

Marshall Sahlins

Akrabalık Nedir, Ne Değildir?

İngilizceden Çeviren
Asena Pala

*dipnot

Marshall Sahlins

AKRABALIK NEDİR, NE DEĞİLDİR?

dipnot yayınları

Marshall Sahlins: Chicago Üniversitesi emekli öğretim üyesi; National Academy of Sciences ve British Academy üyesi. Yazdığı pek çok kitap arasında *Culture and Political Reason, How "Natives" Think, Islands of History* ile *Apologies to Thucydides* sayılabilir. Türkçede yayımlanmış eserleri ise şunlardır: *Tarihsel Metaforlar ve Mitsel Gerçeklikler* (BGST - 2014), *Batı'nın İnsan Doğası Yanılması*, (BGST - 2012), *Taş Devri Ekonomisi* (BGST - 2010), *Tarih Adaları* (Dost Kitabevi - 1998).

What Kinship Is – And Is Not/Marshall Sahlins
© The University Of Chicago Press, 2013
© Dipnot Yayınları, 2014
Bu kitabın Türkçe yayın hakları Dipnot Yayınları'na aittir.

Dipnot Yayınları 207
Antropoloji 8
ISBN 978-605-4878-25-3
Sertifika No: 14999
1. Baskı: 2015/Ankara

Editör: Abdurrahim Özmen–İbrahim Yıldız
Çeviri: Asena Pala
Kapak Tasarımı: Duysal Tuncer

Baskı Öncesi Hazırlık: Dipnot Bas. Yay. Ltd. Şti.
Baskı: Baskı: Sözkesen Matbaacılık (Sertifika No: 13268)
İvedik O.S.B 1518. Sok Mat-Sit İş Merkezi No: 2/40
Yenimahalle/ANKARA – Tel: (0312) 395 21 10

Dipnot Yayınları
Selanik Cad. No. 82/32 Kızılay /Ankara
Tel: (0 312) 419 29 32 / Faks: (0 312) 419 25 32
e-posta: dipnotkitabevi@yahoo.com
www.dipnotkitap.com

Marshall Sahlins

Akrabalık Nedir, Ne Değildir?

İngilizceden çeviren
Asena Pala

*dipnot yayınları

E.B. Taylor, Güney Amerikalı kabilelerden söz ederken şöyle der hayretle: "[Bu kabileler] farklı kişilerin illa ki ayrı varlıklar olmadığına, fakat baba ile oğul arasında belli bir fiziksel bağ olduğuna, öyle ki birinin yiyip içtiği şeylerin diğerinin sağlığını etkilediğine (bilinçli olarak) inanırlar."

E. B. Tylor, *Researches into the Early History of Making and the Development of Civilisation* (1865)

Çocuğumuzun çocuğu, oğlumuzun oğlu haline geliyoruz. Kendimizi seyrediyormuş gibi çocuklarımızı seyrediyoruz. Onların yenilgileri ile zaferlerinin yükünü biz omuzluyoruz. Bu bizim hem ayrıcalığımız hem de lanetimiz. Aynı anda yaşlanıyor ve gençleşiyoruz.

Colin McCann, "What Baseball Does to the Soul", *New York Times*, 1 Nisan 2012

İÇİNDEKİLER

Önsöz 9

1 Akrabalık Nedir – Kültür 11
İnşacılık 13
Schneider ve Durkheim 26
Müşterek Varoluş 35
Varoluş ve Katılım 51
İnsan Doğasına Dair Bir Parantez 58
Kişiaşırı Praksis 67
Akrabalık Dayanışması ve Çatışması Üzerine .. 79
"İlişkiselliğin Gizemli Etkililiği" 85

2 Akrabalık Ne Değildir – Biyoloji 91
Akrabalık Kandan Daha Yoğundur 97
İnsan Üremesinin Akrabalık Kipi 104
Sonuç Yerine 122

Kaynakça 127

ÖNSÖZ

Bu küçük kitap akrabalığın ne olduğuna dair 150 yıllık bir antropolojik problemin çözümüne yönelik mütevazı bir öneriden ibarettir. Akrabalığın özgül niteliğinin "müşterek varoluş" olduğunu iddia ediyorum: Akrabalar esas olarak birbirlerinin varlığına katılan kişilerdir, birbirlerine mensupturlar. "Müşterek varoluş" üreme yoluyla oluşturulan akrabalık için geçerli olduğu kadar toplumsal inşa yoluyla oluşturulan akrabalık için de geçerlidir. Hatta, akrabaların nasıl olup da duygusal ve simgesel olarak birbirlerinin yaşamlarını yaşayıp birbirlerinin ölümüyle öldüklerini, Viverios de Castro'nun deyimiyle, "ilişkiselliğin gizemli etkililiği"ni de açıklar. Varoluşun ve deneyimin böylesi kişiaşırı ilişkilerini içeren akrabalık, büyü, armağan değiş tokuşu, sihir ve cadılıkla aynı ontolojik rejim içerisinde yer alır. Ancak buradan hareketle akrabalığın ne olduğunu bilmek, aynı zamanda onun ne olmadığına işaret etmektir. Birinci bölüm olan "Akrabalık Nedir? – Kültür" ilk soruyu ele alırken, ikinci bölüm, "Akrabalık Ne Değildir – Biyoloji", ikinci so-

ruyla ilgilidir. Zira üreme ilişkileri bile halihazırda bu ilişkiler sonucu ortaya çıkan sosyal insanların dahil olduğu daha geniş bir akrabalık düzeyini gerektirir. Bizim kendi yerli bilgeliğimizin ve çok uzun zamandır ona borçlu olan bir antropoloji biliminin söylediğinin aksine, akrabalık kategorileri doğuştan gelen ilişkilerin mecazi temsilleri değildir; bilakis, doğumun kendisi akrabalık ilişkilerinin bir metaforudur.

Birinci bölüm aslen daha önce (iki kısım olarak) *Journal of the Royal Anthropological Institute*'da (Sahlins 2011) yayınlanan bir makalenin gözden geçirilmiş halidir. Editör Matthew Engelke'ye bana ayırdığı yer ve teşviki için, redaktör Justin Dyer'a bu gibi görevlerin ötesine geçen ve kısa sürede iyi bir iş kotardığı için teşekkür ederim. Bu metnin bütününün ya da bir kısmının taslaklarını okuyan ve fikirlerini, eleştirilerini ya da önerilerini sunan bir grup meslektaşıma gösterdikleri dayanışma için minnetarım. Bu metindeki herhangi bir hatadan sorumlu olmadıklarına dair olağan ikazla birlikte (hâlbuki olabilirler), yorumları için Maurice Bloch, Robert Brightman, Janet Carsten, Philippe Descola, Gillian Feeley-Harnik, Klaus Hamberger, Robert McKinley, Susan McKinnon, Anne-Christine Taylor, Thomas Trautmann ve Eduardo Viveiros de Castro'ya içtenlikle teşekkür ederim. Alan Rumsey'e konuyla ilgili birçok mesele üzerine uzun e-postalaşmalar için özellikle minnettarım. "Akrabalık Nedir – Kültür" esasen University of Bergen'de Profesör Bruce Kapferer'in yetmişinci doğum günü onuruna verilmiş olan bir dersti. Bruce, otuz yıldan fazla bir süredir bir dost ve ilham kaynağı olmaya devam ediyor; bu çalışma dolayısıyla da öyle olmaya devam etti.

1
AKRABALIK NEDİR – KÜLTÜR

[Palau halkının] toplumsal evreni *kauchad*, yani "ortak kişi(ler)" olarak sınıflandırılan ve düpedüz *ta er tir*, yani "içlerinden biri" olan kişilere bölünmüştür. ... Karşılıklılık bağları genellikle, ortak kan, ortak toprak, ortak takas veya bir zamanlar "müşterek halk" olarak hareket eden ortak atalar kavramları aracılığıyla tesis edilir. ... Bu karşılıklılık bağları İngilizce konuşan Palaular tarafından "akrabalık"la açıklanmıştır. (Smith 1981, 226)

Yerli [Piro] toplulukları besinin üretildiği, dağıtıldığı ve tüketildiği ilişkilere odaklanırlar; öyle ki yerliler için akrabalar ile yaşamak, yaşamın kendisidir. (Gow 1991, 119)

[Korowailerdeki] akrabalık ilişkilerinin çeşitliliği ve karmaşıklığına rağmen, bu ilişkilerin tanınması ve ölçülmesinde kullanılabilecek genel bir nitelik, postüle etmeye değer bir niteliktir. Ben buna "özneler arası aidiyet" niteliği diyece-

> ğim. ... Akraba-öteki, kişinin kendisinin yüklemidir. Kişi ötekini kendisi olarak tanır ve ötekini kendi varlığına özgü bir nesne olarak kucaklar. (Stasch 2009, 129, 132)
>
> Geleneksel Ashanti hukukunda, ahlaki değerlerinde, törensel pratikler ile kişisel düşüncesinde can alıcı nokta, soyun "bir kişi", *nipa koro*, olduğuna işaret eden *abusua* kavramıdır. Yine bu, bir metafor değildir. Bu soyun "tek kan", yani *mogya koro* olduğu ve tek bir ortak anadan anasoylu bir biçimde aktarıldığı gerçeğini ifade etmenin başka bir yoludur. (Fortes 1969, 167)
>
> [Gawa Adalıların klanı olan] dala, bireyin benliğinin çekirdeğini oluşturur. ... [D]ala bedensel kişiyi, önceden verili, bedenaşırı bir varlığa, fiziksel bir madde (özellikle kan) bağı aracılığıyla, yaşayan ve ölmüş diğer kişilere bağlar. (Munn 1986, 27)

Bu bir denetimsiz karşılaştırma, başka bir deyişle, Frazerci araştırma tarzına bir örnektir. Biz lisansüstü öğrenim görürken, şu ya da bu topluluktan kendine uygun olan etnografik örneklemi çekip çıkarma yöntemini "metinler arası" (among-the-text) yöntem olarak adlandırırdık. Benim savım şudur ki, ben akrabalığın ne olduğunu ampirik olarak kanıtlamaya değil, akrabalığın ne olduğuna ilişkin kendi iddiamı ortaya koymaya çalışıyorum. Etnografik çalışmaların esas olarak doğrulama yerine örneklendirmeye yönelik olması gerektiğine ilişkin bir fikir öne sürüyorum.

Özetle, burada ele alınan akrabalık kavramı "müşterek varoluş"tur: birbirlerinin varoluşuna içkin olan insanlardır – dolayısıyla akrabalar, "müşterek kişi(ler)," "yaşamın kendisi," "özneler arası aidiyet," "bedenaşırı varlık" ve benzerleridir. "Müşterek varoluş"un, akrabalığın ister üreme yoluyla, ister toplumsal inşa yoluyla ya da bu ikisinin bir çeşit ka-

rışımı yoluyla olsun, yerel olarak inşa edildiğinin etnografik olarak belgelenen biçimlerini kapsayacağını öne sürüyorum. Dahası, bu iddia soya dayalı topluluk düzenlemeleri için olduğu kadar, "kan bağı yoluyla" ya da "evlilik yoluyla" oluşan kişilerarası akrabalık ilişkileri için de geçerlidir. Son olarak, "müşterek varoluş", bir kişinin yapıp ettiklerinin ya da katlandığı şeylerin diğerlerinin yaşantılarında da vuku bulması gibi, akrabalık bağlarının –bunlar çoğunlukla "mistik" türden bağlar olarak adlandırılırlar– etkilerini mantık çerçevesinde harekete geçirecektir. Kutsal günahların babadan oğula geçmesi gibi, varoluşun müşterek olduğu durumlarda, deneyim de kişisel olmaktan çıkmaktadır.

İnşacılık

Akrabalık çalışmalarındaki güncel antropolojik ortodoksi şu önermede özetlenebilir gibi görünüyor: üreme, husumlık ve soy temelinde oluşturulan her türlü ilişki, aynı zamanda, kültürel açıdan uygun eylem yoluyla, doğum sonrası ya da performatif bir biçimde de oluşturulabilir. Soya dayalı bir biçimde yorumlanabilen şey toplumsal olarak da inşa edilebilir: bu, bilinen çeşitli topluluklar düzleminde kanıtlanabilir bir olumlamadır ve verili bir toplumda genel olarak gözlemlenebilir. (Bamford ve Leach 2009; Carsten 2000a, 2000b, 2004; Franklin ve McKinnon 2001; McKinnon 2006). Aslında, "biyolojik" olarak adlandırılan ilişkilerin inşa edilmiş biçimleri çoğun biyolojik olana yeğlenir; birlikte yaşamanın oluşturduğu kardeşlik, doğuştan gelen kardeşlikten daha "yakın" ve dayanışmacı olabilir. Ancak bu durumda, akrabalık aslında doğum yoluyla belirlenmez, çün-

kü doğum, ön-gidimli (*pre-discursive*) bir olgu değildir. Soy grubu ya da klan ataları da dâhil olmak üzere bir dizi kişi yeni doğmuş bir çocukta bedensel olarak cisimleşebilir. Hatta bazen çocuğu doğuran kadın bile devre dışı bırakılabilir ki bu durumda, Karen Middleton'ın saptadığı gibi, "'kadınlar çocuk yapar' demek de, ... 'anne-çocuk *ilişkisi* doğada açık bir şekilde görülür' demek de abes kaçar" (2000, 107, vurgu orijinal metinde). Ebeveynliğin doğum sonrası pratikler yoluyla formüle edildiği yerlerde bu daha da büyük oranda böyledir; tıpkı Sulawesi'de yaşayan To Pamonalarda olduğu gibi:

> Çocukların evden eve rahatça dolaşması, dar tanımlanmış biyolojik akrabalıktan ziyade, besin verme ve ortak tüketime dayalı bir ebeveynlik nosyonundan kaynaklanır. "Doğal" ebeveynliğin tanınmasının otomatik olarak doğum olayından kaynaklandığı varsayılamaz. To Pamona ebeveynleri ve çocukları, ebeveynliğin tanınmasını geçen zaman ve harcanan çabayla ortaya çıkan bir şey olarak görürler. (Schrauwers 1999, 311)

Sembolik olarak formüle edilen ve kültürel olarak değişkenlik gösteren üreme olayı, biyolojik baba (*genitor*) ve biyolojik annenin (*genetrix*) katkılarını bir çeşit partenojeneze –kadının sadece aracı bir rol üstlendiği ya da erkeğin rolünün kabul görmediği durumlara–, hatta son raddede, ikisinin de dışlandığı durumlara kadar varan farklı değerlenmeleri (*valuation*) içerir. Uzun bir zaman önce E. B. Taylor, annenin hangi tohum ekilirse onun ürününü veren bir tarlaya benzetildiği Manu Kanunu'nda olduğu gibi, "babanın özel ebeveynliği" ilkesine işaret etmişti. Yine Tylor'a göre, Aeschylus'un *Eumenides*'inde "Orestes'in özrü, annesi Kly-

temnestra'yla akraba olmadığıdır tam da ve tanrılar annenin çocuğu dünyaya getiren kişi değil, onu besleyip büyüten kişi olduğuna karar verirler" (1878, 299). Karla Poewe (1981) bunun benzerinin birçok atasoylu toplumda gözlemlendiğini, tersinin ise tıpkı Trobriand Adaları'nda babalığın sözde bilinmezliği gibi anasoylu toplumların erkeğin gebeliğe olan katkısına yönelik arızi kayıtsızlığı olduğunu iddia etmiştir. Ancak gözden kaçırılmaması gereken, atalar, tanrılar, düş zamanı ruhları ya da esir alınan düşmanlardan elde edilen güç gibi üçüncü tarafların zorunlu katılımıdır. Bu konuyu birkaç toplumda inceleyen Maurice Godelier ve Michel Panoff (1998, xvii-xviii), iki insanın başka bir insanı dünyaya getirmekte yetersiz olduğunu, ruhani bir üçüncünün müdahalesine gerek duyulduğunu bulgulamışlardır[1]. Dahası, dünya üzerinde çocuk sahibi olanlar çocuklarına, onlara aktardıkları bir dizi değişik maddeyle bağlıdırlar – kan, sperm, süt, kemik, genler, beden, ruh vb.– ki bunların çocukların görünüşü ve kişiliği üzerinde çeşitli etkileri vardır. David Schneider'ın Amerika'daki akrabalığa ilişkin ünlü çalışmalarında tanıtladığı gibi (1968, 1977, 1980) "kan" bağının "doğal" ve değiştirilemezliği kendi yerel folklorumuzun bir aksiyomu olmasına rağmen, gerçekte, Schneider'ın da ayrıca belirttiği gibi, bu tıpkı evlilik yoluyla akra-

[1] Ruhani varlıkların müdahelesi özellikle soy ya da klan atalarının gebeliğin oluşmasında zaruri katılımcılar olduğu soy-temelli akrabalık düzenleri için geçerli gibi görünmektedir. Ata çocuğun ortak-üreticisidir; bu yüzden aynı klandan olanlar etkin bir biçimde kardeştirler ve "birincil" akrabalık ilişkilerinin bir "uzantısı"ndan ziyade, sınıflandırıcı akrabalık doğumdan itibaren mevcuttur. Bu konu 2. bölümde daha ayrıntılı ele alınacaktır.

balık gibi geleneksel olarak üretilmiştir. "Madde" de en az "kanun ve usul" kadar inşa edilmiştir –çünkü üreme esnasında nakledilen yalnızca fiziksel maddeler değil, aynı zamanda sosyal statüdür.

Bu nedenle, Amazonlarda eğer kadının doğurduğu bir hayvanın çocuğuysa, bu doğum çocuğun herhangi biriyle akrabalık bağına sahip olmasına neden olmayabilir (Vilaça 2002). Paylaşılan maddelere gelince, şüphesiz Yeni Gine Kameaları çocuklar ve onlara gebe kalanlar arasında böyle bir bağlantıyı hiç tanımayan tek toplum değildir (Bamford 1998, 2007, 2009). Ebeveynlik aynı zamanda birçok kutup çevresi topluluklarının reenkarnasyon anlayışlarında da değersiz görülür. Alaska North Slope'da Inupiatlar çocuklara ve bazen yetişkinlere ölmüş kişilerin adlarını verirler, böylece onları adaşlarının ailelerinin bir parçası yaparlar. Barbara Bodenhorn (2000, 137) bir Inupiat'ın ömrü boyunca böyle dört ya da beş isim ve aile edinebileceğini söyler. İsim verenler daha önce herhangi bir akrabalık ilişkisi içinde olmuş olmak zorunda değildir, hiçbir durumda biyolojik ebeveyn değildir. Biyolojik ebeveynler kapı dışarı edilmiştir, doğuştan gelen bağların Inupiat akrabalığında gerçekte hiçbir belirleyici gücü yoktur. Akrabalık statüleri kişileri dünyaya getirenlere göre değil, onlara isim verenlere göre belirlenir. Hatta nerede ve hangi cinsiyetle doğacağı da dâhil olmak üzere doğumunun özelliklerini belirleyen, çocuğun kendisidir.

