gerektirdiğinde, yapılan bazı hatalar nedeniyle bozulan sosyo-kozmik düzeni yeniden kurmaya yönelik, kolektif ve halka açık "günah çıkarma" seansları yapılırdı. Geleneksel hac merkezleri olan Pachacamac ve Lima tapınakları, bütün imparatorluk içinde tanınan kâhinlere sahipti; imparatorlar bile onlara danışmakta tereddüt etmezlerdi. Son olarak şunu da ekleyelim ki Hıristiyan kültürle bağdaşmacı bir tarzda karışan pek çok yerli ayini, Bolivya'nın Aymaralarında ve Peru'nun Quechualarında bugün hâlâ varlığını sürdürmektedir.

TUPİ-GUARANİ DÜNYASI

Ne kadar kısa olursa olsun, yukarıdaki açıklamalar yine de temel özelliklerini dikkate alarak, Güney-Amerika halklarının dinsel inançlarını ve ibadetlerinin doğru bir tablosunun çıkarılmasını sağlıyor. Bu tablodan orman toplumlarının hem dışadönük hem kolektif bir dinselliğe sahip oldukları anlaşılıyor: Bu şarkılı, danslı, hareketli bir dinseliktir ve deyim yerindeyse, kutsal olan toplumsal olanı bir yandan öbür yana kateder, buna karşılık toplumsal olan bütünüyle dinsel olanla kaynaşmıştır. Din "duygusu"nun ifadesini daha çok toplum içinde bulduğunu söylemek, kesinlikle bu duygunun tek tek bireylerde güçlü olmadığı anlamına gelmez. Bütün ilkel halklar gibi Güney Amerika Yerlileri de, mitlerine ve ayinlerine bağlılıklarında örnek bir sarsılmazlık gösterdiler ve göstermeye devam ediyorlar. Bununla birlikte, dinsel olgunun "kişisel yanı", kolektif yanına göre gölgede kalır ki, bu da ayinsel etkinliklere niçin bu kadar önem verildiğini açıklamaktadır. Bu yüzden bu genel durumun istisnaları daha çok dikkat çekiyor. Aslında, XIX. yüzyılın ikinci yarısında, Amazonların orta ve aşağı kesimine yerleşmiş halklar üzerinde çalışan pek çok araştırmacı (bu halklar bugün artık yok olmuştur), bu halklara ait ve "klasik" mit dağarcığından çok farklı bir dizi metin belirlemişlerdir. Bu metinlerde görülen dinsel, hatta mistik kaygı, bu toplumlarda artık mitleri anlatan kişilerin yerini, diğer orman toplumlarının ayinsel coşkusuyla çarpıcı bir karşıtlık içinde kişisel bir düşünme çabası gösteren filozofların

ya da düşünürlerin aldığı düşünürüyor. Oysa, tekrarlayalım, Güney Amerika'da, nadir görülen bu eğilim, Tupi-Guaranilerde en üst düzeye çıkmıştır.

Tupi-Guarani terimi, aynı dil grubuna dahil olan ve büyük bir kültürel homojenlik taşıyan pek çok kabileyi göstermektedir. Bu halklar çok geniş bir alana yayılmışlardı: Güney'de Guarani, Batı'da Paraguay Irmağı'ndan, Doğu'da Atlantik kıyılarına kadar bir alanı kaplıyorlardı; Tupiler ise aynı kıyuyu, Kuzey'de Amazonların ağzına kadar işgal ediyorlar ve sınırı tam olarak bilinmeyen bir noktaya, ülkenin içlerine kadar uzanıyorlardı. Bu Yerlilerin sayısı milyonlardaydı. Ekonomik yaşam ve toplumsal örgütlenme açısından Tupi-Guaraniler, bütün ormanlık alanda yürürlükte olan modellerle uyuyorlar, yani, yanmış orman alanları üzerinde tarım, avcılık, balıkçılık yapıyor ve çok sayıda büyük kolektif evden oluşmuş köylerde yaşıyorlardı. Bu yerlilerin en önemli özelliği demografik yoğunluklarının yerli halklarınkinden çok daha fazla olması ve her topluluğun iki bin ya da daha fazla kişiyi barındırmasıydı. Paraguay'da varlıklarını sürdüren beş bin kadar Guarani'nin dışında, bu kabileler uzun süredir yok oldukları halde, Güney Amerika kıtasının en iyi tanınan kabileleri arasında yer alırlar. Sonuçta, XVI. yüzyılın başlangıcından itibaren Avrupalılar ve Yerliler arasındaki ilk ilişkiler kıyılara yerleşmiş olan Tupiler ile kurulmuştur. Çeşitli uluslardan gezginler ve misyonerler, bu halklar üzerine, özellikle inanç ve âdetlerini inceleyen ve her türden gözlem açısından zengin çok bol bir edebi malzeme bırakmışlardır.

Kıtanın bütün ilkel toplumlarında olduğu gibi, Tupi-Guaranilerin dinsel hayatının en önemli unsuru şamanlıktı. *Pajeler*, yani şaman hekimler orada da başka yerlerde rastladığımız görevleri yerine getiriyorlardı ve koşullar ne olursa olsun (kabul törenleri, bir savaş esirinin öldürülmesi, gömme törenleri vb.) ayinler her zaman, toplumsal birliği sağlayan normlar, insanlara kültürel kahramanlar (Maira, Monan, Güneş, Ay vb.) ya da mitsel atalar tarafından dayatılan yaşam kuralları ve normlar çerçevesinde gerçekleşiyordu. O halde, buraya kadar, Tupi-Guaraniler diğer orman toplumlarından hiçbir farklılık göstermiyorlardı. Bununla birlikte, Fransız, Portekizli ve İspanyol gezginlerin yazıları, Tupi-

Guaranilere, Güney Amerika Vahşileri arasında tamamen özgün bir yer veren çok önemli bir farklılığa tanıklık ediyorlardı. Gerçekten de, kıtaya yeni gelenler, Avrupalılar için anlaşılmasız olan bir yapı ve genişlikteki dinsel gerçeklerle karşılaştılar.

Söz konusu olan nedir? Çeşitli kabileleri karşı karşıya getiren aralıksız savaşların dışında, bu toplum, tamamen dinsel bir kökene ve eğilime sahip güçlü bir hareketin etkisi altındaydı. Kuşkusuz Avrupalılar burada, kötü ruhların paganca bir dışavurumundan başka bir şey göremezlerdi ve bu hareketin sorumluları onlar için şeytanın ortaklarıydı. Birçok değerlendirme hatasına yol açan şey, Tupi-Guarani peygamberciliği denilen garip olgudur. Yakın zamana kadar bu, bir mesihçilik olarak, birçok ilkel halkta görüldüğü gibi, Batı uygarlığıyla teması izleyen ciddi bir kriz durumuna bir yanıt olarak yorumlanıyordu. Yani mesihçiliğin kültürel bir şoka tepki olduğuna inanılıyordu. Tupi-Guarani peygamberciliğini mesihçilik alanına indirgemek, onun radikal bir farklılık gösteren yapısını tanımazlıktan gelmek olacaktır; bu Yerlilerde peygambercilik Beyazların gelişinden oldukça önce, belki de XV. yüzyılın ortalarına doğru ortaya çıkmıştır. O halde, Batı'yla temasla hiçbir ilgisi olmayan ve bu nedenle hiç de Beyazlara karşı yönelmemiş olan, yerlilere özgü bir olgu, etnolojinin başka hiçbir yerde dengini bulamadığı vahşi bir peygambercilik söz konusudur.

PEYGAMBERLER

Pek azı bu olguyu anlayabilecek durumda olan ilk kronikçiler, yine de toplumdan çıkan bazı gizemli kişileri *karaileri* şamanlar ile karıştırmamayı bilmişlerdir. Gerçekten de, *karailerin*, yalnızca pajelerin görevi olan tedavi etkinliğiyle hiçbir ilgileri yoktu. Bunlar, özel bir ayinle de ilgili değildiler, ne geleneksel bir kültürün sorumlusu, ne de yeni bir kültürün kurucularıydılar. Ne şaman, ne rahip olduklarına göre, *karailer* kimdi? Bu adamlar yalnızca ve tamamen sözün alanında yer alıyorlardı, tek etkinlikleri konuşmaktı: Bunlar, her yerde bağıra bağıra konuşmakla görevlendirilmiş vaizlerdi (içeriği daha sonra belirtilecek). Gerçekten de, yalnızca kendi top-

lulukları içinde değil, her yerde vaaz veriyorlardı. *Karailer*, dikkatli Yerlilere vaaz vermek için hiç durmadan köyden köye dolaşıyorlardı. Bazen köy federasyonları halinde bir araya gelmiş yerel gruplar acımasız bir savaşa girdiklerinde, peygamberlerin bu göçebeliği daha da şaşırtıcı bir hal alıyordu. *Karailer*, bir taraftan diğerine, zarar görmeden dolaşabiliyorlardı: Hiçbir riskle karşılaşmıyorlar, hatta her yerde coşkuyla karşılanıyorlardı ve insanlar onların köye girerken geçeceği yolları yapraklarla kaplıyorlar ve kortej halinde eşlik etmek için onları karşılamaya koşuyorlardı: Nereden gelirlerse gelsinler, *karailer* hiçbir zaman düşman olarak düşünülmezlerdi.

Bu nasıl mümkün olabiliyordu? İkel toplumda birey önce akrabalarıyla ya da yerel bir topluluğa aidiyeti ile tanınır. O halde bir kişi kendini birden, bir akraba soy zinciri ve bir hısımlar ağı içinde bulur. Tupi-Guaranilerde soy, babaya göre belirlenir, babamın soyu esas alınır. *Karailerin*, kendileri hakkında çok ilginç bir inanışları vardı: Babalarının bulunmadığını, bir kadının ya da kutsal bir varlığın oğlu olduklarını söylüyorlardı. Burada peygamberlerin kendilerini tanrısallaştırmak için uydurdukları megalomanca bir fantazmadan çok, babanın görmezden gelinmesi ya da reddi söz konusudur. Aslında babasız olduklarını ilan etmeleri, bir akrabalık zincirine ve dolayısıyla toplumun kendisine ait olmadıklarını söylemek anlamına geliyordu. Bu tip bir toplumda ortaya atılmış olması bu söyleme, kıyaslanamaz bir yıkıcı görev yüklüyordu: Gerçekten de, bu söylem ilkel toplumun daha düne kadar kan bağlarına dayanan çatısını reddediyordu.

Kolaylıkla anlaşılıyor ki, *karailerin* göçebeliği, onların fantazilerinden ya da yolculuk yapmayı aşırı sevmelerinden değil, hangisi olursa olsun hiçbir topluluğa ait olmamalarından kaynaklanıyordu. Hiçbir soy zincirinin üyesi olmadıklarına göre, tam olarak hiçbir yerde değillerdi ve tanım gereği hiçbir yere bağlı olamazlardı. Ve işte bu nedendir ki, herhangi bir köye geldiklerinde orada düşman bir grubun üyesi olarak düşünülemezlerdi. Düşman olmak, bir toplumsal yapı içinde bulunmaktır ki, bu da *karailerin* durumuna uymaz. Ve bu nedenle, hiçbir yerde olmadıkları için, bir anlamda her yerde idiler, her yerde kendi evlerinde gibiydiler. Bir başka de-

yişle, bir bakıma yarı tanrı yarı insan sayılmaları, onları insan toplumundan kopmaya ve "başka bir ülkeye ait varlıklar" olarak yaşamaya zorluyordu. Bu durum aynı zamanda onlara kabileden kabileye dolaşmaları sırasında tam bir güvenlik sağlıyordu: Yerliler onlara karşı, her yabancı karşısında gösterdikleri düşmanlığı göstermiyorlardı, çünkü onları insanlar olarak değil tanrılar olarak kabul ediyorlardı: Bu da Yerlilerin, *karaileri* deliler olarak görmediklerini, onların söylemlerinin doğruluğundan kuşku duymadıklarını ve onların sözlerini benimsemeye hazır olduklarını gösterir.

PEYGAMBERLERİN SÖYLEVLERİ

Karailer ne anlatıyorlardı? Söylevlerinin yapısı, toplum içindeki statülerine uygundu. Ya da başka bir deyişle, büyülenmiş, memnun yerli kalabalıkları karşısında verdikleri vaazlar, geleneksel söylemden koptuklarını ve tanrılar ve mitsel atalar tarafından devredilen ve dayatılan eski değerler, normlar ve kurallar sisteminin dışında bir söyleme geçtiklerini gösteriyordu. Bu toplumu altüst eden peygamberlik olgusunun bizi niçin bu kadar ilgilendirdiğini açıklamak zorundayız. İşte, insanlığın başlangıcından beri yürürlükte olan, normları korkusuzca ve muhafazakâr bir şekilde koruyarak kendi varlığını sürdürmeye çalışan ilkel bir toplumla karşı karşıyayız ve bu toplumdan, bu normların sonunu, bu normlara bağlılığa, saygıya göre düzenlenmiş dünyanın sonunu ilan eden insanlar, gizemli güçler çıkıyor.

Karailerin peygamberce söylemini bir saptama ve bir vaatle özetlememiz mümkün: *Karailer* bir yandan, sürekli olarak, dünyanın temelden kötü olduğunu belirtiyorlar; öte yandan da fethedilecek iyi bir dünyanın var olduğunu öne sürüyorlardı. "Dünya kötüdür! Yeryüzü çirkindir!" diyorlardı; "Onu terk edelim!". Ve bu bütünüyle kötümser dünya betimlemeleri, onları dinleyen Yerliler arasında genel bir kabul görüyordu. Buradan şu sonuca varılabilir: Her ilkel toplumun kendi üstüne geliştirdiği alışılmış söylemler farklılık değil tekrar söylemi, yeniliğe açıklık değil, geleneğe bağlılık söylemi- arasında kesin bir fark bulunmasına rağmen, *karailer*

rin söylemi, Yerlilere hastalıklı bir söylem olarak, bir delinin sayıklamaları olarak görünmez: Bu söylem onlara, beklerken kendilerini buldukları bir gerçeğin ifadesi olarak, dünyanın yeni çehresini -kötü çehre- anlatan bir ilahi olarak yansır, kısacası hastalıklı olan peygamberlerin söylemi değil, söz ettikleri dünya, içinde yaşadıkları toplumdur. Onlara göre bu dünyada yaşamının mutsuzluğu, toplumu yıkan kötülükten kaynaklanıyordu ve onların söylemlerinin yeniliği, toplumu değiştirmek ve bozmak üzere toplumsal yaşam içinde yavaş yavaş kendini gösteren değişiklikten başka hiçbir şeye güvenmiyordu.

Bu değişim nereden geliyordu ve nasıl işliyordu? Burada, bu toplum içindeki farklılığın bir soy kütüğünü çıkarmak değil, yalnızca bu farklılığın en önemli etkisini, yani peygamberlerin ve kötülüğün içkinliğini anlatan bu söylemi ortaya çıkarmak söz konusu. Söylemin radikalliği ortaya koyduğu kötülüğün derinliğinden kaynaklanmaktadır. Tupi-Guarani toplumu, çeşitli güçlerin etkisiyle, ilkel bir toplum olmaktan, yani değişimin reddedildiği, farklılığın reddedildiği bir toplum olmaktan çıkıyordu. *Karailerin* söylemi toplumun ölümüne parmak basıyordu. Bu bozulma noktasında Tupi-Guarani kabilelerinin hastalığı neydi? Demografik (nüfustaki hızlı artış), sosyolojik (alışılmış dağınık yerleşmeler yerine nüfusun büyük köylerde toplanma eğilimi), politik (güçlü şefliklerin ortaya çıkması) faktörlerin bir araya gelmesinin etkisiyle, bu ilkel toplumda en öldürücü yenilik gündeme geliyordu: Toplumsal bölünme, eşitsizlik. Derin bir huzursuzluk, ciddi bir kriz işareti, bu kabilelerde çalkantı yaratıyordu ve *karailer*, toplumdaki kötülüğün ve mutsuzluğun dünyadaki çirkinliğin ve aldattıcılığın işareti olarak kabul ettikleri ve ilan ettikleri bu huzursuzluğun farkındaydılar. Çevrelerinde oluşan yavaş değişikliklere diğerlerinden daha duyarlı olan bu insanlar, yani peygamberler, bunun ilk farkına varan kişiler oldular ve herkesin belli belirsiz hissettiklerini açıklamaya başladılar. Fakat *karailerin* söyleminin diğerlerine deli saçmalıkları olarak görünmemesi için de büyük bir çaba harcadılar: O halde, Yerliler ile onlara dünya değiştirmek gerektiğini söyleyen peygamberler arasında derin bir uyuşma vardı.

KÖTÜLÜĞÜN ULAŞAMADIĞI ÜLKE

Peygamberlerin ve dünyayı kötülüğün mekânı ve mutsuzluğun alanı olarak niteleyen söylemlerinin ortaya çıkışı, bu topluma özgü tarihsel koşulların sonucuydu: Derin bir krize tepki, toplumsal bünyede ciddi bir hastalığın belirtisi, toplumun ölümüne dair bir önseziydi. Bu tehdit karşısında *karailer* hangi çareyi öneriyorlardı? Yerlileri, *yivy mba'emege'yi*, lanetli ülkeyi terk etmeye ve *yivy mara ey'e* kötülüğün ulaşamadığı ülkeye kavuşmaya çağırıyorlardı. Kötülüğün ulaşamadığı bu ülke tanrıların ikamet yeriydi, okların ava tek başlarına gittikleri, mısırın ilgilenmek gerekmeksizin kendiliğinden büyüdüğü yerd, hiçbir yabancılaştırmanın olmadığı kutsal varlıkların alanıydı, ilk insanlığın evrensel kasırga ile yok olmasından önce insanların ve kutsal varlıkların ortak yeri olan bir alandı. Peygamberlere göre, varolan dünyadan kurtulmanın yolu, mitsel geçmişe geri dönmektir. Ancak kötülükten tümüyle uzaklaşmak isteklerinin büyüklüğü onların yalnızca kaygısız bir dünya vaat etmekle yetinmemelerine neden oluyordu; bu tavır onların söylemlerine, her normun ve her kuralın yıkılması görevini, eski düzenin toptan yıkımı görevini yüklüyordu. Kuralların terk edilmesi çağrısı hiçbir istisna tanımıyordu, açıkça insan toplumunun son temelini, kadınların değiş tokuşu kuralını, ensesti yasaklayan yasayı da kapsıyordu: Bundan böyle, kadınlarınızı istediğinize verin, diyorlardı.

Peki Kötülüğün ulaşamadığı ülke neredeydi? Burada, tüm genişliğiyle peygamberlerin sınırsız mistiği ortaya çıkar. Yeryüzü cenneti miti hemen hemen bütün kültürlerde ortaktır ve insanlar buraya ancak öldükten sonra ulaşabilirler. Oysa *karailer* için Kötülüğün ulaşamadığı ülke gerçek, somut *hic et nunc*** girilebilir, yani ölüm sınavından geçmeden ulaşılabilir bir yerdi. Mitlere uygun olarak burası genellikle, Doğu'da, güneşin doğduğu tarafta yer alıyordu. XV. yüzyılın sonundan itibaren görülen, Tupi-Guaranilerin büyük dinsel göçleri burayı yeniden bulmayı hedefliyordu. Peygamberlerinin kılavuzluğunda, köylerini ve tarlalarını terk ederek, mola vermeden dans ederek ve oruç tutarak, göçebeler gibi, tanrıların ülkesini aramak üzere Doğu'ya doğru yola koyulmuşlardı.

** *hic et nunc*: Şimdi ve burada. (Ç.N.)

Okyanusun kıyısına geldiklerinde büyük engeli görmüşlerdi, Kötülüğün ulaşamadığı ülke deniz ötesinde olmalıydı. Bazı kabileler de onu Batı'da, güneşin battığı tarafta bulacaklarını düşünüyorlardı. Böylece XVI. yüzyılın başında, on binden fazla Yerliyi bir araya getiren bir göç grubu Amazonların ağzından yola çıktı. On yıl sonra, yaklaşık üç yüz kişi, daha önce İspanyollar tarafından işgal edilmiş olan Peru'ya ulaştı: Geri kalanı açlıktan, yorgunluktan ölmüştü. *Karailerin* peygamberciliği, toplumun karşı karşıya bulunduğu ölüm tehli kesine parmak basıyordu, fakat aynı zamanda, pratik sonuçları itibarıyla -dinsel göç-, ölme isteğine, toplu intihara kadar varan bir yıkım isteğini ifade ediyordu.

Tüm bunlara şunu eklemek gerekir; peygambercilik, kıyı Tupileri ile yok olmadı. Kötülüğün ulaşamadığı ülkeyi bulmak için son göçlerini 1947'de yapan Paraguay Guaraniileri tarafından korundu: Yirmi-otuz Mbya Yerlisi, bu amaçla Brezilya'da Santos bölgesine doğru gittiler. Son Guaraniilerde artık göç hareketlerine rastlanmıyorsa da mistik eğilim *karailerine* ilham kaynağı olmaya devam ediyor. Bunların, artık insanları Kötülüğün ulaşamadığı ülkeye götürecektir gücü yok; gene de *karailer* kendilerini bir düşünce arayışına, kendi mitleri üzerine düşünmeye, ağızlarından hâlâ duyulabilen kutsal şarkılarında ve metinlerinde bulduğumuz, tamamen metafizik bir spekülasyonla iç yolculuklara çıkmaktan vazgeçmediler. Beş yüzyıl önceki ataları gibi dünyanın kötü olduğunu biliyorlar ve dünyanın sonunun artık Kötülüğün ulaşamadığı ülkeye olanaksız bir yolculukla değil, çağdaş insanlığın yalnızca Guarani Yerlilerini ayakta bırakacak olan, ateş ve dev jaguar tarafından yıkılmasıyla geleceğini düşünüyorlar. Dokunaklı, ölçüsüz gururları, kendilerinin Seçkinler oldukları ve er ya da geç tanrıların onları kendileriyle birleşmeye çağıracakları inancını korumalarını sağlıyor. Dünyanın kıyamete giden sonunu beklerken, Guarani Yerlileri, o gün kendi hâkimiyetlerinin geleceğini ve kötülüğün ulaşamadığı ülkenin onların gerçek ikamet yeri olacağını biliyorlar.

KAYNAKÇA

I. Birinci bölüm için

- Biocca (E.), *Yanoama*, Paris, Plon, 1968.
- Butt (A.), "Réalité et idéal dans la pratique chamanique" ("Şamanlıkta Gerçeklik ve İdeal"), *l'Homme*, c. II, No.3, Paris, 1962.
- Clastres (P.), *Chronique des Indiens Guayaki* (Guayaki Yerlilerinin Kroniği), Paris, Plon, 1972.
- Colbacchini (A.) ve Albiseti (C.), *Os Bororos orientais*, Sao Paulo, 1942.
- Dobrizhoffer (M.), *Historia de los Abipones* (Abiponlar'ın Tarihi), Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Nordeste (Arjantin), 1967-1970, 3 cilt.
- Girard (R.), *Les Indiens de l'Amazonie péruvienne* (Peru Amazon Bölgesinin Yerlileri), Paris, Payot, 1963.
- Gumilla (J.), *El Orinoco ilustrado y defendido*, Caracas, 1963.
- Gusinde (M.), *Die Feuerland-Indianer* (Ateş Toprağı Yerlileri), 3 cilt, 1931-1939, Viyana.
- Handbook of South-American Indians* (Güney Amerika Yerlileri Elkitabı), Smithsonian Institution, cilt I, III, IV, Washington, 1946.
- Huxley (F.), *Aimables Sauvages* (Sevimli Vahşiler), Paris, Plon, 1960.
- Lévi-Strauss (C.), *Mythologiques*, 4 cilt, Plon, 1966-1971.
- Lizot (J.), *Le Cercle des feux*, Seuil, 1976.
- Lozano (P.), *Descripción corografica del Gran Chaco Gualamba* (Gualamba Büyük Chaco'sunun coğrafi betimlemesi), Tucuman, Arjantin, 1941.
- Métraux (A.), *Religions et Magies indiennes d'Amérique du Sud* (Güney Amerika Yerlilerinin Dinleri ve Büyüleri), Gallimard, 1967.
- Perrin (M.), *Le Chemin des Indiens morts* (Ölmüş Yerlilerin Yolu), Payot, 1976.
- Reichel-Dolmatoff (G.), *Desana*, Gallimard, 1973.
- Sebag (L.), "Le chamanisme ayoreo" ("Ayoreo Şamanlığı"), *l'Homme*, c. V, no: 1 ve no: 2.

II. İkinci bölüm için

- Baudin (L.), *L'Empire socialiste des Inka* (İnkalar'ın Sosyalist İmparatorluğu), Paris, Institut d'ethnologie, 1928.
- Buschnell (G.H.S.), *Le Pérou*, (Peru), Arthaud, 1958.

Engel (F.A.), *Le Monde précolombien des Andes* (Kolomb'dan Önce Andlar Dünyası), Hachette, 1972.

Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales de los Incas*, Buenos Aires, 1943.

Guaman Poma de Ayala, *Nueva Coronica y Buen Gobierno*, Paris, Institut d'ethnologie, 1936.

Métraux (A.), *Les Incas* (İnkalar), Seuil, 1962.

Murra (J.), *Formaciones económicas y políticas del mundo andino* (Andlar Dünyasında İktisadi ve Siyasi oluşumlar), Lima, 1975.

Pease (F.), *Les Derniers In cas du Cuzco* (Cuzco'nun Son İnkaları), Mame, 1974.

Rowe (J.H.), "Inca Culture at the Time of the Spanish Conquest" ("İspanyol Fethi Döneminde Inka Kültürü"), *Handbook of South-Indians*, c. II, Washington, 1946.

Wachtel (N.), *La Vision des vaincus* (Mağlupların Hayali), Gallimard, 1971.

Zuidema (R.T.), *The Ceque System in the Social Organization of Cuzco* (Cuzco'nun toplumsal Örgütlenişinde Ceque Sistemi), Leide, 1962.

III. Üçüncü bölüm için

Abbeville (C. d'), *Histoire de la Mission des Pères Capucins en l'Isle de Maragnon* (Maracaibo Capucin Rahipleri Misyonunun Tarihi), Graz, 1963.

Cadogan (L.), *Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbya-Guarani del Guaira* (Guaira Mbya-Guaranilerinin Mitsel Metinleri: Ayvu Rapyta.), Sao Paulo, 1959.

Cardim (F.), *Tratados da terra e gente do Brasil* (Brezilyalıların Toprak Sözleşmeleri), Rio de Janeiro, 1925.

Cartas dos primeiros jesuitas do Brasil (İlk Brezilyalı Cizvitlerin Çizdiği Haritalar), 3 cilt, yayımlayan S. Leite, Sao Paulo, 1954.

Clastres (H.), *La Terre sans Mal* (Kötülüğün Ulaşmadığı Ülke), Seuil, 1975.

Clastres (P.), *Le Grand Parler. Mythes et Chants sacrés des Indiens Guarani* (Büyük Söz. Guarani Yerlilerinin Mitleri ve Kutsal Şarkıları), Seuil, 1974.

Evreux (Y. d'), *Voyage dans le Nord du Brésil, fait durant les années 1613 et 1614* (Kuzey Brezilya'ya 1613-1614 yıllarında yapılmış bir yolculuk), Leipzig ve Paris, 1864.

Léry (J. de), *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* (Brezilya Topraklarına Yapılmış Bir Yolculuğun Öyküsü), 2. cilt, Paris, 1880.

Lozano (P.), *Historia de la conquista del Paraguay* (Paraguay'm Fethedilişinin Tarihi), 5 cilt, Buenos Aires, 1873.

Métraux (A.), *La Religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus tupi-guarani* (Tupinambalar'ın Dini ve Öbür Tupi-Guarani Kabilelerinin Diniyle İlişkileri), Paris, 1928.

Montoya (R. de), *Conquista espiritual* (Manevi fetih), Bilbao, 1892.

Nimuendaju (C.), *Leyenda de la Creacion y Juicio final del Mundo* (Yaradılış

Efsanesi ve İlahi Adalet), Sao Paulo, 1944.

Sepp (A.), *Viagem às missões jesuíticas*, Sao Paulo, 1972.

Soares de Souza (G), *Tratado descriptivo do Brasil em 1587* (Brezilya'nun 1587'de betimleyici incelemesi), Sao Paulo, 1871.

Staden (H.), *Vera Historia...*, Buenos Aires, 1944.

Thévet (A.), "La cosmographie universelle. Histoire de deux voyages"
("Dünya Kozmografisi. İki Yolculuğun Öyküsü"), *les Français en Amérique*
(Amerika'da Fransızlar) adlı yapıtta c. II, PUF, 1953.

6. İLKEL TOPLUMLARDA İKTİDAR SORUNU*

Son yirmi yıl boyunca, etnoloji parlak bir gelişme gösterdi; bu sayede ilkel toplumlar, kaderlerinden (yok olmaktan) değilse bile, en azından, çok eski bir *egzotizm* geleneğinin, Batı düşüncesinde ve imgeleminde onları mahkûm ettiği sürgünden kurtuldular. Avrupa uygarlığının bütün diğer toplum sistemlerinden mutlak biçimde üstün olduğu konusundaki safça inanç yerini yavaş yavaş, emperyalistçe bir tutumla bir değerler hiyerarşisi öne sürmekten vazgeçerek ve artık ilkel toplumları yargılamaktan kaçınarak, sosyo-kültürel *farklılıkların* bir arada bulunabileceğini kabul eden bir kültürel göreciliğe (*relativisme*) bıraktı. Bir başka deyişle, artık ilkel toplumlara az çok aydınlanmış, az çok hümanist amatörün meraklı ya da

*Daha önce *Interrogations* dergisinde (Sayı 7, Haziran 1976, s. 3-8) yayımlanmıştır.

oyalanmacı bakışıyla bakılmıyor; ilkel toplumlar bir ölçüde ciddiye alınıyor. Sorun bu ciddiye alınmanın nereye kadar gittiğini bilmektir.

İlkel toplumdaki tam olarak ne anlaşılıyor? Sorunun yanıtını, bu toplumların özgül varlığını belirlemek isteyen, bunları indirgenemez toplumsal oluşumlar haline getiren şeyi saptamak isteyen en klasik antropolojide bulabiliriz: İlkel toplumlar devletsiz toplumlardır, bünyesinde ayrı politik iktidar organı bulunmayan toplumlardır. Toplumlara ilk önce devletin varlığına ya da yokluğuna göre sınıflandırabiliriz; bunun sonucunda toplumlar iki gruba ayrılırlar: Devletsiz toplumlar ve devletli toplumlar; ilkel toplumlar ve diğerleri. Bu kuşkusuz bütün devletli toplumların birbiriyle aynı olduğu anlamına gelmez: Devletin çeşitli tarihsel biçimleri tek bir tipe indirgenemez ve arkaik despotik devleti, liberal burjuva devleti ya da faşist ya da komünist totaliter devleti birbiriyle karıştırmanın hiçbir gerekçesi olamaz. O halde, özellikle totaliter devletin radikal yeniliğini ve özgüllüğünü anlamayı önleyecek olan bu karıştırmadan kaçınmaya dikkat ederek, ortak bir özelliğin devletli toplumları blok halinde ilkel toplumlarla karşı karşıya getirdiği fikri savunulacak. Devletli toplumların hepsi, diğerlerinde görülmeyen bu bölünme boyutunu taşırlar, bütün devletli toplumlar kendi varlıklarında, hükmedenler ve hükmedilenler şeklinde bölünmüşlerdir, oysa devletsiz toplumlar bu bölünmeden habersizdirler: İlkel toplumları devletsiz toplumlar olarak tanımlamak, bunların kendi varlıklarında homojen olduklarını, çünkü bölünmemiş olduklarını söylemektir. Bu toplumların etnolojik tanımı da bu özelliklerine dayanır: Bu toplumlarda ayrı iktidar organı yoktur, *iki iktidar toplumdan ayrılmış değildir*.

İlkel toplumları ciddiye almak, sonuçta onları tam olarak tanımlayan şu önerme üzerine düşünmek anlamına gelir: Bu toplumlarda, toplumsal alandan ayrı bir politik alan ortaya konamaz. Eski Yunan'daki başlangıcından bu yana Batı politik düşüncesi, politikanın özünü hükmedenler ve hükmedilenler arasındaki, bilenler ve dolayısıyla emir verenler ile bilmeyenler ve dolayısıyla boyun eğenler arasındaki toplumsal bölünmeye göre kavrayarak politikanın içinde insanın toplumsallığının özünü ortaya koymayı (insan

politik bir hayvandır) bilmiştir. Toplumsal alan politikayla sınırlıdır, politika ise, biri ya da birilerinin toplumun geri kalanı üzerinde (onların iyiliği ya da kötülüğü için olması burada önemli değil) iktidarını (meşru olup olmaması burada önemli değil) uygulamasından ibarettir. Platon ve Aristoteles için olduğu gibi, Herakleitos için de ancak kralların himayesi altında bir toplum olabilir; toplum emir verenler ile boyun eğenler arasındaki bölünme olmadan düşünülemez ve iktidarın olmadığı yerde toplumsallığın alt aşamasından ya da toplum dışı bir durumdan söz edilebilir ancak.

16. yüzyılın başlarında, ilk Avrupalılar da Güney Amerika yerlilerini yaklaşık bu terimlerle değerlendiriyorlardı. "Şeflerin" kabileler üzerinde hiçbir iktidarı olmadığını, bunların gerçek toplumlar olmadığını ilan ediyorlardı: "İnançsız, kanunsuz, kralsız" Vahşiler.

İkel toplumların bu çok egzotik özelliğini anlamak değil, fakat sadece betimlemek gerektiğinde bile, etnologların da bazen belli bir kararsızlık gösterdikleri doğrudur: Lider denilen kişiler her türlü iktidardan yoksundurlar, şeflik politik iktidarın dışında oluşmuştur. İşlevsel olarak bu saçma görünüyor: Şeflik ve iktidar nasıl ayrı olarak düşünülebilir? Kendisini şef yapan temel özellikten, yani topluluk üzerinde iktidardan yoksun bir şef ne işe yarar? Gerçekte, vahşi şefin emir verme gücüne sahip olmaması, hiçbir işe yaramadığı anlamına gelmez; tersine, ona toplum tarafından verilen bir dizi görevi vardır ve bu sıfatla o, toplumun bir tür ücretsiz memuru olarak görülebilir. İktidarsız bir şef ne yapar? Esas olarak, toplumun bir birlik bütünlük olarak ortaya çıkma isteğine, yani topluluğun, öteki topluluklar karşısında özgüllüğünü, özerkliğini, bağımsızlığını göstermek amacıyla ortaya koyduğu ortak çabaya sahip çıkmak ve bunun sorumluluğunu almakla görevlendirilmiştir. Bir başka deyişle ikel lider esas olarak, koşullar ve olaylar, topluluğu öteki topluluklarla ilişkiye soktuğunda, toplum adına konuşan kişidir. Oysa, her ikel toplum için, öteki topluluklar her zaman iki sınıf meydana getirirler: Dostlar ve düşmanlar. Birincilerle ittifak ilişkileri kurmak ya da ilişkileri güçlendirmek, diğerleriyle ise, gerektiğinde savaşmak söz konusudur. Buradan liderin somut, gözle görülür işlevlerinin deyim yerindeyse, uluslararası ilişkiler alanında yoğunlaştığı ve dolayısıyla bu faaliyet tipiyle ilgili nitelikler ge-

rektirdiği anlaşılıyor: Uсталık, yani topluluğun güvenliğini sağlayacak ittifak ağlarını güçlendirmeye yönelik diplomatik yetenek; cesaret, yani düşmanların baskınlarına karşı etkili bir savunma sağlamaya ya da mümkünse onlara karşı yapılan seferlerde zafer sağlamaya yönelik savaşçılık yeteneği.

Bu noktaya itiraz edecek kişiler çıkabilir ve "bunlar bir dışişleri bakanının ya da savunma bakanının görevleri değil mi?" diye sorabilirler. Kuşkusuz. Yine de şu temel farklılıkla: İlkel lider, şef olarak (denilebilirse), topluluğa dayatmak üzere hiçbir zaman kendi başına karar almaz. Geliştirdiği ittifak stratejisi, hedeflediği askeri taktik hiçbir zaman kendisine ait değildir: Tam olarak kabilenin isteğine ya da açık iradesine yanıt veren uygulamalardır. Bütün muhtemel pazarlıklar ya da görüşmeler herkese açıktır ve savaş yapma niyeti ancak toplum böyle olmasını istediğinde ilan edilir. Ve kuşkusuz başka türlü olamaz: Bir lider, her türlü iktidardan yoksun olduğuna göre (bunu biliyoruz), komşularıyla kendi hesabına, kendi amaçlarını topluma dayatmak için hiçbir araca sahip olamayacağı bir ittifak ya da düşmanlık politikası izlemeyi de düşünmeyecektir. Sonuçta o, sadece bir sözcü olma hakkına ya da daha doğrusu ödevine sahiptir: Toplumun isteğini ve iradesini Başka'larına iletme.

Öte yandan, grubun yabancılarla dış ilişkilerini sağlayan bir memur olarak değil de grubun iç ilişkileri bakımından şefin işlevleri nelerdir? Pek doğaldır ki toplum, öteki birimler karşısında, ona en azından toplumun hizmetine sunduğu yetenekleriyle garanti altına alınmış bir güven duyuyor demektir. Bu kesinlikle yanlış olarak genellikle iktidarla karıştırılan, prestij denilen şeydir. Oldukça açık bir şekilde anlaşılıyor ki, liderin, sahip olduğu prestijle desteklenen görüşü, kendi toplumu içinde, gerektiğinde diğer bireylerinden daha fazla dikkatte alınır. Fakat şefin sözüne yöneltilecek özel dikkat (her zaman değil), hiçbir zaman onun bir komuta sözü haline, bir iktidar söylemi haline gelmesine izin verecek düzeye çıkmaz: Liderin bakış açısı, birlik bütünlük olarak toplumun bakış açısını ifade ettiği ölçüde dinlenecektir. Buradan şu sonuç çıkmaktadır: Şef, kimsenin itaat etmeyeceğini önceden bildiği emirler formüle etmediği gibi, örneğin iki birey ya da iki aile arasında bir anlaşmazlık çıktığında hakemlik etme hakkına da sahip değildir (yani

bu güçten yoksundur). Uyuşmazlığı, kendisinin temsilcisi olacağı, var olmayan bir yasa adına çözmeye değil, karşıt tarafların iyi duyularma seslenerek, sürekli olarak, atalardan devralınan iyi anlaşma geleneğine göndermede bulunarak yatıştırılmaya çalışacaktır. Şef, komuta-itaat ilişkisini öne süren bir üslupla değil, toplumun kendi üstüne olan kendine ait söylemi, kendisini bölünmemiş bir toplum olarak ilan ettiği söylemi ve bu bölünmemiş varlığını koruma isteğiyle konuşur.

Şu halde ilkel toplumlar bölünmemiş toplumlardır (ve bu nedenle her biri kendini bir birlik bütünlük olarak ortaya koyar): Yoksulları sömüren zenginlerin bulunmadığı sınıfsız toplumlar; ayrı bir iktidar organının bulunmadığı, hükmedenler ve hükmedilenler halinde bölünmemiş toplumlardır. Artık ilkel toplumların bu sosyolojik özelliğini tamamen ciddiye almanın zamanı geldi. Şeflik ve iktidar arasındaki ayrım, bu toplumlarda iktidar sorununun bulunmadığı, onların apolitik olduğu anlamına mı gelir? Evrimci "düşünce" -ve görünüşte onun üstünlükten en uzak değişkesi sayılan Marksizm (özellikle Engelsçi yorumu)- bunun böyle olduğunu ve bu durumun söz konusu toplumların ilkel, yani esas niteliğinden kaynaklandığını öne sürer: Bu toplumlar insanlığın çocukluk dönemini, gelişmesinin ilk çağını temsil ederler ve bu halleriyle tamamlanmamışlar, bitmemişlerdir, dolayısıyla büyüme, yetişkin hale gelmeye, apolitiklikten politığe geçmeye adaydılar. Her toplumun geleceğinde bölünme vardır, toplumdaki ayrı bir iktidar organı, ortak yararı bilen, bunu herkese söyleyen ve bunu onlara dayatma görevini üstlenen bir organ olarak devlet vardır.

Devletsiz toplumlar olarak ilkel toplumlar üstüne, neredeyse genelleşmiş, geleneksel anlayış budur. Devletin eksikliği, onların tamamlanmamışlıklarını, varlıklarının embriyon aşamasını, tarih dışılıklarını gösterir. Fakat gerçekten böyle midir? Açıkça görülmektedir ki, böyle bir değerlendirme sonuçta tarihi, insanlığın, mekanik bir biçimde birbirini doğuran ve izleyen toplumsalın biçimleri arasındaki zorunlu hareketi olarak gören bir anlayışa bağlı ideolojik bir önyargıdan başka bir şey değildir. Ancak, tarihe ilişkin bu yeni ilahiyatçılık ve ondan kaynaklanan fanatik süreklilikçilik (*continuisme*) reddedildiğinde, ilkel toplumlar kendi varlıklarını

da içkin bulunan geleceğin tüm tarihine gebe olsalar da artık tarihin sıfır noktası olmaktan çıkarlar. Bu pek de masum olmayan egzotizmden kurtulan antropoloji artık politikanın gerçek sorusunu ciddiye alabilir: İlkel toplumlar neden devletsiz toplumlardır? Politikanın alt aşamasında embriyonlar değil, fakat eksiksiz, tamamlanmış, olgun toplumlar olarak ilkel toplumlarda devlet yoktur, çünkü bunu, yani toplumsal bünyenin hükmedenler ve hükmedilenler olarak bölünmesini reddederler. Vahşilerin politikası sonuçta, ayrı bir iktidar organının çıkmasına sürekli engel olmaya, şeflik kurumu ile iktidar uygulamasının, baştan kaçınılmaz olan karşılaşmasını nemeye dayanır. İlkel toplumda ayrı bir iktidar organı yoktur, çünkü iktidar toplumdan ayrılmamıştır, çünkü bir birlik bütünlük olarak, bölünmemiş varlığını korumak, bağrında efendiler ve uyruklar, şef ve kabile arasında eşişsizliğin ortaya çıkmasını önlemek amacıyla iktidarı elinde tutan toplumdur. İktidarı elde tutmak, onu uygulamakur; onu uygulamak ise, iktidarın uygulandığı kişilere hükmetmektir: İşte ilkel toplumların istemediği (istememiş oldukları) tam tamına budur, ilkel toplumlarda şefler bu nedenle iktardan yoksundur, bu nedenle iktidar tek vücut olan toplumdan ayrı değildir. Eşişsizliğin reddi, ayrı iktidarın reddi: Bütün ilkel toplumların sürekli duyduğu bir kaygıdır. Bu mücadeleden vazgetiklerinde, iktidar arzusu ve boyun eğme arzusu adını taşıyan gizli glere (bunlar serbest kalmadıa, efendiliğin ve köleliğin ortaya çıkışı anlaşılamaz) engel olma çabasını bıraktıklarında, özgürlüklerini kaybedeceklerini çok iyi biliyorlardı.

İlkel toplumda, şeflik, iktidarın varsayılan, görünürdeki yerinden başka bir şey değildi. Peki gerçek yeri neresidir? Onun elinde tutan ve bölünmemiş bir birlik halinde uygulayan toplumsal bnyedir. Toplumdan ayrılmamış olan bu iktidar, tek bir yönde uygulanır, tek bir projeyi canlandırır: Toplumun varlığını bölünmemişlik içinde tutmak, insanlar arasındaki eşişsizliğin toplum içindeki bölünmeyi getirmesini önlemek. Buna bağlı olarak bu iktidar, toplumu bozabilecek, onun içine eşişsizliği sokabilecek her şey üzerinde uygulanır. Diğerlerinin yanı sıra, iktidann ele geçirilmesinin olası olduğu kurum üzerinde, şeflik üzerinde uygulanır. şef, kabile içinde gözetim altındadır: Toplum, prestij zevkinin iktidar arzusu-

na dönüşmemesine dikkat eder. Eğer şefin iktidar arzusu çok belirgin bir hal alırsa, izlenen yol basittir. O terk edilir, hatta öldürülür. Bölünme hayaleti belki de ilkel toplumun yakasını bırakmıyor, fakat bu toplum onu kovalama araçlarına sahip .

İlkel toplumlar örneği bize şunu öğretiyor: Bölünme toplumsallığın varlığında içkin değildir, bir başka deyişle devlet öncesiz sonrasız değildir, şurada ya da burada bir doğum tarihi vardır. Peki neden ortaya çıkmıştır? Devletin kökeniyle ilgili soru şu şekilde kesinleştirilmelidir: Bir toplum hangi koşullarda ilkel olmaktan çıkar? Neden devleti önleyen kodlamalar, tarihin şu ya da bu anında yok oluyorlar? Yalnızca ilkel toplumların işleyişinin dikkatli bir incelemesinin kökenler problemini aydınlatmayı sağlayacağına hiç şüphe yoktur. Ve belki de devletin doğuş anı üzerine bu şekilde tutulan ışık, onun ortadan kalkma olasılığının (gerçekleşebilir olsun olmasın) koşullarını da aydınlatacaktır.

7. ÖZGÜRLÜK, TALİHSİZLİK, ADLANDIRILAMAZLIK*

Étienne de la Boétie'ninkinden daha özgür bir düşünceye kuşkusuz pek sık rastlanmaz. Henüz delikanlılık çağında olan genç bir adamın söyleyişindeki bu kararlılık şaşırtıcı: Yoksa düşünce dünyasına doğmuş bir Rimbaud mu var karşımızda? Neden olmasın? Beklenmedik bir şekilde ortaya çıkan bu gözüpek ve ciddi araştırma, içinde doğduğu yüzyılla açıklanabilir mi? Bu her şeye tepeden bakan, tahammül edilmez yaklaşım *olayların* dar ve sürekli yinelenen çemberi içine hapsedilebilir mi? Gülünç bir çaba. Protestanlar tarafından *Contr' Un* (Bir'e karşı) adıyla yayımlandığından bu yana La Boétie'nin yapıtı o kadar çok yanlış anlamaya konu oldu ki! Do-

* La Boétie'nin *Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev* (Le discours de la servitude volontaire) adlı yapıtı için kaleme alınan "La Boétie et la question du politique" ("La Boétie ve Siyaset Sorunu") başlıklı inceleme, Paris, Payot, 1976, s. 229-246.

layısıyla *Söylev*'i ne türden olursa olsun, tarihsel bir çerçeveye oturtmak (dönemin politik koşulları, belli bir toplumsal sınıfa mensup olmak) kaygısı, onun her zaman canlı kalan gücünü zayıflatmayı, özündeki özgürlükçü çağrını bozmayı başaramaz. Yerel ve anlık tarih La Boétie için olsa olsa bir fırsattır, bahanedir: Onda yergici, politikacı, militan hiçbir yan yoktur. Saldırganlığı ileriye yöneliktir: Her türlü toplumsal ya da politik "yerellikten" kesinlikle uzak olduğu için de bize yönelttiği soruyu tamamen özgürce sorar ve sorduğu sorunun tarih ötesi bir anlamı olduğu içindir ki onu anlamakta güçlük çekmeyiz. Nasıl olur da çoğunluk tek bir kişiye boyun eğer, yalnızca boyun eğmekle kalmaz hizmet eder, yalnızca hizmet etmekle kalmaz ona hizmet etmeyi ister, diye sorar La Boétie.

Böyle bir sorunun özelliği ve kapsamı, onun herhangi bir somut tarihsel duruma indirgenebilmesini daha baştan olanaksız kılar. Böylesine yıkıcı bir sorgulama tarzını mümkün kılan şey, basit ama kahramanca bir yaklaşımla, bir karşıtlar mantığına başvurusudur: Gönüllü köleliğe tüm toplumlarda, yani içinde yaşadığım toplumda olduğu kadar, kitaplardan öğrendiğim toplumlarda da (Antikçağ Roma dünyasının bunun dışında tutulması bir söz oyunundan ibaret herhalde) rastlamak beni şaşırtıyorsa, bunun nedeni, mantıksal olarak böyle bir toplumun karşıtını, gönüllü köleliği tanımayan bir toplumun var olabileceğini düşünebilmemdir. La Boétie'nin yürekliliği ve özgür düşüncesi işte tam bu noktada ortaya çıkıyor: Tarih'ten mantığa geçişindeki kolaylık ve ustalık, apaçık doğal bir gerçeği gözler önüne sermekteki becerisi, toplumun hükmedenler ve hükmedilenler arasındaki bölünme olmaksızın düşünülemediği yolundaki genel inancı sarsması. Bunu görmeyenlere, doğal gerçeği fark etmeyenlere karşı genç La Boétie, bilinen tüm tarihin ötesine geçerek şu karşılığı verir: Başka türlü olabilirdi. Kuşkusuz gerçekleştirilecek bir program olarak değil: La Boétie bir partizan değildir. Ayaklanmadığı sürece halkın kaderi bir anlamda ona vız gelir; bu nedenle *Discours de la servitude volontaire*'in yazarı, aynı zamanda monarşik devletin bir hizmetkârı da olabilir (dolayısıyla bu kitabı bir "halk klasiği" yapmak gülünçtür). Tarih dışına kayma yoluyla keşfettiği şey, tam olarak, halkın tirana

hizmet etmeyi istediği toplumun tarihsel olduğu, bu toplumun ebedi olmadığı ve her zaman var olmadığı, bir doğum tarihi olduğu ve insanların özgürlükten köleliğe düşmeleri için mutlaka bir olayın geçmiş olması gerektiğidir: "...bunu hangi kötü rastlantı başlatmıştır, gerçekten özgürce yaşamak için doğmuş olan tek varlığı, insanı doğallığından kim bu kadar uzaklaştırmış ve ona ilk varlığının anısını ve onu yeniden elde etme arzusunu unutturmuş olabilir?"

Kötü bir rastlantı; ilk dönemlerin anısı yok olduğu ölçüde, kölelik hevesi özgürlük arzusunun yerini aldığı ölçüde etkisi giderek artan trajik bir kaza, daha başlangıçta kendini gösteren bir talihsizlik söz konusudur. Peki La Boétie bu durumu nasıl açıklar? Eşi bulunmaz bir açık görüşlülükle, önce özgürlükten köleliğe bu geçişin zorunlu olmadığını, toplumun yönetenler ile itaat edenler biçimindeki bölünüşünün rastlantısal olduğunu belirtir -bu durumda, söz konusu talihsiz rastlantıyı tasarlayabilmek gerçekten güç bir iş. Burada belirtilen şey, Tarih'in doğduğu o tarihsel an, hiçbir zaman gerçekleşmemesi gereken o kaçınılmaz kopuş, biz modernlerin devlet diye adlandırdığımız o akıldışı olaydır. Toplumun, hemen hemen herkesin, tek bir kişiye isteyerek itaat etmesiyle doğan bu düşüşünde, La Boétie geriye dönüşü herhalde olmayan tiksindirici bir düşkünlüğün işaretini görür: Bu anlaşılmaz talihsizliğin yarattığı yeni insan, böyle bir insan, insanlıktan çıkmıştır, hatta bir hayvan bile değildir, çünkü "hayvanlar... ancak başkasının zorlamasıyla hizmet etmeye alışırlar"; demek ki artık ne isim vereceğimizi bilemediğimiz bu yaratığın doğası bozulmuştur. Özgürlüğünü kaybeden insan, insanlığını kaybetmiştir. İnsani varlık, özgür varlıktır, insan özgürlük için varlıktır. Peki, hangi talihsizlik, insanı kendi varlığından vazgeçmeye ve bu vazgeçmenin sürmesini istemeye itebilir?