Grönland Inuitlerinde bir çocuğa ölmüş bir akrabasının ismi verildiğinde –mesela annesinin babasının ismi– çocuk annesine "kızım", annesinin kocasına "kızımın kocası" ve kendi büyükannesine "karım" diye seslenir (Nuttal 2000,

48-49). İnsanın aklına annelerin erkek kardeşlerinin "erkek anne" diye anıldığı mevcut Afrikalı örnekler (Radcliffe-Brown 1924) ya da büyükbaş hayvanlarını çocuklarına "babalık" etmek için "karı" bulmak amacıyla kullanan zengin Lovedu kadınları (Krige ve Krige 1943) geliyor. (Madagaskarlı) Karembola halkının kız ve erkek kardeşleri türdeş, "birbirlerinden olmuş" olduğuna göre –müşterek varoluş– bir erkek, kız kardeşinin çocuğunu doğurduğunu iddia edebilir: "Ben onun annesiyim. O benim çocuğum. Benim karnımdan çıktı. Ona ben can verdim. Meme için ağlıyor" (Middleton 2000, 104). Demek ki erkekler anne, kadınlar da baba olduğuna göre, üreme yoluyla akrabalığın kaçınılmaz hiçbir tarafı yoktur.

Hatta üreme yoluyla akrabalığın doğum sonrası kurulan ilişkilerden temelde farklı olduğu da mutlak bir gerçek değildir. Sosyolojik olarak şekillendirilen akrabalık, soya dayalı olarak biçimlendirilen akrabalıkla özü itibariyle aynı olabilir ve üremede aktarılan şeyin aynısından meydana gelebilir. Francesca Merlan ve Alan Rumsey tarafından araştırılan Nebilyer Vadisi'nin Yeni Ginelileri için akrabalık, ister cinsel üreme ister sosyal pratik yoluyla olsun, *kopong*un, "yağ" ya da "içyağı"nın –"nihai kaynağı toprak olan, yaşayan organizmaların temel maddesi"nin aktarımı yoluyla üretilir (1991, 42-45). Babanın spermi ve annenin sütünde taşınan *kopong* çocuk ve çocuğun biyolojik ebeveynleri arasında tözsel bir bağ kurar. Ancak "yağ" tatlı patates ve domuz etinde de bulunduğundan, aynı eştözlü (*consubstantial*) etki besin paylaşma, besin ortaklaşması ya da aynı araziden beslenme yoluyla da elde edilebilir. Bu yolla göçmenlerin çocukları ya da torunları toplumla akraba olarak tamamen

bütünleşebilirler; ancak bundan dolayı, iki erkek kardeşin çocukları, babalarının aynı ebeveynden doğmuş olmaları nedeniyle olduğu kadar, aynı topraktan beslendikleri için de akrabadırlar.[2]

Yeni Gine'deki dağlık yerlerin bir başka bölgesinde, örneğin Edward LiPuma'nın bildirdiği gibi Maringlerde, bu jeneratif "yağ", klan insanlarının bedenlerinden toprağa ve "buradan da (emek kullanımı ve büyü yoluyla) göleveze, domuzlara ve diğer besinlere akar ve nihai olarak yemek yeme yoluyla klan insanlarına geri döner" (1988, 6-7; ayrıca bkz. Strathern 1973). Ya da Maurice Godelier'in ifadesiyle, Baruyalara göre: "Toprak insanları besler, ancak insanlar cesetleriyle toprağı şişmanlatarak onu torunlarına bırakır" (1998, 10; burada önemli kelime "şişmanlatmak" ya da "verimlileştirmek" anlamına gelen *engraisser*dir, yani üç dilli bir sözcük oyunu gibi). Benzer bir şekilde Yeni Kaledonya'da: "Tatlı patates beşeri bir şeydir. Ataların çürüdüğü toprakta doğduğu için ... tatlı patates ataların cesedidir" (Leenhardt 1979, 62). Atalara ait toprağın meyvelerinden üretilen akrabalık, Clifford Sather tarafından, "pirinç ataların özdeğişime uğramış halidir"(1993, 130) diyen Kalimantan Ibanlarına referansla, ustaca özetlenmiştir.

Nitekim, paylaşılan besinin akrabalık yaratma kapasitesi Marx'ın hayal edemediği türden bir "tüketime dönük üretim" tarzıdır denilebilir. Ancak daha isabetli olan, Marx'ın, kendi varoluşunun nesnel koşullarını kendisinin bir uzantısı olarak gören kabile toplumu nosyonuydu ki buradan kolaylıkla toprağın, sahibi olan insanlarla belli bazı kişilerarası

[2] Bu örneğe dikkat çektiği için Alan Rumsey'e teşekkürler.

ilişkilere sahip olduğu, hatta insanlarla akrabalık ilişkisi içinde olduğu sonucuna varılabilir (Marx 1973, 471ff.). Ya da, belki müşterek varoluşa doğrudan işaret etmesi bakımından John Locke'un, emeğini toprakla harmanlayarak sahiplik talebinde bulunan insan nosyonu, daha yerindedir. Margaret Jolly'e göre, Güney Pentecost'ta varoluşun tam da bu minvalde aktarımının yarattığı sonuç "insan popülasyonunun toprakla birleşmesidir. Nitekim toprak, tıpkı çocuklar gibi insani maddenin bir parçası olarak o kadar da sahiplenilmez" (1994, 59). Benzer biçimde Jane Goodale, ortak bir atanın soyunun "tümünün kardeş" olduğuna inanan Yeni Britanyalı Kaulong halkının "biyogenetik maddeden kaynaklı benzerliği[ni] yalnızca birbirleriyle değil, aynı zamanda bir mekânla ve o mekânın kaynaklarıyla da paylaştıklarını" söylemiştir (1981, 280). Mükemmel monografisi *Creative Land*'de (Yaratıcı Toprak) James Leach, Yeni Gine'nin Rai Sahili'nde yaşayan Reite halkının "mekânları bedenlere ve bedenleri mekânlara nasıl eklemlediklerini" ayrıntılarıyla anlatmıştır (2003, iv). Akrabalığın toprak sahipliği için bir deyim ya da metafor olduğunu (örneğin, E. Leach 1961a) ve mülkiyetin maddenin faydacı bir gerçekliği olduğunu öne sürenlere karşı James Leach, toprağın ve onunla bütünleşen kişilerin aynı ontolojik hâlde olduğunu göstermiştir. Toprak ve halk canlı ve benzeşiktir:

> Toprak oldukça canlıdır ve doğrudan kişilerin vücut yapısına (jenerasyonlarına) girer. Toprak ve kişi arasındaki ilişki toprağı dışarıda ve kişinin özünü içeride bırakan bir sınırlama ilişkisi değil, bir bütünleşme ilişkisidir. ... [K]işilerin ve mekânların oluşumları aynı sürecin birbirlerini karşılıklı

olarak gerektiren veçheleridir. Bu anlamda akrabalık coğrafyadır ya da arazidir. (2003, 30-31)[3]

O halde, akrabalığın toplumsal inşası cinsel üremenin zorunlu bir tamamlayıcısı olarak işlev görebilir ve ikisi bir arada işleyerek zamanla bir ebeveynlik bağı oluşturmuş olabilirler. Anne-Christine Taylor (2000) Amazon Jivarolarında (Achuar) baba ve oğulun akrabalığını, babanın cinsel üremeye sperm vererek katkı sunmasıyla başlayan, gebelik süresince besin sağlayarak devam eden ve dünyaya gelen çocuğun beslenmesiyle babalığın kesin olarak kotarıldığı bir sürece bağlar. İlişkiyi kuran şeyin bedensel maddelerin aktarımından çok besin verme olduğunu göz önünde bulundurmak gerekir, çünkü Jivaroların gözüyle, "üreme ebe-

[3] Babanın, Toprak Ana'nın soyundan gelen Maori halkı, toprağı ilksel dişil ata olarak kabul eden tek toplum değildir. Platon'un *Menexenus*'unda Sokrates, Peloponnes Savaşı'nın birinci yılında öldürülen Perikles için düzenlenen cenaze töreninde, Perikles'in metresi Aspasia tarafından yapılan ünlü konuşmaya kulak misafiri olduğunu iddia eder. Aspasia, Atina yerlisinin bir temasını prova ederken ölü askerlerin "toprağın gerçek çocukları" olduğunu söylemiştir.

> Ve onları büyüten ülke, diğer ülkeler gibi kendi çocuklarına bir üvey anne değildir, onların gerçek annesidir; onları doğurmuş, beslemiş, kabul etmiştir; şimdi onlar onun göğsünde yatıyorlar. (...) Ve onun bizim ve göçüp gidenlerin ortak atasını doğurduğunun en büyük kanıtı, evlatlarını besleyecek kaynakları sağlamasıdır. Tıpkı bir kadının anneliğini çocuklarına süt vererek kanıtlaması gibi (...) bizim toprağımız da insanların annesi olduğunu kanıtlamıştır, çünkü o günlerde insanların beslenmesi için buğday ve arpa getirip önlerine koyan sadece oydu. ... Ve bunlar bir ülkede anneliğin, kadının kendisinden daha gerçek kanıtlarıdır, çünkü bir kadın, gebe kalırken ve soyun devamını sağlarken, toprağın bir taklididir, toprak kadının değil.

veyn ve çocuk arasında tözsel bir bağı varsaymaz" (Taylor 2000, 319).[4] Dahası, yalnızca üreme yoluyla akrabalığın aksine, söz konusu akrabalığın şartlarından biri genişletilmiş bir zamansallıktır, çünkü akrabalık birikimsel bir ebeveyn bakımı sürecini gerektirir –bu şart, aşağı yukarı birçok performatif akrabalık biçimi için gereklidir. Bundan şu sonuç çıkar: hafıza da, şefkat edimlerinin hatırlanması için gereklidir. "Amazon halkları için hafıza akrabalıkla temelden bağlantılıdır. Hatta bazı bakımlardan akrabalığın ta kendisidir" (Taylor 1996, 206). Benzer bir biçimde Aparecida Vilaça, Wariler için şöyle der:

> Dolaşımda olan yalnızca maddeler değildir. Wari bedeni aynı zamanda duygulanımlar ve anılarla oluşturulur. Wari'ye göre hafıza bedende konumlanmıştır; bu da akrabalığın kurulmasının büyük ölçüde gündelik olarak birbirinin yanında yaşamaya ve karşılıklı olarak gösterilen duygusal yakınlığa bağlı olduğu anlamına gelir. (2005, 449)

Ortak yaşam şartları ve ortak hafızaya dayalı bir akrabalık ilişkisi gibi olasılıklar göz önüne alındığında, akrabalığın inşa edilmiş biçimlerinin niçin çok sayıda olduğu anlaşılabilir. Filipinler'de yaşayan Ilongotlara göre, bir göç ve dayanışma tarihini paylaşanlar "bir beden paylaşırlar" (Rosaldo 1980, 9). Janet Carsten'ın araştırdığı Malaylar, birbirlerine cinsel üreme yoluyla bağlı olmasalar bile, aynı evde yaşayarak ve aynı ocakta pişen aşı yiyerek aynı "kanı" edinirler" (2004, 40). Akrabalığın doğum sonrası oluşumunun bildik

[4] Margaret Mead (1935, 36) bir babanın ebeveynlik hakkını çocuğu dünyaya getirerek değil, onu besleyerek kazandığı Yeni Gine Arapeshlerindeki benzer bir uygulamadan söz eder.

listesi ortaklaşmayı, besin paylaşmayı, reenkarnasyonu, birlikte yaşamayı, ortak anıları, birlikte çalışmayı, kan kardeşliğini, evlat edinmeyi, arkadaşlığı, ortak acıları ve benzerlerini içerecektir. Fakat akrabalığın –sosyobiyoloji ve evrimsel psikolojiye bildik gelmese de– antropoloji disiplinince bilinen performatif tarzları saymakla bitmez, zira bu tarzlar birbiriyle ilişkili olmanın tikel kültürel mantığını temel alır. Bazı Inuit gruplarında aynı gün doğan insanlar akrabadır, anne baba hâlâ birlikte olmasa da ve kardeşlerin her ikisi de onların cinsel birleşmesinden doğmuş olmasa da, ebeveynleri bir zamanlar cinsel ilişkide bulunmuş olanlar "kardeş"tir.

Aslında, Eskimo dilini konuşan insanlar doğum sonrası oluşturulan akrabalıkta dünya şampiyonu olmalılar. Eskimoların, herkesçe malum, esnek olduğu kadar yaratıcı akrabalık uygulamaları yalnızca her türden ilişkinin pratik yoluyla inşa edilebileceğini göstermekle kalmaz, aynı zamanda bunların pratikte yok edilebileceğine de işaret eder. Mark Nuttal'ın Grönlandlılar hakkında söylediği gibi: "Eğer ortada bir ilişki yoksa, yaratılabilir. Aynı zamanda eğer insanlar bir akrabalık ilişkisini yetersiz buluyorlarsa onu devre dışı bırakabilirler. Bu nedenle insanlar katı bir kan yoluyla oluşturulan akrabalık kuralı tarafından kısıtlanmış değildirler, aksine kendi akrabalık evrenlerinin büyük bir kısmını seçebilirler" (2000, 34). Ancak insanların akrabalık ilişkilerini gözden geçirme özgürlükleri bu ilişkilerin sürekli olarak gözden geçirildiği anlamına gelmez –ya da ortada akrabalığın oluşabilmesi için belirli özellikler ve davranış kodları olmadığı anlamına gelmez. Inuitlerde olduğu gibi yüksek derecede performatif bir akrabalık düzeninde, kişiler ara-

sındaki mevcut ilişkiler potansiyel olarak istikrarsızdır: sürekli olarak olaylardan etkilenmeye yatkındır ve hatta müzakereye tabidir. Ne yazık ki, pratikteki yaygın istikrarsızlıklar, antropolojideki akrabalık çalışmalarını, kültürel çalışmalardaki (eski) avangardın yapısökümcü yatkınlıklarının etkisine açık hale getirmiştir.

Pratiğin "gerçekliğini" yapının "özcülüğü" üzerinde ayrıcalıklı kılmak, James Faubion'ın "gündelik yaşamın karmakarışık içeriği" (2001, I) dediği şeye kapılmak, akrabalığı postmodernizmin dönüp dolaşıp vardığı belirlenemezciliğin arafında bırakmak anlamına gelir. Faubion'a göre, insanlar "kaçındığı", "akrabalık oluşturduğu", "akrabalığı değiştirdiği" ve "oldukça farklı türden ittifaklar kurup kutsallaştırdığı" için, "eski akrabalık antropolojisi" "çok daha direngen bir 'eklenti'nin (sözcüğü Derridacı anlamda kullanıyorum) anlık değişimlerine" katlanmak zorunda kalmıştır. Tartışmada gözden kaçırılan şey şudur: pratikteki her farklılık –bunlarla ilgili değillemeler bir yana– illa ki biçimdeki farklılıklar anlamına gelmez, çünkü kimliğin kendisi birçok ihtimal arasından belli bazı (kültürel) ilişkili benzerliklerin seçici belirlenimidir. Sadece bazı özellikler aslidir. Pratikteki birçok farklılık akrabalık kategorilerinin bütünlüğü açısından önemsiz olabilir, tıpkı söyleyişteki farklılıkların sözcelerin bütünlüğü açısından önemsiz olduğu gibi. Cecilia Busby bu noktayı Hindistan'daki Dravidian akrabalığını tartışırken çok iyi ortaya koyar:

> Bir kişi, örneğin, annesinin erkek kardeşini ne kadar severse sevsin ve annesinin erkek kardeşi ona ne kadar bir baba gibi davranırsa davransın, o kişi *kategorik* olarak babadan farklıdır. Duygu ve duygularım bireysel ve rastlantısalken akra-

> balık sistemi kategoriktir ve biri diğeri baz alınarak açıklanamaz. Bütün erkek kardeşler kız kardeşlerini sevmezler (hatta bazen *hoşlanmazlar* bile), ancak yine de bütün erkek kardeşler belli bir biçimde kız kardeşleriyle ilişki *içerisindedirler*. (Busby 1997, 29; vurgular orijinal metinde)

Benzer kategorik sebeplerden ötürü, insanların akrabalık seçimlerinin olumsallığı akrabalık seçimlerindeki düzensizlikle karıştırılmamalıdır. Nuttal, Inuitler üzerine olan çalışmasında, bu kafa karışıklığına cevaben, insanların kendileri için uygun olan akrabalık ilişkilerini seçerken kendi ilişkileri açısından neyin yerinde olduğuna bakarak karar vermediklerini bildirir. Nuttal "Akrabalık sisteminin esnekliği bireylere akrabaları olarak kimi istediğini (ya da istemediğini) seçme hakkı tanısa da, o insana karşı nasıl davranacağına karar verme izni vermez" diye yazar. (2000, 45; ayrıca bkz. 35, 39). Inuit halkı benimsediği akrabalık ilişkilerinin yaratıcısı değildir, aslında bu ilişkileri arzulanabilir kılan ya da kılmayan şey onların hâlihazırdaki anlamlarıdır. Bu anlamda akrabalık kendi (istikrarsız) pratiğinin olabilirliğine ilişkin dirençli bir koşuldur.[5]

---

[5] Akrabalık kategorilerinde pratiğin riskli olduğunu ve değişimin olanaklı olduğunu gözden kaçırmamak gerekir. Genel olarak akrabalık kategorilerindeki değişim bu çalışmanın kapsamını aşmaktadır. Ancak yine de bu değişimin kimin hangi şartlar altında ve ne gibi güçlerle bunu gerçekleştirdiğine bağlı olduğunu söyleyebilirim. Aynı zamanda bir kategoride meydana gelen herhangi bir değişiklik ne denli olumsal olarak motive edilmiş olursa olsun, dünyayla olduğu kadar bir arada varolan kategorilerle de ilişki içine girer; böylece bu değişikliğin ortaya çıkardığı etki yeni de olsa, muhtemelen kültürel olarak bağıntılı bir biçim olur (krş. Sahlins 2000; 2004, Bölüm 3; 2008).