Tarihin başlangıcını oluşturan anlaşılmaz talihsizlik, aslında insanın ilk varlığının özünde bulunan özgürlüğü dışarıda bırakacak şekilde toplum içinde bir bölünme yaratarak, insanın doğasını bozmuştur. Bu özgürlük kaybının işareti ve kanıtı, yalnızca boyun eğmeyi kabullenmede değil, daha açık bir şekilde, kölelik hevesinde de görülür. Bir başka deyişle, La Boétie, -"gerçekten özgürce yaşamak için doğmuş tek varlık"- insanın doğasına uygun özgür top-

lumlar ile bir kişinin ona itaat edenleri yönettiği özgürlükten yoksun toplumlar arasında esaslı bir ayrım yapar. Bu ayrımın şimdilik tamamen mantıksal düzeyde kaldığını belirtelim. Sonuçta özgür toplumun tarihsel gerçekliği üzerine hiçbir şey bilmiyoruz. Yalnızca, doğaya uygun olarak, toplumun ilk biçiminin özgürlüğe göre, baskıcı tiran ile ona kölelik etmeye hevesli halk arasındaki bölünme olmaksızın kurulduğunu biliyoruz. Sonra bir talihsizlik eseri, her şey tersine dönüyor. Özgür toplum ile köle toplumu arasındaki bu ayrımdan, *bölünmeye uğramış her toplumun* bir köle toplumu olduğunu anlıyoruz. Demek ki La Boétie bölünmüş toplumların oluşturduğu bütün içinde bir ayrım gözetmez; ona göre kötü tiranın karşısına çıkarılabilecek iyi prens yoktur. La Boétie karakterolojiyi pek önemsemez. Prens doğuştan sevimli olmasının ya da cani olmasının ne önemi var: Sonuçta, halkın hizmet ettiği prens değil mi? La Boétie bir psikolog gibi değil, bir teknisyen gibi düşünür: Toplumsal mekanizmaların işleyişiyle ilgilenir. Öyleyse, özgürlükten köleliğe tedrici bir kayma yoktur: Basamaklar yoktur, özgürlüğün ve köleliğin eşit uzaklıkta bulunduğu bir toplum figürü yoktur, bir kere itaat edince özgürlüğü silip götüren acımasız bir talihsizlik vardır. Bu ne demektir? Bu, her iktidar ilişkisinin baskıcı olduğu, her bölünmüş toplumun, doğaya aykırı bir şekilde, bünyesinde özgürlüğü yadsıyan bir Kötülük barındırdığı anlamına gelir.

Böylece talihsizlik Tarih'in doğuşunu, iyi ve kötü toplum arasındaki ayrımı belirler: Doğası gereği bölünmeden uzak olduğu için özgürlüğün hüküm sürdüğü toplum iyi, bölünmüş varlığıyla tiranın zaferine zemin hazırlayan toplumsa kötüdür.

Bölünmüş her toplumsal bünyeyi kangrenleştiren hastalığın yapısını teşhis eden La Boétie'nin niyeti, bölünmüş toplumlar ile bölünmemiş toplumların karşılaştırmalı bir çözümlemesini yapıp, bulduklarını ortaya koymak değil, bütünyle mantıksal düzeyde kalan bir karşıtlığın sonuçlarını göstermektir: La Boétie *Söylev*'de, örtülü bir şekilde de olsa şu önemli savı öne sürer: Bölünme toplumun yapısından kaynaklanmaz ve dolayısıyla, toplumsal bölünmenin talihsiz bir şekilde ortaya çıkışından önce, insanın doğasına uygun,

baskının ve itaatin bulunmadığı bir toplum muhakkak görülmüştür. Jean Jacques Rousseau'dan farklı olarak La Boétie, böyle bir toplumun hiçbir zaman var olmadığını söylemez. İnsanlar bunun anılarını kaybetmişler ve La Boétie de onun geri dönüş olasılığı üzerine boş düşler kurmuyorsa bile, bildiği şey, yukarıda sözünü ettiğimiz talihsizlikten önce toplumun bu şekilde yaşadığıdır.

Oysa La Boétie için ancak *a priori* olabilen bu bilgi, şimdi *Söylev* üzerinde düşünen bizler için gerçek bir bilgiye dönüşmüş durumda. La Boétie'nin bilmediği şeyler üzerine biz, mantıksal tümdengelim yoluyla değil, doğrudan gözlem yoluyla somut bir bilgi elde edebiliriz. Etnoloji toplumların bölünme talihsizliğine uğramadan önceki durumlarını öğrenmek için zamanında La Boétie'nin belirlediği ayırmadan hareket etmek istiyor. Yani uygarlıkla tanışmamış vahşileri, yazıyı bilmeyen halkları, Tarih'ten önceki toplumları tanımak istiyor: Bölünmeyi bilmeden yaşayan, kaçınılmaz talihsizlikten önce var olmuş ilk toplumları, ilkel toplumlar diye adlandırmakla hiç kuşkusuz doğru bir iş yapmış oluyoruz. Bunlar etnolojinin tek değilse de, öncelikli konusu olan devletsiz toplumları meydana getiriyorlar.

Antropolojiye özgü ve ilkel toplumları ayırt etmemizi sağlayan bir ölçüt olarak devletin yokluğu, ilkel toplumun bölünmemiş olduğunu varsayar. Daha devlet kurumlaşmadan toplumsal bölünmenin var olduğunu öne sürmüyoruz elbette, daha çok bölünmeyi yaratan unsurun, bu bölünmenin itici gücünün ve temelinin devlet olduğunu söylüyoruz. Üzerinde pek düşünmeden ilkel toplumların eşitlikçi olduğu söylenir. Bunun anlamı, bu toplumlarda kişiler arası ilişkilerin eşit kişiler arasındaki ilişkiler olarak görüldüğüdür. Bu toplumlar "eşitlikçidir" çünkü eşitsizliği bilmezler: Orada hiç kimse öbüründen daha "değerli" değildir, üstler ya da altlar yoktur. Bir başka deyişle, hiç kimse bir başkasından *daha güçlü değildir, hiç kimse iktidarın sahibi değildir*. İlkel toplumlarda eşitsizlik, insanların iktidar sahipleri ve iktidara bağımlı olanlar şeklinde ayıran, toplumsal bünyeyi, hükmedenler ve hükmedilenler şeklinde bölen bir güç yoktur. Bu nedenle şeflik, kabile içinde bir bölünmenin göstergesi olamaz: Şef buyruk vermez, çünkü topluluğun herhangi bir üyesinden *daha güçlü değildir*.

Toplumdaki alt/üst kademelenmesini kurumlaştıran güç olarak devlet, iktidar ilişkisinin fiili olarak devreye sokulmasıdır. İktidarı elde bulundurmamak, onu uygulamaktır: Uygulanmayan bir iktidar, iktidar değildir, bir görünüşten ibarettir. Ve belki de bu bakış açısmadan, Afrika'daki ya da başka yerlerdeki¹ bazı krallıkları, ilk bakışta fark edilmeyen bu aldatıcı özelliklerinden ötürü görünüşe göre sınıflandırmak gerekebilir. Ne olursa olsun, iktidar ilişkisi toplum içinde mutlak bir bölünme eğilimi yaratır. Ve bu bakımdan, devlet kurumunun özüdür, devletin en zayıf şekilde kendini göstermesidir. Buna karşılık devlet, iktidar ilişkisinin yaygınlaşmasından, buyruk verenler ile itaat edenler arasındaki eşitsizliğin daha belirgin olarak sürekli bir şekilde derinleşmesinden başka bir şey değildir. İktidar ilişkisinin yokluğuyla belirgin olan her toplumsal düzense ilkel toplum olarak tanımlanacaktır. Buna karşılık en alt düzeyde de olsa, iktidar uygulamasını gerektiren her topluma devletli toplum denecektir. La Boétie'nin deyişiyle toplumlar, talihsiz bölünmeden önce ve sonra ortaya çıkmış toplumlar olmak üzere ikiye ayrılırlar. Hiç kuşku yok ki devletin evrensel özü, tarihin bize çeşitliliği konusunda bilgi verdiği bütün devlet biçimlerinde tekbiçimli olarak gerçekleşmez. Diğer bütün toplumlar ilkel toplumlara, devletsiz toplumlara karşıt oluşları bakımından eşdeğerlidirler. Fakat talihsizlik bir kez başgösterdi mi, eşitler arasındaki ilişkileri doğal olarak yöneten eşitlik bir kez kayboldu mu, mutlak Kötülük bütün düzeylerde kendini gösterebilir: En kötünün de kötüsü vardır ve çeşitli çağdaş biçimleri altında totaliter devlet bize, kaybı ne kadar derin olursa olsun, özgürlüğün hiçbir zaman tam olarak kaybedilmediğini ve bu kaybın hiçbir zaman noktalanmayacağına hatırlatır.

La Boétie, insanların, içinde özgürlüklerinin tadını çıkararak yaşadıkları ilk toplumun yıkılışına talihsizlikten başka bir isim veremezdi. Talihsizlik, yani ortaya çıkması için hiçbir neden olmayan ve yine de ortaya çıkan beklenmedik olay. Aynı şekilde *Gözümlü Kulluk Üzerine Söylev*'de (Discours de la servitude volontaire), açıkça iki soru üzerinde durulur: İlk olarak insanın do-

1. Bkz. Özellikle Jacques Doumes'un çok güzel makalesi, *Sous couvert des maîtres*, "Archives Européennes de Sociologie" içinde, cilt XVI, 1973, no. 2.

ğası niçin bozuldu, toplum niçin bölündü, bu talihsizlik niçin oldu? Sonra, nasıl oluyor da insanlar doğallıktan uzaklaştıkları halde bu durumdan vazgeçemiyor, eşitsizliğin sürekli yinelenmesine göz yumuyorlar ve talihsizlik nasıl oluyor da sanki hiç sona ermeyecekmiş gibi sürüp gidiyor? La Boétie ilk soruya yanıt vermez. Bu, modern terimlerle ifade edilirse, devletin kökeni ile ilgilidir. Devlet nereden çıkar? Bu akıldışılığın nedenini sormak, rastlantıyı zorunlulukla açıklamak, kısacası talihsizliği silmek istemektir. Soru meşru, fakat yanıt olanaksız mı diyeceğiz? Aslında La Boétie'nin, anlaşılmasız olanın sebebini ortaya koyması, niçin insanlar özgürlüklerinden vazgeçerler sorusuna bir cevap vermesi mümkün değildir. Buna karşılık, ikinci soruya, nasıl olup da özgürlükten vazgeçişin sürekli hale gelebildiği sorusuna bir cevap bulmaya çalışır. *Söylev*'in yapmaya çalıştığı, bu cevabı temellendirmektir.

Bütün varlıklar arasında insan, "gerçekten özgürce yaşamak için doğmuş tek varlıksa" doğası gereği özgürlük için varlıksa, özgürlüğün kaybedilmesi, insanın doğasını da etkileyecek, insanın yapısı bozulacak, değişecektir. Doğrusunu söylemek gerekirse, kazandığı yeni yapı hiç de meleklerle yarışır bir yapı olmamıştır. Doğasındaki değişiklik yukarıya doğru değil aşağıya doğru gerçekleşmiştir, yani bir gerileme söz konusudur. Peki bu durumda insanlığın hayvanlık düzeyine indiğini mi söylemeliyiz? Kesinlikle hayır, çünkü hayvanların sahiplerine, yalnızca sahiplerin onlarda yarattıkları korku nedeniyle boyun eğdikleri gözlemlenmektedir. Dolayısıyla, doğası bozulmuş insan melek de değildir hayvan da; insanlığın ne üstüne çıkmış ne de altına düşmüştür. Onu adlandıracak bir sözcük yoktur. Buradan yeni bir insan fikrinin, yeni bir antropolojinin gerekli olduğu anlaşılıyor. Gerçekte La Boétie'nin modern insan antropolojisinin, bölünmüş toplum insanının antropolojisinin kurucusu olduğunu kimse bilmiyor. Oysa o, üç yüz yıl geriden, Nietzsche'nin -hatta Marx'ın- düşkünlük ve yabancılaşma üstüne düşünme girişimini önceler. Doğası bozulan insan düşkünlük içindedir, çünkü özgürlüğünü kaybetmiştir, yabancılaşma içindedir, çünkü boyun eğmek zorundadır. Fakat bu gerçekten böyle mi? Hayvanlar da boyun eğmek zorunda değiller mi? İnsanın doğasının bozulmasını, hayvanlığa doğru bir gerileme olarak

belirlemenin olanaksızlığı şu indirgenemez veriye dayanır: İnsanlar zorlanarak ya da baskıyla, terör yoluyla, ölüm korkusuyla değil, gönüllü olarak itaat ederler. Boyun eğmeler, çünkü boyun eğmek isterler, kölelik içindedirler, çünkü bunu arzulurlar. Söylenecek ne var? Bu durumda, artık bir insan olmamayı, yani özgür bir varlık olmamayı seçtiğine göre doğası bozulmuş insan hâlâ bir insan mıdır? Bununla birlikte insanın yeni tanımı şöyledir: Yabancılaşmayı seçtiğine göre doğası bozulmuş da olsa insan hâlâ özgürdür. Tuhaf bir sentez, düşünülemez bir bağdaştırma, adlandırılmaz bir gerçeklik. Talihsizliğin yol açtığı yapı değişikliği yeni bir insan ortaya çıkarır: Onda özgürlük isteği yerini kölelik isteğine bırakmıştır. Yapının bozulması iradenin yön değiştirmesine, ters bir amaca yönelmesine neden olur. Yeni insan iradesini kaybetmemiştir, onu köleliğe yöneltmiştir: Halk, bir kaderin, bir büyükün kurbanıymış gibi tirana hizmet etmek ister. Ve tam anlamıyla kararlı olmayan bu iradenin gerçek kimliği de böylece ortaya çıkar: O arzudan başka bir şey değildir. Peki bu durum nasıl ortaya çıkar? La Boétie'nin hiçbir fikri yoktur bu konuda. Peki bu durum nasıl devam eder? La Boétie, insanlar böyle olmasını arzuladıkları için yanıtını verir. Aslında hiçbir ilerleme kaydedemedik: Bunu kolayca görüyoruz. Gene de biraz daha yakından bakalım. Çünkü La Boétie ciddiyetle ve açık seçik bir şekilde önemli bir antropolojik soruna parmak basıyor. Burada insan doğasının belli bir açıdan sorgulanması söz konusu: İtaat etme isteği doğuştan mıdır, sonradan mı kazanılmıştır? Bu istek, ona zemin hazırlamış olan talihsizlikten önce de var mıydı? Yoksa her türlü açıklamayı yararsız kılan öldürücü bir değişim gibi *ex nihilo* ortaya çıkışını talihsizliğe mi borçludur? İkel toplumlar örneğinin de gösterdiği gibi ortada hiç de akademik olmayan bir sorun var.

Söylevin yazarınca sorulması mümkün olmayan, fakat çağdaş etnolojinin ortaya koyabileceği üçüncü bir soru daha var: İkel toplumlar, eşitsizliği, bölünmeyi, iktidar ilişkisini engellemeyi nasıl başarıyorlar? Talihsizliği nasıl engelleyebiliyorlar? Bunun başlamasını nasıl sağlıyorlar? Çünkü, bir kez daha tekrarlayalım, ilkel toplumlar devletsiz toplumlar ise devletin varlığıyla belirlenen olgun çağa ulaşmakta doğuştan bir yetersizlik içinde bulundukla-

rından değil, fakat bu kurumu reddettiklerindedir. Devletle tanışmamışlar, çünkü onu istemiyorlar, kabile, şeflik ve iktidar arasındaki ayrımı koruyor, çünkü şefin iktidarın sahibi haline gelmesini istemiyor, şefin şef olmasını reddediyor. İtaati reddeden toplumlar; işte ilkel toplumlar böyledir. Ve bu noktada psikolojiye başvurmadan kaçınmak gerekir: İktidar ilişkisinin reddedilmesi, boyun eğmenin reddedilmesi, misyonerlerin ve gezginlerin sandıkları gibi Vahşilerin bir karakter özelliği değil, toplumsal mekanizmaların işleyişinin bireysel düzeydeki yansıması, kolektif bir eylemin ve bir kararın sonucudur. Öte yandan, iktidar ilişkisinin bu reddedilişini açıklamak için devletin ilkel toplumlar tarafından daha önceden tanındığını ileri sürmek de gerekmez: Bu toplumlar talihsizliğin başgöstermesinden önceki dönemlerde, hükmedenler ve hükmedilenler arasındaki bölünme deneyini yaşamış olmalı, böyle bir bölünmenin zararlı ve kabul edilemez olduğunu anlamış olmalı ve böylece bölünme öncesi duruma yeniden dönmüş olmalı. Böyle bir varsayım, toplumun emir-itaat ilişkisine göre bölünmesinin ve devletin ebediliğinin yeniden öne sürülmesini gündeme getirebilir. Bölünme olgusunu toplumun bir yapısı olarak göstermek isteyerek toplumun bölünmesini meşrulaştırmaya çalıştığı ölçüde pek de masum olmayan bu anlayış, tarihten ve etnolojiden öğrendiklerimizle zaten çürütülecektir. Gerçekte tarih ve etnoloji, bize, yeniden devletsiz toplum, ilkel toplum haline gelep hiçbir devletli toplum örneği sunmuyor. Tersine, burada aşıldığı anda geri dönüşü olmayan bir nokta var ve böyle bir geçiş yalnızca tek yönde gerçekleşiyor gibi; yani devletsizlikten devlete doğru; ama tersi hiçbir şekilde söz konusu değil. Zaman ve mekân, yani belli bir kültürel alan ya da tarihimizin belli bir dönemi, büyük devlet aygıtlarının içine sürüklendikleri çöküşün ve düşkünlüğün örnekleriyle dolu: Devlet yıkılabilir, bir yerde feodal senyörlükler halinde parçalanabilir, başka bir yerde yerel şeflikler halinde bölünebilir, fakat iktidar ilişkisi hiçbir zaman yok olmaz, toplumdaki temel bölünme hiçbir zaman ortadan kalkmaz, devlet-öncesi döneme geri dönüş hiçbir zaman gerçekleşmez. İster Batı'da Roma İmparatorluğu'nun çöküşünden sonraki gibi olsun, isterse binlerce yıl boyunca devletlerin doğup yıkıldığı (son örneği İnkâ imparatorluğu) Güney Ame-

rika Andları'ndaki gibi olsun, karşı konulamaz olan, devrilen, fakat yok olmayan devlet gücü kendini her zaman yeniden gösterir.

Devletin ölümü neden her zaman yarım kalıyor, neden toplumun bölünmemiş varlığının yeniden kurulmasıyla sonuçlanmıyor? Neden azalan ve zayıflayan iktidar ilişkisi daha az uygulanmaya devam etmiyor? Toplumun bölünmesiyle doğan ve onunla birlikte yeniden ortaya çıkan yeni insan, son şeklini almış, değişmez, bölünme öncesine geri dönüş yeteneğinden kesinlikle yoksun bir insan mıdır? İtaat arzusu, boyun eğmenin reddedilmesi: Devletli toplum, devletsiz toplum. İlkel toplumlar, *itaat arzusunun gerçekleşmesini* engelleyerek iktidar ilişkisini reddediyorlar. Aslında La Boétie'den sonra herkesin artık iyi bildiği gerçekleri bir kez daha hatırlatalım: Birincisi, iktidardan ancak somut olarak uygulandığı ölçüde söz edilebilir; ikincisi, iktidar arzusu, ancak onsuz yapamayacağı itaat arzusunu uyandırabilirse kendini gerçekleştirebilir. Bağlaştığı olan itaat isteğinden yoksun bir yönetme isteği gerçekleşemez. Bölünmesiz toplumlar olarak ilkel toplumların, iktidar arzusunun ve itaat arzusunun her türlü gerçekleşme yolunu tıkadıklarını söylüyoruz. Bölünmemiş varlıklarını sürdürme iradesine sahip toplumsal mekanizmalar diye niteleyebileceğimiz ilkel toplumlar, *kötü arzusunun baskı altına alındığı mekânlar* olarak kendilerini gösterirler. Böyle bir arzusunun belirme şansı kesinlikle yoktur: Vahşiler bunu istemezler. Bu arzuyu kötü olarak değerlendirirler, çünkü onun gerçekleşmesine izin verdikleri anda hükmedenler ve hükmedilenler arasındaki bölünmenin iktidar sahipleri ve iktidara bağlı olanlar arasındaki eşitsizliğin ortaya çıkmasına bağlı olarak toplumsal değişmeyi kabul etmek zorunda kalacaklarını bilirler. İnsanlar arasındaki ilişkilerin eşitler arasındaki özgürlük ilişkileri olarak korunması için eşitsizliği engellemek, hatta hiçbir toplumun ve hiçbir toplum üyesinin yakasını bırakmayan iki yanlı kötü arzusunun ortaya çıkmasını engellemek gerekir. İktidar arzusunun ve itaat arzusunun -tek başına iktidar arzusunun ya da tek başına itaat arzusunun değil- toplumda içkin olmasının karşısına ilkel toplumlar kendi yasalarının *gerekir*'ini ve *gerekmez*'ini çıkarırlar: Kendi bölünmemiş varlığımızda hiçbir şeyi değiştirmemek, kötü arzusunun gerçekleşmesine izin vermemek gerekir diye düşünürler. Şimdi

açıkça görülüyor ki devleti reddetmek için devlet deneyini daha önce yaşamış olmak, onu kıvırmak için talihsizliği tanımış olmak, talep etmek için özgürlüğü kaybetmiş olmak zorunlu değildir. Kabile, çocuklarına şunu söyler: Siz hepiniz eşitsiniz, içinizden lüçbiri diğerinden daha fazla ya da daha az değerli değildir, eşitsizlik yasaktır, çünkü yanlıştır, kötüdür. Ve hafızalardan silinmesini önlemek için ilkel yasa, onu vücutlarına kazınan işaretlerle, acı çekerek öğrenen gençlere aktarılır. Erişkinliğe kabul töreni sırasında, üzerine yasanın kazındığı bir yüzeye dönüşen bireyin vücuduna, kişisel isteklerin yasayı çiğneyerek toplumsal alana egemen olmasını önlemek amacıyla toplum tarafından el konulur. Kabul töreni çerçevesinde, yasanın yazılma alanı olarak tasarlanan bireysel vücut, bireysel arzunun bir gün yasanın önermesini ihlal ederek toplumsal alanı kuşatmaya girişmemesi için toplum tarafından istenen kolektif bir kuşatmanın nesnesi olur. Ve topluluğu oluşturan eşit bireylerden biri iktidar isteğini gerçekleştirmeyi, toplumsal bünyeye iktidarı getirmeyi aklından geçirirse, bu iktidar heveslisine itaat etmeyi düşünmeyen kabilenin yanıtı şu olacaktır: Bizim gibi eşitlerden biri olan sen, diğerlerinden daha fazla bir değeri olmayan sen, kendini diğerlerinden üstün görerek toplumumuzun bölünmez varlığını yok etmek istedin. Bundan böyle diğerlerinden daha az isteyeceksin. Bu hayali konuşmanın entografik açıdan gerçek karşılığı, şeflik etmeye kalkışan şefin toplumun dışına atıldığıdır. Tutumunu değiştirmeyen şefin öldürülmesi bile söz konusu olabilir; yani şef tamamen dışlanarak soruna köklü bir çözüm getirilebilir.

Toplum, bünyesinde için olan iktidar arzusu ile itaat arzusunu denetleyemediğinde talihsiz bir durum ortaya çıkar. Artık eşit olmayan insanlardan meydana gelen toplumun bölünmeye uğramış bünyesinde bu arzuların etkisi hissedilecektir. Özgürlük için varlıklar olmayı sürdürmek istedikleri için değişime karşı duran ilkel toplumlar gibi, bölünmüş toplumlar da değişikliğe karşı çıkarlar ve kölelik isteği devam eder.

La Boétie'nin düşüncesindeki eksiksiz özgürlük, deyim yerindeyse, söyleminin tarih-ötesi bir özellik taşımasından kaynaklanır. Onun ortaya attığı sorunun ilginçliği, ne yazarın hukukçu bir burjuva oluşuyla, ne de 1549'da Fransa'nın güneyindeki Gabelles ayak-

lanmasını bastıran krallık baskısına karşı duyduğu öfkeyle açıklanamaz. La Boétie'nin girişimi, onu yaşadığı yüzyılın içine hapsetmeye yönelik her türlü çabaya karşı durur, her alışılmış düşüncede doğal olarak var olan güven verici açıklığa karşı geliştiği ölçüde alışılmış bir düşünce değildir. O halde *Discours*'un düşüncesi tekidir, yalnızca kendi hareketiyle, kendine özgü manüğüyle beslenen kesin bir düşüncedir: Eğer insan özgür olmak için doğuyorsa, o halde insan toplumunun ilk şekli de bölünmeye ve eşitsizliğe karşı kurulmuş olmalıdır. La Boétie, devletsiz toplumu, ilkel toplumdan adeta *a priori* olarak türetir. Bu noktada ilginç olan şey, La Boétie'nin XVI. yüzyılda yaşananları dikkate alması ve bir bakıma içinde yaşadığı yüzyılın etkisinde kalmasıdır.

Aslında, XVI. yüzyıl, Antikçağ, Yunan ve Roma kültürünü yeniden canlandıran Rönesans'ın yüzyılı ise de bu yüzyılda Batı'nın çehresini değiştirecek kadar önemli bir olayın, yani Yeni Dünya'nın keşfinin ve fethinin yaşandığı çoğunlukla unutuluyor. Kuşkusuz Atina'nın ve Roma'nın eski değerlerine dönmek kadar, o güne kadar varolmayana, Amerika'ya ulaşmak da önemliydi. Bilinmeyen kıtanın keşfinin Batı Avrupa üzerinde yarattığı büyülenme, "denizlerin ötesinden" gelen bütün haberlerin anında her tarafa yayılmasıyla ölçülebilir. Kendimizi birkaç kronolojik hareket noktasıyla² sınırlayalım. Paris'te 1493'ten itibaren Kristof Kolomb'un keşfiyle ilgili mektupları yayımlanmıştı. Yine Paris'te 1503'te Amerigo Vespucci'nin ilk yolculuğunun hikâyesinin Latince çevirisini okumak mümkündü. Yeni Dünya'nın ismi olarak Amerika ilk defa 1507'de Vespucci'nin yolculuklarıyla ilgili bir başka yayında ortaya çıkmıştı. 1515'ten itibaren, Portekizlilerin yolculuklarının Fransızca çevirileri büyük bir ilgi görmeye başladı. Kısacası, yüzyıl başı Avrupası'nda, Amerika'da ne olup bittiğini öğrenmek için çok fazla beklemek gerekmiyordu. Bilgilerin bolluğu ve dolaşımlarının hızlılığı -dönemin iletim güçlüklerine rağmen-, dönemin eğitilmiş insanların, bu yeni topraklara ve burarlarda yaşayan halklara duydukları ilginin, kitaplarda yer alan Antik dünya için duydukları ilgi kadar büyük olduğunu gösterir. Çifte bir

2. Bkz. G. Chimard, *L'exotisme américain dans la littérature française au XVI. siècle*, Paris, 1911.

keşif, hem eski Avrupa tarihine hem de kıtanın kazandığı coğrafi genişlemeye yönelik büyük bir bilme isteği söz konusuydu.

Şunu belirtmek gerekir ki, bu zengin yolculuk edebiyatı özellikle İspanya ve Portekiz kökenlidir. Sonuçta İber yarımadasından hareket eden kâşifler ve fatihler (Conquistador) serüvene, Madrid ve Lizbon monarşileri adına ve onların mali desteğiyle atılıyorlardı. Gerçekte seferleri devlet düzenliyordu ve dolayısıyla gezginler aşırı titiz krallık bürokrasilerine düzenli olarak bilgi vermekle yükümlüydüler. Fakat buradan dönemin Fransızlarınm, meraklarını gidermek için yalnızca komşu ülkelere ait belgelerle yetindikleri sonucu çıkarılmamalıdır. Çünkü o dönemde Atlantik ötesi sömürgeleştirme projeleri konusunda pek istekli olmayan Fransa krallığı İspanyolların ve Portekizlilerin çabalarıyla çok uzaktan ilgileniyorsa da, Yeni Dünya'ya yönelik özel girişimler oldukça erken başlamıştı ve çok sayıdaydı. Manş ve Atlantik kıyısındaki limanların armatörleri ve tüccarları, XVI. yüzyılın başından itibaren, belki de daha önce, Adalara ve André Thevet'nin daha sonra geceyle gündüzün eşit olduğu Fransa adını verdiği yerlere sefer üstüne sefer düzenliyorlardı. Devletin suskunluğu ve hareketsizliğine karşın, Honfleur'den Bordeaux'ya kadar, oldukça erken bir tarihte Güney Amerika'nın Vahşileriyle düzenli ticari ilişkiler kuran gemileri ve tayfaları yoğun ve canlı bir faaliyet gösteriyorlardı. Böylelikle, 1503'te, Portekizli Cabral'ın Brezilya'yı keşfetmesinden üç yıl sonra, kaptan Gonnevillle Brezilya kıyılarına ulaşıyordu. Pek çok maceradan sonra bir Tupinamba kabilesinin şefinin oğlu olan genç bir Yerli ile, Essomericq ile birlikte Mayıs 1505'te yeniden Honfleur'e dönmeyi başarıyordu. Dönemin tarih yazılarında okyanusu geçen yüzlerce gözüpek denizciden Gonnevillle gibi yalnızca birkaçının ismine yer verilmiştir.³ Fakat bu yolculuklar hakkında sahip olunan bilgilerin, Fransızlar ve Vahşiler arasındaki ilişkilerin düzenliliği ve yoğunluğu hakkında çok az bir fikir verdiği kesindir. Bunda şaşırtıcı bir yan yok: Bu yolculuklar, rekabet nedeniyle "üretim" sınırlarını olabildiğince gizli tutan armatörler tarafından finanse ediliyordu. Ve kolayca tahmin edilebileceği gibi yazılı belgelerin görece azlığı,

3. Bk. Ch. A. Julien, *Les voyages de découverte et les Premiers Etablissements*, Paris, 1947.

Amerika'dan dönen denizciler tarafından ilk ağızdan sunulan ve Bretagne ve Normandiya limanlarından La Rochelle'e ve Bordeaux'ya kadar ulaşan söylentilere dayalı bilgilerle telafi ediliyordu. Diyebiliriz ki, XVI. yüzyılın ikinci on yılından itibaren, bir Fransız beyefendisi, eğer isterse, Yeni Dünya'nın olayları ve insanları hakkında bilgi edinebilirdi. Ticari mübadelelerin yoğunluğundan kaynaklanan bu bilgi akışı, çoğalmaya ve daha ayrıntılı hale gelmeye devam ediyordu. 1544'te denizci Jean Alfonse, Brezilya'nın kıyı halklarını betimlerken, Tupi kavminin çok önemli alt-gruplarını oluşturan üç büyük kabile arasında tamamen etnografik bir ayırım yapacak kadar ileri gitmişti. On bir yıl sonra Andre Thevet ve Jean de Lévy bu kıyılara, kroniklerini, Brezilya Yerlileri üzerine yeri doldurulamaz tanıklıklarını kaleme almak üzere yavaşacaklardı. Fakat bu iki kronik ustasıyla birlikte kendimizi XVI. yüzyılın ikinci yarısında buluruz.

Montaigne'in bize söylediğine göre *Discours de la servitude volontaire*, La Boétie 18 yaşındayken, yani 1548'de yayımlanmış. Montaigne'in Denemeler'in sonraki bir baskısında bu tarihe yeniden dönerek arkadaşının aslında 16 yaşında olduğunu söylemesi, bizi ilgilendiren mesele açısından pek bir şey değiştirmiyor. Buradan olsa olsa La Boétie'nin düşüncesinin çok erken geliştiği sonucu çıkacaktır. La Boétie'nin *Discours'u* beş yıl sonra, yani Orléans'da öğrenci iken muhalif hukuk profesörlerinin derslerini dinlediği sırada yeniden elden geçirmiş olabileceği de bize hem olası hem de önemsiz görünüyor. Sonuçta *Discours* ya 1548'de yayımlanmıştı ve özü, iç mantığı hiçbir değişikliğe uğramamıştı ya da daha sonra yazılmıştı. Montaigne açıkça belirtmiştir: La Boétie yapıtını on sekiz yaşındayken yazmıştır. Dolayısıyla sonradan yapılan her değişiklik ayrıntıdır, yüzeyseldir, onu kesinleştirmeye ve sunumunu geliştirmeye yöneliktir. Başka bir şey değil. Ve bir düşünceyi çevresinde geçen olaylara indirgemekteki bu bilgince inatın daha anlaşılabilir, "etkiler"e can sıkıcı bir başvuru yaparak düşüncenin özerkliğini yok etmeye yönelik bu tutumdan daha cehalet yanlısı bir şey olamaz. Sonuçta, tutarlılığı sürekli bir şekilde ve özgürce gelişen *Discours*, yüzyılın bütün söylemlerine kayıtsızmış gibi karşımızda.

Muhtemelen bu nedenledir ki Amerika kıtası, *Discours*'da tamamen yok değilse de, yalnızca yeni keşfedilen halklara yönelik bir imayla (anlaşılması hiç de zor olmayan bir imayla) birlikte söz konusu edilmiştir: "Yeri gelmişken, ne kişisel bakış açısına alışık ne de özgürlüğe aç olan ve kendilerine ya köle olma ya da uyuşamayacakları Frankların yasalarına göre yaşama seçeneği sunulduğunda ikisini de istemeyecek tamamen yeni insanların bulunduğunu belirtelim: Onların yalnızca akla boyun eğmeyi bir insana boyun eğmekten daha çok sevmediklerinden kuşku duymamak gerekir..." Özetle 1548'de, Fransa'da Yeni Dünya ile ilgili bilgilerin çok çeşitli olduğundan, eskiden beri bulunduğu ve denizciler tarafından sürekli yenilediğinden emin olunabilir. Ve La Boétie'nin Amerika üzerine yazılanlara ya da limanlarda, örneğin yaşadığı Sarlat bölgesinin yakınındaki Bordeaux Limanı'nda söylenenlere ilgisiz kalması şaşırtıcı olurdu. Kuşkusuz, *Söylev*'in yazarı, düşünmek ve yazmak için bu bilgiye muhtaç değildi, yapıtı bu bilgi olmadan da ortaya koyabilirdi. Fakat kendisini iradi kölelik üzerine bu kadar ciddiyetle sorgularken, talihsizliğe uğramadan önceki toplumu düşleyen bu genç adam, gezginlerin uzun yıllardan beri bu "tamamen yeni insanlar" hakkında ortaya koydukları imajdan, inançsız, kralsız, kanunsuz yaşayan Amerika'nın bu Vahşilerinden, insanın kanunsuz, imparatorusuz olduğu ve içlerinden her birinin efendi olduğu bu halklardan etkilenmemiş olabilir miydi?

İktidarın dikey eksenine göre hükmedenler ve hükmedilenler arasında bölünmüş bir toplumda, insanları bir araya getiren ilişkiler gerçekten özgürlük temeline oturamazlar. Prens, despot ya da tiran, iktidarı uygulayan kişi yalnızca boyunduruğundaki kişilerin ona toptan boyun eğmesini arzular. Boyunduruk altında tuttuğu kişilerse onun beklentisine yanıt verirler; ama tiranın onlar üzerinde yarattığı terörden korktukları için değil de, boyun eğerken kendi itaat etme arzularını gerçekleştirdikleri için onun iktidar arzusunu gerçekleştirirler. Doğallığın bozulması, özgürlüğün anısını ve dolaşısıyla onu yeniden elde etme arzusunu uzaklaştırır. O halde her bölünmüş toplum varlığını sürdürmeye mahkûmdur. Doğallığın

bozulması hem komuta edenin boyun eğenlere karşı gösterdiği küçümsemede, hem de uyrukların prence duydukları sevgide, halkın tiranın kişiliğine adadığı kulte ifade bulur. Oysa her zaman daha yükseğe ulaşmak üzere aşağıdan gelen bu sevgi akışı, uyrukların efendi için duydukları bu sevgi, uyruklar arasındaki ilişkilerin doğasını da bozar. Her türlü özgürlüğün dışındaki bu ilişkiler toplumu yöneten yeni kanunu belirtirler: Tiranı sevmek gerekir. Yeterince sevmemek yasayı çiğnemek anlamına gelir. Herkes yasaya saygı gösterir, herkes geleceğini yasaya bağlılığında görebilir. Yaşa sevgisi -özgürlük korkusu- uyruklardan her birini prensin bir suç ortağı yapar: Tirana boyun eğmek uyruklar arasındaki dostluğu sona erdirir.

Bu durumda bölünmemiş toplumlar, tiransız toplumlar, ilkel toplumlar nasıl bir biçim alacaklardır? Bunlar, özgürlük-için- varlıklar olmaya devam ederek, ancak eşitler arasındaki özgürce ilişkilerin serbestçe uygulanmasıyla ayakta kalabilirler. Başka bir yapıdaki her ilişki özü itibarıyla olanaksızdır, çünkü toplum için öldürücüdür. Eşitlik yalnızca dostluk ister, dostluk yalnızca eşitlik içinde gelişir. Geçmişin "tamamen yeni halklarının" yaşlanmış, fakat uzlaşmaz torunlarının, şimdinin Guarani Yerlilerinin en kutsal şarkılarında söyledikleri şeyi duymak, genç La Boétie'ye nasip olmamıştı. Büyük tanrıları Nomandu karanlıklardan gelir ve dünyayı keşfeder. Önce, kutsal varlıklar ve insanlar arasındaki ortak özün, Kelam'm doğmasını sağlar. Ve insanlığı Kelam'ı kabul etmek, onda varolmak ve onun korumasında olmakla yükümlü kılar. Kelam'ın koruyucuları ve onun tarafından korunanlar; hepsi de kutsal varlıkların seçkinleri olan insanlar böyledir. Kutsal karar ile -doğa gereği!- eşit olarak kurulan toplum tek bir bütün oluşturur, yani bölünmemiştir: O halde orada yalnızca mborayu, kabilenin yaşamı ve yaşama isteği, eşitlerin kabile içindeki dayanışması bulunabilir; mborayu, Toplumun bir birlik olması, bu toplumun insanların hepsinin bir birlik meydana getirmeleri anlamında dostluğu ifade eder.⁴

4. Bk. P. Clastres, *Le Grand Parler. Mythes et chants sacrés des Indiens Guarani*, ed. du Seuil, 1974.

8. İLKEL EKONOMİ*

İlkel toplumlara eskiden beri ilgi duyması, etnoloji yapıtları açısından Fransız okuruna düzenli ve zengin bir malzeme sağlıyor. Ancak bunların hepsi aynı öneme sahip değil. Zaman zaman bir kitap bu malzemenin boğucu havasından sıyrılıp öne çıkıyor: Böyle durumlara çok ender rastlandığı için de bu tür bir kitap doğrusu hemen ilgimizi çekiyor. Marshall Sahlins'in hem usta işi ve güçlü, hem de önyargıları yıkan ve ödünsüz çalışması, nihayet Fransızca da yayımlandığını görmekten çok kişinin memnun olacağı bir kitap.¹

*. Marshall Sahlins'in *Age de plerre, Age d'abondance* (Taş Çağı, Bolluk Çağı) adlı yapıtına Clastres'in yazdığı önsöz, Paris, Gallimard, 1976, s. 11-30. "İlkel Ekonomi" başlığını biz koyduk.

1. Sahlins'in kitabı bilgiyle olduğu kadar mizahla da doludur: Çevirmen Tina Jolas da bunu mükemmel bir şekilde veriyor.

Çok ünlü bir Amerikalı profesör olan Sahlins Melanezya toplumları hakkında derin bilgiye sahiptir. Ancak bilimsel ilgi alanı, belirli bir kültürel bölgenin etnografisinden ibaret değildir. Başvurduğu kaynakların Amerika kıtasıyla sınırlı kalmayan bir çeşitliliğe sahip olmasından da anlaşılabilceği gibi, monografik ayrıntılarda oyalanma sayılabilecek bir tutumun kat kat ötesine geçen Sahlins, toplumsal yaşamın etnologlar tarafından uzun zamandır dikkatle incelenen bir boyutunu sistematik olarak gözden geçiriyor, son derece yeni bir bakışla ekonomi alanına yaklaşıyor ve alaycı bir biçimde şu temel soruyu soruyor: İlkel toplumlarda ekonomi nedir?² Görüleceği gibi bu soru büyük bir öneme sahiptir. Bu soruyu ondan önce başkaları da ortaya atmıştır. O halde çok uzun zaman önce çözümlenmiş görünen bir soruna geri dönmenin nedeni nedir? Sahlins'in kitabı incelendiğinde, ilkel ekonomi sorununun, bir sorun olarak algılandığı ölçüde, hakettiği önemi görmediği, hatta pek çok yazar tarafından, etnolojik olguların, çarpıtılmasa bile, büyük bir sorumsuzlukla ele alındığı fark ediliyor. Burada bütün bilimsel araştırma etkinliklerinde karşılaşılabileceğimiz türden bir yorumlama hatasıyla değil, gerçekten, daha sonra göstermeye çalışacağımız gibi hâlâ sürüp giden, ilkel toplumsal gerçekliği toplum ve tarihe ilişkin hazır bir anlayışa uyarlama girişimiyle karşı karşıyayız. Başka bir deyişle, ekonomik antropoloji denilen alanın bazı temsilcileri olguları en alt düzeyde de olsa göz önünde bulundurmayı gerektiren nesnellik yükümlülüğü ile, felsefi ya da politik inançlarını koruma kaygısı arasında bir denge kurmayı, en hafif deyişle, beceremediler. Gerçek bilimsel yaklaşım tam tersini gerektirdiği halde, toplumsal olguların çözümlemesini toplum üzerine bir söyleme bağlamaya kalkıştığımızda, gizemleştirmenin sınırına yaklaşmışız demektir.

Marshall Sahlins'in örnek çalışması bunu göstermeye adanmıştır. Etnografik bilgisinin öncellerininkinden çok daha zengin olduğunu varsaymak yanlış olur: Alan araştırmacısı olduğu halde, gelecekte ilkel ekonomi düşüncesinin yeniden ele alınmasını zorunlu

2. Bir yanlış anlama olasılığını hemen ortadan kaldıralım. Sahlins'in sözünü ettiği taşçayü ekonomisi tarih öncesi insanlarıyla değil, yüzyıllardır gezginler, kâşifler, misyonerler ve etnologlar tarafından gözlemlenen ilkelerle ilgilidir.

hale getirecek kadar yeni bir buluş yapmamıştır. Uzun süredir toplanan ve bilinen verileri gerçekliğe uygun olarak ve örnek bir kesinlikle yeniden kurmakla yetinir ve bugüne kadar bu malzeme hakkında kabul edilen düşünceleri acımasızca bir kenara atarak, elde bulunan malzemeyi doğrudan sorgular. Sahlins'in kendisi için belirlediği görev ondan önce de yerine getirilebilirdi diyebiliriz: Sonuç olarak dosya zaten oradaydı, ulaşılabilir ve eksizsizdi. Fakat Sahlins onu yeniden açan ilk kişidir; kendisini bir öncü olarak selamlamak gerekir.

Peki söz konusu olan nedir? Ekonomist etnologlar ilkel toplumların ekonomisinin bir geçim ekonomisi olduğu iddiasını çeşitli biçimlerde tekrar tekrar öne sürmekten bıkmadılar. Böyle bir savın herkesin bildiği bir şeyin basit tekrarıdan ibaret olmadığı açıktır: Belirli bir toplumun üretim sisteminin tek değilse bile temel işlevi elbette söz konusu toplumu oluşturan bireylerin geçimini sağlamaktan ibarettir. Bundan şu sonuç çıkmaktadır: Arkaik ekonomiyi geçim ekonomisi olarak belirlemekle, bütün üretim sisteminin genel işlevinden çok ilkel ekonominin bu işlevi yerine getirme tarzını ortaya koymuş oluruz. Kendisi için düşünülen işlevi tatmin edici bir biçimde yerine getirdiğinde bir mekanizmanın iyi işlediği söylenir. İkel toplumlarda üretim mekanizmasının işleyişini değerlendirmek için benzer bir ölçüt kullanılacaktır: Bu mekanizma toplumun kendisi için koyduğu amaçlara uygun olarak işliyor mu, bu mekanizma grubun maddi ihtiyaçlarının tauninini gerektiği gibi sağlıyor mu? İşte ilkel ekonomi hakkında sorulması gereken doğru soru budur. "Klasik" ekonomik antropoloji buna geçim ekonomisi fikriyle karşılık veriyor:³ İkel ekonomi toplumun hayatta kalmasını güçlkle sağlayabildiğine göre bir geçim ekonomisi olarak nitelendirilmelidir. Ekonomik sistemleri, ilkelerin sürekli çaba harcamak pahasına açıklıktan ve soğuktan ölmelerini sağlar. İkel ekonominin bir geçim ekonomisi olarak nitelendirilmesinin temelinde, teknik açıdan az gelişmişliğinin bir üretim fazlasını ve topluluğun en azından kısa vadede kendini garanti altına almasına yetecek kadar stok yapmasına izin vermemesi yatar. "Bilginlerin", en

3. Sahlins'in kitabının 1. bölümünde yazarın bu bakış açısını ifade eden pek çok alıntı vardır.

kaba sağduyuya bile aykırı düşen ilkel insan imgeleri budur işte: Ekolojik çevresi tarafından ezilen, sürekli açlık çeken, sürekli olarak, ölmemeleri için yakınlarına bir şeyler sağlama tedirginliği içinde bulunan Vahşi. Kısacası, ilkel ekonomi bir geçim ekonomisidir, çünkü bir sefalet ekonomisidir.

Sahlins bu ilkel ekonomi anlayışının karşısına başka bir anlayış değil, yalnızca etnografik olguları çıkarır. Sahlins, diğerlerinin yanı sıra, kaynak kıtlığı teknolojik yetersizlikle birleşerek daha da elverişsiz bir ortam yarattığı için, ilkeller arasında en kötü durumda olan Avustralya ve Güney Afrika çöllerinin avcı toplayıcı göçebelere üzerine de çok titiz çalışmalar yaptı: Bunlar Herskovits gibi etno-ekonomistlerin gözünde ilkellerin sefaletini en iyi sergileyen kabilelerdi. Oysa gerçek nedir? Önce Terre d'Arnhem'in Avustralyalılarını daha sonra da Kalahari Boşimanlarını konu alan monografilerde, sayılara dökülmüş veriler var: Ekonomik etkinliklere ayrılan zaman ölçülmüş. Bütün hayatlarını kaygı içinde, yiyecek bir şeyler peşinde koşmakla geçirmekten çok uzak olan bu sözde yoksulların günde ortalama en fazla beş saatlerini bu işe ayırdıkları, genellikle de üç ya da dört saatle yetindikleri görülüyor. O halde Avustralyalılar ve Boşimanlar geçimlerini gerektiği gibi sağlamak için oldukça kısa bir zaman harcıyorlar. Ayrıca öncelikle bu gündelik çalışmanın pek ender olarak sürdürüldüğünü, sık sık dinlenme aralarıyla bölündüğünü ve sonra hiçbir zaman grubun bütününe kapsamadığını gözönünde tutmak gerekir: Çocukların ve gençlerin ekonomik etkinliklere çok az katılmaları ya da hiç katılmaları bir yana, yetişkinlerin hepsi aynı anda yiyecek araştırmaya girişmez. Ve Sahlins kısa zaman önce derlenmiş bu sayılara dökülmüş verilerin XIX. yüzyıl gezginlerinin çok daha eski tanıklıklarını tamamıyla doğruladığına işaret ediyor.

O halde, ekonomik antropolojinin kurucu babalarından bazıları ciddi ve bitimsiz bilgilere aykırı olarak, doğal ortamı etkili bir şekilde kullanma yeteneğinden yoksun olduğu için hemen hemen hayvani koşullarda yaşamaya mahkûm bir vahşi insan miti uyduruyorlar. Çok yamlıyorlar ve kuramsal (kuramsal mı!) çarpımalara karşı olguları gerçeğe uygun olarak yeniden birleştirip ilkel avcıya saygınlığını ileri vermekle Sahlins gerçekten önemli bir iş yapmış olu-

yor. Sahlins'in çözümlenmesi ilkel ekonominin bir sefalet ekonomisi olmadığını ortaya koymakla kalmıyor, tam tersine ilkel toplumun *ilk bolluk toplumu* olduğunu da gösteriyor. Antropolojinin sözde bilginlerinin dogmatik uyuşukluğunu bozan kışkırtıcı, ama gerçeğe uygun bir çözümleme: İlkel üretim mekanizması kısa sürede, ama yoğunluğu düşük tutarak insanların maddi ihtiyaçlarının tatminini sağlıyorsa bu, Sahlins'in yazdığı gibi nesnel olanaklarının altında çalıştığını, istese daha uzun zaman ve daha hızlı işleyebileceğini, üretim fazlası ve stoklar oluşturabileceğini gösterir. Dolayısıyla ilkel toplum yapabildiği halde hiçbir şey yapmıyorsa bu yapmak istemediğini gösterir. Avustralyalılar ve Boşumanlar yeterince yiyecek topladıklarına inandıklarında avlanmaya ve toplanmaya son veriyorlar. Tüketebileceklerinden fazlasını toplamak için neden yorulsunlar ki? Sahlins'in dediği gibi, stoklar doğada hazır bekliyorken, göçebelerin o kadar çok azığı boş yere yanlarında taşıyıp kendilerini yormalarına ne gerek var? Vahşiler, ilkel insanın kârını yükseltmek için üretimini sürekli arttırmaktan başka bir şey düşünmeyen bir sanayici ya da tüccarla aynı kaygıları taşımamasına bakarak, ilkel ekonomide yapısal bir gerilik belirleyen biçimci iktisatçılar kadar deli değiller. Dolayısıyla çağdaş kapitalisti her şeyin ideali ve ölçüsü haline getiren bu "felsefenin" maskesini sessizce indiren Sahlins'in tutumu çok sağlıklı. İlkel insan bir yatırımcı gibi davranmıyorsa, bunun sebebi kâr etmenin onu ilgilendirmemesidir; bilginlerin deyimiyle, "rantabl" çalışmıyorsa, beceremediğinden değil, istemediğindedir. Bunu karşımızdakilere anlatmak hiç de kolay olmuyor.

Sahlins'in ilgi alanı avcılarla sınırlı değil. Ev Tipi Üretim Tarzının (ETÜT) çeşitli biçimlerini göz önünde tutarak, "neolitik" toplumların, Afrika'da ya da Melanezya'da, Vietnam'da ya da Güney Amerika'da hâlâ yaşayan ilkel tarımcıların ekonomilerini inceliyor. İlk bakışta çöl ya da orman göçerleri ile avcılık, balıkçılık ve toplayıcılığı ihmal etmeden esas olarak bahçelerinin ürünüyle geçinen yerleşikler arasında ortak hiçbir şey yoktur. Tam tersine, av ekonomisinin tarımsal ekonomiye dönüşmesinin getirdiği büyük değişime bağlı olarak, yepyeni iktisadi düzenlemeler ortaya çıkacak, hatta toplumun örgütlenişinde değişiklikler meydana gelecek-

tir.

Dünyanın çeşitli bölgelerinde yürütülen pek çok önemli çalışmaya dayanan Sahlins, ETÜT'ün yerel biçimlerini (Melanezya, Afrika, Güney Amerika vd.) ayrıntılı bir şekilde inceleyerek, bu üretim tarzının her yerde rastlanan özelliklerini (işbölümünde cinsiyetin önemi; tüketimin amacına göre değişiklik gösterebilen parça parça üretim; üretim araçlarına özgürce sahip olabilmek; üretim birimleri arasındaki merkezîyetçilikten uzak ilişkiler) belirledi. Sahlins ekonomik bir gerçekliği (ETÜT) açıklarken, haklı olarak, ilkel toplumsal örgütlenmenin candamarını oluşturan tam anlamıyla politik kategorilerini (parçalık, bağımsızlık, merkezîyetçilikten uzaklık) de hesaba katıyor. İkel ekonomiyi politikanın dışında düşünmek olanaksızdır. Şu an için dikkat etmek gereken nokta, yanmış orman alanlarında tarım yapanların üretim tarzını belirleyen ayırt edici özelliklerin avcı halkların toplumsal örgütlenişini anlamamızı da sağlamasıdır. Buna göre, bir göçebe topluluğu da tıpkı yerleşik bir kabile gibi, bünyesinde cinsiyete göre işbölümünün geçerli olduğu üretim ve tüketim birimlerinden -"ocak" ya da "hane" halkı- oluşur. Her birim bütünün özerk bir parçası gibi işler ve değiş tokuş kuralı göçebe topluluğun yapısını kesin olarak belirlese de, merkezleşmeden kaçan güçler eksik değildir. Yaşam tarzlarındaki farklılıklar bir yana bırakılırsa, dinsel gösterimler, ayinler, toplumun temeli göçebe toplulukta da yerleşik köy düzeninde de aynıdır. Göçebe avcılık ile yanmış orman alanında tarım gibi birbirinden çok farklı üretim mekanizmalarının birbirine özdeş toplumsal yapılarla bir arada bulunabilmesi, üzerinde durmaya değer bir noktadır.