Bu bağlamda Eduardo Viveiros de Castro'nun yaptığı gibi (2009), dilek/istemle ilgili inşacı kaygıların –akrabalığın apaçık "oluşturulmuş" olması açısından gerekli bir tartışma olmadığını varsaymasına rağmen yalnızca bazı kana bağlı ilişkileri sorunsallaştırdığı için– "doğa" ve "hukuk" ya da "biyogenetik madde" ve "davranış kodu" biçimindeki kendi kültürel ayrımlarımızı içten içe sürdürüp sürdürmediği sorusu sorulabilir. Bu halde –diğer topluluklara, bazı hayvan türlerine, yabancılara ve hatta tanrılara da uyarlanabilen– jenerik akrabalık nosyonunun kan bağı değil de nesep olduğu Amazonya'yı ne yapacağız? Burada neredeyse bütün erkekler, fiili ya da potansiyel olarak, kardeş olmaktan çok birbirlerinin kayınbiraderleridir. Ancak hem kan bağı hem de nesep insan öznesi tarafından oluşturulmuş olsa da, antropologlar yine de kendilerini bunu kan bağına dayandırmak zorunda hissetmişlerdir. Dahası, bedensel maddenin biyolojik vasfına sabitlenen bu ispat yalnızca organik bir bağlantıyı verili olanın alanından toplumsal olarak inşa edilmiş olana doğru genişletir. Viveiros de Castro'nun işaret ettiği gibi, biyoloji bir yere gitmemiştir, sadece önceden olduğundan daha az değerlidir ve bazen toplumsal olarak inşa edilmiş olandan da daha az değerlidir. Büyük oranda kendi biyolojik saplantılarımızı diğer toplumlardaki akrabalık anlayışlarına doğru yayma eğilimimizi eleştiren David Schneider'dan etkilenmiş olsa da inşacılığın kendisi aynı eğilime fazlasıyla yaklaşmış gibi görünmektedir.

Schneider ve Durkheim

Belki de aynı açmazla karşı karşıyayız. Schneider'ın "What Kinship is All About?" (Akrabalık Nedir?) (1972) ve takip eden çalışmalarındaki (1977, 1980, 1984) tartışması, kendi başlarına uçmaya başlayana dek, durmadan azalan hermenötik çevrimler boyunca süzülen bazı ünlü felsefe kuşlarını andırır. "Akrabalık" çalışmalarının uzun tarihi Schneider'ı böyle bir şeyin olmadığına ikna etmiştir. Ne kendi ülkesinde ne de başka ülkelerde "akrabalık", ne bağımsız bir kültürel sistem olarak, ne de *a fortiori* karşılaştırmalı, kültürlerarası bir kategori olarak mevcuttu. Neyse ki bu durum, dünyanın her yerinde Schneider'ın eserinden yararlanmış olan antropologları akrabalığın muhtelif ve aydınlatıcı bir analizini yapmaya sevk etti. (Schneider'ın akrabalığın sonunu ilan etmesi, bir Giritlinin meşhur "Bütün Giritliler yalancıdır" tespitindeki mantıksal güce sahipmiş gibi görünüyor.)

Schneider, sosyal bilimin kibirli bir döneminde eğitim gördü; bu bilimin küçük Cambridge'deki merkezinden onun şu Parsoniyen doktrini yayılıyordu: antropolojik araştırmanın nesnesinde "yararlı bir biçimde" seçilebilen bütün farklılıklar meşru analitik ayrımlardır. Galileocu *resolutocompositive* yönteme öykünen Parsons, sosyal bilim dünyasını –başta sosyal, kültürel ve psikolojik olmak üzere– bir dizi tamamlayıcı "sisteme" bölmüştür ve bu ayrım, özellikle sosyal yapı ve kültürel düzen arasındaki ayrım noktasında, itibarlı olduğu zamanlardaki kadar keyfi görünmektedir. Söz konusu proje o zamanlar bile, suyun aşağı doğru nasıl aktığını anlamak için suyu hidrojen ve oksijen gibi ayrıştırı-

labilir elementlerine ayırmaya benzetiliyordu.[6] Schneider'ın akrabalık eleştirisi toplumsal eylemin ve ilişkilerin "normatif sisteminin", sembollerin ve anlamların saf "kültürel sistemi"nden *a priori* radikal bir biçimde ayrılmasıyla başlamıştır: sanki annelik, çapraz kuzenlik, aynı topraktan beslenme yoluyla oluşan kardeşlik ve benzerlerinin normları ve ilişkileri, "semboller ve anlamlar" olarak ve onlar tarafından oluşturulmamış gibi. Bu bağlamda Paul Ricoeur'un izinden giderek, "semiyotiğin bu genelleştirilmiş işlevine göre, sadece simgesel işlevin toplumsal olduğunu değil, aynı zamanda toplumsal gerçekliğin de temelde simgesel olduğunu belirtmeliyiz" (1979, 99).[7] Bu tespite katılan ve bazı yorumlar getiren Nancy Munn'a göre "benliklerin kendi toplumsal dünyalarını ve eşzamanlı olarak kendi benliklerini ve dünyadaki varoluş kiplerini inşa etmelerine aracı olan pratiklerin simgesel olarak oluşturulduğu ve kendilerinin de simgesel pratikler olduğu düşünülür" (1986, 7). Schneider'ın "kültür"den kastettiği aşağı yukarı ontolojiden

---

[6] O dönemlerde Clyde Kluckhohn'un konuyla ilgili bir itirazı vardı. Adam Kuper bu itirazı şöyle tarif eder:

> Kluckhohn özellikle sosyal yapının, en azından kısmen, kültürün bir parçası olarak ele alınması gerektiği düşüncesine itiraz etmişti: "sosyal yapı kültürel haritanın bir parçasıdır, sosyal sistem doğrudan ve dolaylı olarak kültür tarafından desteklenen kirişler üzerine kurulur". Parsons'a göre Kulckhohn sosyal yapının kültürden "eylemin bileşenlerinin örgütlenmesinden esasen bağımsız bir düzey " olarak ayrıldığını kabul ederek fazlaca hümanistlik yapıyordu. (1999, 55)

[7] Marcel Mauss ve Lévi-Strauss gibi diğerleri bu tartışmayı toplumsalın simgesel doğası etrafında yürütmüşlerdir. Özellikle bkz. Leslie White'ın (1949) bu doğrultuda Radcliffe-Brown'a ters düşen iddiaları.

başka bir şey olmadığına göre, herhangi bir verili toplum için Schneider'ın "akrabalık"ta keşfettiği "simgeler ve anlamların" bu alana içkin olması kaçınılmazdı. Ayrıca Schneider'ın toplumsal ya da normatif sistemden kastettiği şeyin insanların etkileşimine dair birer görenek olduğu göz önüne alındığında, bunların "simgeler ve anlamlar" tarafından düzenlenmesi de kaçınılmazdı. Burada uzunca bir alıntı yapacağım:

> Simgeler ve anlamlar derken, bir kültürün hayat için varsaydığı temel öncülleri kastediyorum: yaşamın birimleri neye bağlıdır; bu birimler nasıl tanımlanır ve birbirinden nasıl farklılaştırılır; bunlar nasıl bütünleşik bir düzen ya da sınıflandırma tesis eder; dünya nasıl yapılanmıştır; hangi kısımlardan oluşur ve hangi öncüller temelinde var olduğu düşünülür. ... Normatif sistemin, neyin nasıl yapılacağına dair kural ve düzenlemelerin Ego-merkezli ve karar alma ya da etkileşim analiz modellerine uygun olduğu durumlarda kültür, sistem merkezlidir ve daha statik, "verili" ve çok daha az işlemsel olma eğilimindedir. ... Kültür, dünyanın karşısında, dünyanın verili haliyle başa çıkmaya çalışan *bir* insan yerine insanlığın yerini alır; normatif düzey, " İnsan dünyanın verili durumu içinde hareket etmek için ne yapar?" sorusunu sorarken kültür, "Bu dünya neden ibarettir?" diye sorar. (Schneider 1972, 38; vurgu orijinal metinde)

Görünen o ki Schneider, kültürel sistemi, ontolojik olarak insan yapımı olduğu varsayılan toplumsal eylemden ayırırken, antropolojik teori olarak daha önce keşfettiği Birleşik Devletler'deki akrabalık sisteminde doğal, kana bağlı ilişkiler ve "hısımlarla" oluşturulan yapay ilişkiler arasındaki zıtlığın işlevsel eşdeğerini ürettiğini fark etmemiştir. Ontolojik olanın kültürel olan içinde doğal olması kadar

"kan" bağı da doğaldır, hatta aynı "simge ve anlamların" permütasyonlarından bile söz edebiliriz. Schneider *pyhsis* ve *nomos*, yani doğa ve yasa (ya da doğa ve gelenek) zıtlığına karşılık olarak –ki bu zıtlık MÖ beşinci yüzyılda Yunan sofistleri tarafından tartışıldığından beri Batı ontolojisinde yer almaktadır (Dillon ve Gergel 2003; Kahn 1994; Sahlins 2008)– akrabalıkta "biyoloji" ve "davranış kodu" karşıtlığına da göndermede bulunmamıştır. Bir yapısalcının aynı karşıtlığın kültürel pratiğin çeşitli kayıtlarında kendini tekrarlayan kalıplar karşısında memnun olacağı göz önünde bulundurulduğunda –bunun en bilindik örneği doğa ve görenek (yani, kültür) karşıtlığıdır– Schneider'a göre akrabalıktaki doğa ve kanun/usul karşıtlığının Yerli Amerikalı "milliyetçilik" ve hatta "din" kavramları içindeki paralleleri, "akrabalık sistemi" diye kültürel bir şeyin olmadığının kanıtıdır. Bunun neden böyle olması gerektiği hiçbir zaman açık olmamıştır; zira akrabalık, milliyetçilik ve din ile belli ontolojik özellikleri paylaştığı için kendine ait hiçbir özelliği yoktur. (Bildiğim kadarıyla) kimse Schneider'ın yurttaşların doğum ya da doğallaştırma yoluyla devşirildiği "milliyetçilik" indirgemeciğilini ya da mensubiyetin kilise ya da sinagog vasıtasıyla oluşturulduğunu varsaydığı eşit derecede taraflı "din" kavramsallaştırmasını sorgulamadı (1977, 69-70). Bu kültürel birimlerin "dayandığı, tanımlandığı ve birbirinden farklılaştırıldığı" şeyler hiç de bunlar değildir. Yine de bu tartışmayı mantıklı bir sonuca ulaştırdığı için, Amerikan akrabalığı ve ucuz yollu milliyetçilik ve din tanımları arasındaki benzerliklerden yola çıkarak, kültürel açıdan ifade edersek, "milliyetçilik" ya da "din" diye bir şeyin var

olmadığı sonucuna vardığı için Schneider'ın hakkını vermek gerekir (1972, 59).[8]

A. M. Hocart, Fiji akrabalık sistemi için "bütünlüklü bir teoloji" demiştir (1970, 237). "Kutsal kan" (*dra tabu*) dışarıdan evlenilen bir kadın yoluyla baba evinden taşınır ve anası bir babası ayrı erkek yeğenin (*vasu*), yani kadının oğlunun kutsal ayrıcalıklarını belirtir. Annesinin erkek kardeşinin halkı tarafından sunulan adakları törensel olarak sahiplenen bu ayrıcalıklı yeğen, yalnızca onların tanrılarına el koymakla kalmaz, aynı zamanda kendi soyu ve annesinin soyu arasında uzun süreli maddi yardımlaşma ve politik ittifak ilişkileri kurar (Hocart 1915; Sahlins 2004). Sonuçta karşımıza çıkan birçok ayrıntıyı da ekleyerek diyebiliriz ki Fiji akrabalık sistemi, belirgin karakterini kaybetmeksizin, hatta ondan dolayı, aynı zamanda bütünlüklü bir ekonomi ve bütünlüklü bir siyasettir. Fijinin, atasoyuna yabancı olan heybetli şefi, hanedan kökeninin tipik bir geleneği olarak, yerli halkın kızkardeşinin oğludur –ve bu onun kutsallığının ve otoritesinin göstergesidir (Sahlins 1981, 2004).

Marilyn Strathern'in tanımıyla kültür "insanların kendi dünyalarının farklı etki alanları arasında çizdikleri analojilere bağlıdır" (1992, 47). Schneider'ın kültürü yapısöküme tabi kılmak amacıyla kullandığı yöntem bugün kültürel düzenin normal bilimidir. Bu bir bakıma Schneider'ın akrabalığa karşı duruşunun akrabalığın kültürler arası bir çalışma alanı olmasına yol açmasındaki paradoksal itkiyi açıklar.

---

[8] Aslında Schneider'ın iddiasının mantığıyla herhangi bir şey diye bir şey olamaz: bir kültürel düzene içkin olası farklılıklar yoktur, zira ortak bir ontoloji kayıt ve etki alanı gibi farklılıkları bertaraf eder.

Schneider akrabalığı "simgeler ve anlamlar" alanında konumlandırarak, yasal haklar ve yükümlülükler takıntısıyla ve daha genel olarak kültür-sosyal yapı ayrımının felç edici kuramsal etkisiyle anlamsızlaşan ve verimsizleşen bir alana üretken bir "kültürel boyut" katmıştır. Birçok etnograf onun akrabalığın çeşitli kültürel biçimleri ve değerleri üzerine olan görüşlerini kullanıp geliştirse de, onun, "What Is Kinship All About?" başlıklı makalesinde sorduğu soruya cevabı hazırdı –"saf kültürel düzeyde, akrabalık diye bir şey yoktur" (1972, 50). "Bu makalenin başından beri 'akrabalık' terimini, onun antropoloğun zihninde gerçekte hiçbir elle tutulur kültürel referansı olmayan kuramsal bir kavram olduğunu göstermek amacıyla tırnak içinde kullandım" diye yazmıştır Schneider (50). Ya da bir kez daha:

> Eğer "akrabalık" kültürel düzlemde araştırılıyorsa ... bu, "akrabalık" antropologun analitik aygıtının bir yapıntısı olduğu içindir ve onun araştırdığımız diğer hiçbir kültürde somut bir karşılığı olmadığını gösterir. Sonuç olarak "akrabalık", tıpkı totemizm, anasoylu kompleks ve anaerki gibi var olmayan bir konudur, çünkü bilinen hiçbir kültürde yoktur. (59)

Ancak dediğim gibi, Schneider'ın projesi fark barındırmayan ontolojik bir ayrıma dayalıdır, zira "kültürel olanın toplumsal sistemlere indirgenemezliğinden ya da toplumsal sistemlerin kültürel olana indirgenemezliğinden" (60) ancak toplumsal ilişkilerin sembolik inşası göz ardı edildiği takdirde bahsedilebilir. Aynı ekolden gelen Hildred ve Clifford Geertz'in de eninde sonunda "akrabalığın her yerde tanınabilir bir biçimde bulunan, keşfedilmek için yalnızca antropologları bekleyen, içsel olarak düzenlenmiş ilişkiler evreni

ve tanımlanabilir bir araştırma nesnesi" (1975, 153) olduğundan şüphe etmeye başlamaları Parsonyen problematiğin kaçınılmaz neticesini kanıtlar niteliktedir.

Özetle, kendi etnosantrik *physis/nomos* düalizmimiz vasıtasıyla var olmayan fenomenleri araştıran bütün antropologlar yalancı çıkacaktır.

Schneider'a göre Emile Durkheim da L. H. Morgan ve takipçileriyle birlikte akrabalığı biyolojik üremeye değgin doğal olgulara yüklüyordu. Elbette ki Durkheim kendi sosyolojisinde doğa ve kültür karşıtlığını benimsemişti: bu, özellikle benmerkezci ve toplum öncesi mizaçları toplumsal kısıtlamalarca yüceltilmiş olan ikili insan (*duplex men*) kavramında ortaya çıkar ve buna (*Elementary Forms** eserinde) düşünsel olan doğal olan karşısında ne ise, kolektif temsiller de sosyal yapı karşısında odur yolundaki argüman vesilesiyle değinilir. Ancak Durkheim'ın akrabalık kavramları bütün yönleriyle ve açıkça inşacıdır. Öyle ki Durkheim'a bir çeşit akrabalık yanıltmacası yamamak bütünüyle varsayımsal bir esneme gerektirirdi. Schneider böyle bir esnemeye, Fransız ustanın sosyolojik açıklamalarının örtülü biyolojizme yol açtığına yönelik bazı dayanaksız iddialarla ulaşmayı başarır:

> Durkheim dolaylı olarak akrabalığın işe yarar bir kavram olması için bir güdüleyici faktöre, onu çalıştıracak gizli bir motora bel bağlamıştır. Bu motor muhtemelen Kan Sudan Daha Yoğundur aksiyomu biçimindeki biyolojiydi. Ancak bu dolaylı olmak zorundaydı, tıpkı kendisi toplumsal ilişki-

---

* *The Elementary Forms of Religious Life* (Dini Hayatın İlksel Biçimleri). (ç.n.)

ler olarak toplumsal gerçeklere ve akrabalığa odaklanırken güdülemenin dolaylı tutulması gibi. (Schneider 1984, 191)

Aslında Schneider tarafından uzun uzadıya sözü edilen anahtar metin, Durkheim'ın J. Kohler'ın evliliğin tarihi üzerine yazdığı ve Morgan'ın akrabalığın üremenin bilinebilir durumlarından türediği çıkarımını savunan kitabının radikal inşacı eleştirisidir (Durkheim 1898). Durkheim'ın *L'Année Sociologique*'in ilk cildinde yayınlanan eleştirisi bugün hâlâ benzer bir şekilde "akrabalık örgütlenmesinin soya dayalı ilişkiden tamamen başka bir şey ifade ettiğini", "akrabalığın toplum tarafından onaylanan yasal ve ahlaki ilişkilerden ibaret olduğunu" ve "akrabalığın sosyal bir bağdan başka hiçbir şey olmadığını" iddia edenler tarafından alıntılanmaktadır (Durkheim 1898, 318). Belli ki akrabalığın kan bağından ve soya dayalı akrabalıktan dolaysız ayrımı, Durkheim'ın toplumsalı sadece kendi belirlenimlerine tabi otonom bir fenomenal alan olarak belirlediği merkezi projesinin spekülatif bir sonucudur. Akrabalık, toplumsal bir olgu olarak, biyoloji ya da psikolojiye indirgenmek yerine, diğer toplumsal olgularla açıklanmalıydı. Örneğin, Durkheim'ın akrabalık değerleri ve soya dayalı yakınlık arasındaki uyuşmazlığa ilişkin tanıtlaması; evlat edinme ve törensel meşrulaştırma yoluyla akrabalık yaratımı ve akrabalığın (Roma hukukunda) özgürleşme yoluyla feshedilmesine dikkat çekmesi; Omaha ve Choctaw akrabalık terimlerinin "kan bağı ilişkilerinden tamamen farklı bir şey ifade ediyor olması gerektiği" yolundaki ayrıntılı argümanı. (315). Omaha'da anne, annenin kız kardeşi, annenin babasının kızkardeşi, annenin erkek kardeşinin kız çocuğu ve annenin erkek kardeşinin oğlunun kızı için aynı terim kullanı-

lıyorsa, evlilik ve üreme pratikleriyle uğraşmıyoruz demektir. Peki, neyle uğraşıyoruz?