Tüketim için gerek duydukları şeylerin üretimi söz konusu olduğunda, bütün ilkel topluluklar tam bir özerklik isterler; komşu gruplarla bütün bağımlılık ilişkilerini yok etmek isterler. Bu, kısaca ifade edersek, ilkel toplumun kendine yetmek idealinden başka bir şey değildir: Bütün ihtiyaçları karşılamaya yetecek asgari bir üretim, bu üretimin tamamı topluluk tarafından karşılanacak şekilde ortaya konur. ETÜT "bir üretim fazlası oluşmasına kesinlikle karşı çıkan bir sistem" olduğu kadar, üretimin ihtiyaçların karşılanmasını güvence altında tutan bir eşğin altına düşmesine de izin

vermez. İktisaden kendine yetmek ideali, aslında siyasal bağımsızlık idealinden başka bir şey değildir ve bu da ancak başkalarına ihtiyaç duyulmuyorsa gerçekleşir. Kuşkusuz bu ideal ne her yerde ne her zaman gerçekleşmiştir. Ekolojik farklılıklar, iklim çeşitlilikleri, temas ya da taklit bir toplumu, kendisinin karşılayamadığı ama başkalarının üretebildiği şu ya da bu yiyeceğe, maddeye ya da eşyaya yöneltebilir. Sahlins'in gösterdiği gibi, bu nedenle yakın, hatta uzak gruplar, aralarında oldukça yoğun bir mal değiş tokuşu ilişkisi kurarlar. Ancak, Melanezya "ticaret"i üzerine titiz çözümlenmesinde de belirttiği gibi, "Melanezya toplumları pazardan habersizdirler ve herhalde aynı durum arkaik toplumlar için de geçerli"dir. Buna göre ETÜT, her topluluğun bağımsızlık arzusuna uygun olarak, ihtiyaçtan doğan mübadelelerin yaratabileceği tehlikeleri en aza indirmeyi amaçlar. "Ticari taraflar arasında karşılıklık yalnızca bir ayrıcalık değil aynı zamanda bir ödevdir. Özellikle de vermek kadar almak yükümlülüğünü getirir." Kabileler arasmadaki ticaretin ithalat-ihracatla hiçbir ilgisi yoktur.

ETÜT'te içkin olan bağımsızlık isteği -kendine yetmek ideali- her topluluk için diğer topluluklarla ilişkisi açısından ne anlam taşıyorsa, belli bir topluluktaki üretim birimlerinden, "hane"lerden her biri için de aynı anlamı taşır- herkes kendi başının çaresine baksın! Aslında, acımasız bir bencilliği yansıtan böyle bir yaklaşımın ender olarak benimsendiğini belirtmek gerekir. Firth'ün 1953-54'teki korkunç kasırgaların kurbanı olan Tikopia toplumunda açlığın etkisini gözlemlerken belirttiği gibi, ortada olağandışı koşullar bulunmalıdır. Sahlins de bu bunalım "o ünlü ortak ruhun -Biz'in, *Tikopia halkının*- ne kadar zayıf, buna karşılık 'hane' halkının ne kadar güçlü olduğunu gösterdi" diye yazar. Böyle bir durumda "hane" kişisel çıkarların, hane halkının çıkarlarının kalesi olarak karşımızdadır; bir bunalım başgösterdiğinde bu kale kendini dış dünyadan yalıtır, toplumsal köprülerini kaldırır- yakınların tarlalarını yağmalamak için dışarı çıkmamı gerekli olduğu zamanlar dışında. Vahim bir durum gündelik hayatın normal seyrini değiştirmedeği sürece topluluk merkezkaç güçlerin Kendi birliğini tehdit etmesine izin vermez, akrabalık yükümlülüklerine saygı göstermeye devam edilir. Sahlins'in, Valley Tonga yöresinde bir köy olan Mazulu üye-

rine yaptığı yoğun çözümlenmenin sonunda da belirttiği gibi, bazı hanelerin düşük bir üretimle yetinmelerinin sebebi, daha iyi durumda bulunanların desteğine güvenmeleridir: "Çünkü, zor durumda kalanlar, daha baştan diğerlerine güvenebileceklerinin çok iyi farkında olanlardır". Ama olayların akışını bozan, önceden öngörülemez bir durum (doğal afet ya da düşman saldırısı) meydana geldiğinde her üretim biriminde merkezkaç bir eğilim kendini gösterir, hane halkı kendi içine kapanır, kötü dönemin geçmesini bekleyen topluluk "atomlaşır".

Gene de bu durum, normal koşullarda bile akrabalık yükümlülüklerine her zaman isteyerek saygı duyulduğunu göstermez. Maori toplumunda "Hane halkı sürekli olarak bir ikileme, kendi ihtiyaçları ile kendi refahını tehlikeye atmadan memnun etmeye çalışması gereken uzak akrabalara karşı genel yükümlülükleri arasında sürekli manevra yapmak, uzlaşma sağlamak zorunluluğuyla karşı karşıyadır". Ve Sahlins çok talepkâr akrabalar karşısında hissedilen rahatsızlığı ve bağış alan kişi zayıf bir akrabalık derecesine sahip olduğunda istemeden yapılan bir cömertliğin altındaki kızgınlığı açıkça ortaya koyan hoş Maori atasözleri aktarıyor.

Demek ki ETÜT ilkel topluma üretimin ihtiyaçlara denk olmasıyla ölçülen bir bolluk sağlar, ihtiyaçların tam olarak karşılanmasını aşan bir hedefi kabul etmez. "ETÜT verimi azaltmaya ve oldukça düşük bir düzeyde dondurmaya yönelik bir tüketim için üretim düzenidir." Kolayca görülebileceği gibi, böyle bir "strateji", gelecek üzerine bahse girmekten, yani geleceğin farklılığına değil de yinelemeye dayanacağına, toprak, gökyüzü ve tanrıların her şeyin aynı kalmasını sağlayacağına inanmaktan başka bir şey değildir. Ve genellikle geçerli olan budur: Tikapyaların kurbanı olduğu doğal felaket gibi toplumun güç çizgilerini bozan değişimlerse istisnadır. Ama toplumun zayıflığı asıl bu gibi durumlarda tamamen ortaya çıkar. "Toplumun yapısında varolan cömertlik yükümlülüğü fazla zorlanmaya, felakete dayanamaz." Peki bu durum, gezginlerin kroniklerinde de söz ettikleri gibi, Vahşilerin tedbirsizliğini mi gösteriyor? Aslında bu kayıtsızlıkta büyük bir özgürlük kaygısı seziliyor.

ETÜT çözümüyle Sahlins'in bize önerdiği genel bir ilkel

ekonomi kuramıdır. Sahlins üretimin tamamen ailenin acil ihtiyaçlarına göre düzenlenmesinden hareketle, sistemi ayakta tutan ilkeyi büyük bir açıklıkla ortaya koyar: "ETÜT, üretim fazlasının yadsınması ilkesine dayanır; geçim için gerekli malların üretimine göre düzenlenmiş olan bu sistem, hedeflenen noktaya ulaşıldığında durmaya yatkındır". İkel ekonomilerdeki düşük üretime (toplumun yalnızca bir bölümü, kısa sürelerle ve verimsiz bir şekilde çalışır) rağmen bu ekonomilerin toplumun ihtiyaçlarını (dış bir güç tarafından değil, toplumca belirlenen ihtiyaçlardır bunlar) her zaman karşılaması, etnografik açıdan sağlam bir temele dayanan böyle bir saptama, paradoksal bir biçimde, bütün ihtiyaçlar karşılandığına göre ilkel toplumun aslında bir bolluk toplumu olduğunu (muhtemelen ki ilk, belki de son bolluk toplumu) kabul etmemizi gerektirir. Ama sözünü ettiğimiz saptama aynı zamanda bu toplumsal sistemin özündeki mantığı da ortaya çıkarır; Sahlins'in de belirttiği gibi, *yapısal olarak bu sistemde "ekonomi" yoktur*. Yani, ETÜT'te toplumsal alan içinde özerk bir şekilde ortaya çıkan bir sektör olarak ekonomi yoktur; ETÜT, mübadeleye (üretim fazlasını ticaret konusu haline getirerek kâr sağlamaya) değil, tüketimi karşılamaya yöneliktir. Demek ki, ilkel toplumların ekonomiyi reddeden toplumlar olduklarını (Sahlins'in övgüye değer çalışması bize bunu öğretiyor) kabul etmek zorundayız.⁴

Biçimci ekonomistler ilkel insanın bir kapitalist gibi kâr arzusuyla hareket etmemesine şaşırıyorlar: Bir anlamda sözkonusu olan budur. İkel toplum, ekonominin toplumsalın denetiminden kaçıp, toplumu karşısına almasından, yani toplumun bünyesinde zenginler ile yoksullar arasındaki bölünmeden, yoksulların zenginler tarafından yabancılaştırılmasından kaynaklanan bir gedik açmasından korktuğu için, üretimine aşılması yasaklanmış kesin bir sınır koyar. Kuşkusuz bu ekonomisiz hatta ekonomiye karşı bir

4. Burada yıllardır son büyük Amazon kavmi olan Venezüella Yanomamo Yerlileri arasında Jacques Lizot'un sürdürdüğü türden önemli başka araştırmalara da işaret etmek gerekir. Yanmış orman alanlarında tarım yapanlar içinde uzun süre çalışan Lizot ETÜT konusunda Sahlins'in çözümlemesiyle tam olarak örtüşen sonuçlara vardı. Özellikle karşılaştırınız, J. Lizot, "Economie ou société? Quelques themes a propos de l'etude d'une communaute d'Amerindiens", Journal de la Société des Américanistes, IX, 1973, s. 137-175.

toplumdur: Sahlins'in ilkel toplum üzerine düşünceleri bizi açıkça bu gerçeğe ulaştırıyor. Bizi Vahşiler hakkında aynı türden yapıtlara göre çok daha fazla aydınlatan ödünsüz bir düşünmeyle karşı karşıyayız. Fakat aynı zamanda doğru bir düşünme girişimi, çünkü her türlü dogmatizmden uzak bir yaklaşımla en temel sorulara açılıyor: Bir toplum hangi koşullarda ilkeldir? İkel toplum hangi koşullarda bölünmezliğini koruyabilir?

Devletsiz toplum, sınıfsız toplum: Antropoloji bir toplumun ilkel olarak adlandırılabilmesine izin veren ayırt edici özelliklerin bunlar olduğunu belirtiyor. Buna göre, böyle bir toplum ayrı bir siyasal organa sahip değildir ve toplumsal bünyenin eşit olmayan ve birbirine karşıt topluluklara bölünmesini bilinçli olarak engeller: "İkel toplum herkes için kıtlığı kabul eder, ama zenginliklerin birkaç kişinin elinde toplanmasını kabul etmez." Bölünmemiş bir toplumda şeflik kurumunun nasıl ortaya çıktığı sorunu işte bu noktada önemini duyurur: ETÜT'ün özündeki eşitlikçi irade ile hiyerarşik ilişkiler nasıl bağdaşacaktır? Yoksa iktisadi alanda geçerli olan bölünmezlik, siyasal alanda işlevini yitirmekte midir? Şefin üstün kabul edilen statüsü ile toplumun bölünmez varlığı birbiriyle nasıl uyuşacaktır? Kabile ile lideri arasındaki iktidar ilişkileri nasıl biçimlenmektedir? Bu sorun Sahlins'in çalışmasında başından sonuna kadar hissediliyor. Ama Sahlins, şefin *big-man*'in kişiliğinde siyaset ile ekonomiyi kaynaştıran Melanezya sistemlerini titiz bir şekilde çözümlerken bu sorunu daha yakından inceliyor.

İkel toplumların çoğunda şefin iki temel niteliğe sahip olması beklenir: Hitabet yeteneği ve cömertlik. Konuşmayı beceremeyen ya da cimri bir adam lider olarak kabul edilmez. Kuşkusuz burada söz konusu olan, kişisel psikolojik özellikler değil kurumun biçimsel özellikleridir: Lider, konumu gereği, zenginliklerin bir elde toplanmasını engelleyen kişidir. Sahlins'in yapıtında, kaçınılmaz bir yükümlülük olan cömertliğin kökenini ve sonuçlarını büyük bir başarıyla inceleyen eşsiz sayfalar vardır. Bir *big-man* olabilmek için gereken en önemli şey "aşırı hırs"tır: Hem büyük bir incelikle prestij peşinde koşmak, hem de onu ele geçirebilecek taktik duygusuna

sahip olmak gerekir. Kuşkusuz malları cömertçe dağıtılması için şefin öncelikle malları elde bulundurması gerekir. Bunları nasıl elde edecektir? Ortaya konulan sorun açısmadan önemli olmadığı için, liderin daha sonra topluluk üyelerine dağıtmak için örneğin misyonerlerden ya da etnologlardan aldığı mamul maddeler bir yana bırakılırsa; öte yandan bu toplumlarda değiş tokuş ilişkileri ve tarzları söz konusu olduğunda "başkasının sırtından kazanç sağlamanın" hoş görülmediği dikkate alınır, cömertlik yükümlülüğünü yerine getirmek için *big-man*'in ihtiyaç duyduğu malları tek başına imal etmekten başka çaresi yoktur: Bu konuda başkalarına güvenemez. Yalnızca çeşitli nedenlerle onun için çalışmayı yararlı bulanlar, özellikle de, böyle bir durumda onun yandaşları haline gelen akrabaları ona destek ve yardım sunacaktır. Şefin yalnızlığı ile cömert olma gerekliliği arasındaki çelişki çokkarınlık yoluyla çözülür: Pek çok ilkel toplumda, genellikle çokeşlilik kuralı geçerli olsa da, çok sayıda kadına sahip olma hemen her zaman önemli adamların, yani liderlerin bir "ayrıcalığı"dır. Fakat bir ayrıcalık olmaktan öte, çokeşlilik şefler açısmadan, bir lider olarak hareket edebilmeleri için şarttır: Fazladan sahip olunan karıların işgücü koca tarafından topluluğa dağıtacağı tüketim malları fazlasını üretmek için kullanılır. Dolayısıyla, şimdilik bir nokta kesin olarak belirlenmiş durumda: İkel toplumda ekonomi, ETÜT'ün çerçevesinde yeri olmayan bir alan olarak, bir siyaset aracından başka bir şey değildir, yani ilkel toplumda üretim etkinliği iktidar ilişkisine tabidir; bunun içindir ki bir üretim fazlasının olabilirliği ve zorunluluğu ancak şeflik kurumu düzeyinde ortaya çıkar.

Sahlins bu noktada haklı olarak ETÜT'te için bulunan merkezkaç güç ile, şefliği harekete geçiren zıt güç arasındaki çatışmayı ortaya koyar; üretim tarzı açısından dağılma eğilimi, kurum açısından birleşme eğilimi söz konusudur. O halde iktidara ait olduğu varsayılan yeri, sürekli olarak dağıtıcı güçlerin etkisinde bulunan toplumun, çevresinde bir birlik ve topluluk oluşturduğu merkez dolduracak; ETÜT'ün dağıtıcı gücünün karşısına şefliğin birleştirici gücü çıkacaktır: "*Big-man* ve onun ölçüsüz tutkusu parçalı, 'başsız' ve küçük özerk topluluklara bölünmüş bir toplumun, daha geniş bir ilişkiler alanı oluşturmak ve daha yüksek bir işbirliği

seviyesine ulaşmak için parçalanmışlığından kurtulmasını sağlayacak araçlardır". Sahlins'e göre *big-man* böylelikle siyasal iktidarın bir krallığa ulaşana kadar (örneğin Polinezya krallıkları) sürekli yükselen eğrisinin en alt aşamasını temsil eder: "Piramitsel bir yapıya sahip bu toplumlarda küçük komünlerin bütünleşmesi tamamlandığı halde, böyle bir bütünleşme bir *big-man*'in bulunduğu Melanezya sistemlerinde başlangıç aşamasındadır, avcı topluluklarındaysa kesinlikle söz konusu değildir". O halde *big-man* Polinezya kralının en alt düzeydeki karşılığını, Polinezya kralı ise *big-man*'in iktidarının en üst düzeydeki karşılığını temsil eder. Burada, en zayıf biçimlerinden, en ileri uygulamalarına kadar iktidarın soyağacı söz konusu: Efendiler ile uyruklar arasındaki toplumsal bölünmenin temeli ve devlet mekanizmasının derinlerdeki kökeni, bu hiç de gizemli olmayan iktidar biçimlerine bağlanabilir mi?

Konuya daha yakından bakalım. Sahlins'in dediği gibi, *big-man*, iktidara "alınım teriyle" ulaşır, fazladan bir üretim sağlamak üzere başkalarını çalıştırması mümkün olmadığı için, kendi gücünü, karılarının ve onu destekleyen akrabalarının gücünü ortaya koyar: Söz konusu olan, toplumun *big-man* tarafından işe koşulması değil, *big-man*'in kendi kendisini işe koşmasıdır, *big-man* başkalarını kendisi için çalışmaya zorlamak gücüne sahip değildir: Çünkü onun ele geçirmeye çalıştığı zaten bu güçtür. Böylece toplumlarda toplumsal gövdenin politik iktidarın dikey eksenine göre bölünmesi söz konusu değildir: Emir verecek bir yöneticiler azınlığı (şef ve yandaşları) ile boyun eğecek bir yönetilenler çoğunluğu (topluluğun geri kalanı) ayrımı olamaz. Melanezya toplumlarının bize sunduğu daha çok bunun tersi bir görünümdür. Bir bölünmeden söz etmek gerekiyorsa, bu toplumda olsa olsa, çalışkan bir "zenginler" azınlığı ile "tembel" bir yoksullar çoğunluğu arasındaki bölünmeden söz edilebilir; işte bu noktada ilkel toplumun temeline ulaşıyoruz: Zenginlerin kendi emekleriyle ürettikleri şeyler, tembel yoksul kitle tarafından ele geçirilir ve tüketilir. Başka bir deyişle, bir bütün olarak toplum, *big-man*'i çevreleyen azınlığın çalışmasını sömürür. Bu durumda, toplumu tarafından sömürülen bir şefin iktidarından söz edilebilir mi? Burada, her bölünmüş toplumun birlik içinde koruduğu güçlerin paradoksal bir şekilde birbirinden ayrıl-

mış olduğunu görüyoruz: Bir yanda iktidarını toplum üzerinde uygulayan bir şef, öte yanda aynı şefi yoğun bir sömürüye tabi tutan bir toplum bulunduğunu mu kabul etmemiz gerekiyor? Peki o zaman, kimin elinde bulunduğunu boş yere aradığımız bu tuhaf iktidarın özelliği nedir? Sonuç olarak ilkel toplumun, uygulanmasına en küçük bir şans bile tanımadığı bu iktidar nasıl bir şeydir? Kısacası hâlâ iktidardan söz edilebilir mi? Bütün sorun bu noktada düğümleniyor: Sahlins aslında iktidar olmayan bir şeye neden iktidar adını veriyor?

Burada, prestij ile iktidarın birbirine karıştırıldığını -etnoloji literatüründe sık sık karşılaştığımız bir durum- görüyoruz. *Big-man*'i harekete geçiren nedir? Neye ulaşmak istemektedir? Kuşkusuz o hayal etse de kabile üyelerinin katlanmayı reddedeceği bir iktidar için değil, böylesine eliaçık ve böylesine çalışkan bir şefin ününü koro halinde kutlamaya hazır bir toplumun aynasından kendisine yansıyan avantajlı görüntü uğruna, yani prestij için çaba gösterir. Pek çok siyasal antropoloji çözümlemesinin çıkmaza sürüklenmesinin ve ilkel toplumlar üzerine çok yanıltıcı bir görüntü sunulmasının sebebi, prestiji iktidardan ayrı olarak düşünmemektir. Prestij ile iktidar birbirine karıştırılınca, öncelikle iktidarın politik özü ve toplum içinde var ettiği ilişkiler yanlış tanınır ve daha sonra ilkel toplumda orada ortaya çıkması olanaksız bir çelişki bulunduğu öne sürülür. Toplumun eşitlik arzusu, emredenler ile itaat edenler arasındaki eşitsizliği yaratmak isteyen kişinin iktidar arzusuyla nasıl bağdaşabilir? İlkel toplumlarda politik iktidar sorusunu ortaya koymak, bizi şefliği iktidarın dışında ele almaya, ilkel toplum sosyolojisinin bu dolaysız verisi üzerinde düşünmeye zorlar: Bu toplumlarda lider iktidardan yoksundur. Peki cömertliğe karşılık *big-man* ne elde ediyor? İktidar arzusunu gerçekleştirmek yerine az çok gururunu tatmin ediyor, emretmek gücü yerine ise, sürekli çaba göstermesini gerektiren masum bir zafer sevinci elde ediyor. Şef yalnızca ün için çalışır: Şefin emeğinin meyvelerinin tadım çıkarmakla meşgul olan toplum ise bunu ona gönüllü olarak verir. Her dalkavuk ona kulak verenin sırtından yaşar.

Big-man'in prestijinin kendisine hiçbir otorite sağlamadığı göz önüne alınırsa, onun siyasal iktidar merdiveninin ilk basamağını ve

iktidarın gerçek kaynağını temsil ettiğini öne sürmek yanlış olur. O halde *big-man* ile şefliğin diğer göstergeleri nasıl bir arada düşünülebilir? Burada başlangıçta söylediğimiz, prestij ile iktidarın birbirine karıştırılmasından doğan bir durum söz konusu. Güçlü Polinezya krallıkları *big-man*'li Melanezya sistemlerinin tedrici bir gelişiminden doğmamıştır, çünkü böyle sistemlerde gelişebilecek hiçbir şey yoktur: Toplum şefin prestijini iktidara dönüştürmesine izin vermez. Bu nedenle toplumsal oluşumların birbirini izlediği görüşünden kesinlikle vazgeçmek ve şeflerin iktidardan yoksun olduğu ilkel toplumlar ile iktidar ilişkisinin ortaya çıktığı toplumlar arasındaki belirgin kopukluğu kabul etmek gerekir: Devletsiz toplumlar ile devletli toplumlar arasındaki kesinti çok açıktır.

Oysa elimizde, güçlükleri çözmeye yardımcı olabilecek ve genellikle etnologların bilmedikleri kavramsal bir araç olan *borç* kategorisi var. Bir an için ilkel şefin uymamazlık edemeyeceği cömertlik yükümlülüğüne dönelim. Neden şeflik kurumu bu yükümlülüğe dayanır? Bu, şef ile kabilesi arasındaki bir tür sözleşme olarak ortaya çıkar; bu sözleşme uyarınca şef topluma aktaracağı mallar karşılığında narsisizmini tatmin edecek ödüller kazanır. Cömertlik yükümlülüğü, iyice görülüyor ki, mübadele ilişkisi içinde olan tarafları eşit duruma getiren bir ilkeye dayanmaktadır: Toplum prestij "sunar", buna karşılık şef de mallar karşılığında bu prestiji elde eder. Mal sunmaksızın prestij sahibi olmak mümkün değildir. Fakat burada söz konusu tarafların eşitliğini garanti altına alan bir anlaşmadan başka bir şey görmemek, cömertlik yükümlülüğünü yanlış anlamak olacaktır. Bu görünüşün altında toplum ile şefin derin eşitsizliği yatmaktadır; çünkü cömertlik yükümlülüğü aslında bir ödev, yani bir borçtur. Lider, sırf lider sıfatını taşıdığı için topluma karşı borçlu durumdadır. En azından lider olmaya devam etmek istediği sürece bu borçtan kurtulması mümkün değildir: Liderlik sona erdiği anda borç kalkar, çünkü borç şeflikle toplumu birleştiren ilişkiden başka bir şey belirtmez. *İktidar ilişkisinin merkezinde borç ilişkisi vardır.*

O halde şu önemli olguyu saptamış bulunuyoruz: İkel toplumlar ayrı bir iktidar organı barındırmayan toplumlar olsalar da bu, iktidardan yoksun, iktidar sorununun ortaya çıkmadığı toplumlar

olduklarını göstermez. Tam tersine, kabile iktidarın toplumdaki ayrılmasını kabul etmediği içindir ki, şefiyle bir borç ilişkisi kurar; aslında *iktidarı elinde bulunduran ve onu şef üzerinde uygulayan toplumdur*. İktidar ilişkisinin varlığından kuşku duyulamaz ve bu ilişki liderin sonsuza kadar ödemek zorunda olduğu bir borç biçiminde kendini gösterir. Şefin ebedi olarak borçlandırılması toplum açısından şefin iktidar dışında kalmasını, ayrı organ haline gelmesini garanti eder. Prestij arzusunun tutsağı olan vahşi şef her türlü iktidarın kullanım koşulu olan borcu ödeyerek toplumun iktidarına boyun eğmeyi kabul eder. Şefi kendi arzusunun kurbanı durumuna getiren kabile, böylece politik iktidarın kendisine karşı dönmek üzere kendisinden kopmasını önlemiş olur: İlkel toplum devlete karşı toplumdur.

Borç ilişkisi iktidarın uygulanmasıyla ilgili olduğu için, iktidarın uygulandığı her yerde onu gösterecek durumda olmak gerekir. Polinezya krallıklarının ya da diğer krallıkların bize gösterdiği budur. Peki bu krallıklarda borcu kim öder? Borçlu olanlar kimlerdir? Kralların, büyük din adamlarının ya da despotların "sıradan insanlar" adını verdikleri kişilerdir ve yöneticilere ödemeleri gereken borca da vergi denir. Buna göre, iktidar ile borç birbirinden ayrılmaz ve borcun varlığı iktidarın varlığını gösterir. Nasıl olursa olsun bir toplumda iktidarı elinde bulunduranlar, iktidarın varlığını somut olarak gösterirler ve ödemekle yükümlü olanlara vergiyi zorla kabul ettirerek iktidarı uyguladıklarını kanıtlarlar. İktidarı elinde bulundurmamak ile vergiyi kabul ettirmek aynı şeydir: Gerçekten de, bir despotun ilk işi vergi ödeme yükümlülüğünü ilan etmektir. İktidarın göstergesi ve gerçeği olarak borç politik alanı baştan başa kateder, yani varolan toplumun yapısında içkindir.

Demek ki, siyasal bir kategori olarak borç, toplumların varoluş tarzını değerlendirmek açısından sağlam bir ölçüttür. *Toplumun yapısı borcun yönüne göre değişir*. Borç ilişkisi şeften topluma doğruysa bu, toplumun bölünmemiş olduğunu, iktidarın homojen toplumsal gövdeden kopmadığını gösterir. Tersine, borç toplumdan şefe doğru gidiyorsa, bu, iktidarın şefin ellerinde yoğunlaşmak üzere toplumdaki ayrıldığını, toplumun bundan böyle heterojen olan varlığının yönetenler ve yönetilenler şeklinde bölündüğünü

gösterir. Bölünmemiş toplumlarla bölünmüş toplumlar arasındaki kopukluğun sebebi nedir? Kopukluk borcun yönünde bir değişiklik olduğunda, şeflik kurumu iktidar ilişkisini o andan itibaren aşağı ve yukarı olmak üzere bölünmüş bulunan ve sonsuza kadar sürecek olan vergi yükü altında, yukarıdan giderek uzaklaşan topluma karşı kullanarak kendine avantaj sağladığında ortaya çıkar. Borcun dolaşım yönündeki kopuş, toplumlar arasında süreklilik içinde gerçekleşmesi mümkün olmayan bir bölünme yaratır: Sürekli ilerleme, bölünmemiş toplumla bölünmüş toplum arasında ara bir toplumsal biçim yoktur. Tarihin mekanik olarak birbirini doğuran toplumsal oluşumların art arda gelişi (*continuum*) olarak anlaşılması, kopukluk ve kesintiyi kavramadaki yetersizlik, gerçek sorunların algılanmasını engeller: Neden ilkel toplum bu noktada iktidarın yönünü belirlemekten vazgeçer? Eşitsizliğin ve bölünmenin toplumsal bünyeye yerleşmesine o ana kadar engel olmuşken bu noktadan sonra yıkıcı hale gelmesine niçin izin verir? Vahşiler şefin iktidar arzusuna niçin göz yumarlar? Köleliğin kabulü nereden doğar?

Sahlins'in kitabı dikkatle okunduğunda buna benzer sorularla sık sık karşılaşılacaktır. Sahlins bu soruları açıkça formüle etmez, çünkü bir önyargıdan başka bir şey olmayan süreklilik fikri, Sahlins'in çözümlemesi açısından tam bir epistemolojik engel oluşturur. Ancak, görüleceği gibi, Sahlins'in çözümlemesindeki kesinlik, sözünü ettiğimiz türden bir kavramsal çerçeve kurulmasını kolaylaştırır. Gerçekten de Sahlins, toplumun eşitlik arzusu ile şefin iktidar arzusu arasındaki karşıtlığın, liderin öldürülmesine kadar varabileceğini söylerken haklıdır. Örneğin Paniai halkı, *big-man*'lerini öldürmeden önce ona şöyle bir açıklama yapmışlardı; "Aramızdaki tek zengin kişi olmamahsın, hepimiz bir olmalıyız, yani sen de bizim gibi olmalısın." Toplumun iktidara karşı söylemi, başka bir şef tarafından açıkça ifade edildiği gibi, iktidarın topluma karşı tersine çevrilmiş söylemini yansıtır: "İnsanlar beni sevdikleri için değil, bana para borçlu oldukları ve korktukları için şefim." Sahlins, iktisadi-siyasal bir kategori olarak borcun önemini göstererek ilkel toplum üzerine yeni bir kuramın temellerini atan ilk iktisadi antropoloji uzmanıdır.

Nihayet Sahlins'in yapıtının, şu ana kadar gözden kaçmış, ama daha fazla ertelenemeyecek bir tartışma konusuna önemli bir katkıda bulunduğunu da belirtmeliyiz: Etnoloji içinde Marksizmin ve Marksizm içinde etnolojinin yeri nedir? Önemi büyük olmakla birlikte, her şeyden uzakta yaşayan üniversite çevresinin sınırlarını çok aşan bir sorun söz konusu burada. Burada ergeç ortaya konulacak bir sorunun çerçevesini çizmekle yetineceğiz. Marksizm yalnızca özel bir toplumsal sistemin (şanayi kapitalizmi) betimlemesi değildir, aynı zamanda tarihin ve toplumsal değişimin genel bir kuramıdır. Bu kuram, toplumun ve tarihin bilimi olarak ortaya konur, toplumların hareketinin maddeci kavranışı olarak açılır ve bu hareketin yasasını keşfeder. O halde tarihin bir akılsallığı vardır, toplumsal-tarihsel gerçeğin varlığı ve geleceği son tahlilde toplumun ekonomik belirlenimlerinden kaynaklanır: Bunlar sonuç olarak toplumun varlığını belirleyen üretici güçlerin hareketi ve gelişimidir ve toplumsal değişikliği ve yeniliği harekete geçirerek tarihin özünü ve yasasını oluşturan şey, üretici güçlerin gelişimi ile üretim ilişkileri arasındaki çelişkidir. Marksist toplum ve tarih kuramı, maddi altyapının belirleyici olduğunu öne süren iktisadi bir belirlenimciliktir (*déterminisme*). Tarih düşünülebilirdir çünkü akılsaldır; akılsaldır çünkü Marx'ın *Kapital*'de belirttiği gibi, deyim yerindeyse doğaldır: "Toplumun iktisadi oluşumunun gelişimi doğanın gelişimi ve tarihiyle benzerlik gösterir..." Buna göre, genel anlamda insan toplumunun bilimi olarak Marksizm, tarihin bize sunduğu *bütün* toplumsal oluşumları değerlendirebilecek durumdadır. Kuramın *her yerde* geçerli olabilmesi için bütün toplumları değerlendirmek bir zorunluluktur. Dolayısıyla Marksistler ilkel toplumu değerlendirmekten kaçmamazlar, çünkü bağlandıkları kuramda öne sürülen tarihsel süreklilikçilik (*continuisme*) görüşü nedeniyle buna mecburdurlar.⁵

5. Burada, Marx'ın "Marksizm"inden çok, Marx'ın Engels'e yazdığı bir mektupta "Bildiğim bir şey varsa, o da benim Marksist olmadığım"dır" (Bk. Maximilien Rubel'in *Marx critique du marxisme* [Marksizmin Eleştirmeni Olarak Marx] adlı yapıtı, s. 21, Payot, 1974) derken hedef aldığı ve açıkça küçümsediği kişilerin Marksizminden söz ediyoruz.

Marksist etnologlar ilkel toplumu elbette ellerindeki aracın gerektirdiği ve izin verdiği çözümlemeye, yani Marksist kurama ve ona bağlı iktisadi belirlenimciliğe uygun olarak inceleyeceklerdir. Bu durumda kapitalizmden çok önceki toplumlarda bile ekonominin merkezi, belirleyici bir yer işgal ettiğini öne süreceklerdir. Gerçekten de, örneğin ilkel toplumların bütün toplumları kapsayan genel yasanın dışında tutulması için hiçbir neden yoktur; buna göre üretici güçlerin gelişme halinde olduğu kabul edilmelidir. Bütün bu açıklamalar bizi çok yalın iki soru sormaya yöneltiyor: İlkel toplumlarda ekonomi en önemli yeri mi işgal eder? Bu toplumlarda üretici güçler gelişme eğilimi gösterirler mi? Sahlins'in kitabının formüle ettiği tam da bu soruların yanıtlarıdır. Sahlins, ilkel toplumlarda ekonominin özerk işleyişe sahip bir "mekanizma" olmadığını gösteriyor ya da hatırlatıyor: Ekonomiyi toplumsal, dinsel, ayinsel vb. yaşamdan ayırmak imkânsızdır. Ekonomik alan ilkel toplumun varlığını belirlemediği gibi, ekonomi alanının yerini ve sınırlarını belirleyen toplumdur. Üretici güçler gelişme eğilimi taşımadığı gibi, üretimi düşük tutmak isteği ETÜT'te içkindir. İlkel toplum üretici güçlerin kördövüşüne alet olmaz, hatta tam tersine, üretim gücü üzerinde kesin ve *bilinçli* bir denetim kurar. Ekonominin kurallarını koyan toplumdur, hatta önünde sonunda ekonomiyi belirleyen şey siyasettir. Dolayısıyla *ilkel toplumlar üretime karşı kurulmuş mekanizmalardır diyebiliriz*. O halde tarihin itici gücü nedir? Sınıfsız toplumdaki toplumsal sınıflar, bölünmemiş toplumdaki bölünmüş toplum, yalnızca şefin emeğini yabancılaştıran toplumdaki yabancılaştırmış emek, devletsiz toplumdaki devlet nasıl çıkar? Anlaşılması güç. Bütün bunlardan Marksizmin ilkel toplumu değerlendiremeyeceği, çünkü ilkel toplumu Marksist toplum kuramı çerçevesinde değerlendirmenin mümkün olmadığı anlaşılıyor. Marksist çözümleme, bölünmüş toplumlar için ya da ekonomik alanının gözle görülür biçimde önemli bir yer tuttuğu sistemler (kapitalizm) için geçerli olsa bile, böyle bir çözümleme bölünmemiş toplumlara, ekonominin reddiyle belirgin olan toplumlara uygulandığında tuhaf, hatta gerçekleri perdeleyen bir görüntü sunmaktadır. Felsefede Marksist olmanın kolay olup olmadığını bilmiyoruz, ama etnolojide Marksist olmanın imkânsız olduğu

açıkça görülüyor.

Marshall, Sahlins'in putları kıran ve yararlı çalışması, insan bilimlerinin genellikle dışma çıkamadığı mistik ve yanıltıcı çerçeveyi yıkıyor. Olguları kurama uyarlamak yerine olgulardan yola çıkarak kuram yaratmak düşüncesinde olan Sahlins araştırmanın canlı ve özgür olmaktan vazgeçemeyeceğini gösteriyor, çünkü büyük bir düşünce bir tür tanrıbilime dönüşerek yok olabilir. Biçimci ekonomistler ve Marksist antropologlar kapitalizmden ya da kapitalizm eleştirisinden çıkan etik ve kavramsal çerçeveler içine sokmadan ilkel toplum insanı üzerine düşünemeyeceklerini ortaya koyuyorlar. Boş çabalarının kaynağı aynı ve ikisi de aynı kapıya çıkıyor: İkisi de aynı sefalet etnolojisini yapıyorlar. Ve Sahlins'in en büyük erdemi, bize onların etnolojisinin sefaletini anlamakta yardımcı olmasıdır.

9. AYDINLANMACILARIN DÖNÜŞÜ*

"Düşüncemi belirteceğim: Fakat bu çok gereksiz ve yersiz bir çaba olacak; çünkü size söyleyeceğim her şey bunları kendilerine söylememize zaten gerek olmayan kişiler tarafından duyulacak yalnızca".

J. -J. Rousseau

Pierre Birnbaum bana şeref veriyor ve bana gösterdiği yakınlıktan yakınacak son kişi benim. Fakat denemesinin asıl ilgi çekici yanı bu değil. Bu yazı bir bakıma anonim olduğu için (etnografik bir belge gibi) bana gerçekten ilgiye değer göründü: Bu çalışmada, politika yani toplum sorununun toplumsal bilimlerde çok yaygın olan bir yaklaşımla ele alınması (ya da ele alınılması), bu yaklaşımı örneklemek açısından bize yararlı olabilir. Bu durumda, bu yaklaşımın gülünç yönlerini ortaya çıkarma ya da bazı örneklerde dikkatimizi çeken, kendinden emin söyleyiş tonu ile fikirlerin bulanıklığı arasındaki uyumsuzluğu, bu iki özelliğin bir arada bulunmasını fazlaca önemsemeden, Birnbaum'un metnine temel olarak "kuram-

*Daha önce *Revue française de science politique*'de (no. 1. Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, Şubat 1977) yayımlanan inceleme.

sal" zemini belirlemeye çalışacağım.

Öncelikle bazı yanlışları düzeltmek ve bir iki eksiği kapatmak gerekiyor. Yazara göre ben çağdaşlarımı "Vahşilerin yaşama koşulluna imrenmeye" davet ediyormuşsun. Bu saflık mı, yoksa kurnazlık mı? Bir astronom başkalarını yıldızların bahtına imrenmeye ne kadar teşvik edebilirse, ben de Vahşiler'in dünyasını o kadar savunabilirim. Birbaum beni sorumlusu olmadığını bir girişimin yaratıcılarıyla karıştırıyor (R. Jaulin ve hempaları). Yoksa Birbaum aradaki farkı göremiyor mu? Belli bir toplum tipini çözümleyen bir araştırmacı olarak işleyiş biçimlerini ortaya çıkarmaya çalışıyorum, program hazırlamaya değil: Ben Vahşileri betimlemekle yetiniyorum, ama belki de onları iyi bulan kendisidir. *İyi vahşinin dönüştü* üzerine bu boş ve pek de masum olmayan gevezelikleri geçelim. Öte yandan, Birbaum'un Guayakiler'i konu alan kitabıma sürekli olarak yaptığı göndermeler beni şaşırtıyor: Bütün etnografik temellendirmemi bu kabileye dayandırdığımı mı sanıyor yoksa? Eğer böyle düşünüyorsa, bilgilerinde büyük eksiklikler var demektir. Yerli şefliği ile ilgili etnografik olguları sunuş tarzımda yeni olarak nitelenebilecek hiçbir şey yok: XVI. yüzyılın başından beri birbiri ardı sıra Yeni Dünya'ya gelen bütün gezginlerin, misyonerlerin, tarih yazarlarının yazılarında bu konu insanı bıktırarak kadar uzun bir yer tutuyor. Bu açıdan, Amerika'yı keşfeden ben değilim. Ayrıca çalışmamın Birbaum'un düşündüğünden çok daha iddialı olduğunu eklemeliyim: Ben yalnızca Amerika'nın ilkel toplumları üzerine değil, tek tek bütün ilkel toplumları bünyesinde toplayan genel anlamda ilkel toplum üzerine düşünmeye çalışıyorum. Bu aydınlatıcı bilgilerden sonra şimdi daha ciddi konulara geçelim.

Birbaum ender rastlanır bir keskin görüşlülükle, metnine, sonrası için hiç de iyi şeyler düşündürmeyi bir yanlışla başlıyor: "Siyasal egemenliğin kökenleri", diye yazıyor, "oldum olası sorgulanmıştır..." Tam tersi: Köken sorunu *hiçbir zaman* sorgulanmamıştır, çünkü Antikçağ Yunanistanı'ndan bu yana Batı düşüncesi yöneten-

ler ve yönetilenler şeklindeki toplumsal bölünmenin her zaman toplumda içkin olduğunu öne sürmüştür. Toplumun yapısal bir özelliği, toplumsal bünyenin *doğal* durumu olarak anlaşılan, Efendiler ile Uyruklar ayrımı, gerçek ya da olabilir her toplumun özül olarak düşünülmüştür. Toplumsallık bu açıdan ele alındığında, siyasal egemenliğin kökeni belirlenemez, çünkü bu bakış açısına göre siyasal egemenlik insan toplumuyla aynı tözdendir, doğrudan doğruya toplumdan kaynaklanır. İkel toplumlarla ilk kez karşılaşmaların düştüğü büyük şaşkınlığın sebebi budur: Karşılarında bölünme nedir bilmeyen toplumlar, iktidardan yoksun şefler, "inançsız, yarasız, kralsız" insanlar vardı. Avrupalılar o zaman Vahşiler karşısında hangi söyleme başvurabilirlerdi? Ya bölünmemiş bir toplum düşünülemediği *inancını* gözden geçirecekler ve bu durumda vahşi halkların gerçek birer toplum oluşturduğunu kabul edeceklerdi; ya da şeflerin emir vermediği ve kimsenin boyun eğmediği bölünmemiş bir grubun bir toplum olamayacağına karar vereceklerdi: Bu durumdaysa Vahşiler gerçekten vahşidirler ve onları kibarlaştırmak, "uygarlaştırmak" gerekir. XVI. yüzyılda tüm Batuluların benimsediği kuramsal ve pratik yol buydu. Tek istisna Montaigne ve La Boétie'dir; hatta Montaigne'in La Boétie'nin etkisinde kaldığı söylenebilir. Onlar ve yalnızca onlar akıntıya karşı kürek çektiler; bu da kuşkusuz Birbaum'un gözünden kaçtı. Bu konuda yanılıya düşen ilk kişi o değil elbette; fakat La Boétie'nin kendini savunmak için bana ihtiyacı olmadığına göre, biz gene Birbaum'un niyetinin ne olduğunu araştıralım.

Birbaum nereye varmak istiyor? İzlediği yol değilse bile, amacı çok açık. Onun için önemli olan "devlete karşı toplumun tam bir baskı toplumu olarak belirlediğini" göstermektedir. Başka bir deyişle, ilkel toplum, toplumsal bölünmeden habersiz oluşunun bedelini, bundan çok daha korkunç olan ve toplumu kimsenin hiçbir şekilde değiştiremeyeceği normların ezici sistemine tabi kılan bir yabancılaşmaya uğrayarak ödeyecektir. "Toplumsal denetim" burada mutlak bir şekilde uygulanır: Bu devlete karşı toplum değil, bireye karşı toplumdur. Birbaum saf bir ifadeyle ilkel toplumla ilgili bilgilerini nasıl elde ettiğini, bize açıklıyor. Durkheim'i okumuş. Kendine güvenen bir okuyucu olarak kuşkuya düşmesi

söz konusu değil: Öyle ya, Durkheim'in ilkel toplum üzerine düşüncesi ilkel toplumun hakikatini tam olarak ortaya çıkaracaktır. Geçelim. Sonuç olarak Vahşilerin toplumu, insanların bireysel özgürlüğüyle değil "ifadesini, bütüne duyulan hayranlıkta bulan mistik ve dinsel düşüncenin üstünlüğü"yle belirgindir. Birnbaum burada şok yaratabilecek bir formül ortaya atmak fırsatını kaçırmış: Ben kendisine yardımcı olayım. *Mit Vahşinin afyonudur* diye düşünüyor, fakat ifade etmeyi başaramıyor. Hümanist ve ilerici olan Birnbaum doğal olarak Vahşilerin kurtuluşunu istiyor: Onları zehirlenmeden kurtarmak (uygarlaştırmak) gerekir. Bütün bunlar çok gülünç. Birnbaum aslında daha XIX. yüzyılın sonunda demode olmuş bir bilimciliğe dayanan bu tür bir tanrıtanımazlığın düpedüz misyonerlerin kaba üslubuna ve sömürgeciliğin en acımasız uygulamalarına hizmet ettiğini göremiyor. Ortada gururlanacak bir şey yok.

Öte yandan, toplum ile şeflik arasındaki ilişki sorununu ele alırken Birnbaum ilkel toplumlar konusunda değerli bir uzman olan J. W. Lapierre'in yardımına başvuruyor ve onun düşüncesini kendine mal ediyor. "... şef (...) meşru söz tekeli elinde bulundurur ve (...) kimse kamuoyunun oybirliğiyle mahkûm edeceği bir günah işlemeksizin şefin sözüne karşı çıkmak üzere söz alamaz". Hiç değilse açık bir ifade. Fakat profesör Lapierre bize söz hakkı bırakmamış. Peki bu engin bilgisi nereden geliyor? Bunu nerede okudu? Sosyolojik bir kavram olan meşruiyet kavramını gerçekten hesaba katıyor mu? Yani örnek verdiği şefler meşru söz tekeli elinde tutuyorlar? Ve bu meşru söz kendini nasıl ortaya koyuyor? Bunu bilmek isterdik. Yani, kimse "bir günah işlemekten" bu söze karşı çıkamaz mı? Fakat o halde Attila'nın ya da Firavunların mutlak monarşileri söz konusu! Öyleyse, onların sözlerinin meşruiyeti üzerine düşünmekle zaman kaybediyoruz demektir: Çünkü konuşabilen yalnızca onlarsa, emir veren de onlardır; emir veriyorlarsa, politik iktidarı elde bulunduruyorlardır; politik iktidarı elde bulunduruyorlarsa, toplum Efendiler ve Uyrıklar arasında bölünmüştür. Bu, konumuzun dışında: Ben şu anda arkaik despotizmlerle değil ilkel toplumlarla ilgileniyorum. Küçük bir çelişkinin düzeltilmesi için Lapierre -Birnbaum'un seçim yapması gerekecektir. İkel top-

lum ya uymak zorunda olduğu normların "tam anlamıyla baskı" sı altındadır ya da "şefm meşru sözüyle yönetilir". Öğretmen üzerinde düşünmeyi bırakalım ve kısa da olsa ek açıklamalara ihtiyaç duyduğu belli olan öğrenciye dönelim.

İlkel bir toplum nedir? Bölünmemiş, homojen bir toplumdur, öyle ki, böyle bir toplumda zengin ile yoksul arasındaki fark bilinmiyorsa, sömürenlerle sömürülenler arasında karşıtlık hiç (*a fortiori*) bilinmiyordur. Fakat önemli olan bu değil. En önemlisi ilkel toplumda yönetenler ve yönetilenler arasındaki politik ayrım mevcut değildir: "Şefler" emir vermek için bulunmazlar, kimse boyun eğmeye mecbur değildir, toplumdan ayrı bir iktidar yoktur ve iktidarın tek sahibi, bir bütün olarak düşünölmek gereken toplumdur. İktidarın ancak uygulanımı içinde var olduğunu birçok kez (galiba yine de yeterli değil) yazdım:¹ Uygulanmayan bir iktidarın hiçbir anlamı yoktur. O halde ilkel toplum elinde bulundurduğu iktidarla ne yapar? Kuşkusuz uygular ve öncelikle, tam da olası bir iktidar arzusunu engellemek için, şeflik yapmasını önlemek için şef üzerinde uygular. Daha genel bir ifadeyle, toplum bir iktidarı kendi iktidarını korumak için, bu iktidarın bölünmesini önlemek için, toplumsal bünyenin bir Efendiler - Uruklar bölünmesiyle karşı karşıya kalmasını engellemek için kullanır. Başka bir deyişle, toplumun bölünmemişliğini korumak için iktidarını kullanması onu kendi varlığıyla ilişki kurmaya yöneltir. Peki bu ilişkiyi sağlayan unsur nedir? İşte bu noktada Durkheim - Birnbaum'u enikonu kaygılandıran bir alana, mitler ve ayinler dünyasına, yani dinsel dünyaya parmak basmış oluyoruz. İlkel toplumsal varlığın kendi kendisiyle ilişki kurmasını sağlayan unsur dindir. Birnbaum, Yasa'sız toplum olmayacağını bilmiyor mu peki? Herhalde bilmiyor. Buna göre din toplumun yasasıyla, yani toplumsal ilişkileri düzenleyen normlar bütünüyle ilişkisini sağlayacaktır. Peki yasa nereden gelir? Toplumun *meşru* temeli olarak Yasa'nın doğum yeri neresidir? Toplumdan önceki zamandır, mitsel dönemlerdir; Ataların, kültü-

1. Bk., örneğin, "La question du pouvoir dans les sociétés primitives", ("İlkel Toplumlarda İktidar Sorunu") uluslararası anarşist araştırmalar dergisi *Interrogations* (7, 1976) içinde, (bu kitabın 6. bölümü). Bk., ayrıca M. Sahlins'in kitabına yazdığım önsöz (bu kitabın 8. bölümü).

rel kahramanların, tanrıların, hem yakın hem de sonsuz derecede uzak mekânıdır. Toplum bölünmemiş bir bünye olarak burada kurulur, Yasa'yı normlarının sistemi olarak ilan eden onlardır, dinin aktarmakla ve sonsuza kadar saygı görmesini sağlamakla yükümlü olduğu yasa, bu Yasadır. Peki bu ne demektir? Bunun anlamı, toplumun temelini kendi dışında bulduğu, kendi kendisinin kurucusu olmadığıdır: İlkel toplumun kuruluşu insanın kendi iradesinden değil, kutsal varlıkların eyleminden kaynaklanır. Marcel Gauchet'nın bu özgün görüşü karşısında Birbaum şaşkınlığa düşer: Gerçekten de dinin ahyon olmaması, dinsel gerçekliğin toplum üzerinde bir "üstyapı" olarak etki etmek yerine, tam tersine ilkel toplumsal varlıkta içkin olması ne kadar şaşırtıcı, bu toplumun *eksiksiz bir toplumsal* gerçeklik olarak anlaşılması gerekliliği ne kadar şaşırtıcı!

Aydınlanmanın biraz gecikmiş bir havarisi olarak Lapierre-Birbaum vahşi şefin sözünün meşruiyetini şimdi daha iyi görüyor mu? Buna güvenmemek için yeterince nedene sahip olduğum için ona ben açıklayacağım. Şefin söylevinin geleneği ortaya koyması meşrudur (ve kuşkusuz bunu ortaya koymanın tekeli ona ait değildir). Ataların koyduğu normlara saygı gösterelim! Yasa'nın düzeninde hiçbir şeyi değiştirmeyelim! -Toplumu sonsuza kadar bölünmeyecek şekilde kuran Yasa'yı, bölünme hayaletini defeden Yasa'yı, insanların tahakküme karşı özgürlüğünü garanti altına almak için konulmuş bulunan Yasa'yı dile getirmek meşrudur. Ataların Yasasının sözcüsü durumunda olan şef daha fazlasını söyleyemez; kendini büyük bir tehlikeye atmadan toplumun yasa koyucusu olarak ortaya çıkamaz, kendi arzusunu topluluğun Yasasının yerine koyamaz. Bölünmemiş bir toplumda değişim ve yenilik ne getirebilir? Toplumsal bölünmeden, birkaç kişinin toplumun geri kalanını egemenliği altına almasından başka bir şey getiremez. Birbaum bundan sonra ilkel toplumun baskıcı yapısı ya da benim organizmacı toplum anlayışım üzerine parlak sözler edebilir. Okuduğunu anlamıyor olabilir mi? Arı sürüsü metaforu (metafor, model değil) bana değil Guayaki Yerlilerine ait: Akılcı düşünceye itibar etmeyen bu insanlar bal bayramını kutlarken kendilerini bir arı sürüsüne benzetmekte sakınca görmüyorlar! Ama bu bakış açısının Birbaum'a da bulaşacağını sanmayın; bir şair değil, aklın göster-

diği yoldan şaşmayan bir bilim adamı o. Aman aklına sahip olsun!²

Birnbaum denemesinin 10. sayfasında benim "devletin doğuşunu sosyolojik düzeyde açıklayabilmekten uzak olduğumu öne sürüyor. Fakat 19. sayfada "Devletin doğuşunun kesin bir demografik belirlenimcilikle açıklanabileceği görülüyor" denmiş. Özetle seçim okuyucuya bırakılıyor. Bununla birlikte, bu seçime kılavuzluk edebilecek bazı açıklamalar yapabilirim. Bir kere ben bugüne kadar devletin kökeni üzerine, yani toplumsal bölünmenin kökeni üzerine, siyasal egemenliğin kökeni üzerine hiçbir şey söylemedim. Neden? Çünkü burada tanrıbilimin ya da tarih felsefesinin değil sosyolojinin (temel) bir sorunu söz konusu. Başka bir deyişle, köken sorununu ortaya koymak, toplumsalın açıklanmasına bağlıdır: Hangi koşullarda bölünmemiş toplum içinde bir toplumsal bölünme ortaya çıkabilir? Vahşileri, Efendiler ve Uyruklar bölünmesini kabul etmek zorunda bırakan toplumsal güçlerin özelliği nedir? Bölünmemiş toplum olarak ilkel toplumun ortadan kalkma koşulları nelerdir? Talihsiz bölünmenin soyağacı, toplumsal eğilimlerin araştırılması, ancak ilkel toplumsal varlığı sorgulayarak ortaya çıkarabileceğimiz şeylerdir: Köken sorunu tamamen sosyolojiktir ve ne Condorcet ne Hegel, ne Comte ne Engels, ne Durkheim ne Birnbaum bu konuda bize yardımcı olabilir. Toplumsal bölünmeyi anlamak için, onu önlemek üzere varolan toplumdan yola çıkmak gerekir. Benim devletin kökeni sorununa bir yanıt verip veremeyeceğim meselesine gelince, ben bu konuda hâlâ çok az şey biliyorum; Birnbaum ise benim bildiğim kadarını bile bilmiyor. Bekleyelim, çalışalım, aceleye gerek yok.

Şimdi devletin kökeni üzerine bana ait olduğu öne sürülen kura geliyorum: Birnbaum'un, devletin ortaya çıkışını "kesin bir demografik belirlenimcilikle" açıkladığımı öne sürmesi kötü bir şaka olmalı. Bir sıçrayışta demografik büyümeden devletin kuruluşuna geçilebilseydi bu gerçekten büyük bir rahatlık sağlardı ve biz de

2. Birnbaum toplumun organizmacı kavranışlarıyla ilgileniyorsa Leroi-Gourhan'ın kitabını (*Le Geste et la Parole*) okumalıdır: Tatmin olacaktır. Bir de bulmaca: Güney Amerika'da Beyazlar kendi kendilerine *racionales* adını veriyorlar: Kime göre?

bu arada başka şeylerle ilgilenirdik. Ne yazık ki sorunlar bu kadar basit değil. İktisadi maddeciliğin yerine demografik bir maddecilik koymaktan söz ediliyorsa, bunun tepe üstü duran toplumsal piramidi düzeltereği sanılmasın. Buna karşılık etnologların, tarihçilerin ve demografların çok uzun bir süredir yanlış bir inancı, ilkel toplumların nüfusunun düşük, istikrarlı ve hareketsiz olduğu inancım paylaştıkları kesin: Yeni araştırmalar bunun tersini gösteriyor: İlkel demografi değişiyor ve genellikle büyüme yönünde. Ben kendi adıma bazı koşullarda demografik durumun sosyolojik durumu etkilemekten geri kalmayacağını ve ilkel toplumda değişim koşullarını belirlemek istiyorsak, bu parametrenin de en az öbürleri kadar (fazla değil ama az da değil) dikkate alınması gerektiğini göstermeye çalıştım. Buradan devletle ilgili bir varsayıma geçmekse...

Herkes gibi Birnbaum da etnolojinin ortaya koyduklarını sabırla bir araya getirmiş: İlkel toplumlar devletsiz toplumlardır -ayrı politik iktidar organı olmayan toplumlar. Çok iyi. Bir yandan ilkel toplumları, öte yandan bu toplumlarla ilgili söylemleri ciddiye alarak, neden devletsiz olduklarını, iktidarın orada neden toplumsal gövdeden ayrı olmadığını kendi kendime soruyorum. Ve yavaş yavaş şu kaniya varıyorum ki, iktidarın ayrılmamışlığı, toplumsal varlığın bölünmemişliği kesinlikle ilkel toplumların henüz tolium halinde bulunmalarından, henüz gelişmelerini tamamlamamış olmalarından kaynaklanmıyor; bu durum sosyolojik bir tavırdan, bölünmeyi, egemenliği reddeden bir toplumsal kurumlaşmadan kaynaklanıyor: İlkel toplumlar devletsizse bunun nedeni devlete karşı olmalarıdır. Birnbaum ve onunla birlikte birçok kişi sorunu bu açıdan görmüyor. Bu durum onları rahatsız ediyor. Devletsizliği kabul edebilirler, fakat devlete karşı mı, orada durun! Bu kadarı olmaz. Ya Marx ne olacak? Ya Durkheim? Ya biz? Artık bütün bunları sakın sakın sindiremeyecek miyiz? Artık küçük hikâyelerimizi anlatmaya devam edemeyecek miyiz? Hayır. Olamaz! Bu böyle olmaz! Kesinlikle. Burada psikanalizin *direnç* adını verdiği ilginç bir durum var. Bütün bu doktorların neye direndikleri ve tedavinin uzun zaman alacağı çok iyi görünüyor.

Birnbaum'un okurlarının sürekli olarak seçim yapmaktan yorgun düşmeleri çok mümkün. Yazar 9. sayfada benim "devlet üzeri-

ne her türlü yapısal açıklamayı dışlayan iradeciliğim"den söz ediyor. 20. sayfada ise "La Boétie'nin *Söylev*'ine yön veren iradeci anlayıştan" uzaklaştığımı öne sürüyor. Mantıklı düşünmeye pek alışkın görünmeyen Birnbaum iki ayrı düşünme düzlemini, kuramsal düzlem ile pratik düzleme birbirine karıştırıyor. Birincisi tarihsel ve sosyolojik bir sorunla, egemenliğin kökeni nedir sorusuyla bağlantılıdır. İkincisi ise siyasal bir sorunla, egemenliğe son vermek için ne yapmalıyız sorusuyla bağlantılıdır. Bu son konuyu burada ele alamayız. O halde birinci soruna dönelim. Bana öyle geliyor ki Birnbaum La Boétie üzerine kısa denememi okumamış: Kuşkusuz buna mecbur değil, peki o halde hakkında en küçük bir fikre bile sahip olmadığı şeyler üzerine ne diye yazıyor? Bu nedenle köleliğin iradeyle bağintısını ve La Boétie'nin *Söylev*'inin tam anlamıyla antropolojik bir değer taşıyan mesajını kendi yazımdan bir alıntıyla açıklamaya çalışacağım: Söz konusu yazımda "Bu irade düşür." taşınarak ortaya konmadığına göre, arzudan başka bir şey olamaz." (s. 117) demiştim. Bunu bir son sınıf öğrencisi bile bilir: Arzu bilinçaltına gönderme yapar, toplumsal arzu toplumsal bilinçaltına gönderme yapar ve sosyo-politik yaşam sadece düşünüp taşınarak ortaya konulan iradelerin toplamından ibaret değildir. Psikoloji kavramları XIX. yüzyılın ortalarından kalmış olması gereken Birnbaum için arzu kategorisi kesinlikle pornodur, buna karşılık irade Akıldır. Ben kendi adıma, siyasetin alanı olarak arzunun sınırlarını çizmeye, iktidar arzusunun ona ters ve simetrik bir boyun eğme arzusu olmadan gerçekleşemeyeceğini göstermeye çalışıyorum; ilkel toplumu bu iki kötü arzunun bastırıldığı yer olarak ortaya koymayı deniyorum ve kendi kendime soruyorum: Hangi koşullarda itaat arzusu, onu bastırmaya çalışan arzudan daha güçlüdür? Eşitler topluluğu neden Efendiler ve Uyrıklar olmak üzere ikiye bölünüyor? Yasa'ya duyulan saygının yerini nasıl olur da Bir'e duyulan tutku alabilir?

Gerçeğe yaklaşıyor muyuz? Yaklaşıyoruz. Öyle görünüyor. Bütün bunların sonunda Marksizm nedir sorusunu görmemiz gerekmiyor mu? Marksizmin savunduğu antropolojiyi betimlemek için

"Marksist bataklık" ifadesini kullandığım doğru (bu Birnbaum'u üzmüş). Bu, çok büyük bir teveccüh anında söylenmişti. Karl Marx'ın düşüncesinin incelenmesi ve çözümlenmesi başka şeydir, "Marksist" olduğunu öne süren düşüncelerin incelenmesi başka bir şeydir. Antropolojik "Marksizm" -Marksist antropoloji- ile ilgili bir gerçek yavaş yavaş ortaya çıkmaya başlıyor: Bu sözü edilen "antropoloji" iki yanlı bir aldatmacanın ortasında beliriyor. Bir yanda Marksçı düşünce yazınıyla ve düşünme biçimiyle herhangi bir ilişkisi olduğu şeklindeki küstah iddianın getirdiği aldatmaca; öte yandan ilkel toplumun toplumsal varlığını "bilimsel olarak" ortaya koymak şeklindeki fanatik projenin getirdiği aldatmaca. "Marksist antropologlar" ilkel toplumlarla iyi dalga geçiyorlar! Ancak "kapitalizm öncesi" toplumlardan söz etmeyi bilen bu cahiliye çağı ilahiyatçıları için ilkel toplumlar mevcut bile değildir. Kutsal Dogma dışında başka bir şey varolmaz zaten! Doktrin her şeyden önce gelir! Özellikle de toplumsal varlığın gerçekliğinden önce.

Toplumsal bilimlerin (özellikle etnoloji) bugün önemli bir ideolojik yatırıma sahne olduğunu biliyoruz. Uzun süredir anlamaya alışkanlığını kaybetmiş kurnaz sağcılar "Marksistleştirme!" diye feryat ediyorlar. Fakat Marx'ın bu dolaplarla pek bir ilgisi yok gibi geliyor bana. O, Engels'in burnunun ötesindeki şeyleri de görebiliyordu; betonarme "Marksistler"in gelmekte olduklarını görüyordu. Onların Leninizm, Stalinizm, Maoizm gibi birbirinden farksız maskeler de taksalar (tarafdarları, nedense, bir süredir bir incelik içindeler), hemen tanınan ideolojileri karanlık, ilkel ve tahakkümcü (tahakküm lafı Birnbaum'a bir şeyler hatırlatmıyor mu?). Claude Lefort'un delineyi başardığı da, işte bu *bütünsel* iktidar ideolojisi-dir (iktidar lafı Birnbaum'a bir şeyler söylemiyor mu?), bu granit benzeri ideolojidir³. Özetlersek, Birnbaum'un çıkıp da konuşmaya başladığı yer burası değil mi (bata çıka yürümeye can atar görüldüğü bataklık)? Mütevazı katkısını sunmak istediği yer burası değil mi? Ve bütün bunlardan sonra bana özgürlükten, düşünceden, özgürlük düşüncesinden söz etmeye çekinmiyor. Hiçbir şeyden

3. Bk., *Un homme en trop. Réflexions sur l'Archipel du Goulag*, ed. du Seuil, 1976.

korkusu yok.

Benim kötümserliğime ilişkin dokundurmalarına gelince; onun yazdığı türden metinlerin beni iyimserliğe özendirmesi hiç mümkün değil. Fakat Birnbaum'a bir konuda güvence verebilirim: Ben bozguñcu değilim.

10. MARKSİSTLER VE ANTROPOLOJİLERİ*

Eğlenceli bir iş değil, ama Marksist antropolojinin sebepleri ve sonuçları üzerine biraz düşünmek gerekiyor. Çünkü, etno-Marksizm insan bilimlerinde hâlâ güçlü bir akım olmakla birlikte Marksistlerin etnolojisi mutlak anlamda, yani tam anlamıyla bir hiçtir; baştan aşağı bir hiçtir. Bu nedenle çalışmaların ayrıntularına girmek gerekli değil: Hiçbir güçlkle karşılaşmadan etno-Marksistlerin verimli üretimlerini blok halinde, sifıra eşit homojen bir blok olarak ele alabiliriz. Dolayısıyla, varlığıyla (ne tür bir varlığın söz konusu ol-

* Daha önce aşağıdaki notla birlikte *Libre* dergisinde (no. 3, Paris, Payot, 1978, s. 135-149) yayımlanan inceleme: "Pierre Clastres bu yazıyı ölümünden birkaç gün önce kaleme almıştı. Temize çekmeye ve gözden geçirmeye fırsat bulamadı. Bu yüzden elyazısının okunmasında bazı sorunlarla karşılaştık. Kuşku sözcükler köşeli ayraçlar içine alındı. Okunmayan sözcükler ya da ifadeler boş bıraktı."

duğunu açıklayacağız) her yeri kaplayan bu hiçlik üzerinde, Marksist söylem ile ilkel toplum arasındaki bu bağ üzerinde durmamız yararlı olur.

Önce birkaç tarihsel hareket noktası verelim. Fransız antropolojisi, yirmi yıldır toplumsal bilimlerin kurumsal gelişimi (Üniversitelerde ve CNRS* de çok sayıda etnoloji dersinin açılması) ve aynı zamanda Lévi-Strauss'un özgün ve önemli çalışmaları sayesinde gelişti. Bu yüzden yakın bir tarihe kadar etnoloji esas olarak yapısalcılığın etkisi altındaydı. Ancak, on yıl kadar önce bir eğilim değişikliği ortaya çıktı: Marksizm (ya da onların Marksizm adını verdiği şey) yavaş yavaş kendini antropolojik araştırmanın en önemli akımı olarak benimsetti; Marksist olmayan pek çok araştırmacı Marksizmi etnologların incelediği toplumlar üzerine meşru ve saygıdeğer bir söylem olarak kabul etti. Böylece yapısalcı söylem, antropolojinin hâkim söylemi olarak Marksist söylemin üstünlüğünü kabul etti.

Hangi nedenlerle? Şu ya da bu Marksistte, örneğin Lévi-Strauss'unkinden üstün bir yetenek olduğunu ileri sürmek gülünç olur. Marksistler göze çarpıyorlarsa bu, yeteneklerinden ötürü olmaz, çünkü deyim yerindeyse, tanım gereği yetenekten yoksundurlar: Görüldüğü kadarıyla, teknisyenleri en ufak bir yeteneğe sahip olsalardı Marksist mekanizma kesinlikle işlemezdi. Öte yandan sık sık yapıldığı gibi yapısalcılığın gerilemesini modanın değişkenliğine atfetmek tamamen yüzelsellik gibi görünüyor. Yapısalcı söylem güçlü bir düşünce ortaya koyduğu ölçüde konjonktörün de moda'nın da ötesine geçecektir: Çünkü boş bir söylem çabucak unutulur. Birazdan geriye ne kaldığını söyleyeceğiz. Kuşkusuz, Marksizmin etnolojideki yükselişi de moda'ya mal edilemez. Marksizm yapısalcı söylemin büyük bir eksiğini kapatmak üzere hazır bekliyordu (aslında, göstermeye çalışacağım gibi, Marksizm hiçbir şeyi kapatamaz). Peki yapısalcılığın başarısızlığı nereden kaynaklanıyor? Toplumsal antropolojinin bu büyük söyleminin *toplumdan söz etmeyişinden* kaynaklanıyor. Yapısalcı söylemden (Burada daha çok Lévi-Strauss'un söylemi söz konusu: Çünkü Lévi-Strauss'un peşinden sayabileceğimiz birkaç yetenekli izleyicisinin dışında kime ya-

* Fransız Bilimsel Araştırmalar Merkezi. (Ç.N.)

pısalcı diyeceğiz?) atılmış, silinmiş olan şey, böyle bir söylemin söz edemeyeceği şey somut ilkel toplumdur, onun işleyiş tarzı, iç dinamiği, ekonomisi ve politikasıdır.

Her şeye rağmen, akrabalık ilişkilerinin, mitlerin önemi yok mu, denecek. Elbette var. Bazı Marksistler dışında herkes Lévi-Strauss'un *les Structures élémentaires de la parenté* (Akrabalığın Temel Yapıları) adlı yapıtının önemini kabul ediyor. Ayrıca bu kitap etnologlar arasında akrabalık incelemeleri konusunda tam bir enflasyona yol açtı: Bitmez tükenmez bir şekilde annenin erkek kardeşinden ya da kızkardeşin kızından söz edildi. İnsan başka şeylerden de söz edebilirler mi diye merak ediyor. Fakat son bir kez asil önemli soruyu soralım: Akrabalığı konu alan söylemin toplum üzerine bir söylem olduğu söylenebilir mi? Şu ya da bu kabilenin akrabalık, sisteminin bilinmesi bize toplumsal yaşam konusunda bilgi verir mi? Asla: Bir akrabalık sisteminin esasını ortaya çıkarmak, o sistemi benimsemiş toplum hakkındaki bilgimize hiçbir şey katmaz; bu daha işin başlangıcıdır. İkel toplumsal bünye yalnızca kan ve evlilik bağlarına dayanmaz; onun akrabalık ilişkileri yaratmakla sınırlı bir mekanizma olduğunu söyleyemeyiz. Akrabalık toplum demek değildir: Peki bu, akrabalık ilişkilerinin ilkel toplumsal dokuda ikincil bir role sahip oldukları anlamına mı geliyor? Tam tersine: Akrabalık ilişkileri temeldir. Başka bir deyişle, ilkel toplumun akrabalık ilişkileri olmadan düşünülebilmesi diğer bütün toplumlara göre daha az mükündür; bununla birlikte şimdiye kadar yürütüldüğü şekliyle akrabalık incelemesi, ilkel toplumsal varlık hakkında hiçbir şey öğretmez. İkel toplumlarda akrabalık ilişkileri neye yarar? Yapısalcılık buna vereceği tek yanıt: Ensest yasağının belirlenmesine yaradığını söylemek olacaktır. Akrabalığın bu işlevi insanların hayvan olmadıklarını açıklar, başka hiçbir şeyi değil: İkel insanı diğerlerinden farklı kılan özelliğin ne olduğunu, ilkel toplumun niçin diğer toplumlara indirgenemeyeceğini açıklamaz. Buna karşılık akrabalık bağları, varolduğu biçimiyle, insanlardan oluşmuş bölünmemiş bir toplum olarak ilkel toplumda içkin, belirli bir işlevi yerine getirir: Akrabalık, toplum, eşitlik, hatıta mücadele. Ancak bu, bir başka sefer üzerinde duracağımız başka bir konudur.

Lévi-Strauss'un bir diğ er büyük başarısı mitoloji konusundadır. Mitlerin çözümlenmesi akrabalık çözümlemesinden daha az ilgi uyandırmıştır: Diğ er nedenlerin yanı sıra, belki de daha zor olduğu ve kuşkusuz kimse bunu usta kadar iyi yapmayı başaramayacağı için. Mit çözümlemesi hangi koşullarda daha yaygın hale gelebilir? Mitlerin homojen bir sistem oluşturması koşuluyla, Lévi-Strauss'un deyiş ile mitlerin "birbirini düşündürmesi" koşuluyla. O halde mitlerin birbirleriyle ilişkisi vardır, birbirlerini düşünmeye teşvik ederler. Çok iyi. Fakat mit (şu ya da bu özel mit) mitoloji bilgini hepsini bütün olarak düşünebilirsin diye ona yakın olan mitleri düşündürmekle sınırlı kalabilir mi? Kesinlikle hayır. Burada da, yapısalcı anlayış özellikle açık bir biçimde toplumsalla ilişkiyi yıkıyor: Mitin yaratıldığı ve keşfedildiği yerin -toplum- silinmesiyle, ağırlık mitlerin kendi aralarındaki ilişkiye kayar. Mitlerin birbirini düşündürmesi, yapılarının çözümlenebilir olduğu doğ ru; Lévi-Strauss bunun kanıtını parlak bir şekilde ortaya koyuyor; fakat bu o kadar önemli değil: Çünkü mitler önce onlarda düşünülen toplumu düşündürürler ve işlevleri orada yatar. Mitler ilkel toplumun kendi üzerine söylemini oluştururlar, yapısalcı çözümlemenin yetersiz kalmak korkusuyla hesaba katmaktan kaçındığı sosyo-politik bir boyutu kucaklarlar. Yapısalcılık, ancak mitleri toplumdan koparma, onları kaynak yerinden çok uzakta temiz ve hafif bir halde kavrama koşuluyla işlemseldir. İşte bu nedenle yapısalcılıkta, ilkel toplumsal yaşamın öncelikli bir deneyimi olarak ortaya çıkan unsur, yani ayin hiçbir zaman söz konusu edilmez. Bir ayinden daha kolektif, daha toplumsal ne vardır? Ayin, mit ile toplum arasındaki dinsel araçtır: Fakat yapısalcı çözümleme açısından güçlük, ayinlerin kendi aralarında düşünülmemesinden kaynaklanmaktadır. Onları düşünmek imkânsızdır. Ama ayini aradan çıkarınca, toplumu da aradan çıkarmış oluruz.

Yapısalcılığa doruğ undan (Lévi-Strauss'un yapıtı) yaklaşın, bu doruğ u iki büyük yamacına göre (akrabalık çözümlemesi, mitlerin çözümlemesi) ele alın, bir eksiklik kendini gösterir: Bu şık, genellikle çok zengin söylem, toplumdan söz etmez. Bu durum, yapısalcılığı tanrısız bir tanrıbilim haline getirir, toplumu hesaba katmayan bir toplum bilimidir bu.

İnsan bilimlerindeki önemli gelişime bağlı olarak araştırmacılar ve öğrencilerde güçlü -ve meşru- bir talep ortaya çıktı: Toplumdan söz etmek istiyoruz, bize toplumdan söz edin! Durum işte o zaman değişti. Yapısalcıların kibarca safdışı edilen zarif saray dansının yerini, yeni bir gösteri, Marksistlerinki (kendilerine verdikleri adla) alıyor: Onlar güçlü bir şekilde dans ediyorlar ve kabalarla süslenmiş ağır tahta pabuçlarıyla araştırmaya zeminini hızla dövüyorlar. Bilimsel değil, siyasal nedenlerle, kalabalık bir seyirci topluluğu onlara alkış tutuyor. Aslında, toplum ve tarih üzerine bir kuram olduğu için Marksizm doğası gereği söylemini ilkel toplum alanına yaymaya yatkındır. Daha açık söylersek, Marksist doktrinin mantığı onu hiçbir toplum tipini ihmal etmemeye zorluyor, tarih boyunca birbirini izleyen bütün toplumsal oluşumlar üzerine doğru olanı söylemek onun doğasının gereğidir. Ve işte bu yüzden, genel Marksist söylemde ilkel toplum üzerine hazır bir söylem içkin olarak var.

Marksist etnologlar ne olduğu tam olarak anlaşılmayan, ama kalabalık bir ordu oluşturuyorlar. Bu disiplinli gövdede bir bireysellik, özgün bir düşünme biçimi aramak boş bir çaba: Hepsi aynı doktrinin sofuları olarak aynı inancı ifade ediyor ve aynı *amentüyü* söylüyor, her biri komşusunun hiç de meleklerle yaraşır olmayan bu koronun söylediği ilahinin sözlerine tam anlamıyla uyup uymadığını denetliyor. Buna karşın farklı akımların hem de sert bir şekilde çarpıştıkları öne sürülecektir. Bu doğru: Söz konusu akımların birbirlerini sahte Marksist olmakla suçlamaktan başka bir iş yapmadıkları doğrudur, hepsi dogmanın doğru yorumunun kendisinininki olduğunu ileri sürüyor. Gerçek Marksist unvanının kimin hakkı olduğuna karar vermek kuşkusuz bana düşmez (bu işi kendi aralarında halletsinler). Buna karşılık (bu da bir zevk değil, bir ödev) mezhep çatışmalarının hep aynı çevreyi coşturduğunu ve birinin Marksizminin bir diğerinkinden daha değerli olmadığını göstermeyi deneyebilirim.

Örneğin Meillassoux'yu ele alalım. Marksist antropolojinin kafası çalışan (çalışan!) temsilcilerinden biri olduğu söyleniyor. A. Adler'in bu yazarın yeni bir kitabına adadığı ayrımtılı çözümleme

sayesinde, yorucu çabalara girmekten kurtuluyorum¹. Okurlar adı geçen kitaba ve eleştirisine başvurabilirler: Adler'in çalışması ciddi, özlü, dikkatli den öte (aslında Adler, Meillassoux gibi -ya da daha doğrusu onun gibi değil- Afrika uzmanıdır). Marksist düşünür böylesine dikkatli bir okurla karşı karşıya olmaktan, bilgisine onu tamk etmekten gurur duymalı: Oysa hiç de öyle değil. Adler'in çok makul itirazlarına (beklenebileceği gibi yazarın girişimini yıkan itirazlar) Meillassoux güçlük çekmeden özetlenebilecek bir yanıtla karşı çıkıyor²: Marksist antropolojiyle uyuşmayanlar Pinochet taraftarıdır. Sekomsa*. Bu kısa, ama açık bir ifade doğrusu. İş, doktrinin savunulmasına gelince ayrıntıların önemi yoktur. Birleştirme bir tavrı var bu Meillassoux'nun, hatta onda Monsenyör LeFebvre'den bir şeyler var: Aynı dar görüşlü fanatizmin, kuşkuya karşı aym tedavi edilemez alerji. Bu tahtalardan, zararsız kuklalar yapılıyor. Fakat kukla iktidarda olunca endişe verici bir hale geliyor ve örneğin Vişinskiy adını alıyor. İnançsızlar Gulag'a! Orada size üretim ilişkilerinin ilkel toplumsal yaşamı yönlendirdiğinden kuşku duymanın ne olduğunu öğretecekler.

Bununla birlikte Meillassoux tek başına değil ve antropolojik Marksizmin tekeli elinde tuttuğuna inanmasına izin vermek diğerlerine haksızlık olacaktır. Bir dürüstlük kaygısı içinde, meslektaşlarına uygun düşen yerl vermek yerinde olur.

Örneğin Godelier. Marksist düşünür olarak büyük bir ün kazandı (Tournon Caddesi'nin aşağısında). Marksizmi ilgi çekiyor, çünkü Meillassoux'nunkinden daha az pürüzlü, daha evrensel görülüyor. Bu adamda radikal-sosyalist bir şeyler var (dışarıdan kırmızı, içeriden beyaz). O halde bir oportünist mi? Yazık. O bir düşünce cimnastikçisi Yapısalcılıkla Marksizm arasında sentez oluşturma girişti. Marx'tan Lévi-Strauss'a sekerken onu görmek gerekir (Sekme! Sanki bir kuş yavrusu! Buna daha çok bir filin yalpalama-

1. C. Meillassoux, *Femmes, Greniers et Capitaux*, Paris, Maspero, 1976; A. Adler, "L'ethnologie marxiste: Vers un nouvel obscurantisme?", *l'Homme*, XVI (4), s. 118-128.

2. C. Meillassoux, "Sur deux critiques de Femmes, Greniers et Capitaux ou Fahrenheit 450, 5", *l'Homme*, XVII (1), s. 123-128.

* Sekomsa: Fransızca "İşte o kadar" anlamında "C'est comme ça"nın bozulmuş biçimi. (Ç.N.)

ları demeli).

Son kitabının³, özellikle de ikinci basıma yazdığı önsözün sayfalarını çevirelim: Belirtmekte yarar var, pek zevk verici bir uğraş değil. Aslında üslup insanın ta kendisidir ve bizimki kesinlikle Proust'a özenmiş değil (bu delikanlının Académie Française'e göz dikmediği anlaşılıyor). Uzun sözün kısası. Bu önsözde ne demek istediği pek anlaşılmıyor. Godelier, Lefort'un ve benim devletin kökeni sorusunu La Boétie üzerine çalışmamızda ortaya koyduğumuz (söz konusu olan hiç bu değil), Deleuze ve Guattari'nin *Anti-Oedipe*'de bu sorunun yanıtını zaten verdiklerini, fakat "muhtemelen Clastres'dan ilham" aldığını açıklıyor (s. 25, n.3). Gel de çık işin içinden. Godelier her şeye karşın dürtüst: Okuduğundan hiçbir şey anlamadığını kabul ediyor (alıntılarım ünlem ve soru işaretleriyle süslüyor). Godelier arzu kategorisini sevmiyor, zaten arzu kategorisi de onu sevmiyor. Anlamayacağı için Lefort ile benim, bu terimle ifade ettiğimiz şeyin Deleuze ve Guattari'nin kullanımıyla pek ilgisi olmadığını açıklamak vakit kaybı olacak. Geçelim. Ne olursa olsun bu düşünceler ona kuşkulı gözüküyor, çünkü burjuvazi bu düşünceleri alkışlıyor ve "bunları yalnızca burjuvazinin alkışlaması için" ne gerekiyorsa yapıyor.

Godelier ise proletarya tarafından alkışlanıyor. Soylu amaçlarına, Billancourt'un candan alkışlar! Bu çileci kopuşta içe dokunan (ve umulmadık) bir şey var, bunu da görelim: O burjuvazinin üniversitesinden, görkeminden ve kariyerlerinden, yapıtlarından ve terfilerinden vazgeçti. İnsan bilimlerinin Aziz Paulus'u. Amin. Fakat okuyucu yine de sabırsızlanıyor, bu beceriksiz, budalaca laflar savurmaktan başka bir şey yapmaz mı? Zaman zaman bir fikre sahip olması gerekir! Bu bunaltıcı Marksist retorik içinde Godelier'nin düşüncelerini bulmak çok zor. Marx'tan alıntılar ve gevşeme anlarında herkesin yapabileceği bayağılıklar bir yana bırakılırsa geriye pek büyük bir şey kalmıyor. Bu arada ilk basımın kısa önsözünde ve ikinci basıma önsözde kalın kafalı arkadaşımızın büyük bir çaba gösterdiğini kabul edelim (onda eksik olan iyi yüreklilik değil). Kendi dediği gibi gerçek bir "keşif gezisi"ne çıkan bu yü-

3. M. Godelier, *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, 2. basım, Paris Maspero, 1977.

rekli denizci kavram okyanuslarını aştı. Ne keşfetti? Örneğin ilkel toplumların gösterim tarzlarının (dinler, mitler vs.) ideoloji alanına ait olduğunu. Oysa Godelier'nin yaptığına tersine, burada Marksist olmak, yani Marx'ın söylediklerine sadık kalmak uygundur: Marx için gerçekte ideoloji nedir? Bölünmüş bir toplumun kendi üstüne geliştirdiği ve toplumsal çatışma çerçevesinde biçimlenen söylemdir. Bu söylemin görevi bölünmeyi ve çatışmayı gizlemek, toplumsal homojenlik görüntüsü vermektir. Tek kelimeyle *ideoloji* yalandır. İdeolojinin varolması için en azından toplumsal bölünme olması gerekir. Godelier bunu bilmiyor; o halde Marx'ın söz ettiği anlamda, ideolojinin tam da modern, demokratik devletin doğuşuyla aynı dönemde, XVI. yüzyılda ortaya çıkmış, modern bir olgu olduğunu nereden bilecek? Godelier'nin kafasının tarihsel bilgiyle dolu olduğunu söyleyemeyiz: Bu yüzden onun için din de, mit de ideolojidir. O fikirlerin de ideoloji olduğunu düşünüyordur herhalde. Herkesin kendi gibi olduğuna inanıyor. Din ilkel toplumda değil Godelier'nin kafasında ideolojidir: Onun dini de herhalde Marksist ideolojidir. İlkel toplumlar, yani bölünmemiş, sınıfsız toplumlar konusunda ideolojiden söz etmenin anlamı nedir? Doğaları gereği bu tür bir söylem olanağını dışladıklarına göre? Bu durum önce Godelier'nin tatlı canını Marx'la pek üzmediğini, sonra da ilkel bir toplumun ne olduğundan hiçbir şey anlamadığını gösteriyor. Ne Marksist ne etnolog! Hangi ustanın elinden çıkmış!

Doğru düşünürse ilkel dine ilişkin "ideolojik" anlayışının onu miti vahşinin afyonu olarak görmeye götürmesi gerekirdi. Ama zorlamayalım, elinden geleni yapıyor, onu bir başka kez söyler. Ama yalnızca mantığı zayıf değil, sözcük dağarcığı da çok kasıtlı. Bu güçlü dağ adamı, Andlar'da bata çıka yürümeye gidiyor (s. 21-22). Ya orada ne buluyor? İnkalar'da hâkim kast ile yönetilen köylüler arasındaki ilişkinin adaletsiz bir mübadele olduğunu bulmuş (altını çizen de kendisi). Bunu nerede bulmuş? Yani Efendi ile Uyruk arasında adaletsiz bir mübadele mi var? Ve kuşkusuz aynı şey kapitalist ile işçi arasında da var. Buna korporatizm denmiyor mu? Bu kez de karşımıza Salazar Godelier mi çıkıyor? Kim buna inanır? Bu durumda Godelier'nin sözcük dağarcığını biraz zenginleştirelim: Adaletsiz mübadeleye düpedüz hırsızlık ya da Marksist te-

rimlerle sömürü denir. Hem yapısalcı (değiş tokuş ve karşılıklık) hem Marksist (eşitsizlik) olmak istemenin neye mal olduğu görülüyor: Hiçbir şey olunamıyor. Godelier burada mübadele kategorisini (ancak ilkel toplumlar, yani eşit insanlardan meydana gelmiş toplumlar için geçerlidir) sınıflara bölünmüş toplumlara, yani eşitsizlik üzerine kurulmuş toplumlara yaymaya çalışıyor: (Her şeyi birbirine karıştırıyor ve aptalca -kuşkusuz gerici- şeyler yazıyor), bazen dini ideolojinin içine bazen de mübadeleyi adaletsizliğin içine sokuyor.

Godelier'nin her şeyi birbiriyle uyum içinde. Örneğin Avustralya toplumlarıyla mı ilgileniyor? Her zamanki gibi incelik dolu bir biçimde, "akrabalık ilişkilerinin aynı zamanda üretim ilişkileri olduğunu, ekonomik yapıyı oluşturduklarını" (s. 9, altını çizen yine o) fark ediyor. Orada durun bakalım! Üretimin söz konusu olduğunu görmüyor musunuz? Yukarıdaki cümlelerin kesinlikle hiçbir anlamı yok. Belki de söz konusu üretim ilişkilerinin akrabalar arasında kurulduğu anlamına geliyor: Ya kiminle kurulmasını isterdi? Belki de düşmanlarla? Savaş dışında, kuşkusuz bütün toplumsal ilişkiler akrabalar arasında kurulur. Henüz acemi bir etnolog bile bütün bunları bilir. Sonuç, özgünlükten çok uzak bir bayağılık. Fakat Marksist Godelier'nin bize söylemek istediği bu değil. Yapısalcılığa tutunarak üretim ilişkileri, üretici güçler, üretici güçlerin gelişimi gibi Marksist kategorileri -sürekli ağızlarında dolaşan bu can sıkıcı kaba dili- ilkel topluma (burada hiçbir işleri yok) zorla sokmak istiyor: İkel toplum = akrabalık ilişkileri = üretim ilişkileri. İşte bu kadar. *Sekomsa*.

Bu konuda birkaç kısa açıklama. Önce üretim kategorisi üzerine. Olgular konusunda Godelier'den daha bilgili ve dikkatli olan (bu pek zor değil) ve din dersiyse değil etnolojiyle ilgilenen, Birleşik Devletler'den Marshall Sahlins ya da bizden Jacques Lizot gibi ilkel ekonomi uzmanları ilkel toplumun kesinlikle üretim karşıtı bir mekanizma olarak işlediğini; ev tipi üretim tarzının her zaman olanaklarının altında çalıştığını; üretim olmadığı için üretim ilişkilerinin bulunmadığını, çünkü üretimin ilkel toplumun en son düşündüğü şey olduğunu gösterdiler (Marshall Sahlins ile ilgili yazıma bakınız.) Kuşkusuz Godelier (Marksizminin, rakibi

Meillassoux'un ki ile aynı çamurdan olduğu görülüyor: Onlar Marx Brothers gibiler) taptuğu üretimden vazgeçemez: Yoksa iflas eder, işsiz kalır. Bütün bunlara rağmen Godelier'nin sağlığı yerinde: Etnografik olguları, savunduğu öğretiyile ezip geçen saf bir adam var karşımızda; ona hayat veren öğretiyi, aynı zamanda, karşısındakileri "tersini gösteren bütün olguları küçümsedikleri için" (s. 24) kınayacak kadar yüzüstüleşmesine de fırsat veriyor. Bu delikanlı neden söz ettiğini biliyor doğrusu.

Nihayet akrabalık konusuna geliyoruz. Yapısalcı da olsa bir Marksist akrabalık ilişkilerinin ne olduğunu anlayamaz. Akrabalık sistemi ne işe yarar? Akrabalar üretmeye yarar öğrenci Godelier. Ya bir akraba ne işe yarar? Kuşkusuz herhangi bir şey üretmeye değil. Şimdilik yalnızca akraba adını taşımaya yarıyor. İlkel toplumda akrabalığın temel sosyolojik işlevi budur (Ensest yaşağını kurmak değil). Kuşkusuz konuyu biraz daha açabilirim. Şimdilik (sorunları bir süre için askıya almak genellikle iyi bir yoldur) akrabalığın çerçevesini çizen *adlandırma işlevinin* ilkel toplumun bütün sosyo-politik varlığını belirlediğini söylemekle yetineceğim. Akrabalık ile toplum arasındaki düğüm burada yatar. Bu düğümü bir başka kez çözeceğiz. Godelier biraz daha fazlasını söylemeyi başarır ise kendisi *Libre'e* bedava abone edilecektir.

Godelier'nin bu önsözü bir buket: En nefis çiçeklerden oluşuyor. Sanatsal bir çalışma. Son bir alıntı yapalım: "Çünkü -pek çok kişi bunu bilmez- Tarikatlara, kastlara, sınıflara, sömüren ve sömürülenlere bölünmüş olup da yine de *devleti* bilmeyen çok sayıda toplum varolmuştur ve hâlâ da vardır." Bunu neden daha önce söylemedi, çünkü hangi toplumlara anışturmada bulunduğu bilinmesi önemli? Saklambaç oynamaktan hoşlanıyor. Açıkça, devlet olmadan da toplumsal bölünmenin düşünülebileceğini, yönetenler ve yönetilenler ayrımının devleti gerektirmediğini söylüyor. Godelier için devlet ne olabilir? Herhalde bakanlar, Elysée Sarayı, Beyaz Saray, Kremlin. Başkentte bu taşralı masumiyeti çok sempatik. *I like it*. Fakat bu kadar sevgi gösterisi yeter. Godelier tek bir şeyi, temel bir şeyi unutuyor (Marksistler devlet aygıtını ele geçirdikleri zaman bunu kesinlikle unutmazlar: Devlet politik iktidarın uygulanmasıdır. Devletsiz iktidar ve iktidarsız devlet düşünülemez.

Başka bir deyişle: Toplumun bir kesimi geri kalan kesim üzerinde iktidarını etkin bir şekilde uyguluyorsa, karşımızda bölünmüş bir toplum, yani devletli toplum var demektir (Despotun [?])... çok büyük olmasa da). Toplumun yöneten ve yönetilenlere bölünmesi, baştan sona politiktir; insanları iktidarın efendileri ve iktidarın uyrukları olarak ikiye ayırır. Ekonominin, verginin, borcun, yabancılaşmış emeğin iktidar eksenine göre politik bölünmenin göstergeleri ve sonuçları olduğunu başka yazılarımda yeterince gösterdim (ve Godelier bundan yararlanan son kişi değil, örneğin 22. sayfada, adımı anmaksızın benden bir alıntı yapmış rezil... Ama Kant'm dediği gibi bazıları borcunu ödemeyi sevmez). İlkel toplum bölünmemiştir çünkü ayrı politik iktidar organına sahip değildir. Toplumsal bölünme öncelikle toplum ile iktidarın (?) organı arasındaki ayrılmadan kaynaklanır. O halde, ilkel olmayan (yani bölünmüş) her toplum az çok gelişmiş bir devlet figürüne sahiptir: Efendilerin, onlara vergi ödeyen uyrukların, borcun olduğu yerde iktidar vardır, devlet vardır. Kuşkusuz bazı Polinezya, Afrika vb. krallıklarında örneğini gördüğümüz devletin asgari şekliyle devletin daha devletçi şekilleri (az çok, demografiye, şehir olgusuna, işbölümüne, yazıya vs.'ye bağlı olarak) arasında, uygulanan iktidarın yoğunluğu, maruz kalınan baskının şiddeti açısından önemli derece farkları vardır; en üst düzeye faşistlerin ve komünistlerin ortaya koyduğu iktidar tipiyle ulaşılmıştır: Burada devletin iktidarı tamdır, baskı mutlaktır. Ama en önemli nokta hâlâ ortada: Nasıl ki devlet olmadan bölünmemiş toplum düşünülemezse, devlet olmadan bölünmüş toplum da düşünülemez. Ve eşitsizliğin, toplumsal bölünmenin, sınıfların, egemenliğin kökeni üzerinde düşünmek, politik olanın, iktidarın, devletin alanı içinde düşünmektir, -ekonominin, üretimin vb.'nin içinde değil. Ekonomik olan politik olandan çıkar, üretim ilişkileri iktidar ilişkilerinden kaynaklanır, devlet sınıfları doğurur.

Yeterince soytarıllık edip, bunun tadını çıkardığımızı göre artık temel sorunu ele almalıyız. Antropolojide Marksist söylem nedir? Bu metne başlarken Marksist etnolojinin baştan aşağı bir hiç olduğundan söz ettim (okurlar, Meillassoux, Godelier ve arkadaşlarının

yapıtlarını okuyun: Açıklayıcı olacaktır). Baştan aşağı demiştim. Neden mi? Çünkü böyle bir söylem bilimsel bir söylem (yani hakikatin peşinde) değil, tamamen ideolojik (yani politik etkinlik peşinde) bir söylemdir. Bunu açıkça görmek için önce Marx'ın düşüncesi ile Marksizmi ayırt etmek gerekir, Marx, Bakunin'le birlikte Marksizmi eleştiren ilk kişidir. Marx'ın düşüncesi döneminin toplumunu (Batı kapitalizmi) ve onu ortaya çıkaran tarihi düşünme yönünde (bazen başarılı, bazen başarısız) çok büyük bir denemeydi. Çağdaş Marksizm ise bir politikaya hizmet eden bir ideolojidir. Öyle ki Marksistlerin Marx'la hiçbir ilgileri yok: Bunu ilk kabul eden de kendileri. Godelier ve Meillassoux'ya sahte Marksist muamelesi yapılmıyor mu? Tamamen doğru, onlara katılıyorum, şu ya da bu nedenle öyleler. Mallarım daha iyi satmak için yüzüstüce Marx'ın sakalına sığınıyorlar. Yalan reklamcılığın iyi bir örneği. Fakat Marx'ın şerefini lekelemek için birden fazla (?) gerekir.

Marx sonrası Marksizm, işçi hareketinin hâkim bir ideolojisi haline gelmekle kalmadı, işçi hareketinin baş düşmanı oldu; XIX. yüzyılın ürettiği en berbat şeyin -bilimcilik- en küstah biçimini oluşturdu. Başka bir deyişle, çağdaş Marksizm kendi kendini tarih ve toplum üzerine bilimsel söylem, tarihsel hareketin yasalarını, birbirlerini doğuran toplumların dönüşüm yasalarını ilan eden söylem olarak atadı. O halde Marksizm *her tip* toplumdan söz edebilir, çünkü işleyiş ilkesini önceden biliyor. Fakat dahası var: Marksizm olabilir ya da gerçek *her tip* toplumdan söz etmek *zorundadır*, çünkü keşfettiği yasaların evrenselliği hiçbir istisnaya katlanamaz. Yoksa toptan çöken doktrin olur. Sonuç olarak sadece tutarlılığı değil aynı zamanda bu söylemin varlığını korumak için, Marksistler açısından ilkel toplumun Marksist kavranışını formüle etmek Marksist bir antropoloji oluşturmak zorunludur. Bu olmadan Marksist tarih kuramı olmayacak, yalnızca Marx adlı birinin hazırladığı, özel bir toplumun (XIX. yüzyıl kapitalizmi) çözümlemesiyle sınırlı kalacaktır.

Fakat işte Marksistler, Marksizmlerinin tuzağma düşüyorlar. Aslında seçim şansları yok: İlkel topluma ilişkin olguları başka toplumsal oluşumlara yön veren işleyiş ve dönüşüm kurallarına ta-

bi kılmaları gerekiyor. Burada ayırım yapmak söz konusu değil: Tarihin yasaları varsa, bunlar tarihin gelişiminin devamında olduğu kadar başlangıcında da (ilkel toplum) geçerli olmalıdırlar. Dolayısıyla her durumda aynı değerlendirme, aynı ölçü geçerlidir. Toplumsal olguların Marksist ölçütü nedir? *Ekonomi*'dir*. Marksizm bir ekonomizmdir, toplumsal gövdeyi ekonomik altyapı üzerine oturtur, toplumsal olan ekonomik olandır. Ve bu nedenle zorunlu olarak Marksist antropologlar ilkel toplumsal gövde üzerine başka bir yere ait olan bir ekleme yapıyorlar: Üretim, üretim ilişkileri, üretici güçlerin gelişmesi, sömürü vb. kategoriler. Adler'in dediği gibi forsepsle çalışıyorlar. Ve böylelikle yaşça büyükler yaşça küçükleri sömürür (Meillassoux), akrabalık ilişkileri üretim ilişkileridir (Godelier).

Bu saçmalıklara dönmeyelim. Biz daha çok Marksist etnologların cahiliye çağını özleyen militan tavırlarını aydınlatalım. Utanmadan olguları çarpıtıyor, hiçe sayıyorlar ve yerine koyacak bir şey kalmayana kadar eziliyorlar. Gerçek toplumsal olguların yerine söylemlerinin ideolojisini koyuyorlar. Meillessoux, Godelier ve hempaları insan bilimlerinin Lisenkolarıdırlar. İdeolojik sayıklamaları, etnolojiyi yağmalama arzuları nereye kadar gidiyor: Sonuna kadar, yani, ilkel toplumun, özgül bir toplum olarak bağımsız bir toplumsal varlık olarak tamamen ve düpedüz ortadan kaldırılmasına kadar. Marksist söylemin mantığına göre ilkel toplum kesinlikle var olamaz, özerk yaşama hakkı yoktur, varlığı ancak kendisinden sonra gelene, zorunlu geleceği olana göre belirlenir. Marksistler için ilkel toplumlar -bunu bilgiç bir tavırla ilan ediyorlar- kapitalizm öncesi toplumlardan başka bir şey değildirler. İşte onbinlerce yıldır bütün insanlığa ait olan toplumsal örgütlenme tarzı, bu Marksistlerin görüşü elbette (?). Onlar için ilkel toplum ancak XVIII. yüzyılın sonunda ortaya çıkmış bir toplum biçimi -kapitalizm-, üzerine oturtulduğu ölçüde vardır. Bundan öncesinin önemi yoktur: Hepsi kapitalizm öncesi döneme aittir. Beylerimiz işleri karmaşıktırmaktan hoşlanmıyorlar. Marksist olmak dindendirici olmalı. Her şey kapitalizmden kalkarak açıklanır, çünkü

* Ve bu noktada Marksizmin bir kökü de Marx'tan geliyor, bunu Marksistlerden saklamaya çalışmak tuhaf olur. Kapital'de şöyle yazmıyor mu:

onlar doğru doktrine, kapitalist toplumu ve dolayısıyla da bütün tarihsel toplumsal oluşumları açıklayan anahtara sahipler. Sonuç: Genel olarak Marksizm için toplumun (ölçüsü) ekonomidir ve daha da ileri giden ento-Marksistler için ilkel toplumun ölçüsü kapitalist toplumdur. *Sekomsa*. (İşte o kadar.) Fakat biraz çaba harcamaktan çekinmeyenler soruyu Montaigne ya da La Boétie ya da Rousseau gibi ortaya koyar ve sonra geleni önceden varolana göre değerlendirirler: İkel toplumdan sonra ortaya çıkmış toplumlar hangileridir? Eşitsizlik, toplumsal bölünme, ayrı iktidar, devlet neden ortaya çıktı?

Fakat insan kendi kendine bu kadar karanlık bir işin nasıl yürüyebileceğini sormadan edemiyor. Çünkü bir süredir gerileme halinde olsalar da hâlâ taraftar topluyorlar. Bu taraftarlar (Marksizmin dinleyicileri ve okurları) tükettikleri ürünün kalitesi konusunda pek müşkülpesent değiller, söylenebilecek en iyi şey bu. Bu onların bileceği bir şey! İçtikleri çorbayı beğeniyorlarsa sorun yok. Fakat bununla yetinmek hem dayanılmaz hem de basit olacaktır: Öncelikle etno-Marksistlerin girişimlerinin geçersizliğini ortaya koyarak bazı zehirlenmişlere aptalca ölmemeleri için yardım edebilir (böyle bir Marksizm akıldan yoksun olanların afyonudur). Fakat bir Meillasoux'nun ya da bir Godelier'nin hiçliğini göstermekle yetinirsek, hafiflik, hatta sorumsuzluk etmiş oluruz. Onların ürünleri beş para etmez, bu sonuca bağlanmış bir mesele, fakat onları küçümsemek büyük haksızlık olacaktır. Söylemlerinin hiçliği aslında içinde taşıdığı varlığı, yani bir iktidarı ele geçirme ideolojisi haline gelmeye yatkınlığını gizliyor. Çağdaş Fransız toplumunda üniversite önemli bir yer tutar. Ve üniversitede, özellikle de insan bilimleri alanında (çünkü matematikte ya da biyolojide Marksist olmak daha zor görünüyor), bu politik ideoloji -güncel Marksizm- hâkim ideoloji olarak yerleşmeye çalışıyor.

Bu genel çerçevede etno-Marksistlerimiz küçük, ama hiç de önemsiz olmayan bir yer işgal ediyorlar. Politik bir işbölümü var ve onlar kendilerine düşeni yapıyor, ortak ideolojilerinin zaferini sağlamak için çaba gösteriyorlar. Vay canına! Bunlar sadece Stalinistler, istekli bürokratlar değiller mi? İnsan kendi kendine soruyor... Bu, ilkel toplumları kaale almamalarını pek güzel açıklıyor:

İlkel toplumlar onlar için kaba ideolojilerini ve onun kaba dilini yaymanın bir bahanesidir. Bu yüzden onların aptallıklarıyla alay etmekten çok, onları fiilen buldukları yerden (ideolojik boyutu içinde politik çatışma) kovmak söz konusu: Stalinistler rastgele bir iktidarın fatihi değildirler: Onların istediği, tüm iktidardır, rüyalarının devleti totaliter devlettir: Faşistler gibi zekânın ve özgürlüğün düşmanı olarak, bütünsel bir iktidarı meşrulaştırmak için bütünsel bir bilgiye sahip olmak istiyorlar. Katliamcılar Marksist diye, Kampuçya ya da Etyopya katliamlarını alkışlayanlara güvenmemek için her türlü neden var. Günün birinde Amin Dada Marksist olduğunu ilan ederse bravo Dada seslerinin yükselmesi mümkündür.

Ve şimdi bekleyelim ve kulak kabartalım: Hiç belli olmaz, günün birinde dinazorlar anırabilir.