Schneider'a göre Durkheim "akrabalığın ne hakkında olduğunu" bize söylemez (1984, 101), çünkü akrabalığın yasal ve ahlaki ilişkilerden ibaret olduğunu söylemek, onu diğer sosyal ilişkilerden ayırt etmeye yetmez. Bu, Durkheim'ın akrabalığa ilişkin olarak açık/amaca yönelik bir tanım ortaya koymaması anlamında, doğrudur elbette. Ancak akrabalığın toplumsal doğasının belli bazı veçheleri göz önüne alındığında (Schneider'ın ifadesiyle) Durkheim, akrabalığın ayırt edici özelliğine, yani "akrabalığın gerisinde duran ve onu çalıştıran gizli bir motor"a ilişkin bir görüş belirtilmemiştir. Durkheim, akrabalığın soykütükten bağımsız olduğunu savunurken, müşterek varoluş ilişkileri, birbirinin varlığına katılma anlamında akrabalığı tanımlamaya girişmiştir. Bu husus, başlangıçta bazı akrabalık değerleri – örneğin anasoyundan ya da babasoyundan akraba olanlar– soykütüksel yakınlık dereceleri arasındaki belirgin oransızlıklarla ilişkiliymiş gibi görünür. Durkheim'a göre, dini inanç ya da toplumsal yapının bazı özellikleri bir çocuğu daha yakından ya da uzaktan, babasından çok annesine bağlı kılabilir, "çocuk birinin ya da diğerinin hayatına daha derinlemesine karışır [*melé*], böylece birinin ya da diğerinin aynı derecede akrabası olmaz" (1898, 317). İkinci olarak, aynı şey totemizm tarafından da imlenir; Durkheim'a göre totemizm aile ilişkilerinin ilksel şartıdır,

> böyle bir durumda bir ailenin mensubu olmak *için totemik varlığın bir parçasının kişinin içinde olması* gerekli ve yeterlidir. ... Ancak böyle bir *katılım* üremenin (*generation*) sonucuysa, bunun dövme yapma, her türlü besin paylaşımı, kan

sözleşmesi ve benzerleri gibi başka yollarla da elde edilmesi mümkündür. (317; vurgular bana ait)

Durkheim bunu bilmiyordu ancak onun akrabalık sosyolojisinin, İngilizce ve Fransızcada bilimsel bir terim olan "totem"in Proto-Algonquian dilinde "birlikte oturan" – Ojibway dilinde *do.de.m*, yani "babasoylu klan", "klana ismini veren ata– anlamına gelen bir sözcükten türemiş olmasından daha güzel bir doğrulama olabilir mi?[9]

Müşterek Varoluş

Maurice Leenhardt bir misyoner olarak görev yaparken Yeni Kaledonyalı bir ihtiyara Hıristiyanlığın Canaque düşüncesine ruh (esprit) nosyonunu soktuğunu öne sürmüştü. Yaşlı adam buna karşı çıktı: "Ruh mu? Pöh! Ruhu bize sen getirmedin. Biz ruhun var olduğunu zaten biliyorduk. Biz hep ruha göre hareket ettik. Senin bize getirdiğin şey beden." (1979, 164) Bu diyaloğu yorumlayan Roger Bastide, "Malenezyalı biri kendini katılımların bir düğümünden başka bir şey olarak algılamaz; o kendi içinde olduğundan çok, dışarıdadır" demiştir (1973, 33). Yani, Bastide'in açıkladığı gibi, bu adam kendi soyunun, toteminin, doğanın ve *sociusun* içindedir. Buna karşın misyonerler ona bedenin sınırlarıyla belirlenmiş gerçek kimliğini bulması için kendisini bu başkalıklardan sıyırmayı öğretecektir.

Aynı makalenin devamında Bastide, bu Malenezyalı kişilik algısını kendisinin esasen ilgilendiği Afrikalı öznelere

[9] Rob Brightman'a totemizmin bu etimolojik yorumu için teşekkürler.

transpoze etmiştir ve böylece McKim Marriott (1976) ve Marilyn Strathern'ın çalışmalarıyla ün kazanacak olan (1988) "parçalı birey" kavramının açık bir tanımını üretmiştir. Bastide, "bölünmüş olan" ve aynı zamanda benliğin veçhelerinin farklı olarak diğerleriyle ve diğerlerininkinin de kendiyle paylaşıldığından kasıtla, "ayrık olmayan" kişi hakkında yazmıştır. Bireyin bu aşkın boyutlarını vurgulayan Bastide, "kişinin kurucu bileşenlerinin çoğulluğunun" onu, "başka gerçekliklere de katılmaya" götürdüğünü belirtmiştir. Kişi bir atanın bedeninde yeniden doğarak onun nesebinden bir parçaya sahip olur; bir totemle ilişkilenerek içsel bir ruhun yanı sıra "dışsal bir ruha" da sahip olur; çalılıkta yaşayan bir ikizini tanıyarak kendisini kutsal mekandan ayıran uzaklığın üstesinden gelir. Dolayısıyla bir Melanezyalı gibi bir Afrikalı da, " kendisinin 'dışında' ve kendisinden 'farklı' olmadığı sürece zaten yoktur" (Bastide 1973, 38).[10]

Öyleyse benim "akrabalık sistemi" dediğim şey şudur: Çok katmanlı bir kişilerarası katılım, başka bir ifadeyle, müşterek bir varolouş ağı. Böylece bu tartışma Strathern,

---

[10] "Parçalılar" üzerine yazılan ilk etnografiler arasında Nancy Munn'ın Gawan'ın ölü gömme adetleri üzerine yaptığı çalışma bulunmaktadır:

> Gawanların cenaze pratikleri ölünün bütünlüklü varlığını oluşturmak üzere birleştirilmiş evlilik, babalık ve annelikle ilgili bileşenleri ayrıştırmakla ve bu varlığı tikel, ayrışmış bir duruma - birleştirilmemiş anasoylu esasına - geri getirmekle ilgilidir. Ölümün kendisi ... ne *bedensel kişiyi* oluşturan ve her kendiliğin temelini biçimlendiren kişilerarası bileşiği, ne de ölen kişiyle hemhal olan ve ona eklenen diğerleriyle olan kişilerarası bağlantıları çözer. (1986, 164; vurgu bana ait)

Marriott ve Bastide'dan da geriye, Leenhardt, Levy-Bruhl ve Durkheim'a, Aristoteles'in akrabalığın yarattığı belirtik dostlukla ilgili bazı metinlerine dek uzanan bir gelenekle birleşiyor. Bununla ilgili klasik eser *Nikomakhos'a Etik*'tir. Aristoteles'in akrabalık tartışması, her ne kadar doğum ve soy kavramlarına bağlı bir biçimde ele alınmış olsa da, üremeye değgin ilişkileri aşar ve ilişkiselliğin birçok performatif kipini uzlaştıracak biçimde karşılıklı aidiyete dayalı daha geniş anlamları kapsar. Ben onun akrabalık anlayışının olanaklarını "ayrık öznelerde aynı varlık" olarak okuyorum:

> Ana-babalar çocuklarını kendilerinden bir parça diye sever, çocuklar ana-babalarını onların bir parçası olduklarından... Kardeşler birbirlerini aynı kişilerden doğdukları için sever: Onlara bağlı aynılık, birbirlerini de aynı kılar. Bu nedenle "aynı kandan", "aynı kökten", vb. derler. Demek ki ayrı bedenlerde olsalar bile, bir biçimde aynılar. ... Kuzenlerin ve öteki akrabaların yakınlığı da bunlara dayanır, çünkü varlıkları aynı kişilere bağlı. Aile reisinden uzaklığı ya da yakınlığına göre daha yakın ya da daha uzak olurlar. (Aristoteles 2002, VIII.1161^{a}-1162^{b} –*Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Bilgesu Yayıncılık, Ankara, 2011, s. 170.)

Elbette, bilgenin de dediği gibi, böylesi bir kişilerarasılık birçok değişik biçim ve derecede var olur. Ancak genel olarak ele alındığında akrabalar, birbirlerine ait olan, birbirlerinin bir parçası olan, birbirlerinde var olan, yaşamları birleşik ve karşılıklı olarak birbirine bağımlı olan kişilerdir. Etnografya, akrabaların böylesi birlikte var olma durumlarından ve bedenlerin, duyguların ve deneyimin kişiaşırı bütünlüğünün mantıksal sonuçlarından tekrar tekrar bahseder. Varlık nosyonunu ve onun gerekliliklerini incelemeden önce birkaç örneğe göz atmakta yarar var.

(Aristoteles'in tartıştığı) ortak atadan gelen akrabalık bütünlüklerini etkin bir biçimde andıran Hint-Avrupa dünyasının doğu tarafındaki akrabalığa şöylesine eski bir yorum getirilmiştir: "Aynı erkek tarafından meydana getirilen kişiler arasındaki temel benzerlik nosyonu, Mahabharata'nın yerelleştirilmiş Himalaya versiyonu olan Panduan'da Arjuna'nın Bhima'ya göndermeyle, 'Ben onun kardeşiyim, kuzeniyim, evladıyım ve aynı zamanda atasıyım' ifadesinde vurgulanmıştır" (Böck ve Rao 2000, 7).

The Maori and His Religion'da (Maoriler ve Dinleri) (henüz değeri teslim edimemiş bir akrabalık araştırmaları klasiğidir bu eser), J. Prytz Johansen şöyle yazar: "Akrabalık bizim için cemaat ve dayanışmadan daha fazlasıdır. Dayanışmayı koşullayan ortak iradenin kökü daha derinlerde, insanların içsel dayanışmasındadır" (1954, 34). Johansen, John White tarafından derlenen eski bir kitaptan şu alıntıyı yapar: Bir Maori " 'Sen bende doğdun' der. 'Evet, bu doğru' diye karşılık verir diğeri, 'Ben sende doğdum.'" Johansen varoluşuna ilişkin bu diyaloğun burada göründüğünden daha karmaşık olduğunu ifade eder. Aynı kişiaşırı varoluş algısından dolayı Maori zamiri "ben", aynı zamanda kişinin geçmişte ya da şimdi, kolektif biçimde ya da meşhur mensuplarını, yani bütün akrabalık grubuna (genellikle *hapuu*) işaret etmek için de kullanılır. Bu "akrabalık Ben'i" meselesine birazdan döneceğiz, ancak şimdiki bağlamda, Polinezya dillerindeki belli bazı akrabaları ve kişinin bedeninin parçalarını anlatan belirtik iyelik zamirlerini hatırlatır. Bu, devredilemez ve yapısal bir bağa işaret eder. Benzer bir etkili müşterek varoluş semantiği, Yeni Kaledonya akrabalık terimleri aracılığıyla nakledilir, böylece sahip olunan kişi

"sahip olan kişinin ayrılmaz bir parçası" haline gelir (Leenhardt 1979, 13).

Bunun bir benzeri, Jeanette Edwards ve Marilyn Strathern'in aktardığı haliyle, belli bir kentte yaşayan İngilizlerin biriyle ilişkili olmak ve biriyle "akraba olmak" arasındaki farkta da görülür. Belirttikleri üzere, "Akrabalık yoluyla üretilen aidiyet bu insanlar için akrabalığın bütünüyle ek bir boyutudur" (2000, 153). Alltown'daki kişiler kendilerine ait olanlar aracılığıyla bir ortak aidiyet, duyusuna sahip olabilirler, ancak "aileler kendilerini birbirlerine ait olan insanlar olarak görürler" (150). Janet Carsten biyolojik akrabalarını arayan evlatlıkların hikâyelerinden benzer bir sonuca varır. Carsten'a göre biyolojik annelerinin, bazen de biyolojik babalarının kim olduğu bilgisine sahip olmayan bu kişiler "kırılmış ve parçalı" bir benlik duygusu yaşarlar. Öyleyse burada, akrabalığın sadece sınırlı bir bireyselliğe eklenmediği, ancak "akrabaların benliğe içkin olarak algılandığı" bir akrabalık nosyonundan söz ediyoruz (2004, 106-7).

İngiliz ailelerin "birbirlerine ait olan insanlar" olması gibi Afrika Rift Vadisi Nyakyusaları için de akrabalar "birbirlerine mensupturlar" (Wilson 1957, 226). Monica Wilson bu ifadeyi tırnak içine alıyor, İsa'nın bedeninin mensupları arasındaki ilişkiler noktasında Aziz Pavlus yerine Nyakyusa'yı mı zikrettiği açık olmasa da. Ne var ki, Aziz Pavlus örneğindeki inşacılığa benzer şekilde Nyakyusalar, akrabalığı, kan yoluyla akrabalık kadar, bir arada yaşanan akran köyleri ve kendisine sığır verilenler ile müşterek bir dünürlük olarak anlar. (Wilson 1950, 1951) Benzer etkinin tersi olarak Victor Turner, anasoylu akrabalar oldukları için bir arada yaşayan Ndembulardan söz eder, zira "akrabalık

dogması, anasoylu akrabaların birbirlerinin varoluşuna katıldığı iddiasındadır" (1957, 129). Bütün bunlar Wilson'ın akrabalık terimlerini faydalı bir biçimde, Bodenhorn tarafından da Inupiatlar için kullanılan bir ifade olan "aidiyet kategorileri" olarak tanımlamasını anlamlı kılar (2000, 131). Akrabalık terimleri birleşik varoluşun türlerini ve/veya derecelerini belirtir: böylece müşterek varlık farklılaştırılmış parçaların bütünlüğüne varan bir ilişkiyi tamamlar (aşağıya bakınız). Örneğin Madagaskar Karembolalarında kızkardeşler ve erkek kardeşler "tek halk"tır; "aynı türün insanları"dır; "birbirlerinin sahibidirler" (Middleton 2000, 113).

Rupert Stasch, akrabalığı Batı Yeni Gine'nin Korowailerine göre "özneler arası aidiyet" olarak tanımlayarak burada öne sürdüğüm argümanın harikulade bir etnografyasını sunar (2009, 107, 129ff.) Stasch'a göre insanların akrabalık terimlerini sahiplenici ön eklerle oluşturması "akraba olan ötekinin, kişinin kendisinin bir yüklemi olduğunu vurgular. Bir konuşmacı ötekini kendisinden bir parça olarak tanır ve söz konusu ötekiyi kendi özgün varoluşunun uygun bir nesnesi olarak betimler" (132). Bir anlamda Stasch'ın tartışması "ait olmayı" "sahipliğin" farklılaşan anlamında vurgulamasıyla bir muğlaklığı da giderir. Aynı zamanda karşılıklı anlamda "bir parçası olma", yani müşterek varoluş böylelikle bir ben/öteki ilişkisine işaret eder.[11] Ne var ki Stasch,

[11] Ben/öteki karşıtlığı Stasch'ın Faubion'un "akrabalık terimlerinin içkin olarak ilişkilendirici olduğuna; ... benliği diğerleriyle olan ilişkiler olarak yorumladığına (ve tam tersi)" (Faubion 2001, 3; akt. Stasch 2009, 132) dair gözlemini benimseyişinde yeniden kendini gösterir. Atıfta bulunulan eserde Faubion akrabalığı Foucaultcu anlamda benliğin tekno-

akrabalık ilişkilerinin, duygusal ve ahlaki dayanışmanın öznelliğini tartışırken şüphe yok ki "müşterek varoluş"u bahsedilen ikinci anlamında kullanmaktadır, zira tam olarak bu ifadeyi seçmiştir:

> Duygu, değer ve ahlakın akrabalık sınıflandırmalarının ayrılmaz parçası olduğunu dikkate alan antropologlar, akrabalık ilişkilerini özneler arası karşılıklılıkla ilişkilendirmiş ve "neşe" (conviviality), "sevgi", "özen", "dostluk" ve "kalıcı/yaygın dayanışma" gibi terimler kullanmışlardır. ... Bu söz dağarcığı Korowai akrabalık ilişkilerini anlamada bütünüyle elverişlidir. Korowailerin kendileri de genellikle belli bazı akrabalık ilişkilerini bir kişiye yönelik "sevgi, özlem, özen" (finop) gibi hislerle, başka bir insanla "ilgilenmek", onu "sevmek" (xul duo-; lit., "birini düşünmek") gibi zihinsel etkinliklerle ya da biriyle "bölünmez, dayanışma içinde, dostane" olmak gibi varoluşun ahlaki konumlanışıyla tanımlarlar. (133)

Stasch burada akrabalık ilişkisi hakkında, Schneider (1968, 1984), Meyer Fortes (1969) ve Robert McKinley'inkiler de (2001) dahil olmak üzere, bilinen bir dizi gözleme gönderme yapar. Bir o kadar bilinen başka bir şey de neredeyse bütün antropologların akrabalık sevgisi hakkında konuşurken, pratikte bütün akrabaların sevilebilir olmadığı –ve genelde en yakın akrabalarla en kötü münakaşalara girildiği (aşağıya bakınız)– hususunu tartışmaya ekleyerek sergilediği çekincedir. Stasch'ın kendi deyimiyle: "Akrabalık aidiyeti imkânsız bir standarttır: bu ideal, başarısızlığını kendi içinde taşır" (2009, 136). Bu gerçek inkar edilemez, ancak bu

---

lojisi olarak ele alır: "tabi olma" (ya da Athusserci "çağırma") ve kendini biçimlendirmeden oluşan bir "özneleşme" teknolojisi. (2001, IIff)

gerçek de birbirine bağımlı bir biçimde var olan akrabalık ilişkilerine dahil olan dostluğu inkar edemez. Yaygın ve süreğen dayanışma kadar müşterek varoluşun doğal sonucu olarak öznelliği de göz önünde bulunduruyorum. Elbette ki sevgi yalnızca akrabalık ilişkileri bağlamında ele alınamaz ve onun yokluğunun yüceltilmesi hiçbir şekilde söz konusu olamaz. Akrabalıktaki sevginin bozulması aynı zamanda akrabalara duyulan sevgiye de işaret eder: başarısızlık kendi idealini içinde barındırır.

Kaçınılmaz olarak Marilyn Strathern'ın sadece Melanezya'da değil, benzer birçok etnografik keşfe ilham veren "parçalı" Melanezyalı kişi tartışmasına dönüyoruz. Strathern'ın sık alıntılanan tanımlamasına göre:

> Özgün varlıklar olmaktan çok uzak olan Melanezyalı kişiler bağımsız bireyler olarak tasavvur edildikleri kadar parçalıdırlar da. Genelleştirilmiş toplumsallığı içlerinde barındırırlar. Gerçekten, kişiler çok defa kendilerini üreten ilişkilerin çoğul ve bileşik bir kümesi olarak inşa edilirler. Tekil kişi toplumsal bir mikrokozmos olarak düşünülebilir. (1988, 13)[12]

Strathern'ın Yeni Gine'nin yüksek yerlerinde ya da Melanezya üzerine okumalarında edindiği deneyiminin yanı sıra, kişiyi maddelerin ve çoğul ötekilerin eylemlerinin "bileşik bir kümesi" olarak tanımlaması, bölgeyle ilgili diğer etnografik raporlarda da yansımasını bulmuştur. Bu raporlar arasında Vanuatu (Hess 2009, 51ff), Fiji (Becker 1995, 4),

---

[12] Alan Rumsey (kişisel bir görüşmede) kendi tanımlamasına göre Melanezyalıların parçalı oldukları kadar bireysel de olduklarına işaret eder - ki bu incelenmemiş bir sorundur. Strathern muhtemelen parçalı bireyden bireysel bir varlığı (ya da özneyi) kastetmiştir.

Tanga (Foster 1990, 432) ve Trobriand Adaları (Mosko 2010) sayılabilir. Ayrıca, aynı "parçalı birey" Polinezya'da (Mosko 1992) ve Mikroneyza'da (Lieber 1990, 74), Ming Çin'de (Clunas 2004, 11) ve Eski Mısır'ın Yeni Krallık Dönemi'nde de (Meskell ve Joyce 2003, 17-18) vardır. McKim Marriott'un Güney Asya ve Bastide'deki (1973) *avant la lettre** "Afrikalı kişi" tartışması üzerine yaptığı orijinal tanımları da unutmamak gerekir. Popüler bir Amerikan dizisinin ismini kullanacak olursak *Curb Your Enthusiasm* (Coşkunu Dizginle): Strathernci "parçalı birey" modern öncesi öznelliğin evrensel biçimi haline gelme tehlikesi taşımaktadır. Kavrama ilişkin bu genellemenin bir kısmı, akrabalık çalışmaları alanına gönderme yaptığı ölçüde, garanti altındadır. Fakat bence işin iyi tarafı, akrabalığın doğal sonucu olarak parçalı olabilmenin ve katılımın konflasyonuyla birlikte, kişi oluş ile akrabalık ilişkileri arasındaki bariz karmaşadan dolayı meydana gelen kısımdır. Kişilerin birçok ilişkisel vasfı olabilir ve bu yolla diğerleri ile varoluşta bütünleşmeksizin bağlantı içinde olabilirler –enim bir öğretmen olarak öğrencilerimle ilintili olmam ve bir taraftar olarak Chicago Cubs'la ilintili olmam gibi.

Fakat burada mevzu akrabalıktır, bu yüzden kuramsal olarak nazik bir durumda bulunan şeyin toplum merkezli incelemesi, birey kişilerin karakterine ilişkin bir incelemeden daha önce gelir. En azından benliğin çoğul ötekiler arasındaki kişiaşırı dağılımına, çoğul ötekilerin bir tek özneye nakşedilmesi kadar dikkat edilmelidir, zira söz konusu olan insanın doğasından çok ilişkinin niteliğidir. Strathern oto-

* "henüz adı konulmamış" (ç.n.)

nom Batılı bireye yönelik bir karşıtlık kurduğu için –ki hiçbir durumda bu, bireyi kendi ailesi ve akrabalık ilişkileri bağlamında betimlemez– dikkatler, "tekil kişi"ye, Strathern'ın sorguladığı burjuva öznesinin sınırlarının belirlenmesi ve olumlanmasına aşırı derecede benzer şekilde, odaklanmıştır: Burjuva özneleri âdeta parçalı bireylerdir. Bu nedenle, olağanüstü çalışması *The Gender of the Gift*'te parçalı bireyler üzerindeki vurgu ve onları kuran görece arka planda kalan ilişkiler arasında çözümlenmemiş bir gerilim vardır –ki bunlar burada, kişiler arası ilişkiler akrabalık düzeninin temel öğesi olarak ele alınmaktadır.

Diğer etnografik çalışmalardaki paralellikler dikkate alındığında, görünen o ki, Batılı bireyciliğin eleştirisinde bileşik kişi nosyonuna yol açan belli bir antropolojik mantık vardır. "Antropolojik mantık" diyorum çünkü "parçalı birey" yalnızca bildiğimiz türden erkek "bireyin" yadsınması anlamına gelmez –özellikle erkeğin–, aynı zamanda açıkça akrabalık ilişkilerinin katılımcı mantığını da içeren bir içeriğe sahiptir. Nitekim Deborah Gewertz, Tchambuliler (Chambuliler olarak da bilinirler) üzerine kaleme aldığı makalesinde, alt başlıkta da belirttiği gibi, "Mead ve Chodorow'un çalışmalarındaki bireyciliğin eleştirisi"ne eğilmiştir:

> Tchambuliler bir babasoylu klanı "aynı toteme sahip olan kişiler" olarak tanımlar ve bu ifade klan üyelerinin birçok totemik isme ortak bir biçimde sahip olduğuna işaret eder – ki bu isimler bir zamanlar onlara sahip olan atalarına ve bu ataların zamanında üzerinde yaşadıkları topraklara ve onların sahip oldukları kaynaklara gönderme yapar. ... Her birey aynı zamanda kendi babasının akrabalarının totemik isimlerini de miras olarak alır. Nitekim Tchambuliler, edindikleri isimler vasıtasıyla hem anasoylu, hem de atasoylu akrabalık

> ilişkilerinin havuzu haline gelirler. Onların arasında bir kişi olmak, bu ilişkileri cisimlendirmek anlamına gelir. (1984, 619)

Yalnızca kişinin ilişkiler tarafından bedene bürünmüş olması değil, aynı zamanda, daha önce Inuitlerde de gördüğümüz (ve ileride başka örneklerini de göreceğimiz) gibi, isim paylaşmak yoluyla varoluşun sentezlenmesi de dikkat çekicidir. Sınırları belirlenmiş ve kendini önemseyen burjuva bireyine külliyen karşıtlık oluşturacak ve akrabalığın karşılıklı oluşunu açıkça zorunlu kılan bir görüş ise Julian Pitt–Rivers tarafından ileri sürülmüştür:

> ... dünya halklarının çoğunluğu modern Batı'nın bireyciliğe verdiği önemi *paylaşmaz* ve kendileri açısından apaçık olan şeyi açıklama gereği duymazlar: benlik tek başına birey benlik değildir, şartlara bağlı olarak kendini dayanışma içinde hissettiği kişileri, ama öncelikle akrabalarını kendi içinde barındırır. (1973, 90; vurgu orijinal metinde)

Her şeye rağmen "kişi", motivasyonunu burjuva bireyciliğinin hegemonik gücünden türetebilen bir analitik kategori olarak antropolojik kabilenin mevcut idolüdür. Bu, bölünebilir "parçalı birey"in modern öncesi öznenin ikonu olması kadar, akrabalık çalışmalarının düzenli bir figürü olmasını da açıklamaya yardımcı olur. Öyle görünüyor ki gözümüz uzun bir süredir benmerkezli-ile-benmerkezli akrabalık diyagramlarından başka bir şey görmedi. Buradaki sorun sadece akrabalık ilişkilerini tekil kişilerin vasıfları olarak ifade etme şeklindeki kategori hatası değildir. Sorun, akrabaların çoğul, parçalı ve ilişkisel olarak inşa edilmiş tek tür olmamasıdır. Bu bağlamda Alan Rumsey'in (2000) –Emile Benveniste (1971) ve Greg Urban'ın (1989) iyelik zamirleri-

nin kullanımı ve anlamı üzerine görüşlerini benimseyerek– parçalılık ve hiyerarşi kapsamının (ya da ötekilerin kapsanmasının) insanların (dilde ifadesini bulan) genel koşulları olduğu görüşüne yeterince önem verilmemiştir. Rumsey, "Hem kapsama hem de bölünebilirlik momentleri dile içkindir ve bu da zamirlerin anlamlı olduğu ("doğrudan" kişi özellikli ve "anaforik") iki belirtik boyuta tekabül eder" der (2000, 101). Ramsey Polinezyalı ve Melanezyalı örnekleri kullanarak tek bir konuşmada "ben" zamirinin değişken referans çerçevesinin nasıl dönüşümlü olarak şimdiki parçalı konuşmacıya, ait olduğu kolektif akraba grubuna ya da grubu kahramanca somutlaştıran (uzun zaman önce ölmüş) bir şefe gönderme yapabildiğini gösterir. Tabii ki bu, bu kapasitelerin, "parçalı" kişiler ve "akraba ben" kiplerinde olduğu gibi, toplumsal pratikte illa ki uygulandığı anlamına gelmez. Üstelik genel bir olasılık durumu olarak bölünebilir ve ilişkisel kimlikler "parçalı" olmayan akrabaları da –belki hatta bizim gibi burjuva bireyleri de– karakterize edebilir.

Bizim gibi bireyler bile "çalışan", "müşteri", "takım arkadaşı", "sınıf arkadaşı", "misafir", "alıcı", "yabancı" ve benzerleri olabilir. Bunlar ilişkisel terimlerdir. Aynı kişinin farklı yönleri dönüşümlü olarak farklı toplumsal bağlamlarda öne çıktığında, bunlar bölünebilirliğin örnekleri olur. Ancak bunlar "*dividuality*" örnekleri değildir; zira ötekilerin bir kişiye, o kişiyi katılımcı anlamda bileşik bir varlık haline getirecek şekilde eklemlenmesini beraberinde getirmez. Bu yüzden bölünebilirlik, bölünebilirlik artı birlikte yerleşiklikten oluşan farklılaşmış bir alt küme olan "parçalı bireyler"den daha geniş bir kişiler kümesini tanımlar. Bu ikisi, bireylik ve akrabalıkta çoğun yapıldığı gibi birbiriyle karıştı-

rılmamalıdır. Belki de bu şekilde Yeni Mısır Ülkesi'nde "parçalı birey"leri görüyoruz –burjuva kişilerin kendi yakın akrabalık ilişkilerinde Melanezyalılar kadar "parçalı" olduklarını göz ardı etsek bile.

Akrabalığı anlamak için yalnızca akrabalık ve kişiyi birbirinden ayrıştırmak yeterli değildir, aynı zamanda özneler-arası varoluşu çoğul ötekilerin bileşik kümesi olan tekil kişiden üstün tutmak da faydalı olacaktır. Öncelikle, akrabalık ilişkilerinin kaplamsal yönleri, paylaşımdan yas tutmaya kadar kişiaşırı bir arada varolma pratikleri, müşterekliğin toplum merkezli bir biçimde ele alınması yoluyla daha iyi harekete geçirilir. Janet Carsten'ın da dediği gibi (2004, 107), birbirine "içkin" olan akrabalar birbirlerinin hayatını yaşayan ve birbirlerinin ölümleriyle ölen insanlardır. Ortak yaşamlar sürdürebildikleri ölçüde, birbirlerinin deneyimlerini paylaşarak, birbirlerinin yapıp ettiklerinin sorumluluğunu alsalar ve etkilerini hissetseler bile, birbirlerinin acılarına ve mutluluklarına ortak olabilirler. Diğer yandan müşterek varoluş, doğum öncesi ya da doğum sonrası, saf "biyolojiden" saf performansa kadar her türlü akrabalık kombinasyonunun oluşturulmasının çeşitli yollarını betimleme meziyetine sahiptir. Bu bağlamda "varoluş", ortak madde nosyonlarını kapsar ve onun ötesine geçer, her ne kadar bu özdeşlik yerel olarak tanımlanmış ve kurulmuş olsa da. Ortak madde, akrabalığın ne evrensel ne de temel halidir ve müşterek varoluşun kültürel açıdan göreceli temeli olarak ele alındığında daha iyi anlaşılır. Böylece, akrabalığın ayırt edici bir özelliği olarak müşterek varoluş, üremenin ve performansın nasıl olup da akrabalığın alternatif biçimleri olabildiğini açıklamaya yardımcı olur. Akrabalığın inşa edilmiş kipleri, yaşam

kapasitelerinin kişilere aktarılmasını içermesi bakımından, doğum esnasında belirlenenlere benzer. Eğer sevgi ve bakım, beslemek ve besin paylaşmak, birlikte çalışmak, aynı topraktan geçinmek, karşılıklı yardımlaşmak, göç ve yerleşmenin olduğu kadar evlilik ve çocuk edinmenin nimetlerini paylaşmak akrabalığın temelleri ise, herkes üremenin bir başkasının hayatına dahil olmak anlamına geldiğini bilir. Bu riski alıyorum: akrabalığı oluşturmanın bütün yolları özünde aynıdır.[13]

Mancy Munn, bir Gawa erkeğinin yeni doğan bir bebekle baba-evlat ilişkisi kurmaya başlamasını besini çiğneyerek bebeğin ağzına koymasıyla ilişkilendirir. Munn'a göre "bu aktarım besin vermenin, besinin birinin bedeninden başka birinin bedenine yerleştirilmek üzere ayrılmasının paradigmatik kertesidir" (1986, 50) –bu tanım pekâlâ emzirme ya da gebelik için de geçerli olabilir. Johansen'in Maorilerle ilgili ayrıntılı olarak aktardığı gibi, armağan verme, özellikle besin armağan etme, yaşam vermeyle eşdeğerdir: "Besin, onu yiyen kişiye yeni bir tür hayat verebildiği için, yeni bir bağ da sunabilir. ... Yiyeceği yiyen kişi yalnızca onu verenlere bağlanmaz, aynı zamanda yiyeceği verenler de kendi hayatlarını konuklarında tanır ve buna saygı duyarlar" (1954, 108). Dahası, hayat vermek genelde karşılıklıdır. Johansen, armağandaki yaşam gücünün, armağanı alan kişiyi, onun içinden gelen bir dönüşe zorladığına işaret eder; bu yüzden Maoriler özdeyişsel olarak "Mülkiyet çatılmış kaş-

[13] Roy Wagner gibi ben de "akrabalık ilişkilerinin temelde önemli bir açıdan benzer olduğu" görüşüne katılıyorum. "Aslında insanların algıladığı ve ayırt ettiği bütün akrabalık türlerini kapsayan bir tek özsel akrabalık ilişkisinden söz edebilirim" (1977, 623).

lardır" der. Johansen, Marcel Mauss'un armağan üzerine ünlü makalesini eleştirse de, temelde armağanın *hau*'sunun armağanın nedeni olduğu görüşünü onaylar.

Yaygın armağan değiş-tokuş pratiklerinin diğer ucunda, antropologlar tarafından kaydedilen doğum sonrası akrabalığın daha kendine özgü biçimleri, müşterek varoluşun kıyaslanabilir ilkelerince motive edilir: buna örnek olarak, denizdeki bir ölüm kalım ânında birbirlerine destek alıp hayatta kalmayı başaran kişileri anlatan "kano kardeşliği" kategorisi –Trukese kabilesine ait bir kategoridir bu– gösterilebilir. Mac Marshall'ın betimlediği gibi:

> Bu terim parçalanmış bir kanoya tutunarak günlerce açık denizde oradan oraya sürüklenen, nihayetinde karaya ulaşana ya da denizde kurtarılana dek birbirlerine moral veren ve yetersiz miktarda yiyecekle suyu paylaşan erkeklere gönderme yapar. Zorluk zamanında karşılıklı yardımlaşmayla doğan bu erkekler ömür boyu birbirlerine kardeş gibi davranacaklarına yemin ederler: "birbirlerini koruyup kollayacaklar" ... "işbirliği yapacaklar" ... "aynı kararı alacaklar" ve muhtemelen "toprağı ya da diğer kaynakları aralarında paylaşacaklardır." Bu ifadeler gerçek bir akrabalık duygusunun temelini oluşturur. ... (1977, 647)

Benzer deneyimler Grönland Inuitlerini de, aynı adı paylaşmadıklarında bile, adaşlık yoluyla bir akrabalık oluşturmaya sevk eder. "Inuitler aynı ismi paylaşmayı seçerler ve birbirlerine, genellikle kış mevsiminde avlanmaya çıktıklarında denizin buzları üzerinde birlikte yaşam mücadelesi vermiş olmak gibi paylaşılan bir deneyim temelinde, *atiitsara* [adaş] olarak hitap ederler" (Nuttal 2000, 49; ayrıca bkz. 52).

Aynı müşterek varoluş, Amazonyalı ya da Yeni Kaledonyalı kadınların ekip biçtiği ürünlerin onların çocukları olması, ya da Siberya'nın ve Amazonya'nın hayvanlarının onları avlayan erkeklerle husum olması gibi, akrabalığın türaşırı ilişkilerinde de gözlenir. Bu bir metafor değil moral, törensel ve pratik davranışa ilişkin bir sosyolojidir. Maoriler için akrabalık –bitkiler, hayvanlar ve "önemli elementler" gibi– bütün diğer şeylerin Gök Baba (Rangi) ve Toprak Ana'nın (Papa) soyundan geldiği ölçüde, kozmolojiktir. Topograf ve etnograf Elsdon Best'in ifadesiyle:

> Maori bir ormana girdiğinde kendini soydaşlarının arasında hisseder, zaten Tane'in çocukları olan ağaçlar ile insanların kökü aynı değil midir? Dolayısıyla bir bakıma kendi halkının arasındadır ve orman, tıpkı insan gibi, bir *tapu* (kutsal) yaşam ilkesine sahiptir. Bu yüzden Maori ormandan kano ya da ev kerestesi yapmak için bir ağaç kesmek istediğinde ... Tane'in çocuklarından birini kesmeden evvel yatıştırıcı bir ayin düzenlemek durumundadır. (1924, 452)

Maorilerin ortak aidiyet kategorileri olan *tupuna* –genellikle "ata" ya da "büyükbaba" olarak çevrilir– sınıflandırmayla ilgili bir sözcüktür ve kadim olanın şimdiki zaman için efsanevi önemini simgeler. Johansen (1954, 148) geleneksel sagalarda *tupuna*'nın sineklere, balinalara, ağaçlara, bir kabileyi Yeni Zelanda'ya getiren kanoya ve Kaptan Cook'a gönderme yapabileceğini gözlemlemiştir. Bu varlıkların hepsi –bizim cansız "nesneler" dediğimiz şeyler de dâhil olmak üzere– Maoriler için ortak soyun, akrabalığın ve kişi olmanın özsel niteliğini taşıyan öznelerdir.