11. ŞİDDETİN ARKEOLOJİSİ: İLKELE TOPLUMLARDA SAVAŞ*

Son yirmi-otuz yıldır ilkel toplumları betimlemeye, onların işleyişini anlamaya yönelik zengin etnografik yazını düşünelim: Bu incelemelerin bizi inandırmaya çalıştığı şey, sık rastlanmamakla birlikte, şiddet söz konusu olduğunda bile bu toplumların şiddeti denetlemek, düzenlemek, ayinleştirmek, kısacası yok etmeseler de azaltmak için büyük bir çaba gösterdikleridir. Şiddet üzerinde duruluyor, ama daha çok ilkel toplumlarda uyandırdığı korkuyu göstermek, bunların sonunda şiddete karşı toplumlar olduklarını göstermek için. Dolayısıyla, çağdaş etnolojik araştırma alanında, en kaba ve en kolektif, en katıksız ve toplumsal biçimiyle şiddeti temsil eden savaş üzerinde düşünmekten neredeyse vazgeçildiğini görmek şaşırtıcı olmayacaktır. Sonuç olarak etnolojik söylemle yeti-

* Libre dergisinde yayımlandı, no.1, Paris, Payot, 1977, s. 137-173.

nildiğinde ya da daha doğrusu ilkel savaş üzerine böyle bir söylemin var olmadığına inanıldığında, meraklı okur ya da toplumsal bilimler araştırmacısı da haklı olarak Vahşilerin toplumsal yaşamında şiddete yer olmadığı, ilkel toplumsal varlığın silahlı çatışmanın dışında geliştiği, savaşın ilkel toplumların normal, alışılmış düzenine yabancı olduğuna inanacaktır (üzerinde durmak gerekmeyen olaylar dışında). Bu durumda savaş etnoloji söyleminin dışında bırakılmıştır, yani ilkel toplum savaş olmaksızın da düşünülebilir. Sorun bu bilimsel söylemin, ilgilendiği toplum tipi üzerine gerçeği ortaya koyup koymadığının bilinmesidir: Söz ettiği gerçekliğe yönelmek üzere bir an için onu dinlemeyi bırakalım.

Batı'ya, Vahşiler adını verecekleri insanlarla ilk karşılaşma fırsatını veren olay Amerika'nın keşfidir. Avrupalılar kendilerini o zamana kadar tanıdıklarından tamamen farklı bir toplum tipi karşısında ilk kez buluyorlardı, kafalarındaki geleneksel toplumsal varlık tanımına uymayan bir toplumsal gerçekliği düşünmeleri gerekiyordu: Başka bir deyişle Vahşilerin dünyası Avrupa düşüncesi için kelimenin tam anlamıyla düşünülemezdi. Bu gerçek epistemolojik olanaksızlığın nedenlerini ayrıntılarıyla çözümlemenin yeri burası değil: Bu yetersizlik Batı uygarlığı tarihinin her yanına yayılmış bir inançtan, insan toplumunun ne olduğu ve ne olması gerektiği konusundaki inançtan, Herakleitos'un fragmanlarında da görülen ve Avrupa siyasal düşüncesinin eski Yunan'dan beri ifade etmeye çalıştığı *polis* düşüncesinden kaynaklanır. Toplumun var olduğu şekliyle gösterilmesi, toplumun dışında kalan Bir'in bir biçimi olarak somutlaştırılmasını, siyasal uzamın şefin, kralın ya da despotun önderliğinde hiyerarşik bir şekilde düzenlenmesini gerektirir. Efendiler ve Uyruklar bölünmesinin izini taşımayan toplum yoktur. Bu bakış açısından, bölünmemiş bir insan gruplaşmasının toplum olarak ele alınmayacağı sonucu çıkıyor. Öyleyse Yeni Dünya'yı keşfedenlerin Atlantik kıyılarında karşılaştığı insanlar kimlerdi? XVI. yüzyıl kronikçilerine göre "inançsız, yasadız, kralsız" insanlardı bunlar. Bu durumun sebebi açıktı: Doğa durumundaki bu insanlar henüz toplum durumuna ulaşmamışlardı. Brezilya yerlileri üzerine bu yargı konusunda sadece Montaigne ve La Boétie'nin uyumsuz sesleriyle bozulan hemen hemen tam bir görüş birliği vardı.

Fakat Vahşilerin törelerini betimlemek söz konusu olduğunda görüş birliği tamdı. Araştırmacılar ya da misyonerler, tüccarlar ya da bilgin gezginler, XVI. yüzyıldan Yeni Dünya'nın ancak yakın zamanlarda tamamlanan fethine kadar, bir konuda tamamen görüş birliği içindeler: İster Amerikalı (Alaska'dan Ateş Toprağı'na kadar) ister Afrikalı, ister steplerdeki Sibiryalılar, isterse adalardaki Melanezyalılar, ister Avustralya çöllerinin göçerleri isterse Yeni Gine'nin balta girmemiş ormanlarının yerleşik tarımcıları olsunlar, ilkel halklar her zaman tutkulu savaşçılar olarak gösterilmişlerdir; istisnasız bütün Avrupalı gözlemcilerin dikkatini çeken şey, onların özellikle savaşçı niteliğiydi. Kronikler, gezi öyküleri, Katolik ve Protestan rahiplerin, askerlerin ya da kaçakçıların raporlarından oluşan dev belge yığını, betimlenen sonsuz çeşitlilikte kültürlerin yadsınamaz, ilk ve en açık görüntüsünü hemen ortaya çıkarıyor: Savaşçı görüntüsü. Sosyolojik bir saptama için yeterince belirleyici bir görüntü bu: İlkel toplumlar şiddete dayalı toplumlardır, toplumsal varlıkları *savaş için varlıktır*.

Çoğu, uzun yıllar yerli kabilelerin yaşamını paylaştıkları dolaysız tanıkların her durumda, bütün bölgelerde ve yüzyıllar boyunca edindiği izlenim işte budur. Çok farklı bölge ve dönemlere ait halklara ilişkin bu yargıların derlemesini yapmakta hiçbir güçlük bulunmasa da, bu yararsız bir çabadır. Vahşilerin saldırgan eğilimleri hemen her zaman sert bir şekilde mahkûm edildi: Her şeyden önce komşularıyla savaşmayı, yenilginin öcünü almayı ya da zaferi kutlamayı düşünen insanlar nasıl Hıristiyanlaştırılır, uygarlaştırılır, çalışmanın ve ticaretin faydalarına inanabilirlerdi, ikna edilebilirlerdi? Gerçekten XVI. yüzyıl ortalarında Fransız ve Portekizli misyonerlerin Brezilya kıyılarının Tupi Yerlileri üzerine düşünceleri geleceğin söylemini önceden haber veriyor ve özetliyordu: Bu kabileler birbirlerine karşı sürekli savaşmalar ülke nüfusu epey yüksek olacaktı diyorlardı. Toplum kuramcılarının en çok ilgisini çeken, ilkel halkların yaşamında savaşın tuttuğu çok önemli yerdir. Thomas Hobbes'a göre devletli toplumu temsil eden Toplum durumunun karşısında, gerçek değilse de mantıksal bir figür olarak *doğa durumundaki* insan vardır; insanların toplum halinde yaşamadan önceki durumları, yani "hepsi saygı duydukları ortak bir

iktidar altında" yaşamadan önceki durumları vardır. Peki, doğa durumunun ayırt edici özelliği nedir? "Herkesin herkese karşı savaşı"dır. Ancak, sivil devletin kuramcısı Hobbes'un kendi görüşlerini savunmak için uydurduğu ve var olmayan insanları karşı karşıya getiren bu savaşın, ilkel toplumlarda gözlemlediğimiz, etnografik bir gerçek olarak savaşla hiçbir ilgisinin bulunmadığı söylenebilir. Doğrudur. Hobbes'un somut bir gerçeğe açık bir gönderme yaparak varsayımının geçerliliğini gösterebileceğine inandığı da daha az doğru değildir: Doğa durumu sadece bir felsefecinin soyut bir kurgusu değil, yeni keşfedilmiş bir insanlığın, fiili, gözlenebilir yaşam tarzıdır. "Belki de böyle bir dönemin, bunun gibi bir savaş durumunun var olmadığı düşünülecektir. Aslında ben de genel olarak dünyada böyle bir durumun hiçbir zaman gerçekleşmediğine inanıyorum. Fakat şu anda insanların böyle yaşadığı birçok yer var. Gerçekten Amerika'nın birçok yerinde, vahşiler uyuşmanın doğal dünya isteklerine bağlı olduğu küçük aile yönetimleri bir yana, hiçbir yönetime sahip değiller ve yukarıda dediğim gibi bugün hemen hemen hayvani bir şekilde yaşıyorlar." Hobbes'un Vahşileri açıkça küçümseyen bakış açısının ölçsüzlüğü şaşırtıcı değildir: Onun zamanında kabul edilen (fakat tekrarlayalım, Montaigne ve La Boétie tarafından reddedilen) düşüncelerdir bunlar: Hükümete, devletsiz bir toplum toplumdur; o halde Vahşiler toplumsal olanın dışında kalırlar, herkesin herkese karşı savaşının hüküm sürdüğü doğa durumunda yaşarlar. Hobbes, Amerika yerlilerinin şiddetli savaşçılığını bilmiyor değildi; bu yüzden onların birbirleriyle savaşmalarını kendi görüşlerinin açıkça doğrulanması olarak görüyordu. Devletin yokluğu savaşın yaygınlaşmasına zemin hazırlar ve toplumun kurulmasını olanaksız kılar.

Vahşilerin dünyası=savaş dünyası denklemini, "araştırma alanı"nda sürekli doğrulanan bu denklemi, ilkel topluma ilişkin her türlü popüler ya da bilgince betimlemede bulmak mümkün. Başka bir İngiliz filozofu Spencer, *Principles of Sociology* (Sosyolojinin İlkeleri) adlı kitabında şöyle yazıyor: "Vahşilerin ve barbarların dünyasında, en önemli olaylar savaşlardır"; sanki ondan üç yüz yıl önce Cizvit Soarez de Souza'nın Brezilya'nın Tupinambaları için söylediklerinin bir yankısı: "Tupinambalar çok savaşçı oldukları

için, düşmanlarıyla savaşmaktan başka bir şey düşünmüyorlar". Fakat Yeni Dünya sakinleri savaş tutkusunun tekeline ellerinde mi tutuyorlar? Hiç de değil. Oldukça eski bir yapıta², Maurice R. Davie, ilkel toplumlarda savaşın nedenleri ve işlevleri üzerine düşünürken, bu konuda dönemin etnografisinden öğrendiklerinin sistematik bir örneklemesine girişiyor. Titiz araştırmasında, bazı istisnalar dışında (Orta ve Batı Eskimoları) hiçbir ilkel toplumun şiddetten uzak kalamadığını; üretim tarzı, tekno-ekonomik sistemi ya da ekolojik çevresi ne olursa olsun, silahlı çatışmaya giren topluluklardan hiçbirinin şiddete yönelik bir savaşçılık atılımından vazgeçemediğini gösteriyor. O halde ilkel sosyolojinin dolaysız bir verisi olarak *evrensel* bir boyut kazanan savaşı düşünmeksizin ilkel toplumun düşünülemediği iyice anlaşılıyor.

Savaşçılığın bu kadar yaygın oluşunun karşısında, şiddetin ve savaşın, deyim yerindeyse, ancak onları savuşturma yolları çerçevesinde var olduklarını savunan yeni etnolojinin suskunluğu vardır. Peki bu suskunluğun sebebi nedir? Öncelikle, etnologların ilgilendiği toplumların şu anda içinde yaşadıkları koşullar söz konusudur. Artık dünyada tamamen özgür, özerk, "beyaz" sosyo-ekonomik çevreyle ilişkiye girmemiş ilkel toplumların var olmadığı iyi biliniyor. Başka bir deyişle etnologlar artık, bu toplumları tanımlayan ve ayakta tutan geleneksel güçlerin özgürce ortaya çıkabileceği yalıtılmış ortamları gözleme olanağına pek sahip değiller: İlkel savaş görülemiyor, çünkü bu savaşı yapacak savaşçılar artık yok. Bu açıdan Amazon Yanomamölerinin özel bir durumu var: Yüzyıllardan beri yalıtılmışlık içinde varlıklarını koruyabilmeleri, herhalde dünyadaki son büyük ilkel toplum olan bu yerlilerin, bugüne kadar Amerika sanki keşfedilmemiş gibi yaşamalarına zemin hazırladı. Bu yüzden orada savaşın her an var olduğu gözlenebilir. Bu, bazılarının yaptığı gibi, heyecan tutkusunun önemli bir sosyolojik mekanizmayı anlama kaygısını tamamen gölgede bıraktığı karikatüresel bir tablo hazırlamak için bir fırsat değil mi?³ Kısacası, etnoloji savaştan söz etmiyorsa, bundan söz etmenin gereği olma-

2. M. R. Davie, *La Guerre dans le sociétés primitives* (İlkel Topumlarda Savaş), Payot, 1931.

3. Bk. N. A. Chagnon, *Yanomamo. The Fierce People*, Holt, Rinehart & Winston, 1968.

dığı içindir, inceleme konusu haline geldiklerinde ilkel toplumlar zaten dağılma, yıkılma ve ölüm yoluna girmiş oldukları içindir. Bu durumda bu toplumlardan savaşçılık yeteneklerini özgürce sergilemelerini nasıl bekleyebiliriz?

Fakat belki de tek neden bu değildir. Çalışmaya başladıklarında etnologların seçtikleri topluma sadece not defterleri ve teyplerle değil, ilkel toplumların toplumsal varlığı hakkında ve daha sonra da bu toplumlarda şiddetin sahip olduğu konum, onu ortaya çıkaran nedenler ve yarattığı etkiler hakkında önceden edinilmiş bir anlayışla geldikleri varsayılabilir. Savaşı göz ardı ederek ilkel toplum üzerine genel bir kuram öne sürmek mümkün değildir. Savaş üzerine söylem yalnızca toplum üzerine söylemin bir parçası değildir, aynı zamanda ona anlamını verir: Savaş düşüncesi toplum düşüncesini ölçer. Bu nedenle bugünkü etnolojide şiddet üzerine bir söylemin olmayışı öncelikle özgürlüklerini kaybettikleri için barışseverliği benimsemek zorunda kalan Vahşilerin fiilen savaştan vazgeçmeleriyle ve bunun yanı sıra ilkel toplumda savaşı toplumsal ilişkiler alanından dışlama eğiliminde olan sosyolojik bir söylemin varlığıyla açıklanabilir. Sorun açık bir şekilde böyle bir söylemin ilkel toplumsal gerçekliğe uygun olup olmadığı sorunudur. Bu yüzden, bu gerçekliği sorgulamadan önce, kısaca da olsa, ilkel toplum ve savaş üzerine benimsenen söylemi sergilemek uygun olur. Bir bütünlüğü olmayan, savaş üzerine bu söylemin doğalcı, iktisatçı ve mübadeleci olmak üzere üç büyük yönelimi vardır.

Doğalcı söylem A. Leroi-Gourhan tarafından *Le Geste et la Parole* adlı kitabında, özellikle de yazarın ilkel toplum ve ilkel toplumdaki dönüşümlere ilişkin tarihsel-etnolojik anlayışını geliştirdiği II. cildin sondan bir önceki bölümünde açıklıkla dile getirilmiştir. Arkaik toplum ile savaşçılık olgusu arasındaki bağa uygun olarak, Leroi-Gourhan ilkel savaşı belli bir bakış açısından görmektedir; bu bakış açısının temelinde, tüm yapıta ve ilgili bölüme egemen olan *toplumsal organizma* fikri vardır. Açıkça vurgulanan organizmacı toplum görüşü tamamen tutarlı bir şekilde savaşa ilişkin belli bir fikri içerir ve ona gönderme yapar. O halde Leroi-Gourhan'a

göre şiddet nedir? Yanıtı açık: "Saldırgan davranış en azından Australopithecuslardan beri insan gerçekliğinin bir parçasıdır ve toplumsal düzenin hız kazanan evrimi türsel (*phylétique*) dizideki olgunlaşmanın ağır gelişiminde hiçbir şey değiştirmemiştir" (s. 237). Davranış olarak saldırganlık, yani şiddetin kullanımı, böylelikle tür olarak insanlığa mal edilir, şiddet insanlıkla birlikte vardır. Sonuç olarak insan türünün zoolojik özelliği olan şiddet burada indirgenemez bir türsel olgu olarak, köklerini insanın biyolojik varlığından alan doğal bir veri olarak tanımlanır. Saldırgan davranış içinde gerçekleşen insana özgü bu şiddet nedensiz ve amaçsız değildir, her zaman bir amaca yöneliktir: "Saldırganlık her zaman ele geçirmenin bir yolu olarak görülmüş ve ilkelerde ilk kez saldırganlığın ve yiyecek elde etmenin birbirine karıştığı av sırasında ortaya çıkmıştır" (s. 236). Doğal bir varlık olarak insanın özünde bulunan şiddet şu halde bir geçim aracı olarak geçimi sağlamanın bir aracı olarak canlı organizmanın yapısında varolan bir ereğin-hayatta kalmak- hedefi olarak ortaya çıkar. İlkel ekonominin başkalarının sırtından geçinme ekonomisi olarak tanınmasının nedeni budur. İlkel insan, insan olarak, saldırganlığa yatkındır; ilkel olarak, doğallığını ve insanlığını yararlı ve verimli bir saldırganlık tekniğiyle, yani avcılıkla birleştirmeye hem yetenekli hem de kararlıdır.

Yiyecek elde etme tekniği olarak disiplin altına alınmış şiddet ile, insanın biyolojik varlığında ifadesini bulan, bütünlüğünü koruma işlevi arasında bir bağ bulunduğunu kabul etsek bile savaşçının savaşırken başvurduğu şiddette kendini gösteren o çok özel saldırganlığı nasıl açıklayacağız? Leri-Gourhan bunu şöyle açıklıyor: "Av ile onun benzeri olan savaş arasında, bu iki etkinlik, yeni ekonominin yarattığı savaşçı sınıfın bünyesinde birleştiği ölçüde, "Şaşırtıcı bir kaynaşma" meydana gelir. (s. 237). İşte tek bir cümleyle toplumsal bölünmenin kökeni esrar olmaktan çıkıyor: "şaşırtıcı bir kaynaşma"yla (?) avcılar yavaş yavaş savaşçılara dönüşüyor ve bu şekilde silah gücüne sahip olunca da, topluluğun geri kalanı üzerinde siyasal bir iktidarı kurmak olanağını buluyorlar. Yapılarıyla kendi uzmanlık alanında -tarihöncesi- haklı bir ün kazanmış bulunan bir bilim adamının kaleminden çıkan bu sözlerin hafifliği insa-

nı şaşırtıyor. Bu yaklaşım başı başına bir yazı konusu olabilir, ama biz yalnızca gerekli sonucu çıkarmakla yetiniyoruz: Bizce, insani olguları çözümlerken sürekliliğe fazlaca güvenmek, toplumsal doğa-ğal olan üzerine, kurumsal olanı biyolojik olan üzerine oturtmak, ihtiyatsızlıktan öte bir şeydir. İnsan toplumu zoolojinin değil, sos-yolojinin ilgi alanına girer.

O halde yeniden savaş sorununa dönelim. Demek ki Leroi-Gourhan'a göre savaş saldırganlık payımı avcılıktan -yiyecek elde etme tekniği- almaktadır, savaş avcılığın bir tekrarından, bir "ben-zer"inden, bir şekilde yeniden ortaya çıkmasından başka bir şey değildir: Daha kaba bir deyişle, Leroi-Gourhan için savaş insan avıdır. Peki bu doğru mu yanlış mı? Bunu bilmek zor değil, Leroi-Gourhan'm konu aldığı çağdaş illkellere bakmak yeterlidir. Etnog-rafik deneyim bize ne öğretir? Açıktır ki avm amacı yiyecek elde etmekse buna ulaşmanın aracı saldırganlıktır: Hayvanı yemek için öldürmek gerekir. Fakat o zaman elde etme tekniği olarak avın ala-nına başka bir yaşam biçiminin beslenmeye yönelik bütün davra-nışlarını da sokmak gerekir: Sadece hayvanlar, balıklar ve etobur kuşları değil, aynı zamanda böcek yiyenleri de (yavru kuşun yuttu-ğu sinek üzerindeki saldırganlığı vb.) sokmak gerekir. Aslında şid-dete dayalı tüm yiyecek elde etme teknikleri mantuksal olarak sal-dırganlık açısından çözümlenmelidir. Gerçekte, ilkel avcıyı esas olarak harekete geçiren şey bütün diğer duygular bir yana iştahdır (beslenmeye yönelik olmayan avlar, yani ayinler başka bir alanla ilgilidir). Savaşı, avdan esaslı bir şekilde ayıran, savaşın avda ta-mamen eksik olan bir boyuta dayanmasıdır: *Saldırganlık*. Ve aynı okun bir insanı ya da bir maymunu öldürebilmesi savaşı ve avı öz-deşleştirmek için yeterli değildir.

Bu nedenle bu ikisi arasında bir benzerlik kurulamaz: Savaş ta-mamen bir saldırı ve saldırganlık davranışıdır. Savaş avsa o zaman savaş, insan avıdır: O zaman da örneğin bizon avını, bizonlara aç-ılan bir savaş olarak değerlendirmek gerekir. Savaşın amacının her zaman beslenme olduğu ve bu tür bir saldırganlığın yenilecek av eti olarak insana' yöneldiği ileri sürülmedikçe, savaşın Leroi-Gourhan tarafından ava indirgenmesi hiçbir temele dayanmaz. Çünkü savaş avm gerçekten "benzeri"yse, o zaman genelleşmiş

yamyamlık onun son sınırındır. Bunun böyle olmadığı biliniyor: Yamyam kabilelerde bile savaşın amacı hiçbir zaman düşmanları yemek için öldürmek değildir. Ayrıca, savaş gibi bir etkinliğin bu şekilde "biyolojikleştirilmesi" onun toplumsal boyutunun gözden kaçmasına neden olur. Leroi-Gourhan'ın endişe verici anlayışı sosyolojik olanın biyolojik olan içinde eritilmesine varır, toplum toplumsal bir organizmaya dönüşür ve toplum üzerine zoolojik olmayan bir söylem oluşturma girişimi boş bir çaba haline gelir. Tersine, ilkel savaşın avla hiçbir ilgisinin olmadığı tür olarak insandan değil, ilkel toplumun toplumsal varlığından kaynaklandığını, evrenselliğiyle doğaya değil kültüre işaret ettiğini göstermek gerekir.

Ekonomist söylem, belirli bir kuramcının eseri değil, daha çok genel bir inancın ifadesi, sağduyunun belirsiz bir inancı olmasıyla adeta anonimdir. Bu "söylem" XIX. yüzyılda Avrupa'da vahşilik düşüncesi ile mutluluk düşüncesi ayrı ayrı düşünölmeye başlandığı andan itibaren, haklı ya da haksız olarak, ilkel yaşamın mutlu yaşam olduğu inancı yıkıldığı andan itibaren oluştu. Yani eski söylemin, karşıtına dönüşmesiyle oluştu: Vahşilerin dünyası artık, haklı ya da haksız olarak, sefalet ve mutsuzluk dünyasıydı. Çok daha yakın bir tarihte, bu popüler "bilgi" insani bilimlerden denilen alanda bilimsel bir statü kazandı, bilgin söylemine, bilginlerin söylemine dönüştü: İlkel dünyanın sefalet içinde yaşadığı inancına bir hakikat atfeden ekonomik antropolojinin kurucuları kendilerini nedenleri ortaya koymaya ve sonuçları açıklamaya adanmışlar. Sağduyu ile bilimsel söylemin bu birliğinden etnologlar tarafından sürekli yinelenen şu iddia doğdu: İlkel ekonomi Vahşilerin ancak geçimlerine, yani hayatta kalmalarına izin veren bir geçim ekonomisidir. Bu toplumların ekonomisi hayatta kalmanın -ölmemenin- acı-nacak eşiğini geçemiyorsa bunun nedeni teknolojik az gelişmişliği, hakim olmayı başaramadığı doğal bir ortam karşısındaki güçsüzlüğüdür. Bu yüzden ilkel ekonomi bir sefalet ekonomisidir ve savaş olgusu bu temel üzerinde yer almıştır. Ekonomist söylem ilkel savaş üretici güçlerin zayıflığıyla açıklıyor; buna göre, eldeki malzemenin *kutluğu*, bunlara ihtiyaç duyan ve elde etmek isteyen gruplar arasında rekabete yol açar ve bu yaşam mücadelesi *silahlı çatışma-*

ya varır: Herkes için yeterince malzeme yoktur.

İlkel savaşı Vahşilerin sefaletiyle açıklayan anlayışın bunu hiç sorgulamadan kabul ettiğini de belirtmeliyiz. M. Davie daha önce sözü edilen denemesinde bu bakış açısını mükemmel bir şekilde ortaya koyuyor: "Fakat her grup, yaşamak için doğaya karşı yürüt-tüğü mücadelenin yanı sıra, ilişkiye girdiği bütün diğer gruplarla rekabeti sürdürmek zorundadır; rekabetler ve çıkar çatışmaları or-taya çıkar ve bunlar kuvvet kullanımıyla tartışmaya dönüştüğünde buna savaş adını veriyoruz" (s. 28). Ve şöyle devam ediyor: "Sava-şı politik gruplaşmalar arasında yaşamsal rekabetin etkisi altında ortaya çıkan kuvvete dayalı tartışma olarak tanımlamıştık. Böyle-likle, belli bir grupta savaşın önemi doğrudan doğruya, grup içi re-kabetin şiddetine bağlıdır." (s. 78) Görüldüğü gibi Davie etnogra-fik verilerden yola çıkarak ilkel toplumda savaşın evrenselliğini sapıyor: Davie'nin açıklamalarına göre, yalnızca Grönland Eski-moları, doğal koşulların elverişsizliği yiyecek aramak dışında bir şeye enerji harcamalarına izin vermediği için bir istisna oluşturu-yorlar. "Onların durumunda yaşam mücadelesinde işbirliği kesin-likle zorunludur" (s. 79). Fakat Avustralyalılar da aşırı sıcak çölle-rinde kar üzerindeki Eskimolardan daha şanslı olmadıkları halde, en az öbür halklar kadar savaşçılar. Aynı şekilde, ilkelerin sefalet içinde yaşadıklarını öne süren popüler görüşün bilimsel bir havaya bürünmesinden ibaret olan bu bilgin söyleminin en yeni "Marksist" toplum anlayışının, yani Marksist "antropoloji"nin serüvenine tam olarak uygun düştüğünü söylemeliyiz. İlkel savaş sorunuyla ilgile-nenler, Marksist yorumu Kuzey Amerika antropologlarına borçlu-lar (deyim yerindeyse). Afrika kıtasında yaş gruplarının özellikleri ya da Amerika kıtasında potlac geleneği üzerine, ya da belli bir yö-redeki kadın-erkek ilişkileri üzerine Marksist yaklaşımı açıklamak için hiçbir fırsatı kaçırmayan Fransız yoldaşlarını bile geride bıra-kan M. Harris ve D. Gross gibi araştırmacılar Amazon yerlilerin-de, özellikle de Yanomamölerde savaşın nedenlerini açıklıyorlar bize⁴. Bu Marksizmden yepyeni bir açıklama bekleyenler sanıyo-ruz tam bir hayal kırıklığına uğrayacaklar: Marksizm savunucuları

4. D. R. Gross, "Protein Capture and Cultural development in the Amazon Basin", *American Anthropologist* 77, 1975, s. 526-549; M. Harris, "The Yano-mamö and the Causes of war in Band and Village Societies", multigr.,

Marksist olmayan öncellerinden fazla bir şey söylemiyorlar (ve muhtemelen daha az düşünüyorlar). Savaş, Güney Amerika yerlilerinde özellikle şiddetliyse, bunun sebebi, Gross ve Harris'e göre beslenmede proteinin azlığı, zorunlu olarak yeni av alanları fethetme gerekliliği ve bu alanlarda oturanlarla girilen kaçınılmaz silahlı çatışmalardır. Kısacası başka birçok araştırmacının yanı sıra Davie'nin de öne sürdüğü, ilkel ekonominin topluma gerekli besinleri sağlamak konusundaki yetersizliği üzerine modası geçmiş sav bir kez daha karşımıza çıkıyor⁵. Burada daha fazla üzerinde duramayacağımız bir noktayı belirtmekle yetineceğim. "Marksist" söylem ya da ekonomist söylem sağduyunun en kaba tasarımlarına bu kadar kolaylıkla sahip çıkıyorsa ya sağduyu kendiliğinden Marksisttir (Ey Mao'nun ruhu!) ya da bu Marksizmin sağduyudan tek farkı bilimsel bir söylem olmak gibi komik bir iddiayla ortaya çıkmasıdır. Ancak bir şey daha var, toplumun ve aynı zamanda tarihin genel kuramı olarak Marksizm, ilkel ekonominin sefaletini, yani üretim etkinliğinin çok düşük verimliliğini ileri sürmek zorundadır. Neden? Çünkü Marksist tarih kuramı (hatta Karl Marx'ın kuramı) tarihsel hareketin ve toplumsal değişimin yarasını üretici güçlerin önüne geçilemez *gelişme* eğiliminde bulur. Fakat tarihin işlemeye başlaması için, üretici güçlerin gelişmesi için, bu sürecin başlangıç noktasında, bu güçlerin en alt düzeyde de, en az gelişmiş durumda da olsa var olması gerekir, yoksa gelişmeleri için ortada hiçbir neden kalmaz ve toplumsal değişim ile üretici *gelişimini* birbirine bağlayamayız. Bu nedenle üretici güçlerin gelişme eğilimi üzerine kurulmuş tarih kuramı olarak Marksizm üretici güçlerin sıfır noktasından hareket etmek zorundadır: Üretici güçleri geliştirmek yoluna başvurarak sefaletten kurtulmak isteyen bir ekonominin örneği olarak 'ilkel ekonomi' işte tam bu noktada ortaya çıkıyor. Herhalde pek çok kişi, ilkel ekonomi konusunda Marksist antropologların bakış açısının doğrulandığını görebilmeyi çok isterdi: İkel toplumlara sömürü biçimleri atfetmek (büyük kardeş / küçük kardeş; erkek / kadın; vb.) konusunda çok usta olan Marksistlerin, savundukları öğretinin te-

5. Yanomamöler hakkında kendisine pek bir şey söylenemeyecek olan J. Lizot Gross ve Harris'in çalışmalarında ne kadar büyük bir bilgisizlik bulunduğunu gösteriyor. Bk. *Population, Resources et Guerre chez les Yanomami*, Librairie, 2, 1977.

melini ortaya koymak söz konusu olunca isteksizleştikleri görülüyor. Çünkü ilkel toplum Marksist kuramın önüne hayati bir soruyla çıkıyor: Bu toplumlarda iktisadi yaşam toplumsal varlığın saydamlaşmasını sağlayan altyapıyı oluşturmuyorsa, üretici güçler gelişme eğilimi taşıyor ve toplumsal değişimi belirlemiyorsa, o zaman tarihsel hareketin itici gücü nedir?

Bu noktayı böylece belirledikten sonra ilkel ekonomi sorununa geri dönelim. Bu bir sefalet ekonomisi midir, değil midir? Bu toplumdaki üretici güçler gelişme için gerekli en alt düzeye ulaşıyor mu ulaşmıyor mu? En yeni ve en titiz ekonomik antropoloji araştırmaları Vahşilerin ekonomisinin ya da Ev Tipi Üretim Tarzı'nın, aslında kısa süreli ve yoğun olmayan bir üretimle toplumun maddi ihtiyaçlarını tam anlamıyla tatmin ettiğini ortaya koyuyor. Başka bir deyişle ihtiyaçlarının belirlenmesinde seçici olan ilkel toplum, sürekli olarak hayatta kalmak için kendini bitirip tüketmek bir yana, bu ihtiyaçları karşılamaya yeterli, herkese ihtiyacına göre ilkesi uyarınca işleyen bir üretim "mekanizmasına" sahiptir. Bu nedenle M. Sahlins haklı olarak ilkel toplumdan ilk bolluk toplumu olarak söz edebilmektedir. Sahlins ve Lizot'nun bir topluluk için gerekli olan beslenme miktarı üzerine ve bunu elde etmeye ayrılan zaman üzerine çözümlenmeleri, bu toplumların ister avcı göçerler ister yerleşik tarımcılar olsunlar, üretime ayırdıkları sınırlı süre göz önüne alındığında, tam anlamıyla birer *boş zaman toplumları* olduklarını gösteriyor. Sahlins ve Lizot'nun çalışmaları eski gezginlerin ve kronikçilerin sağladığı etnografik malzemeye de uyuyor ve bunları doğruluyor.

Ekonomist söylem, ister popüler, ister bilgince, isterse de Marksist bir biçime bürünmüş olsun, savaşı, kıt olan zenginlikleri elde etmeye çalışan grupların rekabetiyle açıklıyor. Ancak, bu durumda, bütün zamanlarını yorucu bir yiyecek araştırma işine harcayan Vahşilerin komşularıyla savaşmak için ek enerji ve zamanı nereden bulacaklarını anlamak oldukça zor. Üstelik, güncel araştırmalar ilkel ekonominin bir kıtlık ekonomisi değil tam tersine bir bolluk ekonomisi olduğunu gösteriyor: Demek ki şiddetin sefaletle bir ilgisi yok ve ilkel savaşı ekonomist bir açıklamaya dayandırmamızın geçerli bir gerekçesi bulunmuyor. İkel toplumun her yer-

de bolluk içinde olması, onun bulunduğu her yerde savaşın da var olduğu görüşünü çürütüyor. Peki öyleyse kabileler neden savaşıyorlar? En azından "maddeci" yanıtın değerini biliyoruz. İktisadi alanın savaşla bir ilgisi yoksa, belki de *siyasal* alanı ele almamız gerekiyor.⁶

Claude Lévi-Strauss'un sosyolojik yaklaşımının temelinde, ilkel savaş mübadeleci bir söylem çerçevesinde ele alması yatar. Böyle bir iddia ilk önce paradoksal görünecektir: Çünkü Strauss'un kapsamlı yapıtında savaş konusu oldukça önemsiz bir yer tutuyor. Fakat bir konunun önemi zorunlu olarak ona ayrılan yerle ölçülmeyeceği gibi, Lévi-Strauss'un genel toplum kuramı da sıkı sıkıya onun şiddet anlayışına bağlıdır: Bu anlayışın temelindeki varsayımsa, ilkel toplumsal varlığa ilişkin yapısalcı söylemdir. Demek ki öncelikle bu varsayım üzerinde durmamız gerekiyor.

Savaş sorunu, C. Lévi-Strauss'un Güney Amerika Yerlilerinde savaşın ticaretle ilişkilerini çözümlendiği tek bir metinde ele almıştır.⁷ Burada savaş açıkça toplumsal ilişkiler alanı içinde düşünülmüştür: "Kolomb öncesi birçok Amerika halkında olduğu gibi, Numbikuara'larda da savaş ve ticaret ayrı ayrı incelenmesi olanaksız etkinliklerdir" (s. 136). Ve "...Güney Amerika'da savaşçı çatışmalar ve ekonomik mübadeleler yalnızca bir arada varolan iki ilişki tipini değil, tek ve aynı toplumsal sürecin karşıt ve kopmaz iki yönünü oluşturur" (s. 138). O halde Lévi-Strauss'a göre savaş kendi içinde düşünülemez, savaş gerçek bir özgüllüğe sahip değildir ve böyle bir etkinlik özel bir incelemeyi gerektirmek bir yana, tam tersine ancak "toplumsal bütünün elemanlarına özgü süreklilik" içinde anlaşılabilir (s. 138). Başka bir deyişle, ilkel toplumda şiddet özerk bir alan meydana getirmez: Şiddet ancak grupları içine alan genel ilişkiler ağına eklendiğinde anlam kazanır, bu genel sis-

6. Doğal felaketler (kuraklık, sel, deprem, bir hayvan türünün yok oluşu vb.) kaynaklarda yöresel bir azalmaya yol açabilir. Fakat bu durumun bir çatışmaya yol açması için yeterince sürekli olması gerekir. Bir toplumun kıtlıkla yüz yüze gelmesi doğanın sorumlu olmadığı başka bir durumdan da kaynaklanabilir. Mutlak bir şekilde kapalı bir alan ile mutlak bir şekilde açık bir demografinin (yani büyüyen) birleşimi savaşa yol açabilir mi? Bu kesin değil, fakat buna Polinezya ya da Melanezya (adalar, yani kapalı alanlar) uzmanlarının yanıt vermesi gerekir.

7. Bk. Lévi-Strauss, "Guerre et commerce chez les Indiens de l'Amérique du Sud", Renaissance, cilt 1, New York, 1943.

temin özel bir durumudur yalnızca. Lévi-Strauss bununla ilkel savaşın tamamen sosyolojik düzeyde ele alınmak gereken bir etkinlik olduğunu göstermek istiyorsa, savaşçı etkinliği biyolojik olan içine yerleştiren Leroi-Gourhan hariç, kimse kendisine itiraz etmeyecektir. Kuşkusuz, Lévi-Strauss bu belirsiz genellemelerle yetinmez: Tam tersine ilkel toplumun, burada ise Amerika yerli toplumunun işleyiş tarzı üzerine kesin bir düşüncesi vardır. Şiddetin ve savaşın doğasını ve gücünü belirlediğine göre, onları varlıkları içinde belirlediğine göre, bu işleyiş tarzının ortaya konması çok önemlidir. Lévi-Strauss için savaş ve toplum arasındaki ilişki nedir? Yanıt açık: "Ticari mübadeleler barışçı bir şekilde çözülen potansiyel savaşları temsil ederler ve savaşlar talihsiz değiş tokuşlardan kaynaklanırlar" (s. 136). O halde savaş sosyolojik olanın alanına sokulmakla kalmıyor, varlığını ve nihai anlamını ilkel toplumun özel işleyişinden alıyor: Topluluklar (kabileler, boylar, yerel gruplar) arasındaki ilişkiler, öncelikle ticaridir ve kabileler arasında barış ya da savaş bu ticari girişimlerin başarı ya da başarısızlığma bağlıdır. Savaşın ve ticaretin süreklilik içinde düşünülmesi gerekliliğinin yanı sıra, ticaret savaşa göre sosyolojik bir önceliğe, toplumsal varlığın merkezinde yer almasıyla bir tür varlıkbilimsel önceliğe sahiptir. Nihayet savaş ve ticaret arasında bir bağ olduğu düşüncesi yeni olmak bir yana en az kitlelerin ilkel ekonominin sınırı olduğu inancı kadar sıradan bir etnolojik görüştür. Bu yüzden savaş ve ticaret arasındaki dolaysız ilişkinin örneğin M. Davie tarafından tam tamına Lévi-Strauss'un sözleriyle ifade edilmesine şaşmamak gerekir. "İlkelerin durumunda, ticaret sık sık savaşın bir alternatifidir ve yürütülme şekli savaşın değişik bir biçimi olduğunu gösteriyor" (a.g.y., s. 302).

Fakat zaten kısa olan tartışma metninin, Lévi-Strauss'un başka bir düzlemdeki çalışmalarında geliştirdiği şekliyle toplumsal varlığın genel kuramını kesinlikle ortaya koymadığı söylenecektir. Hiç de öyle değil. Aslında bu önemsiz gibi görünen metnin kuramsal sonuçları, Lévi-Strauss'un büyük sosyolojik yapıtı *Les structures élémentaires de la parenté*'nin (Akrabalığın Temel Yapıları) en

Önemli bölümlerinden birinin, *le principe de réciprocité* (Karşılıklılık ilkesi) başlıklı bölümün sonuç paragrafında bütünüyle yeniden ele alınmaktadır: Muhalif tarafların ilişkileri ile, karşılıklı yükümlülükler arasında bir bağ, bir süreklilik vardır: Mübadeleler barışçı bir şekilde çözümlenmiş savaşıdır, savaşlar ise talihsiz değiş tokuşlardan kaynaklanır"⁸. Bunun dışında yine de aynı sayfada açık bir şekilde (ve açıklama olmadan) *ticaret düşüncesinin dışarıda bırakıldığı* görülür. Birbirlerini tanımayan yerli grupları arasında hediye değiş tokuşlarını betimlerken Lévi-Strauss ticarete atıfta bulunmaktan özellikle kaçınıyor: "O halde karşılıklı armağanlar söz konusudur, ticari ilişkiler değil." Bütün bunları biraz daha yakından inceleyelim.

Lévi-Strauss'un karşılıklı armağanı ticari ilişkiden ayırt etmekte kararlı olması tamamen meşrudur. Bununla birlikte, ekonomik antropolojiye kısa bir dönüş yapıp bunun sebebini açıklamakta yarar var. İkel toplumların maddi yaşamı bolluk temeli üzerinde gelişirken, Ev Tipi Üretim Tarzı'nın Sahlins'in yapıtında ortaya çıkan temel bir özelliği de, otarşi idealidir: Her topluluk, üyelerinin geçimi için gerekli her şeyi kendi üretmek ister. Başka bir deyişle, ilkel ekonomi, topluluğun kendi üzerine kapanmasına yatkın bir zemin oluşturur ve ekonomik otarşi ideali, aracı olduğu başka bir ideali, *politik bağımsızlık idealini* gizler. Tüketime yönelik üretim konusunda sadece kendine güvenmeye karar vermekle, ilkel toplum (köy, boy vb.) komşu gruplarla ekonomik ilişki zorunluluğunu kaldırmış olur. Başkasından yardım isteme zorunluluğunu duymadan bütün ihtiyaçlarını tam olarak karşılayabilen ilkel toplumda "uluslararası" ilişkileri kuran ihtiyaç değildir: İhtiyaç duyulan her şey (yiyecekler ve aletler) üretildiği için, topluluk başkaları olmadan da başının çaresine bakabilecek durumdadır. Başka bir deyişle otarşi ideali ticarete karşı bir idealdir. Bütün idealler gibi ne her zaman ne her yerde gerçekleşir: Fakat Vahşilerin, koşullar gerektirdiğinde başkaları olmadan başlarının çaresine bakmaktan gurur duydukları söylenebilir.

Bu nedenle Ev Tipi Üretim Tarzı, ekonomik işleyişiyle tama-

8. *Structures élémentaires de la parenté*, s. 86. 1. basım (PUF, 1949) ya da s. 78, 2. basım (Mouton, 1967).

men dışlama eğiliminde olduğu ticari ilişkileri tanımaz: İlkel toplum, ticaretin yapısından kaynaklanan bir tehlikenin, özerkliğini yok etmesine, özgürlüğünü elinden almasına izin vermez. Bu yüzden Lévi-Strauss'un *Guerre et Commerce*'de yazdıklarını *Structures*'de yinelemekten çekinmekte hakkı vardır... O halde ilkel toplumdaki savaş hakkında bir şey öğrenmek isteniyorsa onu var olmayan bir ticarete bağlamaktan kaçınmak gerekir.

Demek ki, savaşa anlamını veren ticaret değil mübadeledir; savaşın yorumlanması *toplumun mübadeleci anlayış açısından yorumlanmasına bağlıdır*; "talihsiz değiş tokuşlardan kaynaklanan" savaş ile "barışçı yollardan tatlıya bağlanmış savaşlar" sayılabilecek mübadele arasında süreklilik vardır. Fakat, nasıl ki Lévi-Strauss'un şiddet kuramının ilk biçiminde savaş, ticaretin bir şekilde başarısızlığa uğraması olarak değerlendiriliyorsa, mübadeleci kuramda da mübadeleye, ancak savaşla kesintiye uğrayan bir öncelik atfedilmiştir. Başka bir deyişle, savaş kendi kendine hiçbir *olumluluğa* sahip değildir; ilkel toplumun toplumsal varlığını değil, mübadele için varlık olan bu varlığın gerçekleşmemesini ifade eder: Savaş, mübadelenin ayrıcalıklı yeri olarak ilkel toplumun olumsuz ve olumsuzlanmasıdır; mübadele ilkel toplumun özüdür. Bu anlayışa göre mübadeleye yönelik hareketin yön değiştirmesi, kesintiye uğraması olarak savaş yalnızca toplumun özünde, varlığında olmayana temsil eder. Savaş temel olana göre ikincildir, öze göre rastlantıdır. İlkel toplumun istediği mübadeledir: Sürekli olarak gerçekleştirmeye yöneldiği, bazı rastlantılar dışında hemen her zaman fiilen gerçekleşen sosyolojik arzusu budur. Bu rastlantısal durumlarda şiddet ve savaş ortaya çıkar.

Mübadeleci anlayışın mantığı böylece savaş olgusunun hemen hemen yok oluşuna götürüyor. Mübadeleye atfedilen ayrıcalıkla, olumsuzluktan yoksun bırakılan savaş *bütün kurumsal boyutunu yitiriyor*: Savaş ilkel toplumun varlığına ait değildir, yalnızca kazaya bağlı, rastlantısal, özsel olmayan bir özelliktir, ilkel toplum savaşsız düşünülebilir. İlkel savaş üzerine mübadeleci söylem, Lévi-Strauss'un ilkel toplum üzerine geliştirdiği genel kuramda içkin bu söylem, etnografik verileri dikkate almıyor: Ele alınan toplumların doğal ortamı ya da sosyo-ekonomik örgütlenme tarzı ne olursa ol-

sun savaş olgusunun hemen hemen evrensel olması; savaş etkinliğinin kuşkusuz değişen yoğunluğu. Bu durumda mübadeleci anlayış ile nesnesi neredeyse birbirinin dışına düşüyor, ilkel gerçeklik Lévi-Strauss'un söylemini aşıyor. Yazarm özensizliği ya da bilgisizliği nedeniyle değil, savaşın dikkate alınması onun toplum çözümlemesine; ilkel toplumda savaşın sosyolojik işlevini reddetmekten başka bir şeye dayanmayan çözümlemesine uygun düşmediği için.

Bu, bütün boyutlarıyla ilkel gerçekliğe saygı göstermek için mübadele alanı olarak toplum düşüncesini terk etmek gerektiği anlamı mı gelir? Kesinlikle hayır. Aslında ya mübadele ya şiddet demek bir alternatif değil. Savaşla çelişki halinde olan mübadelelerin kendisi değil, ilkel toplumun toplumsal varlığını sadece mübadele üzerine oturtan söylemdir. İlkel toplum, mübadele alanıdır ve aynı zamanda şiddet alanıdır: Mübadele kadar savaş da ilkel toplumsal varlığa aittir. İlkel toplum savaş olmaksızın düşünülemez ve ortaya konması gereken budur. Hobbes için ilkel toplum herkesin herkese karşı savaşını temsil ediyordu. Lévi-Strauss'un bakış açısı Hobbes'unkinin simetriği ve tersidir: İlkel toplum herkesin herkesle mübadelesini temsil eder. Hobbes'da mübadele eksikti, Lévi-Strauss'ta savaş eksik.

Peki amaç yalnızca mübadele üzerine söylem ile savaş üzerine söylemi yan yana koymak mıdır? İlkel toplumun temel boyutu olarak savaşın yeniden önem kazanması toplumsalın özü olarak mübadele düşüncesinin eskisi gibi varlığını sürdürmesine izin verir mi? Bu elbette olanaksız: Savaş konusunda yanılığa düşmek, toplum konusunda yanılığa düşmektir. Lévi-Strauss'un hatası nereden kaynaklanmaktadır? Savaş ve mübadele etkinliklerinden her birinin ait oldukları sosyolojik düzlemlerin birbirine karıştırılmasından. Bu ikisini aynı düzleme yerleştirmekle, ister istemez birinden birini ortadan kaldırmış, böylelikle ilkel toplumsal gerçekliği sakatlayarak biçimini bozmuş oluruz. Mübadele ve savaş, birinden birine adım adım geçmeye izin verecek bir sürekliliğe göre değil, ilkel toplumun gerçekliğini ortaya koyan radikal bir kopuşa göre düşünülmelidir.

İlkel toplumun her yerde kendini gösteren aşırı parçalanmışlığının

bu tür toplumlardaki sürekli savaşın nedeni olduğu birçok kez yazıldı. Konuya mekanik bir şekilde yaklaşanlar şöyle bir sıralama yapıyorlar: Kaynakların kıtlığı, yaşamsal rekabet, grupların birbirinden uzaklaşmaları; buna göre savaş kaçınılmazdır. Oysa, sosyopolitik birimlerin çokluğu ile şiddet arasında derin bir bağ varsa da bunların birbirine bağlanış tarzı, ancak alışılmış düzeni tersine çevirerek anlaşılabilir: Savaş parçalanmanın sonucu değildir, parçalanma savaşın sonucudur. Parçalanma, savaşın yalnızca sonucu değil, aynı zamanda *amacı*'dır. Savaş bir sonucun ve peşinde koşulan bir amacın -ilkel toplumun parçalara ayrılması- hem nedeni hem de aracıdır. Varlığı içinde, ilkel toplum dağılmayı ister, böylece bu parçalanma isteği, bu sosyolojik iradeye bağlı olarak ve onun aracılığıyla var olduğu şekilde kendini gerçekleştiren ilkel toplumsal bünyeden kaynaklanır. Başka bir deyişle ilkel savaş politik bir amacın aracıdır. Dolayısıyla Vahşilerin neden savaş yaptıklarını sormak onların toplumunun varlığını sorgulamaktır.

Tek tek her ilkel toplum, somut gerçekliğini ilkel topluluk seviyesinde bulan bu tür toplumsal oluşumların temel özelliklerini aynı şekilde ve eksiksiz olarak ifade eder. Bu oluşumlardan her biri böyle bir bütüne aidiyetini kesinlikle kabul eden ve üstlenen bireylerin bir araya gelmesiyle oluşur. O halde bir bütünlük olarak topluluk kendisini oluşturan ve genellikle akrabalık eksenine bağlı çeşitli birimleri (çekirdek aileler, geniş aileler; soylar, klanlar, eşler vb., örneğin, askeri topluluklar, törensel tarikatlar, yaş sınıfları vb.) yeniden gruplaştırır ve bir bütünde birleştirerek aşar. O halde topluluk bir araya getirdiği grupların toplamından fazla bir şeydir ki, bu da onun tamamıyla politik bir birim olarak ortaya çıkmasını sağlar. Topluluğun politik birliği, ifadesini doğrudan doğruya yerleşim biriminde bulur: Aynı topluluğa ait insanlar aynı yerde birlikte yaşarlar. Evlilik sonrası ikamet kurallarına göre bir birey eşinin topluluğuna katılmak üzere kendi topluluğunu terk etmek durumunda kalabilir: Fakat yeni ikamet eski aidiyeti yıkmaz ve ilkel toplumlar katlanılması olanaksız hale geldiğinde, ikamet kurallarını değiştirmek için çok çeşitli yollara başvurabilirler.

O halde ilkel topluluk *yerel gruptur*. Bu belirleme, üretim tarzlarının ekonomik çeşitliliğini aşar çünkü yerleşme biçiminin sabit

ya da hareketli oluşu durumu değiştirmez. Yerel bir grup yerleşik tarımcılardan olduğu kadar göçer avcılardan da oluşabilir; Bahçe tarımı yapanların yerleşik köyü kadar, avcı toplayıcıların gezici boyu da ilkel topluluğunu sosyolojik özelliklerine sahiptir. Politik bir birim olarak ilkel topluluk yalnızca yerleşim yerinin homojen alanına dahil olmakla kalmaz, denetimini, işaret sistemini ve haklarını belli bir bölge üzerine de yayar. Avcılar açısından çok belirgin olan bu durum ettikleri alanın dışında her zaman avlanabilecekleri ve yararlı bitkiler toplayabilecekleri vahşi bir alan bırakan tarımcılar için de geçerlidir: Ancak, bir avcı boyunun toprağının bir tarımcı köyüne göre daha geniş olması çok mümkündür. O halde yerel grubun yaşadığı bölge, öncelikle maddi kaynakların doğal rezervi olan, ama en önemlisi topluluğun *tekelinde* bulunan ve üzerinde hak sahibi olduğu bölgedir. Toprağın kullanımını tekelinde bulundurmak, dışlayıcı bir tavrı da beraberinde getirir ki bu da en belirgin özelliği toprakla köklü bir ilişki kurmak olan bir topluluk durumundaki ilkel toplumun tam anlamıyla siyasal yanını ortaya çıkarır: Başkası'nın varlığı daha baştan onu dışlayan bir tutumla belirlenmiş olur; her toplum belirli bir toprak üzerinde başka topluluklara karşı hak iddia eder; böylece komşu gruplarla politik ilişkinin çerçevesi belirmiş olur. Bu ilişkinin ekonomik düzeyde değil, siyasal düzeyde kurulduğunu hatırlamakta fayda var: Ev tipi üretim tarzı olduğu haliyle kaldıkça, ilke olarak hiçbir yerel grubun gereksinimlerini sağlamak için komşularının toprağına tecavüz etmeye ihtiyacı yoktur.