Varoluş ve Katılım

E. B. Taylor 1865 yılında kaleme aldığı *Researches into the Early History of Mankind* (İnsanlığın Erken Tarihine Dair Araştırmalar) adlı çalışmasıyla, muhtemelen, Avrupalı bireyin tam karşıtı olarak, kişilerarası oluşun akrabalık ilişkilerindeki varlığının ve bir insanın deneyimini diğerinin varoluşuna aktarmasının etkilerinin antropolojik önemini kavrayan ilk araştırmacılardan biri oldu. Bunun sebebi Tylor'ın incelediği yerlilerin bireyciliğine eleştiri yöneltmemesi değildi. Aksine, tuhaf "yabani psikolojisini" ontolojik bir skandal, "öznel bağların" "nesnel bağlarla" çapraşıklığı olarak ele alıyor, fakat aynı zamanda bunu açıkça merak uyandırıcı buluyordu. Tylor'ın bağlamı öncelikli olarak erkek loğusalığının, özellikle Güney Amerika'da babanın, doğum esnasında karısının doğumunu kolaylaştırdığı ve onu taklit ettiği törensel pratiklerin "dikkat çekiciliği", ikincil olarak ise bazı cenaze törenleriydi. Tylor'a göre, erkek loğusalığının, "farklı kişilerin illa ki ayrı insanlar olmadığına, ancak baba ve oğul arasında birinin yiyip içtiklerinin öbürünün sağlığını etkilemesi şeklinde işleyen fiziksel bir bağ olduğuna yürekten inanan Güney Amerikalı kabileler arasında" mantıklı bir açıklaması vardı (1865, 369). Bir kişinin başka birini hesaba katarak besin almasına (ya da almaktan kaçınmasına) ve bunun birlikte varoluştaki temeline geri döneceğiz. Tylor bunu "birkaç kabilenin" tasarlanmış düşüncesi olarak tanımlar:

> Baba ve oğul arasındaki bağ düşündüğümüzün aksine sadece ebeveynlik, duygulanım, görev ilişkisi değildir; onların bedenleri birbirine fiziksel bir bağ ile bağlanmıştır, böylece

> bir bedene yönelik şeyler doğrudan diğerini etkiler. ... Yalnızca babanın yapıp etmeleri ve aldığı besin hem doğumundan önce hem de sonra çocuğunu etkilemekle kalmaz, aynı zamanda yaşayanların eylemleri ile aldıkları besinde ölmüş olanların ruhlarını ölümden sonraki yolculuklarında etkiler. (292)

"Varoluş"tan söz ederken "kişiaşırı varoluş" şöyle dursun, akrabalık tartışmalarını felsefenin karanlık sularına, zaten anlaşılması güç olan bir şeyi modası geçmiş antropolojik bir kavram olan "katılım" yoluyla epistemik bir karanlığa çekme riskini göze aldığımın farkındayım. Genellikle birbirinden bağımsız varlıklara gönderme yapan varoluşa değgin felsefi kavramlar bir tür maddilik hissi veren bir sözcük olsa da, "madde" kavramına geçme eğilimindedirler. Bunun için müşterek varoluş –"varoluş"un böyle yan anlamları olduğu ölçüde– akrabalık için yetersiz bir belirlenim olur. Çünkü burada ileri sürüldüğü gibi, akrabalık anlayışındaki "varoluş", tıpkı ilişkinin kaçınılmaz dayanıklılığını ve fizikselliğini reddettiği gibi, ilişkide olan varlıkların kaçınılmaz bağımsızlığını da reddeder. Aksine, insanların varolması tekil kişilerle sınırlı değildir. Dahası, insan gerçekliğinin en ünlü belirlenimi –düşünüyorum, öyleyse varım– tam da (simgesel) düşünme erdeminden ötürü, insanın yalnızca maddi tözden (*res extensa*) ibaret olduğu fikrine tamamıyla karşı çıkar. Aynı sembolik kapasite, müşterek varoluşun olabilirliğine gebedir: örneğin, kişilerin birbiriyle değiştirilebilmesi ve diğer yer değiştirenlere benzer bir şekilde "ben" ve "sen" zamirlerinin görüş noktalarında olduğu gibi (Benveniste 1971, 20. Bölüm). Senin bana verdiğin karşılıkta ben "sen" olurum, sen de "ben" olursun. Varoluşun simge-

sel iletişimdeki bu sentezi, Yeni Gine Korowaileri gibi bazı halklar için yabancılarla konuşmadaki etkileşimin akrabalık terimlerini benimsemede nasıl olup da yeterli olduğunu açıklamaya yardımcı olur; zira bu "müşterek varoluşun bir biçimidir ve bu tür bir ortaklaşma derecesi gerektirir (Stasch 2009, 137). Böyle bir ortaklaşma göz önüne alındığında, pratik ile salt bir metafordan ziyade toplumsal ve simgesel açıdan özünde akrabalık olan akrabalık statüsünü birbiriyle bağdaştırmaktan çekinmiyorum.[14]

Açıkça ifade edersem, kimliğin kurulmasına (Hegel, G. H. Mead, Lacan ve diğerlerinin çizgisinde olduğu gibi) benliğin diyalektik ya da yansımalı bir refleksi olarak bakmıyorum. Bu değiş-tokuş, metaların mübadelesi nosyonuna fazlasıyla benzer ki bu durum her bir tarafın diğerinin verdiği teklifi benimsemesiyle oluşur ve söz konusu işlem, her halükârda, aslında ilişki içinde olan kişilerin birbirinden ayrı olduğunu varsayar ve bu ayrımı sürdürerek benlik ile öteki arasında bir karşıtlık kurar. Akrabalık, farklılığı nesneleştirirken bile onun içselleştirilmesini şart koşar: Johansen'in (1954) Maorilerle ilgili olarak söylediği gibi, akrabalık "insanların içsel dayanışması"dır; Aristoteles'in belirttiği gibi, çocuklar ebeveynlerinin "diğer parçaları"dır.

Geriye dönüp bakıldığında Lévy-Bruhl (1949) kendi problematik kavramı olan "katılım"ı, onun değersiz posası olan "mantık öncesi düşünce yapısı"ndan kurtardı, böylece

---

[14] İnsan-olma-hali için şu aralar felsefe çevrelerinde dolaşan Kartezyen nükteyi ele alalım:

"Düşünüyorum, öyleyse varım" dedi Descartes.

Ben de düşünüyorum.

Öyleyse ben Descartes'ım.

geriye, Lévy-Bruhl'ün bir ve çok, bir ve iki (ya da ben ve öteki) arasındaki klasik karşıtlıktan kaçınan, paylaşılan deneyim anlayışı kaldı (krş. Leenhardt 1949; Lévy-Bruhl 1949, 1985). "Çift varlık olgusu" (*des faits de bi-presence*) Lévy-Bruhl'ün konuyu açıklamaya çalışırken çetrefilli bir biçimde kullandığı ifadeler arasındadır; yanı sıra "ikili birlik"e karşı "birleşik ikilik"i kullanmıştır. Lévy-Bruhl'ün (belirgin bir biçimde kendi gözlemleriyle şekillenen) geç dönem defterlerini yorumlayan Maurice Leenhardt, "katılım" bizim anlayış normlarımızla bağdaşmaz gibi görünüyorsa, bunun sebebinin bizim varlıkları verili olarak kabul etmemiz ve şu ya da bu türden bir ilişkiye sonradan dâhil olduğunu kanıksamamız olduğunu ifade eder. Oysa Lévy-Bruhl'e göre, katılımlar varlıkların verili olabilmesi ve var olabilmesi için hâlihazırda gereklidir. Lévy-Bruhl'e göre "katılım, kimliklerini aynı anda kaybeden ya da koruyan varlıkların kaynaşımı değildir; o, söz konusu varlıkların oluşumuna giren bir şeydir. Katılım bireye içkindir ve varoluşun bir koşuludur" (akt. Leenhardt 1949, xvi).

Aynı şekilde Leenhardt, Melanezya'yla ilgili çalışmasında, kişiler arası akrabalık ilişkilerini ikili birlikler olarak tanımlar. Bu, Yeni Kaledonyalıların ve Fijililerin çift akrabalarından aslında tek şahsiyet olarak bahsederken kullandığı "ikili isim"de de ortaya çıkar. Öznelerin ikiliği daha üst seviyede, tekil bir kişide birleşir:

> Bu isim, tek bir terimin büyükbaba ve torun, amca ve yeğen, hala ve yeğen takımlarını, anne ve çocuk, baba ve soyun erkeği ikiliklerini birleştirdiği klasik akrabalık ilişkilerinde özel bir rol oynar. ... Canaquelar ... iki şahsiyetten birini ya da öbürünü değil, kendisine verilen isimle tanınan üçüncü

bir şahsiyeti kabul ederler. Bu üçüncü şahsiyet bir varlığı oluşturur: bizim gözlerimizin inatla iki kişi olarak gördüğü amca ve yeğen, büyükbaba ve torun, Canaque'nın gözünde homojen bir bütün oluşturur. (1979, 98)[15]

Esas olarak Lévy-Bruhl'ün sentezlediği Platon'un bir ve "katılım" yoluyla çok ikilemi, ortak soya dayalı akrabalık ve soy gruplarının, klanların, bu yolla oluşturulan diğer grupların akrabalık kavrayışlarını örnekler. Burada özellikle Aristoteles'in "ayrık öznelerdeki tek bütünlük" düşüncesi söz konusudur. Aksine, söz konusu olan şey, ayrık bütünlüklerdeki tek öznedir: ata ve onun soyundan gelenler. Bir sınıfı yoğun bir biçimde kurucu bir birey üzerinden tanımlarken, bir ve çok olanın birleşmesi aynı zamanda tür ve simge, sınıf ve örnek taksonomisini de tersine çevirir. " So-ve-So'nun soyundan gelenler" (Ngai X, Ngai Y, vb.) olarak adlandırılan Maori kabile topluluklarının mensupları yalnızca kendi ataları dolayımıyla değil, aynı zamanda ikincisinin davranış, görünüş, konuşma ve benzeri gibi yapısal özellikleri tarafından da karakterize edilirler.[16] Kişi ve topluluğun, bir ve çok olanın birliğinin daha da çarpıcı bir ifadesi, Johansen'in "akrabalık Ben'i" başlığı altında tanımladığı şeydir: Birinci şahıs zamiri olan "Ben", kabile üyeleri tarafından bütün topluluğa gönderme yapacak şekilde, toplu-

---

[15] Gilbert Lewis, Gnau (Sepik) halkındaki üvey amca ve yeğen arasındaki ilişkiye dair şöyle der: "Bence onlar bunu bir çeşit bütünlük, varlık ya da şey olarak düşünüyorlar" (1980, 197).

[16] İkinci bölümde daha fazlasını bulacağınız düşüncelerden biri de, yaygın akrabalık bağlantıları sözde "birincil" doğum ilişkilerinden hareketle genelleştirilmiş olmaktan ziyade, üreme doktrininde hâlihazırda mevcut olduğudur.

luğun kolektif tarihini anlatmaya yönelik olarak ve kendi yapıp ettikleri kadar çoktan ölüp gitmiş olan ataların kahramanlıklarını da anlatmak için kullanılır –kabile topraklarından özel mülk olarak bahsediyor olsalar bile. Johansen'a göre:

> Maorilerin zengin geleneklerinde kendini gösteren akrabalık Ben'idir: akrabalık topluluğunun tarihi kendi tarihidir. Eski travmaları ve eski dostlukları hatırlayan akrabalık Ben'idir; vatanına bağlıdır ve onun için savaşır, ataların âdetlerini benimser, bütün bunlar hepsinin içinde yaşayan aynı bozulmamış Ben içindir. (1954, 37)

Ve örneklendirir:

> *Ngatiwhatua* kabilesinin bir parçası olan şef eski kabile tarihinden şunu anlatır: "Bildiğimiz kadarıyla Ngatiwhatuaların Kaipara'ya gelme sebebi Ngatikahumateika tarafından işlenen bir cinayettir. Bu kabile benim atam Taureka'yı öldürdü. ... Benim memleketim Muriwhenua'ydı. ... Sonra Muriwhenua'dan bu cinayet yüzünden ayrıldım. Sonra intikamımı almayı denedim ve Hokiangalar yenik düştü ve o eski vatanı ele geçirdim." (36)

Johansen'e göre bütün bu olaylar "anlatıcının doğumundan çok önce meydana gelmiştir" (36).[17]

---

[17] Johansen Eldson Best'ten şu ilgili metni alıntılar:
Maori geleneklerini incelerken bir yerlinin kendini kabilesiyle her zaman birinci tekil şahıs kullanacak ölçüde özdeşleştirdiğini akılda tutmakta yarar var. Muhtemelen on kuşak önce yaşanmış bir kavgadan bahsederken [düşman] kabilenin ismini söyleyerek şöyle diyecektir: "Orada düşmanı yendim." Benzer bir tavırla on bin dönüm araziyi eliyle bir işaret yaparak gösterecek ve "Bu benim toprağım" diyecektir. Herkesin bu söylediklerinden bu kadar toprağın tek başına sahibi olduğu yolunda bir sonuç çıka-

Akrabalık Ben'inin benzer biçimleri Fiji, Yeni Gine, Orta Afrika ve Kuzeybatı Amerika'da da görülmüştür. Franz Boas, bir Kwakiutl soylusunun kendi evinin atası olan (*numaym*) büyük-büyükbabasının evlilik ve şölenleriyle övündüğünü kaydeder:

> Bu nedenle dünya üzerindeki bütün kabilelerce tanınırım ve sadece benim atam olan şef büyük bir şölende mülk dağıtmıştır ve bu yüzden beni taklit etmeye çalışıyorlar. Benim şefimi ailemin kökü olan büyükbabamı taklit etmeye çalışıyorlar. (1921, 842-43)

Ancak, bildiğim kadarıyla, kolektif "Ben", Johansen'ın metninde olduğu kadar hiçbir yerde bu denli zengin bir biçimde tartışılmamıştır. Sadece bir boyutu seçip ön plana çıkarıyorum –Johansen'in akrabalık, yoldaşlık ve *mana* özdeşleştirmesini:

> Gördüğümüz gibi ... akrabalar birbirinin onurudur çünkü bu yolla birbirlerine bağlanırlar ve cemiyet birliğinin farkına varırlar. ... Bu *manaki* "*mana*, yani yoldaşlık oluşturma" anlamına gelir; *manaki* yapmak kişinin kendi yaşamından bir şeyler vermesidir. (1954, 91)

Johansen "akrabalık Ben'i"ni tekrar tekrar sözlük anlamıyla "katılım, (bir eylemi, durumu, vb.) paylaşma; ortak olan bir şey; dayanışma, düşünce, yaradılış topluluğu" anlamında "yoldaşlık" olarak tanımlar. "Asırlar boyu yaşayan 'Ben', yani akrabalık Ben'i, bireysel yaşamın aksine, yoldaşlıktır" (1954, 149). Böylelikle Johansen, tıpkı "katılımcı etki" yaklaşımlarını öngördüğü gibi, Viveiros de Castro'nun

---

racağını hiç düşünmez, böyle bir hataya yalnızca bir Avrupalı düşebilir. (Best 1924, I: 397-98)

Amerindia kozmolojilerindeki olağanüstü akrabalık, büyü ve armağan değiş tokuşu sentezini de öngörür. Benzer bir şekilde Johansen *mana*yı cemiyetin politik-dini yöntemi, bir varlığın diğerine aktif katılımı olarak algılar. Maori şefi, atalarıyla olan ayrıcalıklı bağlarından ötürü, daha yüksek derecede paydaşlığa, daha çok *mana*ya, ve "akrabalık Ben'i"ne ilişkin fırsatlara diğerlerinden daha fazla sahiptir. Bu anlamda güç, müşterek varoluşta ve aynı zamanda soya dayalı öncelikte, belirgin bir dengesizlik unsurudur.[18]

İnsan Doğasına Dair Bir Parantez

Parantez içinde belirtilmelidir ki, burada tartışılan kişiler arası katılım ve insan bebeklerin ben ve öteki arasındaki ayrımı, etkileşimli olarak yaratılan ve ortak çıkar, ortak bakış açısı ve ortak hedefleri içeren ortak tasarılarda sentezleme yeteneği arasında ilginç bir benzerlik vardır. Michael Thomas ve meslektaşları bunu çok küçük çocuklar ve primatlar üzerinde yaptıkları çok sayıda deneye dayanarak "ortak yönelim" –ya da birbirinin yerine geçmek üzere, "biz-lik" ve "biz-yönelimi"– olarak adlandırır. Bu içerim az önce tar-

[18] Moala, Fiji'de ilk alan çalışmamı yaptığımda daha sonra adanın yönetici şefinin kullanacağı bir hindistan cevizi kaptan kava içtim. Kısa bir zaman sonra şef, apseli bir diş yüzünden acı çekmeye başladı. İyileştikten sonra yeniden kava içtiğimiz zaman bana yeni bir kap verdi. Görünen o ki talihsizliğini benim kava kabımı kullanmasına bağlamıştı ve benim ortak atamızla daha ayrıcalıklı bir ilişkim olduğunu varsaymıştı. "Hepimiz Adem ve Havva'dan geldik" diye ekledi.

tışıldığı gibi ikinin birde birleşmesine oldukça benzer.[19] Farklı alanlarda yapılmış, 1970'lere kadar uzanan tamamlayıcı bir dizi etkileyici araştırmayı özetleyen Colwyn Trevarthen ve Kenneth Aitken (2001), temelde aynı kapasiteyi "içkin kişilerarasılık," "ortak-ben-ve-öteki-bilinci," "işbirlikçi farkındalık," "arkadaşlık" ve benzeri terimlerle tanımlamışlardır –burada "arkadaşlık" bu arasözü önemli kılacak derecede "akrabalığa" yakınlaştırır.

On iki ve on dört ay arası bebekler, eylemlerini ortak bir amaca göre koordine etmelerine yarayacak durumun ortak zihinsel yapısını oluşturmak için –bu görünmez bile olabilir– daha dilsel yeterlilik bile göstermeden, rol değiştirme, sıra alma ve diyalojik düzeltici yardım yoluyla iletişimsel etkileşimlere girerler. Çocukların diğer bir kişinin bakış açısını, eylemin bağlamının bağıntısız ampirik boyutlarını süzgeçten geçirmeyi gerektiren bir süreçte kendilerininkine katmak için –ki bu, ötekinin yönelimleri ve ilgilendiği noktaları bilmek anlamına gelir– kendini ötekiyle özdeşleştirme yeteneği de buna dahildir. Tomasello'nun (2006) gözlemlediği gibi, bu ikinci bağlamda, çocuklar bildirimsel ve bilgilendirici yollarla diğerlerinin ilgisine işaret ederken, kuyruksuz maymunlar bunu gerçekleştirememektedir (Tomasello 2008, 123ff.). (İnsanın aklına Wittgenstein'ın gösterme konusundaki ünlü tespitlerinin düşünsel zorlukları geliyor: "Bir şeyin rengine işaret et. Bunu nasıl yaparsın?") Tomasello'nun okumasına göre, bu ayırt edici insan becerilerinin al-

[19] Bu çalışmalara dair daha geniş tartışmalar ve bunun antropolojik olarak ifade ettikleri için bkz. Tomasello (1999a, 1999b, 2008, 2009); Tomasello, Kruger ve Ratner (1993); ve Tomasello, Carpenter, Call ve Moll (2005).

tında ayrıca "yardımlaşma" ve "paylaşma" güdüleri de yatmaktadır. Tomasello yalnızca ben ve öteki arasındaki farklılıkları ilişkilendiren ve sürdüren "özgecilik" ve "karşılıklılık" türlerini kastetmez –eğer bunlar, sosyobiyologlarınki gibi, kişinin kendi çıkarlarına hizmet etmiyorsa. Bunun karşıtı bir şey söz konusudur: ortak yönelim durumlarında bireyler arasındaki farklılıklar ikili bütünlüklere, topluluk olma halinin aşkın sosyolojik durumuna dönüşür. Burada özgecilik "bir oyuncudan" başka bir şey değildir, "aslolan karşılıklılıktır" (Tomasello 2009, 52). Buradan hareketle, ortak yönelimde olan her şey akrabalıkta da olur. Her halükarda aynı şeyden bahsediyoruz.[20]

Trevarthen ve Aitken özel olarak bu karşılıklılığın erken safhalarıyla, doğum sonrasında, hatta doğum öncesi dönemde anne-çocuk ilişkisinde bulguladıkları önemli yönlerle ilgilenmişlerdir. Dolayısıyla bahsettikleri şey, doğumdan itibaren gerçekleşen, "davranışlarını bebeğin ilgisine uygun ve ilginç hale getiren yetişkinlerle etkileşim içinde olan bebeklerin taklitlerinde ve dürtülerinde" de görülen "ön konuşma"ya dair bir eylemdir (2001, 7).[21] Henüz iki aylıkken

---

[20] Sosyobiyologlar insansı bir tür olan primatları insanlara karşılıklılık ve (sözde) özgecilik yoluyla benzeştime çabalarında asıl meseleyi gözden kaçırıyorlar. Aslında insanlar ben ve ötekini tek bir kolektif varlıkta, "bizlikte" toplarlar ve kuyruksuz maymunlar bunu yapamaz. Bu kitabın anlatmaya çalıştığı şey gereği, kuyruksuz maymunlar "en yakın akrabalarımız" değildirler - bu da akrabalığın soydaşlık olmadığına ilişkin başka bir kanıttır.

[21] Trevarthen burada ve başka bir çalışmasında çocuk gelişmine dair ampirik çalışmalarda hakim olan araçsalcı, faydacı ve göndergesel görüşlerden çok daha fazla ve başka bir şey olan karşılıklılığa vurgu yapar: "[Yeni doğan bebeğin] tam gelişmemiş yönelimler ve duygular-

bebekler ve anneler sırayla bakıp dinleyerek "birbirlerinin ilgilerini ve duygularını karışık ve ritmik örüntülerle, çok kipli sinyaller ve ses, jest ve mimikli taklitlerle karşılıklı olarak düzenlemekteydiler." "Bir yaşından hemen önce anne ve bebekte, bebeğin zaman ve yön merakı ve annenin ilgi ve niyeti odağı tarafından tetiklenen ani bir ortak çıkar belirir" (5). Böylece bir yaşına girdiğinde,

> bebek yalnızca insan ifadeleriyle sözsüz olarak iletişim kurmaz, aynı zamanda karmaşık keyfi deneyimleri tanıdık kişilerle bir birey, toplumsal olarak edinilmiş bir kişilik sergileyerek paylaşmaya çabalayabilir. ... Kişilerarası farkındalığın, ortak ilginin ve karşılıklı olarak uyarlanmış yönelimin akıcı olarak düzenlenmesine yönelik bu itki, bu yaşta öne çıkar. (6)

Benzer şekilde Tomasello da bebeğin dokuz aylıkken "diğerlerini, kendisi gibi amaçlı ve rasyonel aktörler olarak kavrayabilme ve diğerleriyle ortak hedefler, yönelimler ve ilgi (ortak yönelim) çerçevesinde buluşabilme becerisinden kaynaklanan bütünüyle yeni bir toplumsal davranış öbeği" sergilemeye başladığını ifade eder (2008, 139). Rimbaud'nun affına sığınarak şunu söyleyelim: bu ortak yönelim "*Je est un autre*" (Ben bir başkasıdır) ile benzerlik gösterirken ondan öte bir anlam taşır; zira bakış açısı alışverişi sürecin-

---

la etkin iletişim kurması, insan zihninin başlangıçtan beri bilgi edinmeye, rehberlik etmeye ve annenin sağladığı fiziksel bakımdan bir şeyler öğrenmeye yalnızca bebeğin içsel biyolojik durumunun düzenlenmesinden yarar sağlamak için değil, aynı zamanda işbirlikçi psikolojik öğrenme –karşılıklı toplumsal angajmanlarda belirlenen, toplumsal ya da kişiler arası bir biçimde oluşturulan anlam hakimiyeti– için de güdülendiğini doğrular" (Trevarthen ve Aitken 2001, 6).

de her kişi, diğerinin kendisi gibi yönelimli bir varlık olduğunu bilerek, ötekinin bakış açısını, onun da aynı şeyi yaptığını bilerek, benimser. Bir başkasını kendisi ve kendisini bir başkası olarak tanıma yetisiyle insanlar, söz konusu "işbirlikçi iletişim için gerekli olan ortak zemini", aşkın üçüncü nesneyi (*tertium quid*) inşa eder (Tomasello 2008, 126). İnsanlar toplumsal durumu "tek bir temsili eylemde ortak bir hedef ve tamamlayıcı roller olarak, kuşbakışı görme" yetisine sahiptirler (Tomasello 2009, 68). Öyleyse burada "bütünüyle yeni bir kişilerarası paylaşılan gerçeklik dünyasından" söz edilebilir:

> Beşeri kültürün altında yatan temel sosyal-bilişsel yetinin, bireyin başka insanlarla özdeşleşme yeteneği ve eğilimi olduğunu düşünüyorum. Bu kapasite *Homo sapiens* türünün özgün biyolojik mirasının bir parçasıdır. ... Çocukların başkalarıyla özdeşlik kurmasını göz önüne alırsak, kendi yönelimlerini bu yeni yolla deneyimlemeleri, dokuz aylık bebeklerin, tıpkı benim gibi, diğer insanları yönelimli aktörler olarak kavramalarına yol açar. ... [Bu, sonuç olarak] bütünüyle kişilerarası paylaşılan yeni bir gerçeklik dünyasına açılır. (Tomasello 1999a, 90-91; ayrıca bkz. Tomasello vd. 2005)

Bunun Marilyn Strathern'ın Yeni Gine'nin yüksek yerlerinde çocukların toplumsallaşmasıyla ilgili açıklamalarındaki deneysel bulgularla olan koşutluğuna bakalım:

> Hagen'de bana anlatılanlara göre, zihin (irade, farkındalık), ilk olarak bir çocuk kendisiyle ilişkide olanlara yönelik duygularını gösterdiğinde ve toplumsal ilişkileri biçimlendiren karşılıklı olarak bağımlı olma halinin ve karşılıklılığın önemini kavradığında açığa çıkar. ... Örneğin bir çocuk, kendisinin yemek yemeye gereksinim duyması kadar, annesinin ateş yakmak için oduna gereksinim duyduğunu fark etti-

ğinde. Eşitsiz, asimetrik ilişkilerine böylece karşılıklılık şerhi gelir. (1988, 90)

Şempanzeler böyle şeyler yapmazlar. Görünen o ki, şempanzeler ne kendilerini düşünümsel olarak amaçlı aktörler şeklinde kavrarlar ne de kendi varoluşlarını türdeşleriyle kendi aktörlüklerini benzeştiren bir bütün olarak görürler. İnsanların aksine şempanzeler "psikolojik evrelerin paylaşımının en temel biçimleri için bile gereken yetenek ve itkiden yoksun gibi görünmektedirler" (Tomasello vd. 2005, 685). Ortak yönelimi sınamak için tasarlanan deneylerde şempanzeler açık bir şekilde rol değiştirmeye muktedir değillerdi ve bu yüzden bir partnerle müşterek varoluş kuramıyorlardı. Aynı zamanda göndergesel eylemleri de gerçekleştiremiyor gibi görünüyorlardı (Tomasello 2008). Bu bulguları Kantçı terimlere çevirdiğimizde kuyruksuz maymunların belirli bir (*a priori*) insan deneyiminden, özellikle de ortak yönelimin birçok açıdan gerektirdiği nesnel nedensellikten yoksun olduğunu söyleyebiliriz. Kuyruksuz maymunlar insani deneysel değerlendirmenin "nesnel geçerliliği"nden ziyade –"güneş ışığı taşı ısıtır"– solipsist bir algısal değerlendirmeyle eylerler –"güneş ışığı taşa vurduğunda taş ısınır" (Kant 1950, 49n muhtelif yerlerde). Yine Tomasello'nun söylediği gibi, dünyayı "aracı ve genellikle gizli güçler" üzerinden görmeyi başaramayan –ki bu kendiliğinden *(ipso facto)* simgesel bir beceriyi belirtecektir– kuyruksuz maymunlar, onu "amaçlı ve nedensel açıdan" anlayamazlar (1999a, 19; ayrıca bkz. Tomasello, Kruger ve Ratner 1993).

Besbelli, kuyruksuz maymunlar başkalarının yapıp ettiklerini anlamaktadır ve kendileri de belli oranda aynısını yapabilirler, bu bağlamda "dayanışma içindedirler –bunun

için kendi sebepleri vardır.[22] Ancak başkalarının varoluşuna simgesel olarak katılma ve böylece topluluk oluşturma yetisinden yoksundurlar. Şempanze davranışının karşılıklı olarak yararlı, özgecil ya da kinci olabileceğini göstermek üzere tasarlanmış bir dizi deneyi yorumlayan araştırmacılar şu sonuca varmıştır: "Bütün çalışmaların sonucunda elde edilen temel bulgu şempanzelerin seçimlerini yalnızca şahsi çıkarları doğrultusunda, türdeşleri için meydana gelebilecek sonuçlardan bağımsız olarak yaptıklarıydı" (Jensen vd. 2006, 1013). Buradan da anlaşıldığı gibi *yalnızca kuyruksuz maymunlar insan doğasına sahiptir*:

> İktisadi karar almanın geleneksel modelleri insanların kendi çıkarlarını maksimize etmeye çalışan rasyonel varlıklar olduğunu varsayar. Ancak deneye dayalı araştırmalar insanların başkalarının çıkarlarını da göz önünde bulundurduğunu ve dayanışma ve adalet normlarına duyarlı olduğunu

---

[22] Tomasello şempanzelerin işbirliği yapmalarına ilişkin raporları şöyle yorumlar:

> Şempanzelerin işbirliğine dayalı en karmaşık eylemi, iki ya da daha çok erkeğin bir maymunu yakalarken farklı rollere girdiği avlanma eylemidir. ... Ancak zamanla bu avlanmalardaki katılımcı davranışa ilişkin arka arkaya gelen bulguların analizinde birçok gözlemci bu eylemin aslanlar ve kurtlar gibi diğer sosyal memelilerin avlanmasıyla esasen aynı olduğuna işaret etmişlerdir. Karmaşık bir sosyal eylem olmasına rağmen zamanla her birey bir noktada konumunu alır ve yapılacak en iyi şeye karar verir. Eşgüdümlü bir plan doğrultusunda ortak yönelim ve ilgiler gibi dar anlamda işbirliğinden bahsedilemez. ... Şempanzelerin eylemde aktif ve tamamlayıcı roller üstlendiklerine dair yayınlanmış deneysel bir çalışma bulunmamaktadır - ve aksi yönde bir sürü yayınlanmış sonuç vardır (bunlardan ikisi bizim çalışmalarımızda yer almaktadır). (2006, 521).

ifade etmektedir. [Bu, büyük ihtimalle, "insanların" hâlihazırda belirli bir topluluğun parçası olmalarından, belli bazı psikolojik ve iktisadi deneylerin iddia ettiğinin aksine, tabula rasa "insanlar" olmamalarından kaynaklanmaktadır.] Bu bulgunun en sağlam sınamalarından biri olan ültimatom oyununda, kendi lehlerine bile olsa bireyler parasal kazancın önerilen bölüşümünü adil olmadığı sürece reddetmişlerdir. Bu ültimatom oyununda insanların yaşayan en yakın akrabaları olan şempanzelerin (*Pan troglodytes*) rasyonel maksimize ediciler olduğuna ve doğrulukla davranmaya duyarlı olmadığına işaret ediyoruz. Bu sonuçlar başkasını düşünmeyi tercih etmenin ve hakkaniyetten uzak bir sonuca duyulan hoşnutsuzluğun bizi, yaşayan en yakın akrabalarımızdan ayırdığı hipotezini desteklemektedir. (Jensen, Call ve Tomasello 2007, 107; ayrıca bkz. Jensen vd. 2006)

Şempanzeler de ortadan yok oldukları ölçüde, geleceği o kadar da parlak olmayan iç karartıcı iktisat bilimi için şimdilik bu kadar yeter.

Antropologların akrabalık ilişkilerinde varoluşun kişilerarasılığını keşfetmesiyle aynı şekilde bebeklere özgü davranışa içkin karşılıklılığı keşfeden deneysel araştırmacıların bunu kendi bilimlerinin hâkim araççılık ve bireyciliğine karşı yapmış olmaları bir tesadüften daha fazlası gibi görünmektedir. Aslında bebeklerin kişilerarasılık kapasitelerine ilişkin güncel bilimsel ilginin büyük bir kısmı hâlâ – "deneysel psikolojideki bireyselci, inşacı ve bilişsel kuram göz önüne alındığında" (Trevarthen ve Aitken 2001, 3)– şaşırtıcı olmayan bir biçimde şüphecidir. Nöropsikoloji ve psikiyatri de dâhil olmak üzere deneysel psikolojinin tek ilgi odağı birey zihninin işleyişi olmuştur. "Deneğin ya da hastanın benliği, çoğu zaman mutsuz ve öznel olarak güçlük-

lerle karşılaşmış biri olarak, ayrıcalıklı birim olarak kalır ve bütün diğer özellikleri uyarıcıların bilişsel işleyişiyle, bilişsel çaba ve yeterliliğin düzenlenmesiyle, ya da kendi kendini düzenleyen duyguların nörokimyasıyla ilişkili olarak mekanik açıdan açıklanır" (18). Ancak Trevarthen, Tomasello ve diğerlerinin çalışmalarında gizli olan, öncelikle insanların kişilerarası dayanışma kapasitesiyle birlikte, burjuva bireyciliğinin etnosantrik sistemini geçersiz paradigmalar çöplüğüne yollayacak gerçek bir kültürel devrimdir.

Nihayet, egosantrik akrabalık antropolojisi de aynı kaderi paylaşmayacak mı? Müşterek varoluş insan toplumuna içkin bir eğilim ya da akrabalık ilişkilerinin ayırt edici bir özelliği olduğunda bunun antropoloji bilimi için ifade ettiği şey nedir? Akrabalık birçok değişik toplumda bilindiği şekliyle doğuştan yapılandırılmış olmayacaktır, çünkü akrabalık her durumda kültürel olarak yapılandırılmıştır. Her şey daha önce tanımlandığı türden, şu ya da bu ölçüt kullanılarak, "birbirine ait olmak" üzerinden açıklanacaktır –farklı ya da dışlanmış olanın zorunlu tamamlayıcılarıyla birlikte. Bu açıdan, bebeklerde konuşma yoluyla ifade edilmesinden ve kültürel kuralların edinilmesinden bile önce ortaya çıktığı için, jenerik simgesel kapasitenin insanlar için doğal olması bir sürpriz değildir. İnsanın simgesel potansiyelini, hiçbiri diğerinden daha muhtemel olmayan çeşitli kültürel yollarla düzenleyecek olan da tam olarak bu ifadedir. Akrabalık, Roy Wagner'in (1977) ilişkinin "analojik akışı" nosyonuna benzer bir şekilde, içkin bir beşeri olanak olabilir. Eğer öyleyse, akrabalık kategorilerinin sözde "başat", doğuştan gelen ilişkilerin genellemeleri olduğu varsayımı tersine çevrilmek durumundadır. Akrabalık, daha çok, iletişim kuru-

labilen ötekiler alanı ile sosyolojik benzerlerin ayrışmasıyla biçimlendirilir: örneğin Lévi-Strauss (1969) ve Wagner'in tartıştığı gibi, ensest tabusu kurumuyla. Ya da Aziz Agustinus'un ortak atamız Adem'den hareketle söylediği gibi, beşeri dünya akrabalıkla başlamış olmalıydı, bunun için de uygun ilişkilerin toplumsal-simgesel sürecin eleğinden geçmesi gerekiyordu. Bu bakış açısına göre dilin ve kültürün işi, insanın insanaşırı bir varoluştan, müşterek varoluşun aynı ismi taşımak, aynı topraktan beslenmek, aynı anneden doğmak gibi özel ölçütlerine dayanan belirli akrabalık ilişkilerine doğru yönelmesinin sınırlarını koymak ve bunları birbirlerinden farklılaştırmaktır. Akrabalık doğada evrensel bir olanak olabilir, ancak dilde ve görenekte kodlanmış aynı simgesel numune sayesinde, her zaman kültürel bir hususturu. Yine de, antropolojinin aşina olduğu birçok toplumda akrabalık ilişkileri, birileriyle barışçıl bir ilişki kuran herkesi kapsar –buna antropolog da dâhildir. Bebeklerin diyalojik öznelerarasılığıyla ilgili söylenen bunca şeyden, Yeni Gineli Korowailer açısından bir yabancıyla sohbet etmenin bir akrabalık ilişkisi tesis etmek için yeterli olduğunu anlayabiliriz (Stasch 2009, 137). Parantezi kapatalım.

Kişiaşırı Praksis

Müşterek varoluş yalnızca ortak maddeden ortak acılara uzanan akrabalığın kurulma yollarını kapsamaz, aynı zamanda birbirleriyle ilişkide olan insanlara özgü geniş çeşitlilikte pratiklere de mantıksal-anlamlı bir motivasyon sağlar. Bu ortaklık, yaygın etnografik kayıtlarda yer alan akraba öznenin ve maddi çıkarların, doğumda ve ölümdeki tören-

sel katılımların ve bedensel incinmenin etkilerinin yayılmasının belirgin halidir. Aynı anlamda birleşik varoluş, avlanma ya da savaş yoluyla elde ettikleri servet için ya da bedenlerinin biçimi ve sağlığı için, akrabaların yanlış edimlerinin sorumluluğunu üstlenmeyi de içerir. Özetle, varoluşun müşterek olduğu durumlarda deneyim kişiaşındır: düpedüz ya da münhasıran bireysel bir işlev değildir.