Toprak üzerindeki hâkimiyet kaynaklar açışından kendine yeterliliği garanti altına alarak topluluğun otarşi idealini gerçeleştirmesine izin verir: Bu durumda topluluk kimseye bağımlı değildir, bağımsızdır. Bu durumda bütün yerel gruplar eşit olduğuna göre şiddetin, genel olarak şiddetin var olmaması gerekirdi: Ancak seyrek rastlanan toprak ihlali durumlarında ve yalnızca savunmaya yönelik olarak ortaya çıkması ve her grup uzaklaşması için hiçbir neden olmayan kendi toprağında yaşadığı sürece, hiçbir zaman meydana gelmemesi gerekirdi. Oysa biz biliyoruz ki savaş genel bir olgudur ve çok sık olarak saldırıya yöneliktir. O halde toprak savunması savaşın nedeni değildir, o halde savaş ile toplum arasın-

daki ilişki henüz aydınlanmamıştır.

O halde, sayılamayacak kadar çok topluluk, boy, köy ya da yerel grupta benzer biçimde gerçekleşen ilkel toplum nedir? Bu sorunun cevabını Batı, Vahşilerin dünyasıyla ilgilenmeye başladığından beri gelişen etnografik yazın içinde bulmak mümkün. İkel toplumun varlığı Batı toplumunun varlığına göre her zaman için mutlak bir farklılık, tuhaf ve düşünülmeye zor bir yokluklar dünyası, gözlemcilerin sosyo-kültürel dünyaları içinde görmeye alıştıkları her şeyin yok olduğu bir dünya olarak kavrandı: Hiyerarşisiz dünya, kimseye boyun eğmeyen insanlar, zenginliği elde etmeye ilgisiz toplum, emir vermeyen şefler, günahı tanımadıkları için ahlakı olmayan kültürler, sınıfsız toplum, devletsiz toplum vs. Kısacası eski gezginlerin ya da modern bilginlerin durmadan haykırdıkları halde bir türlü açıkça söyleyemedikleri şey, ilkel toplumun *bölünmemiş* olduğudur.

İkel toplum zenginler ile yoksullar arasındaki farkı, sömürenler ile sömürülenler arasındaki karşıtlığı, şefin toplum üzerindeki tahakkümünü tanımaz -çünkü bunların ortaya çıkmasını engeller. Olduğu haliyle topluluğun ekonomik otarşisini sağlayan Ev Tipi Üretim Tarzı aynı zamanda, toplumsal bütünü oluşturan akraba gruplarının özerkliğini ve hatta bireylerin bağımsızlığını da sağlar. Cinsler arasındaki işbölümü hariç, ilkel toplumda hiçbir işbölümü yoktur: Her birey adeta her işe bakar, erkekler, erkeklerin yapmayı bilmesi gereken her şeyi yapmayı bilirler, bütün kadınlar, her kadının yerine getirmesi gereken görevleri yerine getirmeyi bilirler. Hiçbir birey, daha yetenekli ya da daha kısmetli bir başkasının girişimlerine fırsat sağlayacak şekilde, bilgi ve beceri alanında bir eksiklik göstermez: Böyle bir niyeti olan kişinin akrabaları onun bu hevesini frenlemekte gecikmezler. Etnologlar, Vahşilerin eskidiğinde ya da kırıldığında kolaylıkla yeniden yaptıkları malları ve mülkleri karşısındaki ilgisizliklerini, onlardaki biriktirme arzusunun eksikliğini hayretle fark etmişlerdir. Peki böyle bir arzu neden ortaya çıkacaktı ki? Üretim etkinliği tamamen ihtiyaçların tatminiyle ölçülür ve bunun ötesine gitmez: İkel ekonomide artı bir üretim mümkün olmakla birlikte gereksizdir: Ne işe yarayabilir ki? Öte yandan biriktirme etkinliği (gereksiz bir fazlalık üretmek) bu

tür bir toplumda ancak bireysel bir girişimdir: Başkalarının sömürülmesi sosyolojik açıdan imkânsız olduğu için "girişimci" ancak kendi gücüne dayanabilir. Çabasının tecrit edilmişliğine karşın, Vahşi girişimcinin alınının teriyle ne yapacağını bilmediği (çünkü söz konusu olan şey bir fazlalık, yani artık ihtiyaçların tatminine bağlı olmadığı için gerekli olmayan bir zenginliktir) bir kaynak stoğu oluşturmayı başardığını varsayalım. Ne olacaktır? Yalnızca topluluk bu nedensiz kaynakları tüketmesi için ona yardım edecektir. Bileğinin gücüyle "zengin" olan adam zenginliğin göz açıp kapayana kadar komşularının ellerinde ve midelerinde yok olduğunu görecektir. Böylelikle biriktirme arzusunun gerçekleşmesi tamamen hem bireyin kendi kendini sömürmesi hem de zenginlik topluluk tarafından sömürülmesi olayına indirgenir. Vahşiler kendilerini bu çılgınlığa kaptırmayacak kadar bilgedirler, ilkel toplum eşitsizliği, sömürüyü bölünmeyi olanaksız kılacak şekilde işler.

Somut biçimiyle -yerel grup- ele alındığında ilkel toplum özü bakımından belirleyici iki temel sosyolojik özelliğe sahiptir: Savaşın varlık nedenini ve anlaşılabilir ilkesini belirleyen de, toplumsal varlığın bu iki özelliğidir. *İlkel topluluk hem bir bütünsellik hem bir birlik oluşturur.* Tamamlanmış, özerk, eksiksiz, sürekli olarak özerkliğini korumaya dikkat eden birliğiyle bir bütünsellik, gerçek bir toplum oluştururken; toplumsal bölünmeyi reddeden, eşitsizliği dışlayan, yabancılaşmayı yasaklayan homojen varlığıyla da bir birlik oluşturur. İlkel toplum, birliğini oluşturan ilkeyi kendi dışından almaması bakımından yekpare bir bütünlük meydana getirir: Bir'in onu temsil etmeyi, ona bir birlik görüntüsü vermeye yönelik hiçbir biçiminin toplumsal bünyeden kopmasına göz yummaz. Bu yüzden, bölünmezlik ilkesi tamamen siyasal bir özelliğe sahiptir: Vahşi şef iktidardan yoksunsa, bunun nedeni toplumun, iktidarın kendi varlığından ayrılmasını, emir verenlerle boyun eğenler arasında bölünmenin oluşmasını kabul etmemesidir. Ve yine bu nedenle ilkel toplumda *toplum adına konuşmak* şefe bırakılır: Şef söyleminde hiçbir zaman bireysel arzusunun fantezisini ifade etmez ya da kendi kurallarından söz etmez, yalnızca toplumun bölünmemiş kalma yönündeki arzusunu, insan iradesinden kaynaklanmadığı için kimseinin koymadığı bir Yasa'nın sözlerini dile getirir. Yasa koyucu

aynı zamanda toplumun kurucusudur (mitik atalar, kültürel kahramanlar, tanrılar). Şefin sözcüsü olduğu bu Yasa'dır: Söyleminin özü, her zaman toplumun varlığının ta kendisi olduğu için kimse-nin karşı gelemeyeceği ataların yasasına bir göndermedir: Yasa'yı ihlal etmek, toplumsal gövdeyi bozmak, değiştirmektir; ona kesinlikle reddettiği yeniliği ve değişimi getirmektir.

Bölünmezliğin güvencesi olan Yasa'nın gösterdiği yolda toprağının efendisi kalan bir topluluk: İlkel toplum budur. Toprağın çizdiği çerçeve daha baştan Öteki'nin dışlanması anlamında siyasal ilişkiyi içerir. Topluluğa birliğin ve bütünlüğünün imgesini bir ayna gibi yansıtan da Başkaları, yani komşu gruplardır. Şu ya da bu topluluk ya da boy, komşu toplulukların ya da boyların karşısında kendini mutlak bir farklılık, değişmez bir özgürlük, bir bütünlük olarak, varlığını koruma iradesi olarak koyar ve düşünür. O halde ilkel toplum somut olarak, her biri toprağının bütünlüğüne dikkat eden ayrı ayrı çok sayıda topluluk, her biri ötekilerden farklılığını öne süren bir dizi yeni monadlar olarak kendini gösterir. Her topluluk, bölünmemişliğiyle, kendini bir Biz olarak düşünebilir. Bu Biz de, öteki köy, kabile ya da boyların oluşturduğu eşdeğer Biz'lerle girdiği eşit ilişki içinde kendini bir bütünlük olarak düşünebilir. İlkel topluluk kendini bütünlük olarak ortaya koyabilir, çünkü kendini birlik olarak kurar: O, tamamlanmış bir bütündür, çünkü bölünmemiş bir Biz'dir.

Çözümlememizin bu aşamasında, ilkel örgütlenmenin genel yapısının tamamen statik olarak, tam bir atalet içinde, hareket yokluğu içinde düşünülebileceğine inanıyoruz. Gerçekten de genel sistem, her tür muhalefet ya da çatışmayı olanaksız kılarak, sadece kendi kendini yinelemekle işleyebilir gibi görünüyor. Oysa etnografik gerçek bize tersini gösteriyor: Sistem devinimsiz olmak bir yana, sürekli hareket halinde, statik değil, dinamik ve ilkel monad kendi üstüne kapanmış olmak bir yana, tam tersine savaşçı şiddetin aşırı yoğunluğu içinde ötekilere açılıyor. O halde sistem ve savaş nasıl bir arada düşünülebilir? Savaş, sistemin bir an için bozulduğunu gösteren basit bir sapma mı, yoksa sistem savaşı işleyemiyor mu? Savaş ilkel toplumsal varlığın bir olabilirlik koşulu olmaz mı? Savaş ölüm tehdidi değil de ilkel toplumun yaşam koşulu

olamaz mı?

Bir nokta açık: Savaş olasılığı ilkel toplumun varlığında içkindir. Gerçekten de, her topluluğun kendi farklılığını doğrulama iradesi o kadar yüksektir ki en küçük bir olay, farklı olma isteğini çabucak gerçek bir farklılığa dönüştürür. Toprağa tecavüz, komşu şamanların bir saldırıda buldukları iddiası, savaşın patlak vermesi için yeterlidir. Sonuç olarak nazik bir denge söz konusudur. Şiddet ve silahlı çatışma her an başgösterebilir. Fakat bu olasılığın hiçbir zaman gerçekleşmemesi ve Hobbes'un düşündüğü gibi herkesin herkese karşı savaşı yerine, Lévi-Strauss'un öne sürdüğü gibi herkesin herkesle mübadele içinde olması mümkün müdür?

Bir an için herkesin birbiriyle dost olduğunu varsayalım. Birçok nedenden bunun olanaksız olduğu kolayca görülebilir. Her şeyden önce toplulukların mekâna dağılmış olmaları bir engeldir. İkel toplumlar, aralarında hem gerçek hem mecazi anlamda belli bir mesafe bırakırlar: Her boy ya da köy arasında, gruplar arasındaki uzaklığı koruyan kendi toprakları yer alır. Uzaklık dostluğun zararınadır. Oysa ziyafetlere çağrılabilen, davetleri kabul edilebilen, ziyaret edilebilen yakın komşularla kolaylıkla dostluk ilişkisine girilir. Uzak gruplarla bu tür ilişkiler kurulamaz. İkel bir topluluk kendisinin olduğu için iyi tanıdığı topraktan çok ve uzun süre uzaklaşmak istemez: Vahşiler "evlerinde" olmadıkları zaman haklı ya da haksız, ama genellikle haklı olarak büyük bir güvensizlik ve korku duyarlar. O halde dostluk ilişkileri, ancak birbirine yakın gruplar arasında kurulabilir; uzak gruplar dışlanır. Onlar en hafif deyimle Yabancılardır.

Öte yandan, herkesin herkesle dostluğu varsayımı, her topluluğun özünde varolan bir birlik bütünlük olan varlığını korumak, yani dost komşular ve müttefikler de dahil olmak üzere bütün diğer gruplar karşısındaki mutlak farklılığını korumak ve derinleştirmek yönündeki güçlü arzuya karşılık halindedir. İkel toplumun bir farklılık mantığı olan mantığı; bir özdeşlik mantığı, bir özdeşleştirme mantığı olan genelleşmiş mübadele mantığıyla çelişki içine girecektir. Oysa ilkel toplumun her şeyden önce reddettiği başkalarıyla özdeşleşmek, olduğu haliyle kendisini, varlığını ve farkını, kendini özerk Biz olarak düşünme gücünü kaybetmektir. Genelleş-

miş mübadele ve herkesin herkesle dostluğu, herkesin herkesle özdeşleşmesine yol açacağından tek tek bütün topluluklar bireyselliğini kaybedecektir. Herkesin herkesle mübadeleye girişmesi ilkel toplumun yıkımı olacaktır: Özdeşleşme ölüme doğru bir harekettir, oysa ilkel toplumsal varlık yaşamın olumlanmasıdır. Özdeşlik mantığı bir tür eşitleştirici söyleme yol açacak ve herkesin herkesle dostluğunun parolası "Hepimiz aynıyız!" olacaktır. Tek tek bütün Bizler'in bir üst- Biz'de birleşmesi, her özerk topluluğa özgü farkın yok edilmesi, Biz ile Başkası arasındaki ayrımı kaldırır; bu durumda yok olan ilkel toplumun kendisidir. Burada söz konusu olan ilkel psikoloji değil sosyolojik mantuktur: Parçalanmaya, dağılmaya, bölünmeye yönelik merkezkaç bir mantuk ilkel toplumun yapısında vardır; öyle ki, her topluluk kendini var olduğu gibi (yekpare bir bütün olarak) algılayabilmek için karşısında yabancıyı ya da düşmanın karşıt figürünü görmek ister; öyle ki, şiddetin olabilirliği *daha baştan* ilkel toplumsal bünyede içkindir; ve *savaş ilkel topluma özgü bir yapı* olarak çıkar karşımıza, yoksa eksik kalmış bir mübadelelenin anlık başarısızlığı olarak değil. Şiddetin bu yapısal özelliğinin karşısında savaşın tüm Vahşi dünyada var olması yer alır.

Herkesin herkesle dostluğu ve mübadele içinde olması yapısal olarak olanaksızdır. Sonuç olarak Hobbes'a hak vermek, herkesin herkesle dostluğunun olanaksızlığından herkesin herkesle savaşının bir gerçek olduğu sonucuna varmak mı gerekir? Şimdi de herkesin herkese düşmanlığı varsayımını ele alalım. Her topluluk kendisini diğer bütün topluluklarla sürtüşme içinde bulur, savaş mekanizması tüm hızıyla işler, genellikle toplum sadece karşılıklı yıkımlarını isteyen düşmanlardan oluşur. Oysa bilindiği gibi her savaşın sonunda bir galiple bir mağlup vardır. Bu durumda herkesin herkese karşı savaşının tınel etkisi ne olacaktır? İkel toplumun tam da ortaya çıkışını engellemeye dikkat ettiği bir politik ilişkiyi kuracaktır; herkesin herkese karşı savaşı, galip olanın mağlup olan üzerinde zor kullanarak uygulayacağı iktidar ilişkisinden hareketle, tahakküm ilişkisinin kurulmasına yol açacaktır. Böylelikle toplumsal, emir-itaat ilişkisini, toplumun Efendiler ve Uyraklar arasındaki politik bölünmesini içeren yeni bir figürü ortaya çıkacaktır. Başka bir deyişle, bu, bölünmemiş kitle olan ve olmak

isteyen ilkel toplumun ölümü olacaktır. Ardından, genelleşmiş savaş tam da genelleşmiş dostluğun yaratacağı etkiyi yaratacaktır: İlkel toplumsal varlığın yadsınması. Herkesin herkesle dost olması durumundaysa, topluluk farklılığının ortadan kalkması sonucu *özerk bir bütünlük* olmaktan çıkacaktır. Herkesin herkese karşı savaşı durumunda ise toplumsal bölünmenin zorlamasıyla topluluğun *homojen birliği* ortadan kalkacaktır: Oysa ilkel toplumun en önemli özelliği, varlığı içinde yekpare bir bütün olmasıdır. Bu durumda ilkel toplum özgürlüğünü kendi aleyhine çeviren evrensel barışa razı olamaz, eşitliğini ortadan kaldıran genel savaşa kendini bırakmaz. Vahşilerde ne herkesin dostu ne de herkesin düşmanı olmak olanaklıdır.

Bununla birlikte savaş ilkel toplumun özünde vardır; tıpkı mübadele gibi, ilkel toplumun bir yapısıdır. Bu, ilkel toplumsal varlığın iki bağdaşmaz unsurun bir tür bileşimi -biraz mübadele, biraz savaş- olduğu ve ilkel idealin, çelişik değilse bile karşıt unsurlar arasında bir tür orta nokta arayarak, söz konusu iki bileşen arasındaki dengeyi korumaktan ibaret olduğu anlamına mı gelir? Savaşın ve mübadelenin aynı düzlemde geliştiğini ve birinin her zaman diğerinin sınırı ve başarısızlığa uğraması anlamına geldiğini ileri sürmek Lévi-Straussçu düşüncede ısrar etmek olacaktır. Bu bakış açısından, nasıl genelleştirilmiş mübadele, savaşı olduğu kadar ilkel toplumu da ortadan kaldırıyorsa, aynı şekilde, genel savaş da mübadeleyi yok eder. O halde ilkel toplumsal varlık özerkliğini olduğu kadar bölünmezliğini de kurtarmak istiyorsa aynı anda hem mübadeleye hem de savaşa ihtiyaç duyar. *Ayrı düzlemler üzerine açılan*, mübadelenin ve savaşın statü ve işlevine uygun düşünce de bu çifte gerekliliktir.

Herkesin herkese karşı savaşının olanaksızlığı, belli bir topluluk için, kendisini çevreleyen insanların doğrudan doğruya sınıflandırılmasını gerektirir. Başkaları hemen dostlar ve düşmanlar olarak sınıflanır. Birincilerle ittifaklar oluşturulmaya çalışılırken, diğerleriyle savaş riski kabul edilecek ya da aranacaktır. Bu betimlemeye bakarak ilkel toplumda genel bir durumun sıradanlığından başka bir şey bulunmadığı sonucuna varmak hata olur. Çünkü şimdi ittifak sorununu ortaya koymamız gerekir: İlkel bir topluluğun

neden müttefiklere ihtiyacı vardır? Yanıt açık: Çünkü düşmanları vardır. Müttefiklerin askeri desteğinden, hatta sadece tarafsızlığından vazgeçmek için gücünden çok emin olması, hasımları üzerindeki zaferlerin yineleneyeceği konusunda güvenli olması gerekecektir. Bu, pratikte mümkün değildir: Bir topluluk, kutlamalar, davetler gibi birtakım diplomatik girişimlerle kendini güvence altına almadan savaş gibi bir maceraya asla atılmaz; sözünü ettiğimiz diplomatik girişimler de belli bir süreklilik sağlasalar da, ihanet tehlikesi -çoğu zaman, tehlikeden de öte, bir gerçektir- bunların sık sık yeniden canlandırılmasını gerektirir. Burada, Vahşilerin vefasızlığı ya da ihanetten zevk aldıkları gibi gezginler ya da etnograf- lar tarafından betimlenen bir özellik ortaya çıkıyor. Fakat bir kez daha söz konusu olanın ilkel psikolojisi olmadığını belirtmek gerekir: Burada vefasızlık sadece ittifakın bir sözleşme olmadığı, bozulmasının Vahşiler tarafından hiçbir zaman bir skandal olarak algılanmadığı ve nihayet belli bir topluluğun her zaman ne aynı müttefiklere ne de aynı düşmanlara sahip olmadığı anlamına gelir. İttifakla ve savaşla belirlenen ilişkiler sırasını değiştirir ve C grubuna karşı A grubunun müttefiki olan B grubu, olayların zorlamasıyla kolaylıkla C'nin tarafında A'ya karşı dönebilir. "Alan" araştırmalarında, sorumluların her zaman nedenlerini belirtebilecekleri bu tür beklenmedik dönüşlere sürekli rastlanır. Önemli olan, bütünü işleyiş tarzıdır -yani Başkaları'nın müttefikler ile düşmanlar olarak ikiye ayrılmasıdır-, yoksa bu bütün içinde yer alan çeşitli toplulukların konjonktürel ve rastlantısal yeri değildir.

Fakat müttefik grupların duydukları bu karşılıklı ve haklı güvensizlik genellikle ittifaka istemeyerek razı olunduğunu, bu ittifakın bir amaç olarak değil sadece bir araç olarak arzu edildiğini ortaya koyar (en az risk ve en az çabayla savaşçı girişim demek olan bir amaca ulaşmanın aracı). Sanki askeri harekâtlara yalnız girişmek çok tehlikeli olduğu için ittifaka boyun eğilmektedir; ve sanki elden gelse hiçbir zaman tamamıyla güvenilir olmayan müttefiklerden seve seve vazgeçilecektir. O halde ilkel toplumda uluslararası yaşamın temel bir özelliği ortaya çıkmaktadır: *Bu toplumlarda savaş ittifaktan daha önemlidir*, taktik olarak ittifakı belirleyen unsur savaştır. Çünkü strateji bütün topluluklar için tamamen aynıdır:

Özerkliklerini, bölünmemiş Bizler olarak varlıklarını korumak.

Her topluluğun politik bağımsızlık ve toprağının mutlak hâkimi olmak isteği nedeniyle bu toplumların savaşa büyük bir yatkınlık gösterdiklerini belirtmiştik. İkel toplum sürekli savaş durumu içinde yaşar. Bu durumda, ittifak arayışının fiili savaşa bağlı olduğunu görüyoruz: Savaşın ittifak üzerinde sosyolojik bir önceliği vardır. Mübadele ile savaş arasındaki gerçek ilişki bu noktada ortaya çıkar. Peki, mübadele ilişkilerinin kurulduğu zemin neresidir ve karşılıklılık ilkesini bünyesinde barındıran sosyo-politik birimler hangileridir? Bunlar tam olarak ittifak ağları içinde kapsanan gruplardır; mübadelenin tarafları ise müttefiklerdir, *mübadele alanı ittifak alanını tam olarak örter*. Bu, kuşkusuz, ittifak olmasaydı *mübadele* olmazdı demek değildir: Ancak bu durumda *mübadele* bünyesinde sürekli olarak etkinlik gösterdiği özerk topluluğun alayla kalacak, yani tamamen topluluk içi olacaktır.

O halde müttefiklerle mübadele yapılır; mübadele vardır çünkü ittifak vardır; tarafların birbirlerini sırayla davet ettikleri bayramlar, hediye mübadelesi (tekrar edelim, gerçek ekonomik anlama sahip olmayan) ve özellikle kadınların değiş tokuşu. Levi-Strauss'un yazdığı gibi, "...nişanlı değiş tokuşu kesintisiz bir karşılıklı armağanlar sürecinin son aşamasından başka bir şey değildir..." (s. 79). Kısacası, ittifak yalnızca mallar ve hizmetler değil, evlilik ilişkilerini de kapsayan tam bir mübadele olanağı yaratır. Kadın değiş tokuşu nedir? Var olduğu biçimiyle insan toplumu düzeyinde, kadınların değiş tokuşu, bu toplumun insanlığını, yani hayvan olmamasını sağlar; insan toplumu ihtiyaç evreninde değil, kural evreninde, içgüdü dünyasında değil, kurum dünyasında yaşar. Kadınların kabile dışında değiş tokuşu varolan toplumu ensest yasağı içinde kurar. Ancak burada, farklı topluluklar arasındaki ittifaklar ağı çerçevesinde oluşan ve başka bir düzeye açılan mübadeleden değil, insan toplumunu hayvanlarınkinden farklı bir toplum haline getiren mübadeleden söz ediyoruz. İttifak çerçevesinde, kadınların değiş tokuşu özel bir politik önem taşır; farklı gruplar arasında evlilik ilişkilerinin kuruluşu kaçınılmaz düşmanları en uygun koşullarda karşılamak için politik ittifakı sonuçlandırma ve güçlendirmenin bir aracıdır. Akrabalık bağları, ittifaka sadık olmanın hiç de

kesin bir garantisi olmadığı halde, aynı zamanda akraba olan müttefiklerden savaş dayanışmasından daha fazla sebat beklenebilir. Levi-Strauss'a göre, kadınların değiş tokuşu "kesintisiz bir süreç meydana getiren karşılıklı armağanlar"ın en yüksek noktasıdır. Gerçekte, iki grup ilişkiye girdiği zaman, hiç de kadınları değiş tokuş etmeye çalışmazlar: İstedikleri politik-askeri ittifaktır ve buna ulaşmanın en iyi aracı kadınları değiş tokuş etmektir. İşte bu nedenle kadın değiş tokuşu politik ittifaktan çok daha sınırlı bir düzeyde kaldığı halde, onun koyduğu sınırı aşamaz: İttifak, değiş tokuşa hem izin verir hem onu durdurur, *onun sınırındır*, değiş tokuş ittifakın ötesine geçmez.

Lévi-Strauss amaçla aracı karıştırıyor. İnsan toplumunun kurucu eylemi olarak değiş tokuş (ensest yasağı, dıştan evlenme) ile politik ittifakın sonucu ve aracı olarak değiş tokuşu (en iyi müttefikler ya da daha az kötü olanlar, akrabalardır) aynı düzleme yerleştirdiği için, böyle bir çıkmaza girmesi kaçınılmaz. Sonuç olarak, Lévi-Straussçu mübadele kuramını destekleyen şey, ilkel toplumun mübadeleye istekli oluşudur, mübadele için bir toplum olduğudur, mübadele arttıkça daha iyi işlediğidir. Oysa, gördük ki, iktisadi düzeyde (otarşi ideali) olduğu kadar, politika düzleminde de (bağımsızlık iradesi) ilkel toplum sürekli olarak, mübadele gerekliliğini elden geldiğince azaltmaya yönelik bir strateji geliştirir: Burada söz konusu olan hiç de mübadele için toplum değil, daha çok mübadeleye karşı toplumdur. Kadınların değiş tokuşu ile şiddetin birleştiği noktada bu durum daha büyük bir açıklıkla ortaya çıkar. Bütün ilkel toplumlarda savaşın en büyük amacının kadın elde etmek olduğunu biliyoruz: Düşmanlara kadınlarını almak için saldırılır. İleri sürülen gerekçenin gerçek bir neden ya da düşmanlık için basit bir bahane olmasının pek önemi yoktur. Burada savaş ilkel toplumun değiş tokuş oyunlarına girme konusundaki derin isteksizliğini ortaya koyar: Kadın değiş tokuşu yapan bir grup, kadın kazanır, ama aynı oranda kaybeder; oysa kadınlar için yapılan savaşta, kazanan taraf hiç kayıp vermediği halde birçok kadın kazanır. Risk büyüktür (yaralanmalar, ölüm), fakat kazanç da aynı ölçüde büyüktür: Kazanç tamdır, kadınlar karşılıksızdır. O halde çıkar her zaman savaşın değiş tokuşa tercih edilmesini buyurur: Fakat bu

olanaksızlığım gördüğümüz herkesin herkese karşı savaşı gibi bir duruma yol açacaktır. O halde savaş ittifaktan geçer, ittifak değiş tokuşu yaratır. Kadınların değiş tokuşu vardır, çünkü başka türlü yapılamaz: Düşmanlar olduğuna göre müttefikler edinmek ve onları birer akraba, birer enişte haline getirmek gerekir. Buna karşılık, şu ya da bu nedenle *cinsiyet oranı* erkekler lehine bozulduğunda (çokkarılığın yaygınlaşması vb.), yani grup yeni kadınlara gerek duyduğunda, bunları hiçbir şey kazanmayacağı bir değiş tokuşla değil, şiddetle, savaşla elde etmeye çalışacaktır.

Özetleyelim. İlkel toplumu bütünüyle mübadele üzerine oturtmak isteyen, mübadeleci söylem, farklı, ama mantuksal olarak birbirine bağlı iki noktada yanılıyor. Öncelikle, ilkel toplumların her zaman mübadele alanını genişletmeye çalışmak bir yana, tam tersine önemini sürekli olarak azaltmaya eğilim gösterdiklerini bilmiyor -ya da görmek istemiyor. Sonra, şiddetin gerçek öneminin farkında değil, çünkü mübadeleyle atfedilen öncelik ve tekel aslında savaşın ortadan kalkmasına yol açar. Savaş hakkında yanılmak toplum hakkında yanılmaktır. İlkel toplumsal varlığın mübadele için varlık olduğuna inanan Lévi-Strauss, ilkel toplumun savaşa karşı toplum olduğunu iddia eder: Savaş başarıya ulaşmamış mübadeledir. Lévi-Strauss'un söylemi çok tutarlı olmakla birlikte yanlıştır. Çelişki bu söylemin içinde değildir; söylem, ilkel toplumun etnografik açıdan açıkça görülebilen sosyolojik gerçekliğine aykırıdır. Esas olan mübadele değil, ilkel toplumun işleyiş tarzında içkin bulunan savaştır. Savaş ittifakı içerir, ittifak mübadeleyle yol açar (insanın hayvandan farklı olarak, doğadan kültüre geçiş olarak değil, ilkel toplumun toplumsallığının açılımı, politik varlığının özgür işleyişi olarak). Savaştan hareket ederek mübadele anlaşılabilir, ama tersi mümkün değildir. Savaş mübadelenin rastlantusal bir başarısızlığı değildir, mübadele savaşın bir taktiğidir. Lévi-Strauss'un düşündüğü gibi savaşın yokluğunu belirleyen mübadele olgusu değil, mübadelenin varlığını belirleyen savaş olgusudur. İlkel topluluğun sürekli sorunu, "Kiminle mübadele yapacağız?" değil, "Bağımsızlığımızı nasıl koruyabiliriz?" sorunudur. Vahşilerin mübadeleyle bakış açıları basittir: Zorunlu bir kötülük; bize müttefikler gerek, bunlar enişte olursa daha da iyi olur.

Hobbes haksız olarak ilkel dünyanın toplumsal bir dünya olmadığına inanıyordu, çünkü orada savaş mübadeleyi engelliyordu: Yalnızca mal ve hizmet mübadelesini değil, özellikle kadınların değiş tokuşunu, ensest yasağı içinde dıştan evlenme kuralına saygıyı da engelliyordu. Hobbes, Amerikan Vahşilerinin "yarı hayvan gibi" yaşadıklarını ve toplumsal örgütlenme eksikliğinin "duyumsal isteklere" boyun eğmelerinden kaynaklandığını (Vahşiler kural tanımazlar) söylemiyor mu? Fakat Hobbes'un haksız olması Lévi-Strauss'un haklı olduğu anlamına gelmez. Lévi-Strauss için ilkel toplum mübadele dünyasıdır: Ama Lévi Strauss genel olarak insan toplumunu düzenleyen mübadele ile farklı gruplar arasındaki ilişki tarzı olarak mübadeleyi birbirine karıştırır. Böylelikle savaşı ancak mübadeleyi olumsuzladığı ölçüde yadsıyabilir: Bu mantığa göre savaş varsa mübadele yoktur ve mübadele yoksa toplum da yoktur. Elbette mübadele, insan toplumunda içkindir: İnsan toplumu vardır, çünkü kadınların değiş tokuşu vardır, çünkü ensest yasağı vardır. Fakat bu değiş tokuşun, savaşın tamamen sosyo-politik olan etkinliğiyle hiçbir ilgisi yoktur ve savaş kuşkusuz ensest yasağına saygı olarak değiş tokuşu kesinlikle tartışma konusu yapmaz. *Savaş farklı topluluklar arasındaki sosyo-politik ilişkilerin bütünü olarak mübadeleyi tartışma konusu yapar, ama daha çok, onu yaratmak için, ittifak aracılığıyla onu kurmak için tartışma konusu yapar. Mübadelenin bu iki düzlemine karıştırmakla Lévi-Strauss savaşı, yersiz ve yok olmaya mahkûm bir düzeye yerleştiriyor. Lévi-Strauss'a göre karşılıklılık ilkesi ifadesini ittifak arayışında bulur: İttifak, kadın alıp vermeyi, kadın alıp vermekse savaşın yadsınmasını sağlar. Savaş var olmasaydı, ilkel toplumsal gerçek böylece tam anlamıyla açıklanmış olacaktı: Oysa savaş vardır ve evrenseldir. Buna karşılık etnografik gerçekler tam tersi bir söylemin benimsenmesini gerektiriyor: Gruplar arasındaki savaş durumu ittifak arayışını zorunlu kılıyor, bu da kadın alıp vermeyi gündeme getiriyor. Demek ki akrabalık sistemlerinin ya da mitolojik sistemlerin başarılı çözümlenmesi ile toplum üzerine yetersiz bir söylem bir arada bulunabiliyor.*

Etnografik olguların incelenmesi, savaş faaliyetlerinin tam anla-

mıyla politik boyutunu gösterir. Savaş faaliyetleri ne insanlığın özel zoolojik yapısıyla, ne de şiddeti bastırmaya yönelik kesintisiz bir mübadeleyle açıklanabilir. Savaş, olduğu haliyle, ilkel topluma bağlıdır (orada evrenseldir), onun bir işleyiş tarzıdır. Savaşın varlığını ve anlamını belirleyen bu toplumun doğasıdır; her grubun aşırı bir bölgecilik gütmesi nedeniyle savaş ilkel toplumsal varlığın içinde bir olabilirlik olarak önceden mevcuttur. Her yerel grup için bütün Öteki gruplar yabancılardır. Tek tek her grup için Yabancı figürü, özerk Biz olarak kimliğine duyduğu inancı doğrular. Bu, gerçek bir savaşla fiilen ortaya konsun ya da konmasın, yabancılarla yalnızca bir düşmanlık ilişkisi olduğuna göre savaş durumu sürekli demektir. Temel olan silahlı çatışmanın, çarpışmanın anlık gerçekliği değil, olanaklılığınm sürekliliğidir, bütün toplulukları farklılıkları içinde koruyan sürekli savaş durumudur. Demek ki sürekli olan, yapısal olan Yabancılarla savaş durumudur; bu savaş, toplumların özelliklerine bağlı olarak, zaman zaman açık bir muharebeye ya da çatışmaya dönüşebilir: O halde Yabancı Düşmandır, ama sırası geldiğinde Müttefik olacaktır. Savaş durumu sürekli dir, fakat Vahşiler bütün vakitlerini savaş yaparak geçirmezler.

İlkel toplumun dış politikası olarak savaş iç politikasıyla, onun deyim yerindeyse uzlaşmaz muhafazakârlığıyla uyum içindedir; bu politika ifadesini geleneksel normlar sistemine, her zaman saygı göstermek ve üzerinde hiçbir değişiklik yapmamak gereken Ata Yasa'sına bağlılıkta bulur. Peki ilkel toplum muhafazakârlığıyla neyi muhafaza etmeye çahşıyor? Varlığını korumaya çalışıyor; varlığında diretmek istiyor. Fakat bu varlık nedir? Bölünmemiş bir varlıktır, toplumsal gövde homojendir, topluluk bir Biz'dir. O halde ilkel muhafazakârlık toplum içinde yeniliği engellemeye çalışıyor, Yasa'ya duyulan saygının, bölünmemişliğin korunmasını garanti altına almak istiyor, toplum içinde bölünmenin ortaya çıkmasını engellemeye çalışıyor. Ekonomik düzlemde olduğu kadar (zenginlikleri biriktirme olanaksızlığı) iktidar ilişkisi düzleminde de (şef emir vermek için oraya getirilmemiştir), ilkel toplumun iç politikası böyledir: Bölünmemiş Biz olarak, birlik bütünlük olarak kendisini korumak.

Fakat öte yandan bölünmemiş varlıklarında diretme iradesinin

bütün Biz'leri, bütün toplulukları harekete geçirdiği görülüyor. Her birinin Kendi benliği ötekilerle karşıtlık, düşmanlık içindedir; savaş durumu ilkel topluluklar birbirlerine karşı özerkliklerini öne sürebildikleri sürece devam eder. Yetersiz kalan, ötekiler tarafından yok edilecektir. Yapısal bir özellik taşıyan düşmanlık ilişkisini (caydırma) sürdürme ve ötekilerin girişimlerine karşı etkili bir şekilde direnme gücü (bir saldırıyı püskürtme), kısacası her topluluğun savaşçı gücü özerkliğin koşuludur. Başka biçimde söylersek: Sürekli savaş durumu ve zaman zaman fiili savaş, ilkel toplumun, toplumsal değişimi engellemek için kullandığı başlıca araç olarak ortaya çıkıyor. İkel toplumun sürekliliği savaş durumunun sürekliliğine bağlıdır, iç politikanın uygulanabilmesi (bölünmemiş ve özerk Biz'i muhafaza etmek) dış politikanın (savaş yapmak için ittifaklar oluşturmak) uygulanabilmesine bağlıdır: Savaş ilkel toplumsal varlığın merkezindedir; toplumsal yaşamın gerçek itici gücü odur. Kendini bir Biz olarak düşünebilmek için topluluğun hem bölünmemiş (yekpare) hem de bağımsız (bütün) olması gerekir: İçeride bölünmemiş olmak ve dışarıya karşı tavır almak birbirini tamamlar ve biri diğerinin koşuludur. Savaş durursa, ilkel toplumun kalbi de çarpmaz. Savaş onun temeli, varlık koşulu, amacıdır: İkel toplum *savaş için toplumdur*, o özü gereği savaşçıdır...⁹

İkel toplumun ilk göze çarpan özelliği olan, yerel grupların dağınlığı, savaşın nedeni değil, sonucudur, asıl amacıdır. İkel savaşın işlevi nedir? Grupların dağılmasını, parçalanmasını, atomlaşmasını sürekli kılmaktır. İkel savaş, *merkezkaç mantığının*, zaman zaman silahlı çatışma içinde dile getirilen ayrılma mantığının işleyişidir.¹⁰ Savaş her topluluğu politik özerkliği içinde korumaya yarar. Savaş olduğu oranda özerklik vardır: Bu nedenle savaşın sü-

9. Burada savaşçı olarak ilkel insan üstüne Batılı söylemi değil, belki daha umulmadık olan ama aynı mantıktan kalkan İnkaların söylemini anımsayalım. İnkalar imparatorluğun uç eyaletlerindeki kabilelerden söz ederken sürekli olarak savaş durumunda bulunan Vahşiler olduklarını söylerlerdi: Bu da onları fetih yoluyla pax incaica içinde toplamaya yönelik bütün girişimleri meşru kılıyordu.

10. Bu mantık yalnızca topluluklar arası ilişkilerle değil, aynı zamanda topluluğun kendi işleyişi ile de ilgilidir. Güney Amerika'da, bir grubun demografik boyutu toplumun optimum kabul ettiği eşiği aştığı zaman, insanların bir kısmı başka bir köy kurmak için daha uzağa gider.

rekli olması bir zorunluluktur. Savaş, eşit sosyo-politik, özgür ve bağımsız birimlere ayrılmış olan ilkel toplumun ayrıcalıklı varoluş tarzıdır. Düşmanlar olmasaydı onları icat etmek gerekecekti.

O halde ilkel toplumun mantığı, bir merkezkaç mantığıdır, bir çokluğun mantığıdır. Vahşiler çokluğun daha da çoğalmasını isterler. Peki, merkezkaç kuvvetin artmasının en önemli sonucu nedir? Merkezkaç kuvvet karşı kuvvete, merkezcil kuvvete, birleşme mantığına, Bir'in mantığına karşı aşılmaz bir engel, en güçlü sosyolojik engeli çıkarır. Çokluğun toplumu olduğu için ilkel toplum Bir'in toplumu olamaz: Ne kadar çok dağılma olursa o kadar az birleşme olur. Bu noktadan itibaren ilkel toplumun iç politikasını da dış politikasını da belirleyen aynı katı mantık olduğu görülür. Topluluk bir yandan, bölünmemiş varlığını korumak ve bunun için birleştirici bir makamın -emir veren şef figürü- toplumsal gövdeden ayrılarak toplumu Efendi ve Uyruklara bölmesini engellemek isterken; bir yandan da özerk varlığını sürdürmek, yani kendi Yasasına bağh kalmak ister: Kendisini bir dış yasaya boyun eğmeye zorlayacak her mantığı reddeder, birleştirici Yasanın dışsallığına karşı çıkar. Ortadan kaldırmak için bütün farklılıkları bünyesinde toplayan ve onun yerine karşıt birleşme mantığını koymak için çokluk mantığını ortadan kaldırmaktan başka bir şey istemeyen bu yasal güç hangisidir, ilkel toplumun özü gereği reddettiği Bir'in diğer adı nedir? Devlettir elbette.

Peki devlet nedir? Ayrı politik iktidar organı olarak, toplumdaki bölünmenin eksiksiz işaretidir: Toplum bundan böyle iktidarı uygulayanlarla ona boyun eğerler arasında bölünmüştür. Toplum artık bölünmemiş bir Biz, bir birlik bütünlük değil, parçalanmış bir gövde, heterojen bir toplumsal varlıktır. Toplumsal bölünme, devletin ortaya çıkışı, ilkel toplumun ölümüdür. Topluluğun farklılığının doğrulayabilmesi için bölünmemiş olması gerekir; başkalarını dışlayıcı bir bütünlük olma iradesi toplumsal bölünmenin reddine dayanır: Kendini Başkalarını dışlayan bir Biz olarak algılayabilmek için, Biz'in homojen bir toplumsal gövde olması gerekir. Dışarıda parçalanmış olmak ile içeride bölünmemiş olmak, aynı gerçekliğin iki yüzüdür, aynı sosyolojik işleyişin, aynı toplumsal mantığın iki görünümüdür. Topluluğun düşmanlar dünyasının kar-

şısına etkili bir şekilde çıkabilmesi için, birleşik, homojen, bölünmemiş olması gerekir. Aynı şekilde, bölünmemişlik içinde varolmak için karşısına kendi toplumsal varlığının yekpare görüntüsünü koyacağı bir Düşman figürüne ihtiyacı vardır. Bu, ilkel toplulukların hiçbir zaman büyük sosyo-demografik boyutlara ulaşamayacakları anlamına gelir, çünkü ilkel toplumun temel eğilimi yoğunlaşma değil dağılma yönünde; bir araya toplanma değil, atomlaşma yönündedir. İkel bir toplumda merkezci kuvvetin, toplumsal makrobirimlerin oluşumuyla kendini duyuran yeniden gruplaşma eğiliminin etkisi gözleniyorsa, o toplum artık ilkel merkezkaç mantığını kaybetmek üzeredir; bütünlük ve birlik özelliklerini kaybetmiş, artık ilkel olmama yoluna girmiştir.¹¹

Birleşmenin reddi, farklılaşmış Bir'in reddi, devlete karşı toplum. Her ilkel topluluk toplumsal değişimi dışlayan (toplum olduğu gibi kalacaktır: Bölünmemiş varlık) kendi Yasasına bağlı kalmak ister (özerklik, politik bağımsızlık). Devletin reddi, dıştan evlenmenin, dışsal Yasa'nın reddidir; olduğu haliyle ilkel toplumun yapısında içkin olan başkaldırıdır, boyun eğmenin reddidir. Yabancılaşmayı reddetmek için önce onu yaşamış olmak gerektiğine ancak aptallar inanabilir: Yabancılaşmanın (ekonomik ya da politik) reddi bu toplumun varlığından kaynaklanır ve onun bölünmemiş muhafazakârlığını, Biz olarak kalmak konusundaki bilinçli kararlılığını gösterir. Bu kararlılık gerçekten bilinçlidir, yalnızca toplumsal bir mekanizmanın işleyişinin sonucu değildir: Vahşiler toplumsal yaşamlarındaki her değişikliğin (her toplumsal yenilik) kendileri için ancak özgürlük kaybı anlamına geleceğini çok iyi biliyorlardı.

İkel toplum nedir? Hepsi merkezkaç bir mantığa göre hareket eden bir bölünmemiş topluluklar çokluğudur. Peki bu mantığın sürekliliğini hem dile getiren hem garantileyen kurum hangisidir? Topluluklar arasındaki ilişkilerin hakikati olarak, merkezkaç dağılma kuvvetini merkezci birleşme kuvvetine karşı uygulamanın başlıca sosyolojik aracı olarak savaştır. Savaş mekanizması toplumsal

11. Güney Amerika'nın Tupi-Guaranilerinin durumu bunun mükemmel bir örneğidir. Yeni Dünya'nın keşfedildiği dönemde bu toplumda bir birleşme mantığı hâkim olmaya başlamıştı.

mekanizmanın itici gücüdür, ilkel toplumsal varlık tamamen savaşa dayanır, ilkel toplum savaşı var olmaz. Ne kadar çok savaş varsa, o kadar az birleşme vardır ve devletin en iyi düşmanı Savaştır. İkel toplum savaş- için- toplum olarak devlete karşı toplumdur.

İşte yeniden Hobbes'un düşüncesine geldik. Kendisinden sonra pek rastlamadığımız bir açıklıkla, İngiliz düşünür, savaş ile devletin derin bağını, aralarındaki yakın ilişkiyi ortaya koymuştu. Savaş ve devletin çelişkili terimler olduğunu, bir arada var olamayacaklarını, her birinin diğerinin olumsuzlamasını içerdiğini görebilmişti: Savaş devleti, devlet de savaşı engeller. Büyük, fakat o dönem için hemen hemen kaçınılmaz olan hata herkesin herkese karşı savaşında direten toplumun tam toplum olmadığına; toplumun kuruluşunun savaşın sona ermesinden, özellikle savaş karşıtı mekanizma olan devletin ortaya çıkışından geçtiğine inanmak. İkel dünyayı doğadan ayrı bir dünya olarak düşünmeyi beceremeyen Hobbes, buna karşılık savaşın devletsiz düşünülemeyeceğini, onları bir dışlama ilişkisi içinde düşünmek gerektiğini gören ilk kişiydi. Hobbes'a göre, insanlar arasında toplumsal bağ, "hepsini saygı göstermeye zorlayan ortak iktidar" sayesinde kurulur: Devlet savaşa karşıdır. Buna karşılık sürekli savaşın sosyolojik alanı olarak ilkel toplum bize neyi göstermektedir? İkel toplum Hobbes'un söylemini tersine çevirerek yineler, dağılma mekanizmasının birleşme mekanizmasına karşı işlediğini ilan ederken bize, *savaşın devlete karşı olduğunu* açıklar.¹²

12. Şiddetin arkeolojisi üzerine giriştiğimiz bu çalışmanın sonunda çeşitli etnolojik problemler ortaya çıkıyor; özellikle savaşçı mekanizmayı serbest bırakan ilkel toplumların yazgısı ne olacaktır? Savaşçılar grubuna topluluk karşısında özerklik tanımakla, savaş dinamiğinin toplumsal bölünme tehlikesi yaratmasına izin verilmiş olmayacak mıdır? Bu gerçekleştiğinde ilkel toplumların tepkisi ne olacaktır? Bunlar temel sorular çünkü ardında bütün tecrübelerin ötesine geçen şu soru beliyor: Toplumsal bölünme hangi koşullarda bölünmemiş toplum içinde ortaya çıkabilir?

Bu sorulara ve başka sorulara, bu metnin başlattığı bir incelemeler dizisiyle yanıt verilmeye çalışılacak.

12. VAHŞİ SAVAŞÇININ MUTSUZLUĞU*

Geçenlerde yazdığım gibi¹, aynı zamanda savaş düşünülmeden ilkel toplum düşünülemez. İkel toplumsal varlıkta içkin ve onun işleyiş tarzının dolaysız ve evrensel verisi olarak savaşçı şiddet, Vahşilerin evreninde bu toplumun varlığını bölünmemişlik içinde korumanın, her topluluğu yekpare bütünlüğünün özerkliği içinde,

* Daha önce *Libre* dergisinde (2. Paris, Payot, 1977, s. 69-109) yayımlanan inceleme. - Bu denemenin başlığı kuşkusuz G. Dumézil'in kitabı *Heur et Malheur du guerrier*'nin başlığını anımsatacaktır. Bu kısmi aynılık ilgilenilen alanların farkını göstermektedir. G. Dumézil bölünmüş olan ve öyle kalmak isteyen bir toplumun oluşturduğu gösterim (mitler, destanlar, teolojiler) düzeni içinde savaşçının işlevini analiz ediyor. Ben kendi adıma bölünmemiş olan ve öyle kalmak isteyen bir toplumun bağnında fiili gerçeklik (topluluk ile savaşçıları arasındaki somut toplumsal ilişkiler) düzeni içinde savaşçının işlevi konusunda düşünüyorum.

1. Bk. *Şiddetin Arkeolojisi* ("Archeologie de la violence"), *Libre*, 77-1 [bu kitabın 11. bölümü].

özgür ve diğerlerinden bağımsız tutmanın başlıca aracı olarak ortaya çıkar: Devletsiz toplumların, devletin oluşturduğu birleştirme mekanizmasının karşısına koydukları büyük bir engel olarak savaş, ilkel toplumun özünde vardır. Buna göre, her ilkel toplumun savaşçı olduğu söylenebilir: Bilinen ilkel toplumların sonsuz çeşitliliği içinde savaşın etnografik olarak saptanmış evrenselliği buradan gelmektedir. Savaş, toplumun temel bir özelliği ise, savaşçı etkinlik de, erkeğin dünyadaki varlığını belirleyen işlev, daha baştan kaderini çizen bir yükümlülüktür: İlkel toplumda erkek, tanım gereği bir savaşçıdır. Daha sonra göreceğimiz gibi, bu formül ilkel toplumda erkekler ile kadınlar arasındaki toplumsal ilişkiler üzerine sürdürülen boş tartışmaları da yepyeni bir yaklaşımla aydınlatmaktadır.

Buna göre ilkel erkeğin bir savaşçı olduğu söylenebilir; her yetişkin erkek, savaşçı işlev bakımından eşittir; bu eşitlik ilişkisi bireysel yeteneklerin, özel niteliklerin, yiğitliğin, kişisel hünerlerin varlığını ve farkını, yani prestijlerin hiyerarşisini kabul etmekle, hatta bunu istemekle birlikte, savaşçıların siyasal iktidar karşısında eşit olmaktan çıkmasını kesinlikle kabul etmez. Savaşçı etkinliğinin de en az barış dönemlerindeki iktisadi etkinlik ya da toplumsal yaşam kadar hassas olduğu ve karşı çıktığı nokta, savaşçılar topluluğunun, her askeri örgüt gibi, emirleri uygulayan askerler ile komuta edenler şeklinde bölünmesidir: Disiplin ilkesi ilkel "ordular"ın temel özelliği, itaat, savaşçının birinci görevi değildir; şef hiçbir komutanlık ayrıcalığına sahip değildir. Çünkü yaygın olduğu kadar yanlış olan bir görüşün (şef savaş dönemleri haricinde hiçbir iktidara sahip değildir) tersine, savaşçı lider, seferin hiçbir aşamasında (hazırlık, muharebe, geri çekilme) iradesini dayatacak, kimsenin itaat etmeyeceğini önceden bildiği bir emir verecek durumda değildir -niyeti bu olsa bile. Başka bir deyişle, savaş şefe barış dönemindekinden daha çok şeflik yapma olanağını vermez. Vahşi şefin savaşçı boyutu içinde gerçek figürünü betimlemek (bir savaşçı şef ne işe yarar?) için ayrı bir bölüm gerekir. Şimdilik savaşın insanlar arasındaki politik ilişkilere yeni bir boyut katmadığını belirtmekle yetinelim: Savaş şefi ve savaşçılar eşit kalırlar, savaş, geçici de olsa, ilkel toplumda emir verenlerle itaat edenler

arasında bir bölünme yaratmaz, özgürlük isteği, zafer isteği içinde yok olmaz -seferin başarısı pahasına bile olsa. Savaş mekanizması tek başına, ilkel toplumda eşitsizlik yaratacak durumda değildir. Gezinler ve misyonerlere ait eski kronikler ile etnologların son çalışmaları şu noktada birleşiyor: Bir şef kendi savaş arzusunu topluluğa dayatmaya çalıştığı zaman topluluk onu terk eder, topluluğun isteği, bir iktidar heveslisinin koyacağı kurallara uymak değil, kendi özgür kolektif iradesini uygulamaktır. Topluluğun "Şeflik" yapmak isteyen şefe en hafif yanıtı ona sırtını dönmek, daha ciddi bir durumdaysa öldürmektir.

İlkel toplumun savaşla olan yapısal ilişkisi genellikle böyledir. Ancak dünyada savaşla ilişkisi yukarıda betimleneni büyük ölçüde aşan ilkel toplumlar vardır (daha doğrusu vardı). Bu toplumlarda savaşçı etkinliğin bir şekilde iki bölüme ayrıldığı ya da çok yönlü bir ilişkiler ağına katıldığı görülüyor: Bu toplumlarda savaşçılık etkinliği bir yandan, her ilkel toplumda olduğu gibi, gruplar arasındaki uzaklaşmayı daha da arttırarak toplulukları çoğaltmayı amaçlayan sosyo-politik stratejinin bir parçasıdır; öte yandan da, yalnızca sosyolojik bir stratejinin siyasal aracı olarak -yani birleşmeye yönelik her türlü gücü önceden mahkûm edip merkezkaç gücü egemen kılınanın aracı olarak- kalmayıp bambaşka bir düzeyde, özel bir amacın, *savaşçının kişisel çıkarının* öne sürülmesinin de aracı haline gelir. Bu düzeyde savaş artık ilkel toplumun işleyiş tarzının yapısal bir sonucu değildir, yalnızca savaşçının kararından ileri gelen, tamamen özgür bir bireysel girişimdir: Savaşçı burada yalnızca kendi arzusunun ya da iradesinin yarasına itaat eder.

Bu durumda savaş, savaşçının tek işi olmayacak mıdır? Bu tür toplumlarda savaşçı etkinlik son derece "kişiselleşmiş" bir özellik taşımakla birlikte, birtakım sosyolojik sonuçlar doğurmaktan da geri kalmaz. Savaşın kazandığı bu çifte boyut toplumsal bünyeye nasıl bir çehre verecektir? Bu bünyede beliren tuhaf bir alan - yabancı bir alan-, ona, ne olduğunu tam anlamıyla kestiremediğimiz bir organ, *tüm savaşçıların meydana getirdiği özel bir toplumsal grup ekliyor: Savaşçılar bütününden oluşan özel toplumsal grup.*

Ancak bu grup, erkeklerin tümünü kapsamıyor. Çünkü bu top-

lumlarda tüm erkekler zorunlu olarak savaşçı değildir; hepsi silahlara aynı ölçüde düşkün değildir; içlerinden ancak bir bölümü savaşçılığa soyunur. Başka bir deyişle, bu tür toplumlarda savaşçılar grubu erkeklerin ancak küçük bir bölümünü bünyesinde toplar. Onlar da zamanlarının hemen hemen tamamını bile isteyerek savaşçılık faaliyetlerine ayırmışlardır: Savaş onların hayatında çok önemli bir yer tutar; bu onlar için bir ölüm-kalım meselesi, hayatın yegâne anlamıdır. İkel toplumların genel durumu ile burada söz konusu edilen toplumların özel durumu arasındaki fark hemen anlaşılıyor. Özü gereği savaşçı olan ikel toplumda bütün erkekler potansiyel olarak savaşçıdır, çünkü savaş durumu sürekli ama, ancak silahlı çatışma patlak verdiğinde fiilen savaşçı olurlar. Erkeklerin tamamı savaş için hazır olduğundan, erkeklerin içinden diğerlerinden daha savaşçı özel bir grup ayrılamaz: Savaş herkesi aynı ölçüde ilgilendirir. Oysa "savaşçılar"a sahip toplumlarda savaş, her erkeğin duyabileceği -herkes istediğini yapmakta özgür olduğuna göre- ama ancak bir bölümünün gerçekleştirebildiği kişisel bir istektir. Demek ki genel olarak *erkeklerin* tümü zaman zaman, ama *ancak küçük bir bölümü sürekli savaşır*. Ya da daha açık söylemek gerekirse: "Savaşçılar"a sahip toplumlarda, topluluğu bütünü içinde ilgilendirdiğinde, zaman zaman bütün erkekler savaş yaparlar (ve burada yine genel duruma geliyoruz); ama içlerinden bazıları, kabile bir süre için komşularıyla barış içinde bulunduğu zaman bile askeri seferlere çıkmaktan geri kalmazlar: Bunlar topluluğun emirleri doğrultusunda değil, kendi hesaplarına savaşır.

Bu, toplumun savaşçılarının eylemciliği karşısında ilgisiz, hareketsiz kaldığı anlamına gelmez kuşkusuz; bu toplumlarda savaş tam tersine yüceltilir, galip savaşçı kutlanır ve büyük bayramlarda kahramanlıkları hep birlikte şarkılar söylenerek övülür. O halde toplum ile savaşçı arasında olumlu bir ilişki vardır. Bu toplumların savaşçı niteliğini büyük ölçüde hak etmelerinin nedeni budur. Bununla birlikte topluluğu savaşçılara bağlayan biraz esrarlı ama gerçek ilişkiyi derinliğine aydınlatmak gerekecektir. Fakat bu tür toplumlar nerede bulunur?

Öncelikle savaşçı toplumların ikel toplumun özgür, mutlak, değişmez bir türünü temsil etmediklerini gözlemlemek yerinde olur:

Onlar sadece özel bir durumu oluştururlar; durumlarının özelliği savaşçı etkinliğin ve savaşçıların işgal ettiği özel yere bağlıdır. Başka bir deyişle, her ilkel toplum, yerel dış (örneğin komşu grupların artan saldırganlığı ya da tersine, yapılan saldırıların çoğalmasını teşvik edecek olan kendi zayıflıkları) ya da iç koşullara (kolektif yaşamı belirleyen kurallar içinde, savaşçı *ethos*"unun yüceltilmesi) uygun olarak, savaşçı bir topluma dönüşebilirdi. Bu durum aynı zamanda yolun ters yönde koşulabileceğini, kabilenin ahlak anlayışındaki ya da sosyo-politik ortamdaki bir değişiklik savaş arzusunu azaltabileceği ya da uygulama alanını daraltacağı için, savaşçı bir toplumun savaşçı bir toplum olmaktan çıkabileceğini göstermektedir. İkel bir toplumun savaşçı olması ya da önceki "klasik" duruma olası geri dönüşü belli bir yörenin tarihinden ve etnografisinden kaynaklanır ve bazı durumlarda bu tarihi ve etnografiyi açıklamak mümkündür. Fakat burada başka bir sorun var.

Savaşçı olma olanağı her ilkel topluma açıktır. O halde, insanlığın bu temel örgütlenme tarzını benimsemiş, yani "savaşçılar"a sahip toplumlar dünyamızın her yerinde, binlerce yıldır -bazen ortaya çıkıp bazen ortadan kalkarak devam ediyor. Bununla birlikte, her ilkel toplum için geçerli olan, sosyolojik açıdan savaşçı bir topluma dönüşme olanağına ve böyle bir evrimin olasılığına değinmek kuşkusuz fazla bir şey ifade etmiyor. Neyse ki etnoloğun elinde "savaşçılar"a sahip toplumları oldukça ayrıntılı bir biçimde betimleyen az çok eski belgeler buluyor. Hatta etnolog, daha seyrek ve o ölçüde daha değerli bir fırsat yakalayıp bu toplumların birinde alan çalışması yapabilir. Amerika kıtasının Güney'inde olduğu kadar Kuzey'inde de, farklılıklarına rağmen çarpıcı bir ortak özelliğe sahip pek çok toplum vardır: Bunlar farklı derecelerde de olsa savaşçı eğilimleri çok ileri götürdüler, savaşçı tarikatları kurumsallaştırdılar, savaşın toplumsal gövdenin politik ve ayinsel yaşamında merkezi bir yer işgal etmesine izin verdiler, tek kelimeyle, savaşın bu özgün toplumla pek uyuşmayan biçimine ve onu yürüten erkeklerle toplumsal bir iübar gösterdiler. Kâşiflerin raporları, serüvencilerin günlükleri, misyonerlerin tanıklıkları Huronların, Algonkinle-

* *Ethos*: Davranışı ve üyesi olduğu toplumsal sınıfla ilişkileri bakımından gözönünde bulundurulmuş bireyin toplumsal durumu. (Ç.N.)

rin ya da İroquois'ların durumunun böyle olduğunu gösteriyor; bu eski kaynaklara, onları doğrulamak üzere, Cheyenne'lerden ve Sioux'lardan, Karaayaklardan ya da Apaçilerden söz eden, Yerli tutsakların daha yakın tarihli öyküleri, Amerikan resmi belgeleri (sivil ya da askeri) ve muzaffer savaşçıların otobiyografileri ekleniyor.

Bu arada aynı ölçüde savaşçı olmakla birlikte daha az tanınmış olan Güney Amerika kıtası da, Grand Chaco yöresiyle, antropolojik araştırmaya ve düşünceye eşsiz bir çalışma alanı sunuyor. Güney Amerika kıtasının ortasında yer alan bu koşulları çetin ve geniş tropikal bölge Paraguay, Arjantin ve Bolivya'nın büyük bir kısmını kaplıyor. İklim (çok büyük mevsim farkları), su koşulları (çok az akarsu) ve bitki örtüsü (su kıtlığına uyarlanmış dikenli bitkilerin bolluğu) Chaco'ya doğa açısından büyük bir homojenlik kazandırıyor. Ancak, yörenin kültürel açıdan çok daha büyük bir homojenliğe sahip olması onu Güney Amerika'nın oluşturduğu etnografik alan üzerinde, sınırları net olarak çizilebilen kültürel bir bölge haline getiriyor. Bu bölgede yaşayan pek çok kabile, genellikle savaşçı kültür hakkında bildiklerimizi doğruluyor: Bu toplumlarda savaş en çok itibar gören ve erkeklerin büyük bir bölümünün hemen hemen tek meşguliyeti olarak ortaya çıkıyor. İlk İspanyol Fatihleri, Chaco'nun sınırına doğru ilerleyip, Chaquenos Yerlilerinin sürekli saldırılarıyla karşı karşıya kalınca bunu hemen öğrendiler.

Bazı tarihsel rastlantılar ve Cizvitlerin kararlılığı sayesinde, bu kabilelerin temel özellikleri üzerine çok kapsamlı belgelere sahibiz. 1768'de kovuluncaya kadar, XVIII. yüzyıl boyunca Guarani Yerlileri arasındaki başarılarından cesaret alan Cizvitler Chaco'yu misyoner örgütüne katmaya çalıştılar. Ama bölgeden kovulmadan çok önce zaten tam bir başarısızlığa uğramışlardı ve Cizvitlerin kendilerinin de vurguladıkları gibi, bu durum hemen hemen kaçınılmazdı: Hıristiyanlaştırma görevi Yerlilerin şeytani savaş tutkusu karşısında engellendi ve manevi fetihle başarı sağlayamayan misyonerler başarısızlıkları üzerine düşünmeye başladılar: Onlara göre bu durum, uğraşmak zorunda kaldıkları toplumların özel yapısından kaynaklanıyordu; Cizvitlerin yıllarca Yerliler arasında yaşama-

ları, dillerini öğrenmeleri ve bu acımasız savaşçılara sempatiyle yaklaşmaları sayesinde oluşmuş paha biçilmez betimlemelere sahibiz. Böylelikle, Abipon'lar kabilesi Martin Dobrizhoffer'in, Mokovi'ler Florian Paucke'nin, ünlü Guaicuru-Mbaya'lar Jose Sanchez Labrador'un adıyla birleşti; İsa'nın Dostları'ndan tarihçi Pedro Lozano'nun özel olarak Chaco toplumlarına adadığı yapıtı unutmamak gerekir.²

Bu kabileler genellikle yok oldular. Bu yüzden, bu kabilelerin anısına tanıklık eden kitaplar daha da büyük bir önem kazanıyor. Ama bunlar ne kadar kesin ve ayrıntılı olursa olsunlar yaşayan bir toplumun doğrudan gözlenmesinin yerini tutmazlar. 1966'da Chaco'nun Paraguay kesiminde Arjantin'le Paraguay'ı birbirinden ayıran Pilcomayo Irmağı'nın yakınında araştırmalar yapmak olanağını buldum. Bu ırmağın orta havzası Çulupi Yerlilerinin topraklarını takip eder. Etnografi literatüründe yanlış olarak Aşluslay adıyla bilinen Çulupiler aslında kendilerine "İnsanlar" anlamında Nivakle adını verirler. Yüzyılın başında 20 000 oldukları tahmin edilen Çulupiler, bir süre için onları tehdit etmiş olan demografik düşüşü durdurmuş görünüyorlar: Bugün nüfusları 10 000 kadardır. Onların yanında altı ay kaldım (Mayıs-Ekim 1966), yolculuğarımda bana kendi dillerinden başka İspanyolca'yı ve Guarani dilini rahatça konuşan iki Yerli tercüman eşlik etti.³

Otuzlu yılların başına kadar Paraguay Chaco'su hemen hemen tamamen bir yerli bölgesiydi; Paraguaylıların girmeye teşebbüs bile etmedikleri bu topraklara *terra incognita* deniyordu. Burada kabileler (özellikle Çulupi-Nivakleler'de savaş büyük bir öneme sahipti) geleneksel, özgür, özerk yaşamlarını sürdürüyorlardı. Bu bölgenin Bolıvy Devleti tarafından ilhak edilmesi girişimlerinin ardından 1932'de kanlı bir savaş patlak verdi; Bolıvyalılar ve Para-

2. Bk. bibliyografya.

3. Bütün bu toplumlar (Abiponlar, Mokoviler, Tobalar, Guaykurular, Çulupiler vb.) Kuzey Amerika yerlilerinden çok önce atları ehlileştirmiş, "binek hayvanlarına sahip" kabilelerdiler. Abiponlar'da XVII. yüzyılın başına kadar at bulunduğu kanıtlandı; Çulupiler XIX. yüzyılın başına doğru süvari oldular. At sahibi olmak kuşkusuz bu toplumların yaşamı üzerinde savaşla ilişkilerini değiştirmeksizin derin bir etki uyandırdı: Savaş atın savaşçılara sağladığı hareketlilikle daha da yaygınlaştı ve savaş teknikleri binek hayvanına bağlı olarak yeniden düzenlendi (ayakta ve at üzerinde aynı şekilde savaşılmaz).

guaylıları 1935'e kadar karşı karşıya getiren ve Bolivya ordusunun yenilgisiyle sonuçlanan Chaco savaşıydı bu. Bu uluslararası çatışmayla hiçbir ilgileri bulunmayan Yerliler esas kurbanlar oldular: Bu kanlı savaş (iki taraftan da 50 000 ölü) onların, özellikle de Nivakleler'in topraklarında sürdüğü için Yerlileri çarpışma alanlarından kaçmak zorunda bıraktı ve geleneksel toplumsal yaşamlarını altüst etti. Zaferlerini pekiştirmekten başka bir şey düşünmeyen Paraguaylılar her şeyden önce, sınırlar boyunca, garnizonları, ayrıca sömürgecileri ve dinsel misyoner heyetlerini Yerlilerin olası saldırılarına karşı koruyan bir dizi küçük tabya kurdular. Bu durum Yerlilerin yüzyıllardır devam eden özgürlüğünün sonu oldu: Beyazlarla sürdürülen az çok düzenli ilişkiler ve bunun her zamanki etkileri (salgın hastalıklar, sömürü, alkolizm vb.) yıkımı ve ölümü yaygınlaştırmakta gecikmedi.

En savaşçı topluluklar yine de diğerlerinden daha iyi tepki gösterdiler: Güçlü bir savaşçı *ethos*'una ve etkili bir kabile dayanışmasına dayanarak bugüne kadar özerkliklerini az çok koruyabilen Çulupiler buna bir örnektir.⁴ Yerlilerin yanında bulunduğum sırada, savaş onlar için çoktan sona ermişti. Fakat yirmi ya da yirmi beş yıl önce (kırklı yılların başı) Arjantin'de Pilcomayo Irmağı'nın öteki yakasını işgal eden eski düşmanları Toba Yerlilerine karşı hâlâ acımasız tuzaklar kuran ve şimdi elli ya da altmış yaşında olan çok sayıda eski savaşçı (eski mücahitler) vardı. Birçoğuyla defalarca sohbet ettim. Oldukça yakın tarihli çarpışmalara ait taze anılar, her savaşçının savaş başarılarını yüceltme arzusu, babalarının öykülerini dinleyen gençlerin tutkulu ilgisi: Bütün bunlar "savaşçı" bir toplum hakkında, yerli savaşının ayinleri ve teknikleri hakkında, toplum ile savaşçıları arasındaki ilişki hakkında daha çok şey bilme arzumu kamçılıyordu. Sanchez Labrador'un ya da Dobrizhoffer'in günlüklerine olduğu kadar bu insanlara da -topluluklarında savaşçının statüsü hakkında şaşırtıcı bir belleğe sahipler- gururla dolu Savaşçı figürünü kavramak; savaşçı yaşamın izlediği zorunlu hareket çizgilerini saptamak; ve nihayet vahşi savaşçının kaderinin

4. Çulupi Nivakleler'den toplanan çok sayıda etnografik malzemenin bugüne kadar ancak çok küçük bir kısmı yayımlandı. Bk. "Yerliler Nelere Gölüyor?" *Devlete Karşı Toplum*'un VI. bölümü. Ayrıntı Yayınları, Temmuz 1991. Bu savaşçı kabile daha sonraki bir yayınlanın konusu olacaktır.

ne olduğunu anlamak konusunda (çünkü bunu bildiklerini söylediler) çok şey borçluyum.

Örneğin, savaşçı toplumların ayrık dünyasına mükemmel bir örnek oluşturan ve haklarında yeterince belgeye sahip olduğumuz üç Chaco kabilesinin (Abiponlar, Guaykurular ve Çulupiler) durumunu ele alalım. Sosyolojik düzeydeki yeri kesinlikle saptanmış ve toplumsal bünyenin özel bir organı olarak toplumca tanınmış ve onurlandırılmış bulunan savaşçılar topluluğu, yukarıda saydığımız kabileler tarafından sırasıyla şu adlarla anılırlar: Höchero, Niadagaguadi, Kaanokle. Bu terimler adlandırdıkları kişilerin temel etkinliklerini (savaş) gösterdikleri gibi, üstünlüğü (kronikçilerin deyişiyle "soyluluk"u) toplumsal olarak kabul edilmiş bir düzene, prestiji bütün topluma yayılan bir tür şövalyeliğe aidiyetlerini de belirtiyor: Kabile, savaşçılarıyla iftihar eder. Savaşçı adını kazanmak, bir soyluluk ünvanı kazanmaktır.

Aslında savaşçılar grubunun üstünlüğü yalnızca savaş başarılarının sağladığı prestije dayanır: Toplum burada, yalnızca harcanan çabaları ve girilen riskleri meşru bulunduğunu göstermekle yetinmeyip, muzaffer savaşçıyı duyduğu isteğin peşinden koşmaya, dolayısıyla savaşçı kişiliğini vurgulamaya teşvik ederek ona gurur okşayıcı bir görüntü sunan bir ayna işlevi de görür. Başarılarını kolektif bir şekilde kutlayan ya da anan bayramların, törenlerin, dansların, şarkıların ve içki âlemlerinin ritmi, Abipone Höchero ya da Chulupi Kaanokle'nin, toplumun kişiliğine bakmaksızın ona tanıdığı bu ayrıcalığı sonuna kadar tatmasını sağlar. Kabilenin manevi değerleri ile savaşçının onuru tam bir uyum içindedir.

Buna göre, savaşçının toplumsal statüsünün üstünlüğünü tanıyan -kabul etmekten çok toplum tarafından istenen- bu hiyerarşik düzenleme prestij alamını aşamaz: Bu, savaşçılar grubunun elde tuttuğu toplum üzerinde uygulayacağı bir iktidar hiyerarşisi değildir. Ortada toplumu savaşçı azınlığına boyun eğme durumuna getirecek hiçbir bağımlılık ilişkisi yoktur. Savaşçı toplum toplumsal bölünmenin toplumsal gövdenin homojenliğini bozmasına herhangi bir başka ilkel toplumdaki daha fazla izin vermez; savaşçıların toplumdaki ayrı politik bir iktidar organı olarak kurumlaşmalarına olanak tanımaz, Savaşçının yeni bir figüre bürünerek Efendi olarak

ortaya çıkmasına izin vermez. Yine de toplumun savaşçıları iktidardan uzak tutmak için kullandığı yöntemleri derinliğine çözümlenmekte yarar vardır. Guaykuru soylu savaşçılarının önüne geçemedikleri palavracılık ve böbürlenme huyunu fark eden Sanchez Labrador da, savaşçıların iktidardan uzak tutulduğuna değinir:

Doğrusunu söylemek gerekirse hiçbirinin öbüründen fazla bir farkı yok (I, s. 151).

Peki savaşçılar kimlerdir? Kolaylıkla düşünülebileceği gibi, saldırganlık ve kavgacılık genellikle yaşa bağlı olarak azaldığına göre, savaşçılar esas olarak belirli bir yaş sınıfında toplanırlar: 18 yaşından büyük gençlerdir bunlar. Savaşla ilgili törenleri komşularına göre daha karmaşık olan Guaykurular, erkek çocukların silah taşıma yaşına (16 yaşından sonra) gelmelerini gerçek bir kabul ayiniyle kutluyorlardı. Bu ayin sırasında, delikanlılar güç fiziksel sınamalara katlanıyorlar ve bütün mallarını (silahlar, giysiler, süsler) kabile üyelerine dağıtmak zorunda kalıyorlardı. Burada söz konusu olan bir kabul ayininden çok, askeri bir ayindi: Kabul ayini daha önce, 12 ila 16 yaş arasındaki erkek çocukları için kutlanıyordu. Fakat savaşçılık ayinine başarıyla dayanan gençler yine de Niadagauadi grubuna, savaşçılar tarikatına alınmıyorlardı: Oraya ancak savaşta kişisel bir başarı gösterebilenler giriyorlardı. Bu toplumların ayinlerindeki farklılıklar bir yana bırakılırsa, Chaco kabilelerinin hepsinde savaşçılık mesleği bütün gençlere açıktı. Savaşçılar grubuna girmenin sonucu olan yüceltmeye gelince, bu tamamen yeni girenlerin kişisel değerine bağlıydı. Sonuç olarak tamamen açık, (kapalı bir kast arama gerekliliğini dışlayan bir açıklık), fakat bütün gençler gereken savaş başarısına ulaşamadıkları ve başarılarının hepsi de savaşçı olarak tanınmak ve adlandırılmak istemediği (görüleceği gibi) için aynı zamanda bir azınlığa özgüydü: Bir Chulupi ya da Abipon savaşçısının elde etmek için can atılan Kaanokle ya da Höchero ünvanını reddetmesi, vazgeçmenin önemini, bunun karşılığında elde edilmesi ve korunması düşünülen şeyin büyüklüğünü göstermek bakımından yeterli bir fikir verir. Böylece savaşçı olmanın ne demek olduğu açıkça ortaya çıkar.

Savaşçı öncelikle savaşa duyduğu tutkuyla ayırt edilir. Bu tutku, kronikçilerin de açıkladığı gibi Chaco kabilelerinde özellikle şiddetlidir. Sanchez Labrador Guaykurular için şöyle yazıyor:

Atları, süsleri ve silahları dışında hiçbir şeyi umursamıyorlar (I, s. 288).

Dobrizhoffer de Guaycuru'lar hakkındaki bu değerlendirmeye katılıyor:

Düşündükleri ve ellerinden gelen tek şey atları ve silahlarıyla uğraşmak (I, s. 190).

Aynı durum, bu bakımdan Guaykurular'ı aratmayan Abiponlar için de geçerli. Çocuklarda açılan yaralardan ürken Dobrizhoffer

bunun, daha küçük yaşta hazırlanmaya başladıkları savaşa yönelik bir hazırlık olduğunu belirtiyor (II, s. 48).

Şiddeti esas alan -misyoner bir pederin kabul edemeyeceği- böyle bir pedagojinin nasıl bir sonuç verdiğine gelince: Ortaya, Hıristiyanlığın erdemleriyle pek ilişkisi olmayan, hatta tam tersine, birbirinizi sevin ahlakından hiç hoşlanmayan Abiponlar çıkıyor. "Hıristiyanlaştırma başarısızlığa mahkûm", diye yazıyor peder:

...genç Abiponlar dinin yayılması açısından bir engel oluşturuyorlar. Askeri üne ve ganimete duydukları arzu onlarda İspanyolların kafalarını kesmek, yük arabalarını ve tarlalarını mahvetmek için büyük bir istek uyandırıyor... (II, s. 148).

Gençlerin savaş arzuları başka açılardan çok farklı toplumlarda da daha az canlı değil. Amerika kıtasının öteki ucunda, Kanada'da, Champlain ittifak kurmaya çalıştığı kabileleri barış içinde tutma çabalarında sık sık başarısızlığa uğramış: Her zamanki savaş kışkırtıcıları, gençler. Algonkinler ve Iroquois'lar arasında barışçı ilişkiler kurmayı temel alan uzun vadeli stratejisi belki de başarıya

ulaşacaktı;

...dokuz on tane kuş beyinli genç adam, şeflerine karşı itaatleri az olduğu için, engellenmeleri mümkün olmadan savaşa kalkışmasalardı... (s. 285).

Fransız Cizvitler ise bu bölgelerde Chaco'daki Alman ya da İspanyol meslektaşlarının yaşadıkları düş kırıklıklarını bir yüz yıl sonra yaşıyorlardı. Müttelikleri Huronların Iroquois'lara karşı yürüttükleri savaşı engelleme ve en azından savaş tutsaklarını galiplerin uygulayacakları korkunç işkencelerden koruma kaygısıyla, sistematik olarak Huronlardan Iroquois tutsaklarını satın almaya çalışıyorlardı. Böyle bir satın alma önerisine bir Huron şefinin verdiği öfkeli yanıt:

Ben bir savaşçıyım, tüccar değil, savaşmak için geldim, mal için değil; ben arnağanlar getirmekle değil, tutsaklar getirmekle övünürüm; onun için sizin baltalarınız ve kazanlarınız beni ilgilendirmiyor, tutsaklarımıza bu kadar sahip olmak istiyorsanız, alın onları, benim başkalarını aramaya gidecek kadar cesaretim var; düşman canımı alırsa, Onontio⁵ tutsaklarımızı aldığı için, başkalarını elde etmek üzere ölümüne atıldığımız söylenecek (III., yıl 1644, s. 48).

Çulupi yerlilerine gelince, kıdemlileri bana, 1928 - 1935 arasında Bolivyalı ya da Arjantinli askerlerin kökünü kazımaya yönelik önemli ve tehlikeli bir baskına hazırlandıklarında, coşkunlukları ve disiplinsizlikleri nedeniyle seferin başarısız tehlikeye atabilecek, hatta onu tam bir felakete dönüştürecek pek çok genci atlatmaya çalıştıklarını anlattılar. "Size ihtiyacımız yok", diyorlardı Kaanokleler, "yeterince kalabalığız." Oysa, bazen sayıları bir düzineyi geçmiyordu.

Demek ki savaşçılar delikanlılardan oluşuyor. Peki, gençler savaşı neden bu kadar seviyorlar? Tutkuları nereden kaynaklanıyor? Kısaca, savaşçıyı harekete geçiren nedir? Daha önce de belirttiğimiz gibi, bu unsur yalnızca toplumun tanıyabileceği ya da tanımayı

5. Fransız valiye yerlilerin verdiği ad.

reddeceği prestij arzusudur. Savaşçıyı topluma bağlayan bağ, bir bağımlılık ilişkisi yaratarak toplumsal gövde ile savaşçılar grubunu ilişkiye sokan orta terim budur: Savaşçının benliğini bulması, toplumun onu tanımmasına bağlıdır; savaşçı ancak toplum onu tarırsa kendini bir savaşçı olarak tasarlayabilir. Savaşta kendini göstermek, ancak toplumun onayıyla verilen bir prestijin elde edilmesinin zorunlu koşulundan başka bir şey değildir. Başka bir deyişle, koşullara bağlı olarak, toplum yersiz, kışkırtıcı ya da vakitsiz olduğuna inandığı savaşçı bir eylemin değerini tanımayı reddedebilir: Toplum ile savaşçı, kurallarım toplumun koyduğu bir oyun oynarlar. Kronik yazarları prestij arzusunu savaşçı tutkuyla ölçüyorlar ve Dobrizhoffer'in Abiponlar için yazdıkları bütün savaşçı toplumlar için geçerlidir:

Abiponlar'a göre övgüyü hak eden en büyük değer bir mülk gibi, verasetle elde edilen değil, kişinin kendi çabasıyla ulaştığı değerdir[...] Onların gözünde soyluluk, soyun değeri ve şerefiyle değil, yiğitlik ve doğrulukla ölçülür (II, s. 454).

Savaşçı için hiçbir şey önceden kazanılmış değildir, onun için belli bir durumdan çıkar sağlamak diye bir şey yoktur; savaşçının ünü devredilemez ve ondan başka kimseye yararı dokunmaz.

Savaşa duyulan istek, önemli bir tutkudan, prestij isteğinden kaynaklanan ikinci derecede bir tutkudur. Savaş burada bireysel bir amacı gerçekleştirmenin, savaşçının üne kavuşmak arzusunun aracıdır. Savaşçının aradığı güç değil, ünlenmek arzusudur: O savaş iradesini gerçekleştirmenin en hızlı ve en etkin aracı olarak gören kişidir. Peki savaşçı neye dayanarak kendini topluma kabul ettirebilir, onu beklediği prestiji kendisine verineye nasıl zorlayabilir? Başka bir deyişle, zaferini kanıtlamak için ne öne sürmesi gerekir? Öncelikle ganimet. İlkel toplumda savaşın hiçbir ekonomik amaç taşımadığı göz önüne alırsa, ganimetin, Chaco kabilelerindeki hem gerçek hem sembolik önemi daha iyi ortaya çıkar. Guaykurularla savaşın toprak genişletmek için yapılmadığını belirttiikten sonra Sanchez Labrador temel nedenleri açıklıyor:

Onları yabancı topraklarda savaşa götüren temel neden yalnız ganimete duyulan ilgi ve hakaret saydıkları şeylerin öcünü almaktır (I, s. 310).

Abiponlar Dobrizhoffer'e açıklamada bulunuyorlar: Hıristiyanlara karşı savaş, barıştan daha çok yarar getiriyordu (II., s. 133)

Savaş ganimetinin kapsamına neler girer? Esas olarak madeni aletler, atlar ve kadın, erkek ya da çocuk tutsaklar. Madenin kullanım amacı açık: Silahların teknik randımanını arttırmak (Ok uçları, mızrak demirleri, bıçaklar vb.). Buna karşılık atların pek yararı yoktur. Abiponlar, Mokoviler, Tobalar, Guaykurular'ın attan yana hiçbir sıkıntıları yok: Tersine binlerce atları var; bazı yerliler fiilen ancak birkaçını (savaş atı, yolculuk atı, yük atı) kullandıkları 400 kadar hayvana sahiplerdi. Abipon ailelerinin çoğunun en azından elli hayvanı vardı. Başkalarının atlarına hiç ihtiyaçları olmadığı halde, gene de hiçbir zaman yeterince atları bulduğuna inanmıyorlardı: O halde düşmanların (İspanyollar ya da Yerliler) sürülerini ele geçirmeye gitmek bir tür spordu. Kuşkusuz çok riskli bir spor, çünkü her kabile en değerli malını, dev at sürülerini kıskançlıkla gözetiyordu. Çok değerli olmakla birlikte ancak düşük bir kullanım ve değişim değerine sahip olduğu için saf bir prestij değeri, yalnızca gösterişe dayanan bir değer söz konusuydu. Üstelik binlerce ata sahip olmak, yaratukları yükümlülükler göz önüne alınırsa her topluluk için aynı ölçüde can sıkıcıydı: Onları komşulardan korumak için sürekli tetikte olmak, onlar için sürekli olarak otlaklar ve bol su bulmak gerekiyordu. Yine de Chaco yerlileri düşmanlarının hesabına bakım sorumluluklarını yüklenmekten çekinmiyorlardı, bunun çifte bir ün getirdiğinin çok iyi bilincinde oldukları için başkalarının atlarını çalmak için hayatlarını tehlikeye atıyorlardı. Dobrizhoffer bu hırsızlıkların büyüklüğüne parmak basar:

Bazen, yetişkinlerden daha acımasız olan genç Abiponlar bir baskında 4 000 at çalıyorlardı (III, s. 16).

Fakat Sanchez Labrador'un açıkladığı gibi savaş ganimetlerinin

en değerli kısmı tutsaklardı:

İspanyollar da dahil olmak üzere hangi ulustan olursa olsun tutsaklar ve çocuklara sahip olmak için önüne geçilmez, çılgınca bir arzu duyuyorlardı (I, s. 310)

Guaykurular'a göre daha az olmakla birlikte Abiponlarda ya da Çulupiler'de de düşmanları tutsak alma arzusu güçlüydü. Çulupiler'de kaldığım sırada, bana köylerinden birinde, Tobalarda uzun süre tutsak kalmış biri erkek diğeri kadın iki yaşlı insan gösterdiler. Birkaç yıl önce Tobalar, Çulupiler'in elinde tutsak olan kendi kabile üyelerinin bazıları karşılığında onları geri vermişlerdi. Sanchez Labrador'un ve Dobrizhoffer'in Guaykurular ve Abiponlar tarafından tutsaklara verilen statü konusunda yazdıkları karşılaştırıldığında, onlara gösterilen davranışta çok büyük bir farklılık ortaya çıkıyor; Labrador'a göre Guaykurular'ın tutsakları "serf" ya da "köle"ydiler. Yeniyetmelerin yararlandıkları aşırı özgürlüğü hatırlatarak şöyle yazıyordu:

Anababalarına bile yardım etmeden istediklerini yapıyorlardı. Bu hizmetçilere ait bir işti. (I, s. 315)

Buna karşılık Dobrizhoffer, Abiponlarla ilgili olarak şöyle di-yordu:

İster İspanyol, ister yerli ya da zenci olsun savaş tutsaklarına hiçbir zaman serf ya da köle gibi bakmıyorlardı (II, s. 139).

Aslında Guaykurulu efendilerin tutsaklardan bekledikleri işle-rin gündelik ve can sıkıcı angaryaların asla ötesine geçmediği he-men anlaşılır: Yakacak odun, su aramak için ormana gitmek, ye-mek yapmak. Bunun dışında, "köleler" efendiler gibi yaşıyor, onlarla birlikte askeri seferlere katılıyorlardı. Biraz sağduyu bile niçin galiplerin, mağlupları işgücünü sömürebilecekleri kölelere dönüştüremediklerini gösterir: Onları hangi işlere koşabilirlerdi? Kuşkusuz Sanchez Labrador'un da açıkladığı gibi Guaykuruların

köleleri o kadar da kötü durumda değildiler:

Efendileri uyurken onlar sarhoş oluyorlar ya da başka şeyler yapıyorlardı (I, s. 215).

Zaten Guaykurular toplumsal ayrımlardaki inceliklerle hiç kendilerini sıkınmazlardı:

Kendilerini yüceltmeleri, tanıdıkları diğer bütün ulusları İspanyollar da dahil olmak üzere köle olarak düşünmelerine yol açıyordu (II, s. 52).

Burada çözümünü bulamasak da en azından ortaya koymamız gereken bir sorun, bu savaşçı toplumlara özgü nüfus sorunu var. XVII. yüzyılın ortasında Guaykurular'ın sayısı 7 000, Abiponlar'ın ise 5 000'di. İspanyolların bu bölgeye gelişinden çok kısa bir süre sonra, 1542'de, A. N. Cabeza de Vaca'nın komuta ettiği Fatihlerle o sırada sayıları 25 000 olan Guaykurular arasında ilk savaş patlak verdi. İkiyüz yıldan biraz uzun bir zaman içinde, nüfusları üçte iki oranında azaldı. Abiponlar da aynı oranda azaldılar. Bunun nedenleri neydi? Kuşkusuz Avrupalılar tarafından getirilen salgın hastalıkları hesaba katmak gerekir. Fakat Cizvitlerin de fark ettikleri gibi, Chaco kabileleri öbürlerinden (örneğin Guaranilerden) farklı olarak, savaşmak dışında İspanyollarla ilişki kurmaktan kaçındıkları için mikropların ölümcül etkisinden bir ölçüde uzak bulunuyorlardı. Salgın hastalıklar bir ölçüde devre dışı kaldığına göre bu kabilelerdeki nüfus azalması neye bağlıdır? Bu konuda misyonerler çok kesin bilgiler veriyorlar. Guaykurular'daki çocuk sayısının azlığına şaşırın Sanchez Labrador aralarında iki çocuğa sahip yalnızca dört çift tanıdığını, diğerlerinin ya bir çocuklu ya da hiç çocuksuz öldüklerini belirtiyordu (II, s. 31). Dobrizhoffer de aynı saptamayı yapıyor: Abiponlar'ın az çocukları vardı. Onlarda ayrıca kadınların sayısı erkeklerin çok üzerindeydi. Cizvit rahip kuşkusuz abartılı bir oran veriyor: 600 kadına 100 erkek; çok karılılığın yaygınlığı da buradan geliyor (II, s. 102-103).

Kuşkusuz genç erkekler arasında ölüm oranı çok yüksekti ve

Chaco kabileleri savaş tutkuları için ağır bir bedel ödüyorlardı. Bununla birlikte demografik düşüşü açıklayan bu değildi: Çokkarlı evlilikler erkek sayısındaki kayıpları telafi edebilirdi. Nüfus azalmasının erkeklerin ölüm oranının fazlalığından değil, doğumların azlığından kaynaklandığı açıkça görülüyordu: Yeterince çocuk yoktu. Daha fazla açıklık getirmek gerekirse, az doğum vardı *çünkü kadınlar çocuk sahibi olmak istemiyorlardı*. Ve bu nedenle savaşın amaçlarından biri *başkalarının çocuklarını kaçırmaktı*. Bu operasyon genellikle başarıya ulaşıyordu: Başta İspanyolların çocukları olmak üzere, kabilelerin tutsakları olan çocuklar ve yeni-yetmeler genellikle ellerine fırsat geçtiği zaman bile onları terk etmeyi reddediyorlardı. Gene de bu toplumların (özellikle Abiponlar, Mokoviler ve Guaykurular) savaş faaliyeti yüzünden yok olmak tehlikesiyle karşı karşıya kaldıkları bir gerçektir. Çünkü ayrı ve birbirine yaklaşan iki arzunun bir araya getirilmesi gerekmez mi: Böylece bir yanda öldürme arzusu, öte yanda hayat vermekten kaçınma. Chaco'nun gururlu şövalyeleri, savaşçı tutkularını gerçekleştirmek uğruna trajik bir yokoluşa sürükleniyorlardı. Bu tutkuyu paylaşan genç kadınlar savaşçıların eşi olmayı kabul ediyorlar ama çocuklarının anneleri olmayı reddediyorlardı.

Geriyeye bu toplumlarda savaşın sosyo-ekonomik etkilerini kısaca ortaya koymak kalıyor. Aralarından bazıları (Abiponlar, Mokoviler, Guaykurular) uzun süredir tarımı bırakmışlardı, sürekli savaş ve kırsal yaşamının gerekleri (atlar için yeni otlaklar aramak) yerleşik hayata pek uymuyordu. Dolayısıyla avcılık, balıkçılık, toplayıcılıkla (yabani bitkiler, bal) geçinerek, toprakları üzerinde 100 ila 400 kişiden oluşan gruplar halinde bir yaşam sürüyorlardı. Düşmanlara karşı sürekli akınlar başlangıçta prestij malları (atlar, tutsaklar) elde etmeye yönelik idiyse de, daha sonra tamamen ekonomik bir boyut kazanmaya başladı (yalnızca donanım malları [silahlar] değil, aynı zamanda tüketim malları da [yenebilir, ekilmiş bitkiler, pamuk, tütün, sığır eti vb.]). Başka bir deyişle ve savaşın işlevindeki bu sapmayı fazla abartmadan, akınların aynı zamanda yağma girişimleri haline geldiğini söyleyebiliriz: Yerliler ihtiyaç duydukları şeyleri silah zoruyla elde etmeyi daha kolay buluyorlardı. Böyle bir pratik gitgide, ekonomik bir özellik taşıyan çifte bir bağımlılık

ilişkisi yaratabilirdi: Bir bütün olarak toplumun arzu edilen malların üretim yerlerine (esas olarak İspanyol kolonileri) dışsal bağımlılığı; ve kabilenin kısmen geçimini sağlayan gruba, yani savaşçılar grubuna, içsel bağımlılığı. Guaykurular'da yalnızca avcılar değil, savaşçıları da adlandıran terimin tam olarak ne olduğunu öğrenmek çok şaşırtıcı: Niadagaguadi, yani *sayelerinde yemek yediklerimiz*.

Kendilerini tamamen savaşa veren toplumlarda gözlemlediğimiz bu "ekonomik" sapma, yerel bir rastlantıdan çok savaşın kendisinde için bulunan bir mantığın sonucu olarak değerlendirilemez mi? Bu durumda savaşçı kaçınılmaz olarak yağmacıya dönüşmez mi? Benzer bir yol izleyen ilkel toplumların durumunu düşündüğümüzde de aynı noktaya varıyoruz. Örneğin Apaçiler (bk. bibliyografya), tarımı bıraktınca savaşın yavaş yavaş ekonomik bir işlev üstlenmesine izin verdiler; diğerlerinin yanı sıra ünlü Geranimo'nun yönetimi altında Meksika ve Amerikan yerleşimlerini sistematik olarak yağmıyorlardı: Kabile yalnızca yeterince ganimet getiren askeri girişimlere izin veriyordu. Belki de savaşın mantığı; fakat at sahibi olmanın da bunda büyük payı var.

Savaş ganimetini oluşturan unsurları ayrıntılı bir şekilde gözden geçirdiğimizde, bunun savaşçıya gösterilen itibarı yeterince açıkladığını, istenen prestiji sağlamaya yeteceğini sanabiliriz. Oysa hiç de öyle değildir ve Höcherolar ya da Kaanokleler grubuna aidiyet kesinlikle ele geçirilen atların ya da tutsakların sayısıyla belirlenmez: *Çarpışmada öldürülen bir düşmanın kafa derisini getirmek gerekir*. Bu geleneğin Güney Amerika'da da Kuzey Amerika'daki kadar eski olduğu genellikle unutulur. Hemen hemen bütün Chaco kabileleri bu geleneğe saygı gösterirdi. Öldürülen düşmanın kafa derisinin yüzülmesi genç galibin savaşçılar kulübüne kabul edilme arzusunun açıkça dile getirirdi. Görkemli törenlerle, *savaşçı* unvanını tam anlamıyla hak ettiği kabul edilir -çünkü bu bir yüceltmeydi- yeni üyenin girişi kutlanırdı. O halde şu ikili denklemi ortaya koymak gerekir: Savaşçılar toplumdaki prestij hiyerarşisinin doruğunu işgal ederler; bir savaşçı düşmanlarını öldürmekle yetinmeyip aynı zamanda onların kafa derisini yüzen bir adamdır. Demek ki düşmanı kafa derisini yüzmeden öldüren bir

adam bir savaşçı değildir. Görünüşte önemsiz, ama ne kadar önemli olduğuna daha sonra değineceğimiz alışılmamış bir durumdu bu.

Kafa derilerinin bir hiyerarşisi vardır. İspanyol saçları küçülmüşsenmemekle birlikte, eskiden, Yerlilerinkiler kadar değerli bulunmazdı. Aynı şekilde Çulupiler için de ezeli düşmanları olan Tobaların saçları kadar değerli hiçbir şey yoktu. Chaco savaşı öncesinde ve sırasında, Çulupi savaşçıları, topraklarına yerleşmek ve orada yaşayanları ortadan kaldırmak isteyen Boliviya ordusuna karşı zorlu bir direniş gösterdiler. Bölgeyi hayran olunacak kadar iyi tanıyan bu savaşçılar ender bulunan su kaynaklarının yakınlarında pusu kurarak istilacılara saldırıyorlardı. Yerliler bana bu çarpışmaları anlattılar. Susuzluk ve her an bir düşmanın çıkabileceği korkusuyla çılgına dönmüş birlikleri sessiz oklar kırıp geçiyordu. Yüzlerce Boliviya askeri böyle öldü; eski savaşçılar, sayılar bu kadar büyük olunca Yerlilerin sıradan askerlerin kafa derilerini yüzmekten vazgeçtiklerini, sadece subayların saçlarını aldıklarını söylediler. Sahipleri bütün bu kafa derilerini deri ya da hasır kutulara yerleştirilmiş bir şekilde büyük bir özenle saklıyorlardı: Öldükleri zaman akrabaları, duman ölünün ruhunun Kaanoklelerin cennetine girmesini kolaylaştırsın diye bu saçları mezarın önünde yakacaklardı. Fakat bir Toba savaşçısının kafa derisinden daha fazla dunanı yükseltecek bir şey düşünülemezdi ⁶. Eskiden düşmanların kafa derileri kulübelerin tavanında asılı ya da savaş mızraklarının ucuna takılı duruyordu. Bunlar önemli törenlere konu oluyordu (kutlama bayramları ya da anma törenleri) ve bu durum savaşçıyı ganimetiyile birleştiren kişisel bağın derinliğini gösteriyordu.

"Savaşçılar"a sahip toplumların meydana getirdiği etnografik bütün ve savaşçı ile kabile arasındaki ilişkilerin bilinmeyen yüzü budur. Hemen belirtmek gerekir ki, bu ilişkiler durağan nitelikte olsaydı, başlı başına bir grup oluşturan savaşçılar ile genel olarak toplum arasındaki ilişki istikrarlı, hareketsiz ya da kısır olsaydı, bu

6. Birçok kez bir kafa derisini değiş tokuş etmek ya da satın almak için boş yere girişimde buldum: Bu, Yerliler için ruhunu şeytana satmak gibi bir şeydi.

konuyu artık burada kapatmamız gerekirdi. Bu durumda bir yanda prestij arayışı içinde kendi hesaplarına sürekli savaşıyan bir grup genç -savaşçılar-, öbür yandaysa, savaşçıların sağladığı önemli önemsiz çıkarılardan -düşmanların giderek zayıf düşmesine bağlı olarak kolektif güvenliğin sağlanması; düşmanlara ait yerlerin yağmalanmasıyla elde edilen tutsaklar ve ganimetler- hiç de şikâyetçi olmayan toplum yer alacaktı. Buna benzer bir durum sonsuza kadar yinelenebilir, hiçbir yenilik toplumsal gövdenin varlığını ve toplumun geleneksel işleyişini değiştirmezdi. Bu durumda bizim de Marcel Duchamp gibi çözüm olmadığımız, çünkü sorun olmadığını kabul etmemiz gerekirdi. Zaten bütün sorun burada. Ortada gerçekten bir sorun var mı? Varsa bunu nasıl ortaya koyabiliriz?

Bir kere, bünyesinde özel bir toplumsal grubun, savaşçılar grubunun gelişmesine izin vermekle ilkel toplumun riske girip girmediğini bilmek gerekir. Bu konuda bazı temel noktalara değinmekte yarar var: İkel bir toplumda örneğin bir şarkıcılar grubunun ya da bir dansçılar tarikatının varolması kurulu toplumsal düzeni hiç etkilemez. Fakat burada söz konusu olan savaşçılar, yani toplumun askeri gücünün neredeyse tekeli, bir anlamda örgütlü şiddetin tekeli elinde bulunduran insanlardır. Bu şiddeti düşmanlara karşı gösterdiklerini biliyoruz. Ama aynı şiddeti kendi toplumları üzerinde de uygulamaya kalkıştırlarsa? Fiziksel gerçekliği içinde şiddet söz konusu olmasa bile (savaşçıların topluma karşı "sivil savaşı"), savaşçıların o andan itibaren toplum üzerinde ve gerektiğinde topluma karşı *iktidarı ele geçirmeleri* anlamında bir şiddet söz konusu olamaz mı? Toplumsal bünyede ayrımlaşmış bir organ olarak gelişen savaşçılar grubu *ayrı bir siyasal iktidar organına* dönüşebilir mi? Başka bir deyişle, savaş, her ilkel toplumun özü gereği önlemeye çalıştığı şeyi, yani toplumsal bünyenin Efendiler (savaşçı azınlık) ve Uyruklar (toplumun geri kalanı) olarak bölünmesi tehlikesini doğurur mu?

Chaco kabilelerinde ya da Apaçilerde savaş dinamiğinin prestije yönelik bir ganimet arayışını nasıl kaynakların yağmasına dönüştürebildiğini gördük. Toplum bu maddi malların elde edilmesini sağlayan kaynaklar yelpazesinde savaş ganimetlerinin payının artmasına izin verseydi, aynı zamanda yiyeceklerini sağlayanlara,

yani kabilenin sosyo-politik yaşantısını keyiflerine göre yönlendirme konumunda olacak olan savaşçılara karşı gitgide artan bir bağımlılık ilişkisinin kurulmasına da izin verecekti. Anlatılan örneklerde önemsiz ve geçici de olsa, savaşın ekonomik etkileri toplumun böyle bir evrimden hiç de uzak olmadığını ortaya koyuyor. Ama asıl sorgulanması gereken, yerel ve konjonktürel durumlardan çok, savaşçı bir birliğin ortaya çıkmasında ve bu birliğe özgü manevi bakış açısında içkin olan mantıktır. Bu durumda aslında tek bir soru sormak gerekir: Savaşçı nedir?

Savaşçılık tutkusunu prestij arzusunun hizmetine koyan bir adamdır. Bu arzu, genç savaşçılar tarikatına girmeyi ve bir savaşçı olarak "adlandırılma"yı (Kaanokle, Höchero vb.) hak ettiğinde, yani bir düşmanın kafa derisini getirdiğinde de gerçekleşir. O halde savaş başarısının yeni savaşçıya geri alınamaz bir statüyü ve rahat rahat tadını çıkarmaktan başka bir şey yapmasını gerektirmeyen kesin bir prestiji garanti ettiği ileri sürülebilir. Oysa hiç de öyle değildir. Sona ermek bir yana, kariyeri aslında yeni başlamıştır. İlk kafa derisi son değil, tersine başlangıç noktasıdır. Bu toplumlarda nasıl ki oğul babası tarafından kazanılan ünü miras alamıyorsa, genç savaşçı da açılış kahramanlığıyla borcunu ödemiş sayılmaz: Her an yeniden başlaması gerekir, çünkü her savaş başarısı hem prestij kaynağıdır hem de bu prestijin sorgulanmasıdır. Savaşçı özü gereği *ileri gitmeye mahkûmdur*. Elde edilen ün hiçbir zaman yeterli değildir, sürekli olarak kanıtlanması gerekir ve her savaş başarısı hemen bir başka başarıyı davet eder.

Sonuç olarak savaşçı sürekli doyumsuzluk içinde yaşayan bir insandır. Bu endişeli figürün kişiliği bireysel prestij arzusu ile bu prestiji veren toplumun gösterdiği itibarın iç içe geçmesiyle ortaya çıkar. Her kahramanlığın ardından savaşçı da toplum da aynı şeyi söylerler: Bu iyi, ama daha iyisini yapabilirim, ünümün artmasını sağlayabilirim, der savaşçı. Bu iyi, ama daha fazlasını yapmalı, bizden üstün bir prestij elde etmelisin, der toplum. Başka bir deyişle savaşçı, kişiliğiyle (her şeyden önce ün) olduğu kadar, kabileyeye olan mutlak bağımlılığıyla da (ona istediği ünü başka kim sağlayabilir?), kendini, *ister istemez*, her zaman biraz daha fazlasını talep etmeye zorlayan bir mantığın tutsağı haline getirir. Bu olmazsa

toplum onun geçmiş başarılarını ve bu başarıların sağladığı ünü hemen unuttur. Savaşçı ancak savaş içinde vardır ve hareket halinde olmaktan başka seçeneği yoktur. Bayramlarda yüksek sesle okunan yiğitliklerinin öyküsü başka yiğitlikler için bir çağrı olmaktan öteye gitmez. Savaşçı ne kadar çok savaş yaparsa toplum ona o kadar çok prestij verecektir.

Bundan şu sonuç çıkmaktadır: Ünlü veren ya da vermeyi reddeden yalnızca toplumsa, savaşçı toplumun egemenliği altındadır ve onun tarafından yabancılaştırılmıştır. Fakat bu bağımlılık ilişkisi savaşçının yararına, kabilenin zararına, tersine çevrilemez mi? Aslında bu olanak her zaman daha fazla ün getiren savaş başarısının yükselerek giden spirali içinde, savaşçıyı yabancılaştıran aynı savaş mantığı içinde daha baştan vardır. Başlangıçta yalnızca savaşçının bireysel girişimi olan bu savaş dinamiği yavaş yavaş toplumun kolektif girişimine dönüşebilir: Kabileyi savaş içinde yabancılaştırmak savaşçının yapabileceği bir şeydir. Bir organ olarak savaşçılar topluluğu, savaşçı etkinlik işlevini geliştirebilir. Nasıl mı? Tek tek düşünüldüklerinde, yapıları gereği kişisel eğilimlerini gerçekleştirmeye yatkın olan savaşçılar, bir araya geldiklerinde çıkar birliği eymiş, yani sürekli olarak yeni seferler düzenleyip prestijlerini arttırmaktan başka bir şey düşünmeyen bir grup oluştururlar. Öte yandan kişisel düşmanlarına karşı değil, kabilenin düşmanlarına karşı savaş yürütürler. Başka bir deyişle, bu düşmanların barış yapmasına hiçbir zaman izin vermemek, onları sürekli olarak tedirgin etmek, hiçbir soluk alma süresi tanımamak onların çıkarınadır. Sonuç olarak, hangi toplumda olursa olsun, örgütlü bir "profesyonel" savaşçılar grubunun varlığı *sürekli savaş durumunu* (ilkel toplumun genel durumu) *sürekli fiili savaşa* (savaşçılı toplumların özel durumu) dönüştürme eğilimi taşır.

Nitekim böyle bir dönüşüm sonuna kadar götürüldüğünde, toplumun bölünmemiş varlığını değiştirerek yapısını bozacağından, önemli sosyolojik sonuçlar yaratabilir. Savaş hakkında ve barış hakkında karar verme gücü, bu çok önemli güç artık olduğu haliyle topluma değil, özel çıkarını toplumun kolektif çıkarının önüne yerleştirerek, özel bakış açısını toplumun genel açısı haline getiren savaşçılar topluluğuna ait olacaktır. Savaşçı, toplumu istemediği bir

savaşlar çevrimine sokacaktır. Kabilenin dış politikası artık kendisi tarafından değil, onu bütün komşu uluslara karşı sürekli savaşmak gibi olanaksız bir durumla karşı karşıya bırakan bir azınlık tarafından belirlenecektir. Önceleri *prestij* peşinde bir grup olan savaşçı topluluğu daha sonra toplumu savaşın şiddetlenmesini kabul etmeye zorlayan bir *baskı* grubuna ve nihayet herkes için barış ve savaşa tek başına karar veren bir *iktidar* grubuna dönüşecektir. Savaş mantığında içkin olan bu yolu izleyerek, savaşçılar grubu iktidar elde edecek ve onu kendi amacını izlemeye zorlamak için toplum üzerinde uygulayacaktır: Böylelikle ayrı politik iktidar organı olarak kurumlaşacak, toplumun bütünü hükmedenler ve hükmedilenler bölünmesine uygun olarak tamamen yeni bir figür sergileyecektir.

O halde savaş, ilkel toplumun homojen toplumsal gövdesinin bölünmesi tehlikesini taşır. Şaşırtıcı bir paradokstur bu: Savaş bir yandan ilkel topluluğun bölünmemiş varlığında direktmesini sağlarken, öte yandan Efendiler ve Uyruklar şeklinde bölünme olasılığına zemin hazırlamaktadır. Süregiden ilkel toplumun temel ilkesi bölünmezlik olduğu halde, savaş oraya bir bölünme mantığı sokmak eğilimindedir. Buradan da görülüyor ki ilkel toplum dinamik çatışmadan, toplumsal yenilikten ya da kısacası iç çelişkiden hiç de uzak değildir: Grubun toplumsal arzusu (toplumsal gövdeyi birlik bütünlük olarak korumak) ile savaşçının bireysel arzusu (ünü artırmak için bütün araçlar uygundur) arasında çatışma, ancak birbirlerini dışlayarak üstünlük kurabilen iki karşıt mantık arasında çelişki söz konusudur. Ya sosyolojik mantık savaşçıyı ortadan kaldırmak üzere galip gelir; ya da savaşçı mantık bölünmemiş gövde olarak toplumu yıkmak üzere kendini dayatır. Orta yol yoktur. Peki bu noktadan itibaren toplum ile savaşçılar arasındaki ilişki sorunu nasıl şekillenir? Toplumun, savaşçının toplumu ister istemez sürüklediği öldürücü bölünmeden kendini korumaya uygun savunma mekanizmalarını ortaya koyacak durumda olup olmadığını bilmek gerekir. Bu, toplum için bir ölüm kalım sorunudur (ya kabile, ya savaşçı). İkisinden hangisi daha güçlü olacaktır? Bu toplumların somut toplumsal gerçekliği içinde sorunun çözümü ne olabilir? Bunu bilebilmek için bu kabilelerin etnografisini yeniden sorgulamak

gerekir.

Her şeyden önce, özerk bir örgüt meydana getiren savaşçılar grubuna konulan sınırlamaları saptayalım. Aslında bu grup yalnızca prestiji gözeterek kurumlaşmış ve toplum tarafından bu yönüyle kabul görmüştür. Prestijlerinin kadınlar üzerindeki erotik çekiciliğini bir yana bırakırsak, savaşçılar bazı ayrıcalıklar elde etmiş (ünvan, isim, saç biçimi ve özel boyalar vb.) kişilerdir. En önemli amaçlarının prestij olması, savaşçıların tutarlı bir siyaset ve strateji oluşturmasına, kendilerine özgü kolektif hedefler koyacak ve bunları gerçekleştirecek bir toplumsal grup gibi hareket etmesine izin vermez. Sonuçta savaşçılar grubunun homojen bir topluluk olarak ortaya çıkmasını engelleyen şey her savaşçının kaçınılmaz bireyciliğidir. Prestij kazanmak isteyen savaşçı, yalnızca kendi gücüne güvenebilir, daha doğrusu güvenmek zorundadır: Arkadaşlarıyla dayanışmaya hiç ihtiyacı olmadığı halde, seferin kazancını onlarla bölüşmek zorundadır. Bir savaşçılar çetesi zorunlu olarak bir ekip meydana getirmez; vahşi savaşçının "herkes kendi için" demekten başka çaresi yoktur. Prestijin tadını çıkarmak da onu elde etmek de tamamen kişisel bir konudur.

Fakat aynı mantık gereğince, elde edilen prestij (eksiksiz büyük başarı), savaşçıya yalnızca geçici bir tatmin, kalıcı olmayan bir zevk verdiği görülüyor. Kabile tarafından selamlanan ve kutlanan, savaşta gösterilen her yararlılık onu, daha yükseği hedefleme, daha ileriye göz dikme, sonuç olarak, prestijinin kaynağını yenileyerek, başarılarını sürekli olarak arttırarak yeniden sıfırdan başlama zorunluluğu içine sokar. Bir başka deyişle savaşçının görevi, hiçbir zaman tamamlanmayan *sonsuz bir görevdir*, sürekli olarak erimi dışında kalan bir amaca ulaşması zaten mümkün değildir: Savaşçı bitmek bilmeyen arayışından başka durak bilmez.

Şu halde onunki kazanç getirmeyen bireysel bir çabadır: Savaşçının hayatı sürekli bir mücadeledir. Ancak her şey bundan ibaret değildir. Büyük başarılarını yineleyerek prestij kazanmanın hem kişisel hem de toplumsal gereklerini yerine getirmek zorunda olan savaşçının aynı savaş yararlılıklarını yinelemesi kamp yerine bir

düşmanın yüzülmüş kafa derisini getirmekle yetinmesi kabul edilemez: Ne o ne de kabile, deyim yerindeyse, bu kolay çözümden tatmin olmayacaklardır. Her seferinde girişimin daha zor olması, karşılaşılan tehlikenin daha korkunç olması, göze alınan riskin daha önemli olması gerekir. Fakat neden böyle olması gerekiyor? Çünkü savaşçının arkadaşları karşısındaki bireysel farklılığını korumasının tek yolu budur, çünkü savaşçılar arasında prestij için bir rekabet vardır. İçlerinden birinin her kahramanlığı, tam da kahramanlık olarak kabul edildiği için, diğerlerine daha iyisini yapmaları gerektiğini hatırlatan bir meydan okuma anlamı taşır. Yeni başlayan biri tecrübeli birinin düzeyine gelmeye çalışır ve böylece onu daha fazla kahramanlık göstererek saygınlık farkını korumaya zorlar. Kişisel onuru, kabilenin toplumsal baskısı ve grubun içindeki rekabet, savaşçıyı sürekli olarak yüreklilik göstermeye zorlar.

Peki bu durumun somut ifadesi nedir? Savaşçılar için, zaferlerine en büyük değeri verecek olan azami güçlüğü aramak söz konusudur. Örneğin böylelikle, düşman topraklarının giderek daha içlerine girerek ve kendi topraklarına yakın olmanın sunduğu güvenliği reddederek, daha uzun seferlere girişeceklerdir. Ya da özellikle cesaretiyle ya da acımasızlığıyla ün yapmış ve bu nedenle kafa derilerine diğerlerinden daha fazla değer biçilen gruplarla çatışmaya gireceklerdir. Hatta, ruhlar, cinler ve hayaletlerin yarattığı tehlikeleri umursamaksızın, Yerlilerin hiçbir zaman göze alamadıkları gece baskınlarına başvuracaklardır. Kalabalık ve güçlü bir saldırı düzenlendiğinde ise, ilk saldırıyı az sayıda insanla başlatmak için birliklerin ileri cephesinde yer alacaklardır. Okların ve arkebüz tüfeklerinin arasmda dört nala ilerleyerek bir düşmanı kendi topraklarında, kendi kamp yerinde ya da kendi köyünde yenilgiye uğratmak büyük bir şöhret kaynağıdır. Kâşiflerin tanıklıkları, misyonerlerin günlükleri, askerlerin raporları bazen hayranlık verici ve genellikle tuhaf olarak değerlendirilen vahşi savaşçıların yiğitliğini anlatan pek çok öyküyle doludur. Yiğitlikleri kuşkusuz yadsınmaz. Fakat bu, savaşçının kişiliğinden çok, prestij için savaşa özgü mantıktan kaynaklanır. Bu şöhret mantığını anlayamayan Avrupalıların (Güney Amerika'da olduğu kadar Kuzey Amerika'da da) bakış açısından Yerlilerin yürekliliği tuhafıktan, anormallikten başka

bir şey değildir. Oysa Yerlilerin bakış açısından, yüreklilik, tüm savaşçılar için geçerli bir koşuldur.

Presij için savaş ve şöhret mantığı savaşçıyı en son hangi yiğitlik derecesine götürebilir? Aşılamaz olduğu için en fazla şöhret getiren başan hangisidir? Bu bireysel başarıdır, tek başına, düşmanların kamp yerine saldıran, güçler arasındaki mutlak eşitsizliği umursamayan bu önemli meydan okuma içinde kendim arkadaşlarının tüm gücüne eşit gören, düşmanlar üzerinde üstünlük kurmak isteyen ve bunu başaran savaşçının eylemidir. *Herkese karşı tek başına*, başarı merdiveninin doruk noktası budur. Böyle bir durumda tecrübeli savaşçının becerisi, kurnazlığı pek işe yaramaz; bir ke-re ileri atıldı mı, artık kendiyse, ürktülcü yalnızlığıyla baş başadır.

Örneğin Champlain, yiğit bir Algonkin savaşçısını, İroquois'lara karşı tek başına savaşa gitmemesi için ikna etmeye çalışırken nasıl bir yanıt aldığı anlatıyor.

... düşmanlarını öldürmezse ve onlardan oç almazsa onun için yaşamak olanaksızdır ve kalbi ona olanaklı olan en kısa sürede yola çıkması gerektiğini söyler: Yapmayı kararlaştırdığı şey budur (s. 165).

Huronlar'ın yanında yaşayan Fransız Cizvitlerini şaşkınlığa uğratan İroquois'ların yaptığı da budur:

... hatta bazen bir düşman, çırılçıplak ve elinde baltasıyla gece tek başına, bir kasabanın kulübelere girmek, uyurken bulunduğu birkaç kişiyi öldürerek, iki gün boyunca onu izleyecek olan yüz-iki yüz kişiye karşı kendini savunarak kaçmak cesaretini bulacaktır (III, yıl 1642, s. 55).

Apaçileri hiç bitmeyecek bir savaşa sürüklemekte başarısızlığa uğrayan Geronimo'nun yalnızca iki ya da üç savaşçının eşliğinde Meksika köylerine saldırmakta tereddüt etmediği bilinmektedir. Anılarını anlattığı nefis kitapta (bk. bibliyografya), Kara Hamle isimli Sioux, bir Crow savaşçısının gece tek başına Sioux atlarını çalmaya çalışırken nasıl öldüğünü anlatıyor. Gene Kara Hamle, Amerikan ordusuna karşı ünlü bir savaşta, bir Cheyenne süvarisi-

nin nasıl yayılım ateşine aldırılmayarak arkadaşlarından önce saldırıya geçip öldüğünü anlatıyor. Amazon Yanomamölerinde de, düşman bir gruba karşı tek başına verdiği bir savaşta ölen ünlü Fusive gibi (bk. bibliyografya) ölen pek çok savaşçı vardır. Çulupiler kendi savaşçılarından birini, ünlü Kaanokle'yi hâlâ anıyorlar. Şöhretin doruk noktasına ulaşmıştı ama başka seçeneği yoktu: En iyi savaş atuna binerek, günlerce süren yolculuktan sonra tek başına Tobaların topraklarına girmiş kamp yerlerinden birine saldırmış ve çatışmada ölmüştü. Ünlü Toba şefi Kalalin'in figürü de Çulupiler için hâlâ canlılığını korumaktadır. Bana, yüzyılın başında uyumakta olan Çulupiler'in kamp yerlerine gece tek başına nasıl geldiğini, her gelişinde bir ya da iki adamı nasıl boğduğunu ve derisini yüzdüğünü ve bir türlü yakalanmadığını anlattılar. Birkaç Çulupi savaşçısı onu yakalamaya karar vermişler ve ona bir tuzak kurarak bunu başarmışlardı. Kalalin'in yapukları nefretle ve ölümü hayranlıkla anılıyordu: Çünkü işkence ile öldürülürken hiç sesini çıkarmamıştı.

Örnekleri çoğaltmak neye yarar? Metinleri okumak yeter. Tüm öyküler savaşçının tehlikeye meydan okuyan tavrının her zaman şöhret arzusuyla birlikte ortaya çıktığına tanıklık eden bu örneklerle doludur. Öte yandan bu bağ, savaşçıların Avrupalıları şaşkınlığa düşüren bir davranışını açıklar: Düşmanları tarafından yakalanan bir savaşçı hiçbir zaman kaçmaya çalışmaz. Oysa, birçok durumda, savaş esirinin kaderi bellidir: En iyi ihtimalle, ya tutsak düştüğü insanların ona yapacağı korkunç işkencelerle eziyet çekerek yaşamaya devam edecek ya da, en kötü ihtimalle (ve en sık görülen son budur) öldürülecektir. Biz 1609'da İroquois'lara saldıran ve onların on iki kadını tutsak alan Algonkinlerin müttefiki olarak savaşı anlatan Champlain'in dinleyelim:

Bu arada bizimkiler bir ateş yaktılar ve iyice tutuştuğunda her biri ucu yanmakta olan birer odun aldı ve ona en fazla acıyı çektirmek için bu zavallıyı yavaş yavaş yakmaya başladılar. Bazen sırtına su dökerek onu rahat bırakıyorlardı: Sonra tırnaklarını söküyorlar ve parmaklarının ve ellerinin ucuna ateş koyuyorlardı. Ardından kafa derisini yüzüyorlar ve üstüne çok sıcak zamb damlatıyorlardı: Sonra bileklerinin

hizasından kollarını deliyorlar ve sopalarla sinirl rni çekiyorlar ve zorla kopanyorlardı: Ve bunu başaramadıklarında kesiyorlardı (s. 145).

Otuz yıl sonra, 1642'de Cizvitlerin anlattıklarından da anlaşılabilceği gibi hiçbir Şey değişmemişti: Tutsaklardan biri g rd ğu işken- cenin ve eziyetin tüm Şiddetine rağmen hiçbir acı belirtisi göster- mezken, kötü kehanet olarak aldıkları onun bu direnci karşısında Hiroquois'lar öfkeden kudurmuşlardı, unk  onlarm öfkelerini k -  mseyen savaşçıların ruhlarının kendi ölümlerini onlara pahahya  deteceklerine inanıyorlardı; bu direnci görerek ona neden bağır- madığını sordular. Şöyle yanıt verdi: Eğer size aynı Şiddetle davra- nılsaydı, sizin yapamayacağınız Şeyi yapıyorum: vücuduma uygu- ladığınız ateş ve demir, size çığlıklar attıracak ve çocuklar gibi ağlatacaktır ve ben sarsılmıyorum. Bu sözler karşısında bu kaplan- lar, yarı yanmış durumdaki bu kurbanın üzerine atıldılar; onun kafa derisini yüzdüler ve kan içinde kalmış kafatasımn üstüne kırmızı toprak ve ateş attılar; onu bağlı olduğu iskeleden yere devirdiler ve kulübelerin arasında sürüklediler (III, yıl 1642, s. 48).

Tupi-Guaranilerden bir savaş tutsağının, galiplerin köyü içinde yıllarca sağ salim, hatta  zg r kalabildiği bilinmektedir: Fakat er ya da geç cezası kaçınılmaz olarak uygulanır ve yenir. Tutsak bunu bildiği h lde kaçmaya kalkmazdı. Dışarıda nereye sığınacaktı? Kesinlikle kendi kabilesinden olanların yanına değil: Onlar için yaka- lanan bir savaşçı artık kabileye ait değildir, hemen öcünü almak için onun ölüm haberini bekleyen *topluluktan kesin olarak dışlan- mıştır*. Kendi k y nt n insanları onu reddetsinler diye mi kaçmaya çalışacaktı: O bir tutsaktı, dolayısıyla kaderi gerçekleşmeliydi. Bu o kadar doğrudur ki, Cizvitlerin Kanada Yerlileri hakkında yazdık- ları gibi, bir savaş tutsağının kaçışı "onlar için affetmeyecekleri bir suçtu" (III, yıl 1644, s. 42)

O halde, savaşçı ve ölüm arasındaki bu değişmez bağ, bu trajik koņşuluk kolayca görülebilir. Galibin Őöhretini daha büyük bir ba- şarıyla sağlamlaştırması için hemen yeımden savaşa çıkması gere- kir. Fakat savaşçı, karşılaştuğu tehlikelerin sınırını sürekli olarak

daha ileri iterken, sonunda hemen hemen her zaman, prestij için sürdürdüğü ileriye doğru kaçışın değişmez sonucuyla karşılaşır: Düşmanlar karşısında yalnız ölüm. Mağlup, yani yakalanan kişi, kendi kabilesindekilerin gözünde artık toplumsal olarak yoktur: Öldürül-mese bile (Chaco kabilelerinde tutsaklar seyrek olarak öldürülür-ler), hayat ve ölüm arasında gidip gelen belirsiz bir göçebe olarak kalacaktır. Savaşçı için seçenek yoktur: Onun için tek son ölümdür. Onunki sonsuz bir görevdir: Özet olarak, görevinin sonsuzlu-ğu içinde, en büyük başarısını gerçekleştirirken mutlak şöhretle birlikte ölüme ulaşmadığı sürece *savaşçının hiçbir zaman bir sa-vaşçı olmadığı* sonucuna varabiliriz. Savaşçının varlığı, *ölüm - için - varlık*'tır.

Gene bu nedenle, Dobrizhoffer,

"Abiponlar şöhreti ararlar, hiçbir zaman ölümü değil" (II, s. 360).

derken yarı yarıya yanılıyor.

İster Abiponlar ister diğerleri söz konusu olsun, savaşçılar belki de kendi başına ölümü istemiyorlar, fakat onların seçtikleri yolun sonunda ölüm kaçınılmaz olarak geliyor. Bu nedenle savaşçılar arasındaki çok yüksek ölüm oranları şaşırtıcı değildir. Eski kronik-ler özellikle savaşçılar arasında en iyilerin, yani savaş şeflerinin isimlerini ve tiplerini belirtirler: Hepsi de yirmi ile kırk beş yaş arasında, yani vahşi şövalyeliğin bir ölçüde en parlak döneminde ölmüşlerdir. Ölüm - için - varlık'ta bu kadar direktme, belki de şöh-ret tutkusunun, daha derin bir tutkuya, *ölüm içgüdü*sü olarak adlan-dırduğumuz tutkuya, yalnızca savaşçılar grubu arasında bulunmayıp daha ciddi şekilde tüm topluma bulaşan içgüdüye hizmet ettiğini ortaya koyar: Kadınlar da çocuk sahibi olmayı reddederek toplumu hızlı bir yok oluşa mahkûm etmiyorlar mı? Artık kendini yeniden üretmek istemeyen bir toplumun kollektif ölüm isteği söz konusu sanki...

Burada son bir nokta açığa kavuşuyor. Daha yukarıda, Chaco kabilelerinde erkeklerden yalnızca bir kısmını savaşçı olmayı, yani bir düşman kafa derisi getirdikten sonra bu şekilde adlandırılmayı istediklerini belirtmişim. Bir başka deyişle geri kalan erkekler de

savaşa katılır fakat düşmanlarını kafa derisini yüzmeden öldürürler, yani savaşçı sıfatını istemezler. Onlar şöhreti bilinçli olarak reddederler. Buraya kadar söylediklerimiz, bu şaşırtıcı seçimin nedenini tahmin etmemizi sağlayacak. Yine de bunun açıklamasını Yerlilerin kendilerine bırakalım: Böylece onların söylemlerinde, hem soğukkanlı siyasal çözümlmeyi, hem de düşüncelerinin ve eylemlerinin mutlak özgürlüğünü saptamak olanağını bulacağız. Bu toplumlarda insanlar istediğini yapıyor ve bunu neden yaptığını çok iyi biliyor.

Chaco'da kaldığım süre boyunca, birçok defa, eski Çulupi muharipleriyle görüşme fırsatı buldum. İçlerinden birkaç tanesi, "savaşçı gruba" mensup Kaanoklelerdi ve öldürdüğü düşmanların saçlarına sahipti. Diğerleri ise gerçek savaşçı değillerdi, çünkü düşmanların kafa derisini hiçbir zaman yüzmemişlerdi. Yine de bana savaşçının gerçeğini açıklayanlar savaşçı olmayanlardı. Çünkü eğer Kaanokle olmadıysa, bunu istemedikleri içindi. Neden bu değerli muharipler Kaanokle olmayı istemiyorlardı? Diğerlerinin yanı sıra ünlü bir şaman olan Aklamatsen'in durumu ya da çok derin bir mitolojik bilgiye sahip olan Tanu'uh'un durumu böyleydi. İkisi de yaklaşık altmış beş yaşında olan bu adamlar (özellikle ikincisi) Bolivyalılara, Arjantinlilere ve Tobalara karşı birçok savaşa katılmışlardı; fakat ikisi de Kaanokle değildi. Tanu'uh'un vücudundaki pek çok iz (beyazlara ait silah, ok ve mermilerin sebep olduğu yaralar) onun birçok defa ölümle burun buruna geldiğini göstermek için yeterliydi. Kuşkusuz Tanu'uh on ya da yirmi adam öldürmüştü. "Sen neden Kaanokle değilsin? Neden düşmanlarının kafa derisini hiç yüzmedin?" Belirsiz olmakla birlikte yanıt neredeyse komikti: "Çünkü bu çok tehlikeliydi. Ölmek istemiyordum." Kısacası, en azından on kere ölümden sıyrılan bu adam savaşçı olmayı istememişti, çünkü ölümden korkuyordu.

O halde onun için kesin olan bir şey vardı: Kaanokle, sırf Kaanokle olduğu için öldürülmeye mahkûmdur. Savaşçı sıfatına bağlanan şöhreti istemek, onun önünde sonunda ortaya çıkacak bedelini, ölümü kabul etmek anlamına gelir. Tanu'uh ve arkadaşları, savaşçıdan bekleneni çok iyi biliyorlardı. Kaanokle olmak için bir kafa derisi getirmek gerekir diyorlardı. Fakat bu ilk adım bir kez atıldık-

tan sonra, o kişi yeniden savaşa gitmek, başka kafa derileri getirmek zorundadır. Aksi halde artık ciddiye alınmaz, unutulur. Bu nedenle Kaanokleler çabuk ölürlər.

Toplum savaşılarına bağlayan ilişkinin bundan daha açık bir çözümlemesi olamaz. Kabile kendi içinde, cömertçe prestij tanıyarak eğilimlerini cesaretlendirdiği, savaş adamlarından oluşan özerk bir grup olduğunu kabul eder. Peki, prestije sahip bu grubun, bir baskı grubu ve ardından bir iktidar grubu haline gelme tehlikesi yok mudur? Ancak, savaşçı için olan olmuştur bir kez: Utanç verici bir şekilde yüzünü kızartarak savaşçılıktan vazgeçmezse bu sefer de onu doğrudan doğruya ölüme sürükleyen şöhret isteğinin tutsağı olarak kendi yarattığı tuzağa düşer. Toplum ve savaşçı arasında bir değiş tokuş vardır: Büyük başarıya karşılık saygınlık. Fakat bu yüz yüze karşılaşmada son sözü söyleyen, oyunun kurallarını belirleyen toplumdur: Çünkü son değiş tokuş, ölümün sonsuzluğuna karşı sonsuz şöhrettir. Savaşçı, toplum tarafından daha baştan ölüme mahkûm edilmiştir: Vahşi savaşçı için mutluluk yoktur, yalnızca mutsuzluğun kesinliği vardır. Peki bunun sebebi nedir? Çünkü savaşçı, bölünme tohumunu atarak, ayrı iktidar organı haline gelerek toplumun mutsuzluğuna yol açabilir? Savaşçının taşıyıcısı olduğu tehlikeyi önlemek için ilkel toplumun ortaya koyduğu savunma mekanizması bu şekildedir: Savaşçının ölümüne karşı bölünmemiş toplumsal bünyenin hayatı. Burada kabile yasası ortaya çıkıyor: İkel toplum, kendi varlığı içinde, *savaş - için - toplumdur*; aynı zamanda ve aynı nedenlerden dolayı *savaşa karşı toplumdur* ⁷.

Sonuç olarak, ilkel toplumların genel durumuna yeniden dönmek üzere savaşçı toplumların özel durumunu bir yana bırakalım. Gerçekte, yukarıdaki görüşler, bu toplum tipinde kadınlar ve erkekler arasındaki ilişkiler sorununa yanıt olan bazı unsurları taşırlar: Ya da daha çok, neden burada bir sözde-sorun söz konusu olduğunu

7. Kuzey Amerika'nın bazı kabilelerinde (Crow, Hidatsa, Mandan, Pawnee, Cheyenneler, Sioux'lar vb.) özel bir savaşçılar grubu vardır: Crazy-Dog society, mücadele karşısında hiçbir zaman geri çekilmeyen intihar-savaşçıların grubudur (bk. kaynakça).

göstermeyi sağlarlar. Marksist antropolojinin öncüleri -ne Marx'ın düşüncesiyle ne de ilkel toplumsal gerçeklikle ilişkisi olmayan bu berbat kateşizmin yaratıcıları-, ilkel toplum içinde sınıf mücadelesini bulamadıkları için, sonuçta toplumsal çelişkinin cinsler arasındaki mücadeleden, kadınların kaybeden tarafı meydana getirdiği bir mücadeleden kaynaklandığını keşfettiler: Bu toplumda kadın, erkek tarafından yabancılaştırılmış, sömürülmüş, ezilmiştir; Bu sofuca duaya feminist bir söylemin karşılık düşmesi gerçekten çok ilginçtir: Bu söylemin savunucuları, inatla ilkel toplumda cins ayrımcılığı olduğunu, kadının erkek egemenliğinin kurbanı olduğunu ileri sürerler. Bu durumda hiçbir şekilde bir eşitlik toplumu söz konusu değildir.

İlkel toplumlarda kadınlar ile erkekler arasındaki gerçek ve sembolik, bilinçli ve bilinçsiz ilişkiler, etnolog için çok çekici bir düşünce alanı oluştururlar. Neden? Çünkü topluluk içi toplumsal yaşam esas olarak, kadınlar ve erkekler arasındaki ilişkilerden -herkesin bildiği faydasız bir gerçek- çok, bu kültürlerin cinsler arasındaki farkı öğrenmelerini ve düşünmelerini çok özel bir biçimde sağlayan mitlere, özellikle de ayinlere dayanır. Daha açık bir deyişle: Bazı yanları daha çok erillikle, hatta erkeklik kültürle belirlenen ilkel toplumlarda, erkekler yine de *kadınlara karşı savunma konumundadırlar*, çünkü kadınların üstünlüğünü tanır (mitler, ayinler ve gündelik hayat bunu yeterince gösterir). Bu üstünlüğün yapısını belirlemek, erimini ölçmek, erkeklerin kendilerini kadınlardan korumak için kullandıkları araçları saptamak, bu araçların etkililiğini incelemek, tüm bunlar uzun ve ciddi bir araştırmayı gerektirirler.

Şimdilik kendimi, savaş ile ilkel toplumu birbirine bağlayan yapısal bağın, en azından kısmen, cinsler arasındaki ilişkiyi nasıl belirlediğini göstermekle sınırlayacağım. Bu toplum, kendi varlığı içinde savaşçıdır. Bunun anlamı, görevlerin cinsler arasındaki dağılımı, savaşçılık etkinliğini eril bir işlev haline getirirken, orada her erkeğin bir savaşçı olduğudur. Dolayısıyla erkek, savaş için sürekli hazır bulunmalı, zaman zaman da fiilen savaşmalıdır. Savaşçı toplumların çok özel durumunu bir yana bırakırsak, ilkel savaş fazla can kaybına sebep olmaz. Savaş olasılığı her zaman var olduğu-

na göre, tehlike, yaralanma ya da ölüm olasılığı erkek için her zaman vardır. Bu durumda ilkel toplumun erkeği, tanım gereği, kendi koşuluyla belirlenmiştir: Şiddete maruz kalsın kalmasın, o *ölüm - için - varlık*'tır. Savaş sırasında ölenlerin sayısı ne kadar az olursa olsun savaştan önce herkes ölümün tehdidi altındadır. O halde, *erkeklik ve ölüm* arasında savaş dolayımıyla kurulan sıkı bir ilişki, temel bir yakınlık vardır.

Buna karşılık kadınlar ne durumdadır? Erkeklerin değiş tokuş etmekten, birbirlerine aktarmaktan başka bir şey düşünmeyeceği paha biçilmez bir "mal" olarak kabul edilen kadın görüntüsünü hatırlayalım; aynı basit mantığa dayanan savaşçının huzur kaynağı olarak kadın görüşünü hatırlatalım, zaten bu da önceki anlayışa bağlanır: Değiş tokuş malı ve tüketim malı olarak kadın. Sonra, kadınlar üstüne yapısalcı söylemin zayıf noktalarını ve sonuçlarını tartışmanın zamanı gelecektir. Kadınların, varlıklarını tamamen belirleyen temel özellikleri, topluluğun biyolojik ve bunun da ötesinde toplumsal yeniden üretimini sağlamalarıdır: Kadınlar çocuk dünyaya getirirler. Tüketilen bir nesne ya da sömürülen kişi olarak değerlendirilemeyecekleri gibi, tersine, yok olmaya karar vermediği sürece toplumun vazgeçemeyeceği varlıkları, yani dolaysız geleceği, uzak istikbali olarak çocukların da yaratıcısıdır. Bunlar açık kuşkusuz, fakat yine de hatırlatmak gerekir. Chaco örneğinde olduğu gibi, çocuk sahibi olmayı reddederek kabilelerin ölümüne karar veren savaşçı karıları bunun çok iyi bilincindeydiler. Kadınlık, öncelikle biyolojik işlev, fakat özellikle çocukların üretimi üzerinde uygulanan sosyolojik hâkimiyet olarak anneliktir: Çocukların olması ya da olmaması yalnızca kadınlara bağlıdır. Ve kadınların toplum üzerindeki hâkimiyetini sağlayan budur.

Bir başka deyişle, burada *hayat ile kadın* arasındaki dolaysız yakınlık ortaya çıkar: Kadının varlığı bir hayat - için - varlık'tır. Bu noktadan itibaren, ilkel toplumda, erkek ve kadın arasındaki farklılık kendini gösterir: Savaşçı olarak erkek, ölüm - için - varlık'tır; anne olarak kadın, hayat - için - varlık'tır. Erkekler ve kadınlar arasındaki ilişkileri belirleyen, onların sırasıyla toplumsal ve biyolojik hayatla ve ölümlerle ilişkileridir. Kabilenin kolektif bilinçaltında (kültür), erkek bilinçaltı cinsler arasındaki farklılığı kadınların er-

kekler üzerindeki tersine çevrilemez üstünlüğü olarak öğrenir ve tanır. Ölüm tutsakları olarak erkekler, hayatın efendileri olan kadınları kıskanırlar ve onlardan korkarlar. Bazı mitler ve ayinler ciddi bir şekilde çözümlendiğinde ortaya çıkan en önemli ve temel doğru budur. Mitler, doğal düzeni yıkarak, toplumun geleceğini eril bir gelecek olarak düşünme eğilimi taşırlar; erkeklerin zaferi temsil ettikleri mizansenler olarak ayinler, bu geleceğin dışı bir özellik taşıdığını gösteren çok açık gerçeği değiştirmeye, örtmeye çalışırlar. Buradan çıkan sonuç, kadınlar karşısında erkeklerin zayıflığı, yalnızlığı, önemsizliği mi? Bu, dünyanın hemen her yerinde, cinslerin olmadığı bir toplum olarak, *kadınsız bir toplum* olarak yitik altın çağı ya da kazanılacak cenneti düşleyen mitlerin kabul ettiği şeydir.

EK

SAVAŞÇIYLA İLGİLİ MİTOLOJİK TASARIMLAR

Önceki bölümde savaşı ve savaşçıyı gerçeklik olarak ve politika olarak ele aldım, tasarım olarak değil. Bu, Vahşilerde, savaş ve savaşçı tasarımı olmadığı anlamına gelmez. Bu durum esas olarak mitlerde ifade bulur. İşte, 1966'da Çulupi mitolojisinden derlediğim iki özet. Birincisi savaşın kökeniyle ilgili, ikincisi belli bir savaşçı tasarımı veriyor. Bunların ikisi de daha önce yayımlanmıştır.

1) SAVAŞIN KÖKENİ

Eskiden, Çulupiler ve Tobalar tek bir kabile oluşturuyorlardı. Fakat genç insanlar hiçbir zaman birbirleriyle eşit olmayı istemezler, her zaman biri diğerinden daha güçlü olmak ister. Her şey, iki genç arasında düşmanlığın doğmasıyla başladı. Birlikte yaşıyorlar, balıklarını birlikte yiyorlar, ürün kaldırmaya birlikte gidiyorlar. Bir

gün Pilcomayo'da yüzmeye gittiler ve güreşerek¹ eğlenmeye başladılar. Biri diğerine biraz hızlı vurdu; öteki bu vuruşu hatalı olarak kabul ederek ondan öcünü aldı: Rakibinin kafasına bir tahta parçasıyla vurdu ve onu alnından yaraladı. Diğeri de aynı şeyi yaptı. Çulupiler'in ve Tobalar'ın tek bir kabile oldukları bir dönemdi: Aynı dili konuşuyorlardı, aralarında çok küçük farklar vardı.

Her iki gencin kardeşleri ve arkadaşları onların yanında toplandılar ve her biri babalarını çağırmağa gitti. Toba, ilk olarak ötekini başladığını belirtti: Bununla birlikte ilk başlayan oydu! Daha önce, Yerliler arasında en ufak bir anlaşmazlık yoktu. O sırada Matakolar, Çulupiler'in tek düşmanlarıydı. Tobalara gelince, tek düşmanları "Papagan insanları", Çorotiler idi.²

Bu olayların ardından bir şenlik, mayalanmış balla yapılan büyük bir içki âlemi düzenlendi. Şenlik sırasında Toba'nın babası ayağa kalktı ve şöyle dedi: "Şimdi yeniden, yaralanmış olan oğlumun düşüneyorum!"³. Ve bunu söyler söylemez, oğlunun rakibinin akrabalarına ve arkadaşlarına ok yağdırmaya başladı. Bir Çulupi savaşı da ayağa kalktı ve ayakta çingiraklarıyla şarkı söylemekte olan birçok Toba'yı oklarıyla delik deşik etti. Sarhoş adamlar arasındaki kavga böylece başladı. Ve tüm bunların nedeni iki gençti. Kavga, kocalarının yanında mücadeleye katılan kadınlara da yayıldı. Kavgacılar birbirlerinden ayrılmakta çok zorluk çektiler, çünkü her iki taraf için de kavga çok çetindi. Durdular, uzun uzun konuştular ve kavgaya yeniden başlamak üzere ertesi gün buluşmaya karar verdiler.

Ertesi gün tan ağarıken her şey hazırды. Süvariler birbirlerini kışkırtıyorlardı. Yalnızca, *caraguata* liflerinden küçük bir peştemal giymiş vaziyette, dişsiz uçlu savaş oklarıyla ve yaylarıyla donanmışlardı. Her iki grup da çok kalabalıktı. Çulupiler, duruma hâkim olmaya başladılar. Çok ölü vardı, fakat okları göndermekte daha çevik davranan Çulupiler'de ölü sayısı daha azdı. Tobalar birçok

1. Güreş Çulupiler'in en gözde sporlarından biridir. Bu, rakibini yere yatırmaya dayanan, güçten çok çevikliğe dayalı bir oyundur.

2. Matakolar, Pilcomayo'nun üst tarafının sağ yakasında idiler; Çorotiler sol yakaya yerleşmişlerdi. Çulupiler ile aynı dil grubunda yer alıyorlardı.

3. Sonuçta içki âlemleri genellikle kavga fırsatıdır. Sarhoş adamlar bazen kafalarında aylardan beri kurdukları hınçları açığa vururlar. Bu nedenle bir şenlik sırasında kadınlar, erkekleri bütün silahlardan uzak tutarlar.

adamlarını, çocukları, bebekleri bırakarak kaçımaya başladılar. Çulupi kadınları bu bebekleri emzirdiler çünkü çoğunun annesi kavga sırasında öldürülmüştü: Tutsaklar arasında kadınlar da vardı. Erkekler, bütün gün ölmüş Toba savaşçılarının kafa derisini yüzmekle uğraştılar.

Bu olaylar gecenin ortaya çıkışından hemen sonra olmuştu. Sürekli gündüz döneminde Çulupiler ve Tobalar birlikte yaşıyorlardı.⁴

Bu mit birkaç kısa saptamayı gerekli kılıyor. Hem savaşın kökenini hem de toplumun doğuşunu düşündürüyor. Sonuçta savaşın önce, kozmik ya da insani olaylar henüz düzenlenmemiştir: Bu, gece ve gündüzün birbirini izlemediği öncesiz ve sonrasız gündüzün insanlık öncesi dönemidir. Farklılıkların çoğalması, kabilelerin çoğalması olarak toplumsal düzen henüz doğacaktır: Çulupiler ve Toba birbirinden ayrılmamıştır. Bir başka deyişle; mitolojik ifadesi içinde vahşi düşüncesi, toplumun ortaya çıkışıyla savaşın ortaya çıkışını birbirine bağlı olarak düşünür, savaşın toplumla eşitli olduğunu düşünür, savaş ilkel toplumsal düzene aittir. Burada Yerli söylemi antropolojik düşünceyi geçerli kılar.

Öte yandan mitin, savaşın patlak vermesinin sorumluluğunu hemen genç adamlara yüklediği görülür. Genç adamlar eşitliği sevmeyenler, aralarında hiyerarşi isterler, şöret isterler ve bu nedenle şiddete başvururlar, zor kullanırlar, kendilerini prestij tutkusuna kaptırırlar. Mit açıkça, genç adamların savaşçı olmak için var olduğunu ve savaşın genç adamlar için bulunduğunu söyler. Savaşçı etkinlik ile yaş sınıfı arasındaki yakınlık daha iyi belirtilemezdi.

2) KÖR SAVAŞÇILAR

Bir keresinde, çok sayıda Kaanokle sefere çıkmışlardı. Günlerce yürüdükten sonra, uyumak için durdular. Şef şöyle dedi: "Evlatlarım, bu gece burada uyuyacağız ve yarın yolumuza devam edeceğiz."

4. Tobalar ile Çulupiler arasındaki bu savaş 1945-1950 arasında sona erdi.

Gece boyunca, Vuot-vuot kuşu⁵ ötmeye başladı. Ve bütün sa-
vaşçılar gülmekten kırılıyorlardı, çünkü çok kötü ötüyordu. Kuş,
kendisiyle böyle dalga geçildiğini görünce kızmıştı. Yeniden ötme-
ye koyuldu ve adamlar yeniden gülmeye başladılar: "Bu adam ne
kadar kötü ötüyor!" İçlerinden yalnız biri diğerlerinden daha az gü-
lüyordu. Ertesi gün uyandıklarında kör olduklarını fark ettiler: Bu
kuşun intikamıydı. Diğerlerinden daha az gülen ise biraz görebili-
yordu; şöyle dedi: "Ben tamamen kör değilim! Bir şeyler görebilen
tek ben varım. O zaman size rehberlik etmem gerekiyor!" Ve onla-
rın çobanı oldu.

Hepsi çok uzun bir kabile oluşturarak el ele tutuştular. Bir or-
mana geldiler; biraz gören adam, bir arı kovanına seslendi: "Arılar,
neredesiniz?" Onun hemen yanında bulunan bir arı yanıt verdi:

— Buradayım! Fakat çok az balım var! Ancak çocuklarıma ye-
tecek kadar!

— O zaman bize yaramaz! Daha ileriye gidelim.

Diğerleri "Evet! Evet! Daha ileriye gidelim! Daha ileriye gide-
lim!" diye koro haline bağırıyorlardı.

Yürümeye devam ettiler ve başka bir yere geldiler. Burada reh-
ber olan yine seslendi:

— Arı, neredesin?

— Burada! Ve çok balım var!

— O halde, senin balını yiyeceğiz.

Körler korusu, "Evet! Evet! Öyle! Ondan yiyeceğiz! Ondan yi-
yeceğiz!" diye bağırıyordu.

Biraz gören adam, ağacın içindeki kovanın ağzını genişletmeye
ve balı çıkarmaya koyuldu; ve hepsi yemeye başladılar. Fakat hâlâ
çok fazla bal kalmıştı. Bunu tüm vücutlarına sürdüler, birbirlerini
itelemeye ve birbirlerine vurmaya başladılar.

— Beni neden bala buladın?

— Ya sen?

Ve kavga etmeye devam ediyorlardı. Biraz gören adam onlara
kavga etmemelerini, güzel güzel yemelerini öğütüyordu. Hâlâ çok

5. Vuot-vuot: Kimliği saptanamamış bir kuş. Foh-foh (Guarani dilinde *cavure'i*): *glaucidium, brasilianum. lunuteh* (İspanyolca *loca, chuna*): *Cariama cris-
tata*.

bal vardı, fakat adamlar susamışlardı: Su aramaya başladılar.

Rehberleri bir denizkulağına seslendi:

— Denizkulağı, neredesin?

— Buradayım! Fakat çok az suyum var. Ve çok az yılanbalığı.

— Bu durumda daha ileriye gidilecek.

Körler toplu halde, "Evet! Evet! Daha ileriye gidilecek!" diye tekrarlıyorlardı. Yürümeye koyuldular ve bir süre sonra çobanları yeni bir çağrı yaptı.

— Denizkulağı, neredesin?

— Buradayım, diye yanıt verdi dev bir denizkulağı. "Çok suyum ve çok yılanbalığı var!"

— O zaman senin suyunu içeceğiz!"

"Evet! Evet! Öyle! Öyle! İçilecek!" diye bağıırıyordu ötekiler. Suya daldılar ve susuzluklarını giderdiler.

Sonra elleriyle yılanbalıklarını avlamaya koyuldular. Çantalarını kıyıda bırakmışlardı. Ve bir adam bir yılanbalığı yakaladığında çantasının açılmasını emrediyordu: Çanta açılıyordu ve yılanbalığını içine atıyordu. Çanta dolduğunda sahibi boşalmasını emrediyordu: Çanta boşalıyordu ve sahibi onu yeniden dolduruyordu. Çantaları iki kere boşalttıktan sonra, sudan çıktılar ve biraz gören adam büyük bir ateş yaktı. Yılanbalıklarını kızartmaya başladılar. Tam bu sırada Foh-foh kuşu geldi. Bütün bu körlerin yılanbalığı yemesini seyrederken çok eğleniyordu. Aşağı inerek bir yılanbalığını aldı ve yakıcı yağ damlalarıyla ıslanan adamların üstünde salladı. Kızmışlardı:

— Beni neden yaktın?

— Ya sen beni neden yaktın?

Birbirlerini itelemeye ve kavga etmeye başladılar. Foh-foh yenden ağacının tepesine çıktı. Gülmekten çatlayacaktı, fakat yapının o olduğunu anlamamaları için kendini tutuyordu.

Sonra uçtu ve lunutah kuşuna rastladı, ona olanı biteni anlattı:

— Orada, adamlar var! Onları yaktım ve kavgaya başladılar! Çok komikti! Çok gülesim geldi, fakat kendimi tuttum.

— Ben de gidip göreceğim.

— Hayır! Hayır! Gitme! Gülmemek gerekiyor ve seni en ufak

şey bile güldürür.

Fakat Iunutah ısrar ediyordu:

— Hayır! Hayır! Oraya gitmek istiyorum! Eğer çok gülmem tatarsa, oradan hemen ayrılırım ve uzak bir yerde gülerim.

Foh-foh sonunda kabul etti ve onu savaşçıların olduğu yere götürdü. Burada, gösterisine yeniden başladı ve yeniden kavgaya tu-tuşan adamları bir kez daha yaktı. Iunutah dayanamadı ve rahatça gülmek için oldukça uzağa gitti. Fakat körler, birinin gülmekte olduğunun farkına vardılar: "Bu gülme sesi nereden geliyor?" diye sordular. İçlerinden biri itoicha'sını⁶ aldı ve kakhahanın geldiği yö-ne doğru fırlattı. Iunutah'ın bulunduğu çayır ateş aldı. Bir deliğe saklandı ve dışarıda kalan bacakları yandı.

Ve o günden beri Iunutah kuşunun bacakları kırmızıdır.

Bu mitin klasik çözümlemesinden şöyle bir sonuç çıkarılabilir: Bu, bir kuşun fiziksel özelliğinin kökeninin mitidir. Bununla birlikte bana temel olan bu değil gibi geliyor ve bu mit özellikle içerdiği mizahla, açık, acı bir alay niyeti taşıması bakımından dikkati çekiyor. Mit, kimi komik duruma düşürür? Savaşçıları, bir bebekten daha zayıf ve daha donanımsız, komik durumdaki sakatları. Bu, kendinden emin, gözüpek, güçlü ve kabilesinden saygı gören gerçek savaşçının tam tersi bir portredir. Bu, mitin gerçekliği tersine çevirdiği, yerli düşüncesinin, hiç kimsenin gerçekten yapmayı ak-lından geçiremeyeceği şeyi mitolojik olarak yaptığı anlamına gelir: Savaşçılarla dalga geçmek, onları komik duruma düşürmek. Bu alaycı mitin içerdiği mizah, savaşçı bir toplumun savaşçılarıyla kendi arasına koyduğu mesafeyi de ifade eder. Ve bu mesafeyi kapatacak olan şey gülmektir, ancak gülmek mit içinde savaşçıların mutsuzluğuna mal olur. Fakat gerçekte toplum savaşçıya gülmez (gerçekte onu öldürtür), yalnızca mit içinde ona güler: Gerçek gülmenin ona karşı geri dönmeyeceğini bilemez çünkü.

Mitin bir diğer yönü: Eşitsizliğe karşı bir tür gizli uyarı niteliğindedir. Sonuçta körler ülkesinde tek gözlülerin baş olduğunu söylemiyor mu? Ahlak anlayışı şöyle belirtilebilir: Yalnızca eşitlik ve bölünmemişliğin hâkim olduğu bir toplum iyi bir toplumdur. Gözünü açmak gerekir! Bu siyasal yanı ağır basan bir ahlakır.

6. Iatoicha: Ateş yakma aleti.

*Mitlerin klasik ya da yapısalcı analizi, Vahşilerin düşüncesinin politik boyutunu gizler. Lévi-Strauss'un da belirttiği gibi, mitlerin birbirini düşündürdüğü doğrudur, ama bunlar öncelikle toplumu düşündürürler: Bu mitler, ilkel toplumun kendi üzerine söylemini meydana getirirler.**

* Bu ve önceki bölüm (Daha önce *Libre*'de [77-1] yayımlanan çalışmalar), tamamlanmamış olarak kalan daha geniş bir çalışmanın giriş bölümü niteliğindedir. Pierre Clastres notlarında araştırmayı düşündüğü alan üzerine birkaç genel saptamada bulunmuştur. İşte kitabın diğer temel bölümleri olması gerekiyormuş gibi görünen birkaç başlık: Savaş şeflerinin iktidarının yapısı; Politik yapıdaki bir değişimin olası ilk adımı olarak, ilkel toplumlarda fetih savaşı (Tupilerin durumu); Kadınların savaş karşısındaki rolü; "devlet" in savaşı (Inkalar) [*Libre* dergisinin notu].

KAYNAKÇA

I. Kuzey Amerika

- Champlain (S), *Les Voyages de Samuel Champlain...*, Paris, PUF, 1951.
Elan Noir, *Mémoires d'un Sioux*, Paris, Stock, 1977.
Géronimo, *Mémoires de Geronimo*, Paris, Maspero, 1972.
Grinnell (G.B.), *The Cheyenne Indians*, University of Nebraska Press, 1972.
Lowie (R.H.), *The Crow Indians*, New York, Holt, Rinehart and Winstor, 1966.
Relations des jésuites, Montréal, Editions du Jour (c. III, 1642-1646; c. IV: 1647-1655).

II. Güney Amerika

- Biocca (E.), *Yanoama*, Paris, Plon, 1968 (Fransızca çeviri).
Dobrizhoffer (M.), *Historia de los Abipones*, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Nordeste (Arjantin), 1967-1970, 3 cilt (Latince aslında İspanyolca çeviri).
Lozano (P.), *Description corografica del Gran Chaco Gualamba*. Tucuman (Arjantin), 1941.
Paucke (F.), *Hacia alla y para aca (una estada entre los Indios Mocabies)*, 1749-1767, Tucuman-Buenos Aires, 1942-1944, 4 cilt (İspanyolca çeviri).
Sanchez Labrador (J.) *El Paraguay Catolico*, Buenos Aires, 1910, 2 cilt.

vahşi savaşcının mutsuzluğu

PIERRE CLASTRES

Clastres bu kitabında da, daha önce yayımladığımız **Devlete Karşı Toplum**'da yıkmaya giriştiği devlet efsanesinin temellerine ışık tutmaya devam ediyor.

Toplumun ve siyasal iktidarın devletsiz varolamayacağını öne süren geleneksel antropolojiyi tersine çevirerek, toplumun temelini devletin değil, siyasetin oluşturduğunu saptıyor. Siyasal yaşamı olmayan toplum yoktur, ama devletsiz toplumlar vardır. Bunlar klasik

antropolojinin iddia ettiği gibi gelişmemiş, olgunlaşmamış oldukları için değil, otoriteye, farklılaşmaya, bölünmeye karşı oldukları için devlete de karşı çıkmışlardır.

Devlete Karşı Toplum'da daha çok devletsiz toplumun yapısal özellikleri üzerinde duran Clastres, **Vahşi Savaşcının Mutsuzluğu**'nda ağırlığı devletsiz toplumun kendini korumak için geliştirdiği mekanizmaların tanıtılmasına veriyor.

Devletsiz toplumu devletli topluma göre açıklayan geleneksel bakış açısını tersine çeviren Clastres, **Vahşi Savaşcının Mutsuzluğu**'nda bu durumda devletsiz toplumdaki devletli topluma nasıl geçildiğini açıklamaya çalışır. Evrimci, kesintisiz, çizgisel gelişmeyi varsayan model geçerliliğini yitirdiğine göre, bölünmenin, eşitsizliğin, devletin kökenini nerede aramak gerekir?

"Bugün sosyalizm adına yapılacak en selametli iş, bilimci, üretkivist, siyasal güç putperesti Marksizan doğmayı sosyalizmin başından kurtarmaktır. Clastres bunun mücadelesini şimdi değil, bundan yirmi yıl önce vermeye başlamıştır."

Ahmet Insel/Birlikim



9 789755390123

İNCELEME / ISBN 975 399-012-X