Akrabalar eğer tutum ve davranışta birbirlerine mensup iseler deneyim onların arasında yayılır. Bu elbette ki doğrudan duygulanım olarak değil, daha çok anlam düzeyinde gerçekleşir: bu, insani ve önermeden önermeye geçerek bir sonuca varan bir deneyim biçimine ve bir o kadar da uygun duyguları ve sonuçları diğerlerine aktarabilme kapasitesine işaret eder. Varoluşlarında az çok dayanışma içinde olan akrabalar, diğerlerinin yapıp ettiklerini ve acılarını kendilerininmiş gibi kabul ederler. J. Prytz Johansen, eski zaman Maorisi Te Rangiheata'nın "bu gibi meselelerde epey yetenekli bir adam" olduğunu ve "akrabalarının başına gelen talihsiz olayların ondan asla gizlenmediğini" söyler. ... "Diğerleri daha az ehildi; ancak şüphesiz herkesin akrabalarının başına gelenleri anında hissetme kapasitesi vardı" (1954, 35). Maurice Bloch, meseleyi, geniş bir etnografik ölçekte, soy grubu ve yerli gruplarla bağlantılı biçimde koyar:

> Birçok Afrikalı ve Asyalı topluluk aynı soy grubunun üyelerinin aynı kemikleri paylaştığını söyler. Bu, yakınlığı belirtmek için kullanılan bir metafor değildir; tam da söylendiği gibi, bu insanların bedenlerindeki kemiklerin daha büyük, farklılaşmamış bir bütünlüğün parçası olduğuna inandıkları anlamına gelir. Bu gibi durumlarda beden, nihayetinde kendisini çevreleyen hava ile sınırlandırılmış olarak dene-

> yimlenmez; aynı zamanda modern Batı ideolojisinin 'ötekiler' olarak gördüğü diğer insanların bedenlerinin parçalarıyla süreklilik içindedir. ... Bu *bedenliliğin* vurguladığı şey şudur: aile üyelerinden herhangi birinin başına gelen şey, belli ölçüde sizin de başınıza gelmektedir ... (1992, 475; vurgu orijinal metinde)

Kemiklerin özgünlüğü bir yana, –"sizin" (okuyucunun) kendi aileleriniz söz konusu olduğunda başınıza gelenler şöyle dursun– Bloch'un genellemesi birçok bölge üzerine yazılmış etnografik kayıtlarla da desteklenebilir. Anne Becker'in Fiji'de, hatta Okyanusya'nın birçok yerinde de çokça gözlemlenebilen, deneyimin toplumsallığı üzerine yaptığı güzel tanım bir örnek olarak verilebilir. Burada, "birçok başka Okyanusya toplumunda da olduğu gibi, kişisel deneyim onun ilişkisel bağlamında, akrabalarda ve köy ahalisinde temellenir" (1995, 5). Leenhardt'tan alıntı yapan Becker şöyle yazmaktadır: "Geleneksel bir Melanezyalının özfarkındalığı bir ilişkiler kümesidir. Deneyim kişiler arasında yayılmıştır ve ta ki 'bedensel varlığın çevrelenmesi' nosyonunu öğütleyen Batı dünyasıyla karşılaşana dek bireye özgü bir şey olarak ele alınmaz" (5). Benzer bir şekilde Fiji'de, "bedensel bilgi özellikle bedensel deneyimi ve farkındalığı aşar ve diğer bedenlerde ve kozmosta yeniden konumlanarak kolektif olana sızar" (85). Nyakyusa akrabalığında kişisel davranışın iletişimsel etkileriyle bağlantılı olarak Monica Wilson bunu "mistik karşılıklı bağımlılık" olarak adlandırır. Wilson'a göre "akrabalık ve evlilik açısından temel gerçeklik şudur: akrabaların, gizemli bir biçimde, aralarındaki ilişkilerden etkilendiklerine inanılmaktadır" (1950, 126). Babasının cenaze törenine katılmayan bir oğul delirebilir; dayısı-

nın ikiz çocuklarının doğumunda ilaç içmeyen bir yeğen kendi çocuklarının şişerek öldüğünü görebilir (126). Özneler arası varoluş durumunun anlamlı bir sonucu olarak anlaşılan bu gibi "mistik etkiler", aslında Batının fiziksel nedenlere ve sınırlandırılmış bireye dönük ortak aklını reddeden, oldukça yaygın bir şekilde gözlemlenebilen kültürel pratiklerdir.

Ölen kişinin yakın akrabaları ve ölen kişi arasındaki ortaklığı belirten yas tutma gelenekleri buna örnek gösterilebilir. Ölüm akrabalar arasında bir ya da birden fazla yolla paylaşılır. Bunun bir örneği, ölenlerin yakın akrabalarını, onlarla birlikte kaybolup gitmesinler diye, ölen kişilerden kesin bir şekilde ayıran törenlerdir (örneğin, Yanomami). Başka bir örnek de endokanibalizmdir (*endocannibalism*). Ölen kişilerin cesetlerinin en yakın akrabaları tarafından yenmesi ve bu (kelimenin hakkı verilerek) kurulan özdeşlikle ölüme karşı gelinmesi. Godfrey Wilson tarafından derlenen, Nyakyusalardaki bu gibi pratiklere ilişkin ifadeler, yaşayan insanların varlıkta ve ölümde akrabalarına dâhil olduklarını kanıtlar niteliktedir (M. Wilson 1957, 37ff). Aslında, insanların ölmüş kişilerle akraba olmaları, ölmüş kişilerin ölümden sonraki hayatlarına katılmalarıyla ilgilidir: nihayetinde törensel yollarla ölmüş kişilerden ayrıldıklarında ilişkinin son bulduğu söylenir –ancak hayalet daha sonra akrabalık grubuyla tekrar birleşecek ve grubun üremesini etkileyecektir.[23] (Müşterek varoluş olarak akrabalığın hoş

[23] İkinci bölümde söz edilen üremeye soyun katılımı ve klan atalarına ilişkin tartışmaya bkz.

bir tanıtlanışı.) Çok bilgili bir Nyakyusa yaşlısı bazı cenaze töreni pratiklerinden bahsederken şöyle der:

> Yapraklar giyerek yıkanmaya gideriz, yaprakları atarız, yıkanırız ve geri gelip saçımızı tıraş ederiz. Bu bizim gölgeden (*unsyuka*) uzaklaşmakta olduğumuz anlamına gelir, zira öncelikle o bizim bedenimizdedir. ... Bu [başka bir törensel hareket] onu defetmek, ona "Buradaki akrabalarına geri dönme, sen onların bedenlerindeydin, şimdi ayrısın, seni kovduk, artık bizim akrabamız değilsin!" demek için yapılır. Bizim evde yaptığımız her şey onun bizim bedenlerimizde olduğu ve onu uzaklaştıracağımız anlamına gelir. Omuzdaki un tıpkı saçtaki hamur kolası gibidir, onu atarız gider. (Wilson 1957, 50, 53)

Gawa Adası'nda ölülerle birleşme ve onlardan ayrılma törenleri sırasıyla akrabalar ve ölen kişinin ana soyundan gelen kişilerce üstlenilir (Munn 1986, 164ff.). Siyaha boyanmış, kafaları kazıtılmış, kaba giysiler giyinmiş akrabalar "kendi bedenlerinde birbirleriyle (başka bir klandan ölü bir eş, erkek kardeşin oğlu vb.) özdeşleşir." Bu kişiler, ölen kişinin kendi klanından insanlarca "ölüye sahip çıkmış – kendi kimliklerini ölünün varlığının içine yerleştirmiş gibi ve ölen kişi kısmen onlarla özdeşleşmiş gibi görülür." Böylece ölümle ortaya çıkan olumsuz duruma bürünen akrabalar, nihayet ölen kişinin uygun bir biçimde topluluk tarafından sahiplenilmesini sağlar. Dolayısıyla akrabaların ölen kişiyle birleşmesinin aksine, klan insanları için "benliğin bir yönü geçici olarak diğerinden ayrılmış olur." Ancak Munn'ın analizinde varoluş oyunu diğer açılardan daha da karmaşıktır, akrabaların ölüme sahip çıkarak, "ölen kişinin dala'sının [klan] kendi yas ve kayıplarını (kendi ölmüşlerini) kendilerinden başka bir ötekide somutlaştığını gözlem-

leyebilmesi için bir araç haline getirildiğini" belirtir. "Âdeta kendi ölüm benzeri hallerine şahitlik ederler" (167). Munn tarafından muhteşem bir şekilde anlatıldığı üzere, çeşitli şekillerde ilintili olan akrabaların birbirinin ölümleriyle ölmelerinin birçok yolu vardır.

Sulawesi Torajaları da, yakın akrabaların ruhlarının ölünün ruhuna katılmasını engellemek için yapılan törenler; ve tarlalarında çalışma, misafirperverlik sergileme, bağırma ya da tartışma (ve böylelikle başkaları tarafından seslerinin duyulması) tabuları ve kendi toplumsal varlıklarını değillemenin diğer yolları gibi, ayrılma ve devamlılığın bilgisine sahiplerdi: Bir Toraja yaşlısı bu pratikleri ölen kişinin öteki dünyaya doğru yolculuğunu kolaylaştırmak olarak açıklarken, aslında epey farklı ama benzer anlamlara sahip başka bir görenekten söz eder:

> Savaşmak için bir yere gittiğimizde geride kalan kadınlar, erkeklerin savaşa gitmelerini kolaylaştırmak için ellerinden geleni yaparlar ve onları desteklerler. Aynı şekilde, yas tutma geleneklerinin ölen kişinin ruhuna zor zamanlar geçirmemesi ve öteki dünyaya mutlu bir yolculuk yapması için yardım ettiğini görüyoruz. (Downs 1956, 84)

Eşlerin "ikili birliği", birbirlerine içkin olmaları, kadınların eşleri topluluk dışında yaşamsal mücadele verirken maruz kaldıkları kural ve yasaklara ilişkin bunun gibi birçok hikâyenin ortak nedenidir. Ensest tabusuyla akrabalık köklerinde birbirinden ayrılmış, ancak cinsellikle yoğun olarak birbirlerine bağlanmış olan eşler için evlilik yoluyla ortaklaşma özellikle endişe vericidir, zira bu şekilde birleşmek ötekilik ve dayanışma potansiyellerini beraberinde getirir. Savaşın yanı sıra kadınların davranışlarıyla ilgili kısıtlama-

lar, erkeklerin ticari seyahatleri, sürek avları, derin deniz balıkçılığı, vizyon arayışları ve benzerleri boyunca da etkili olabilir. Belli bir açıdan bu pratik, yeni bir yaşam ortaya çıkarmak için eşlerden birinin ya da ötekinin paydaşlığının dışında olan varoluşların birleştirilmesi anlamında evliliğe benzer. Benzetimin katı mantığıyla güdülenen kadın davranışı, kocalarının başarıları ve kötü şansı engellemek için çekimser kalma halinin bir çeşit bileşimine yol açar. Bu manada kadının cinsel aktiviteleriyle ilgili tabular yaygındır, belki de tam da bu yasak ilişkiler kocalarını var olan yaşamsal ve ölümle ilgili akrabalık güçlerinden yoksun bırakmaktadır –Edmund Leach (1961b, 21) buna, eş edinme ve eş vermede üremeyle ilgili kazanç ve kayıpların mantıksal sonucu anlamına gelen, akrabaların "metafizik etkisi" demiştir. Savaş hali tabularının değişkeni, kocanın tehlikeli bir durum içinde karısının uygun davranış sergilemediği durumlarda ortaya çıkan nahoş etkilerdir –özellikle başarısız olmuş bir üremenin (bu durumda gebelik yoktur) göstergesi olan adet kanaması döneminde. Marilyn Strathern Hagenlilerle ilgili şöyle demiştir: "Bir koca, karısının adet büyüsünü gözlemleyemez; kadının bunu erkeğin teninin görünmesi yoluyla icra ettiğini düşünür" (1988, 147). Bu bağlamda, iyi bilinen ve bazı durumlarda erkekleri savaş halinde olan kadınlardan beklenen davranışların tam tersi olan bir durum da erkek loğusalığıdır: bu durumda kocalar, taklit ve kaçınma yoluyla, çocukla ve akrabalarıyla kendi bağları olduğunu kanıtlamış oldukları durumlarda bile, doğum yapan karılarına destek olurlar (krş. Rival 1998). Jane Atkison tarafından kayda geçirildiği üzere, Sulawesi Wanaları, bu gibi durumlarda ellerinden gelen her şeyi yaparlar: er-

keklerin, onlar kadar etkili bir şekilde olmasa da, tıpkı kadınlar gibi adet gördüğü, hamile kaldığı ve doğum yaptığı söylenir (akt. Carsten 2004, 69). [24]

Aynı zamanda, babanın günahlarının oğullarına, kızlarına ve diğer akrabalarına aktarılması ve böylece onların da bu günahların etkilerinden paylarına düşeni almaları varoluşun ortaklığıyla anlaşılır hale gelmiştir. Bu etkiler yedinci kuşağa kadar aktarılmıyor olabilir ancak, örneğin Nyakyusalarda, en azından büyük büyükbabaları kan döktüğü ya da daha başka büyük bir günah işlediği için hasta olan ikinci kuşak torunlara kadar uzanabilmektedir (Wilson 1959, 162). Aynı soy grubundan ya da klandan gelenlerin ataların günahları nedeniyle cezalandırılması, Maorilerin "akrabalık Beni" olarak somutlaştırdığı duruma işaret eder. Ayrık öznelerdeki tek varlık, cana kasteden birinin ait olduğu grubun herhangi bir üyesinden intikam alınmasında da belirgindir. Amazon Arawetélerinde ensest, günahı yalnızca işleyenin akrabalarına yaymakla kalmaz, aynı zamanda köylerini düşman saldırısına maruz bırakır. "Ensest ilişkide bulunan insanların köylüleri düşmanlarının oklarıyla öyle delik deşik edilirler ki cesetlerini akrabalar bile gagalaya-

[24] Çocuk doğumu ve savaş hali sıklıkla aynı sonuca bağlanır: toplumun yeniden üretilmesini kotarmanın toplumsal cinsiyete dayalı biçimleri... Çocuk doğumu doğrudan, savaş ise üretken gücün sahiplenilmesi ve kültürlenmesi yoluyla –ki bu kurban ve yamyamlığı da içerebilir. Savaş ve çocuk doğumu aynı zamanda üreme kabiliyeti ve başarılı savaşçıların evlilik yoluyla edindiği ayrıcalıklardan ötürü yaygın olarak birbiriyle ilişkilendirilir: örneğin, Fiji'de (Clunie 1977) ve Amazonya'da (Fausto 2007) olduğu gibi. Yine, aynı ilişkiler kız kaçırmada törensel olarak birleşmiştir.

maz" (Viveiros de Castro 1992, 163). Burada şüphesiz bir abartı söz konusu, ancak düşmanların potansiyel yakınlar olarak görüldüğü Amazonlarda ensestin onlara neden rahatsızlık vereceği anlaşılabilir.[25]

Akrabaların bir aradalığının başka bir tezahürü bir kişinin yaralanması durumunda diğerlerinin de acı çekmesidir. Kişi kendi kendini yaralamış bile olsa, bu durum yaralanan kişinin akrabalarının da dengeleyici ölçüde acı çekmesini gerektirebilir. Kenneth Reas (Yeni Gine'nin yüksek yerlerinde) saçlarını kesen bir Gahuku-Gama erkeğinin akrabalarını ve yaşıtlarını ödüllendirmek zorunda olduğunu ifade eder. Aslında bu insanlar "bedenlerini çamur ve külle sıvayarak ve belki bir parmaklarını keserek" yas tutarlar (Read 1955, 267). Bu yüzden saçını kesen erkek, akrabalarına domuz etinin ikram edildiği bir ziyafet vererek ve kıymetli eşya armağan ederek "onların tenlerini güzelleştirmek" zorundadır. Eğer erkekler genelde Avrupa'ya çalışmaya giderken ya da Hristiyan yapılmak üzere vaftiz edilirken, yani geleneksel toplumdan koparken –ölümde olduğu gibi– saçlarını kesmiyor olsalardı, bu cezanın suça uygun olmadığı düşünülebilirdi.[26] Yine, Sergei Kan, (K. Oberg'den) alın-

---

[25] Kolektif sorumluluk göz önüne alındığında bir Maori kocası husımlarını karısının yellenmesinden mesul tutabilir –ya da Johansen'in John White'tan alıntıladığı gibi: "Yatakta battaniyenin altından kötü bir koku alan bir koca vardı. Bunu karısının yaptığını düşündü ve onu azarladı, yani ona, onun ebeveynlerine ve erkek kardeşlerine hakaret etti" (1954, 35).

[26] Yeni Gine'nin yüksek yerlerinde saç kesmenin birçok nedeni vardır ancak yaygın olanı, Gahuku-Gama vakasıyla da bağlantılı olabilecek şekilde, çocuğun babasının klanının saçlarını keserek anne tarafı-

tıyla, acı çekmenin bütün akrabalara yayılmasına benzer bir davranışın sebebinin Tlingit halkında hem akrabalık hem de kan bağıyla ilişkili olduğunu belirtir:

> Yüz, kişinin toplumsal kimliği kadar duygularını da gösteren ana yüzeydi. ... Yüksek statülü bir erkek, özellikle herkesin içinde düşerek yüzünü yaralarsa, yaraları iyileşene kadar evin içinde durmak ve sonra çirkinleşmesinin getirdiği utancı telafi etmek için kendi klanına bir ziyafet çekmek zorundaydı. ... Ayrıca, o ve klanı, akraba olan karşı klana bir şölen vermeliydi. (Kan 1989, 60-61)

Genellikle bu gibi durumlarda uğradığı zarar tanzim edilen kişiler özellikle hısımlardır: eş veren kişiler kendi üyelerinden birini (evlilik yoluyla) feda eder ve bu üye, yaralanan kişiye hayat verir; oysa yaralanan kişinin kendi akrabaları ya da kendi soyundan gelen kişiler yaralanmadan kolektif olarak sorumlu tutulurlar ve bunu telafi etmeleri beklenir. Amerika'nın Kuzeybatı sahilinde, Polinezya'da olduğu gibi, bir yaralanma ya da ölüm, ev sahibi halkın hısımlarının saldırısına uğramasına yol açabilir (Kan 1986, 202). Eski zaman *pakeha*sı* F.W. Maning (1922, 144ff.), benzer bir olay olarak, Maorilerde ateşe düşüp fena halde yanan bir çocuğun öfkeli hısımlarının (ve ana soyundan) akrabalarının bir savaş timi görünümü içinde baba tarafından akrabalarının köyüne hışımla gelmesini örnek verir. Yaralanma bir utanç olarak görülmüş ve genç erkek yetenekli bir savaşçı olduğu ve herkesçe tanınan bir ailesi olduğu için durum iyice kötüleşmiştir. Genç erkeğin annesinin erkek kar-

---

na, anne tarafından gelen yaşam bileşeninin kaybını tazmin etmesidir (örneğin, Meggitt 1965; Salisbury 1962, 34).

* Pakeha = Maori olmayan beyaz Yeni Zelandalı (e.n.)

deşinin önderlik ettiği ana soyundan akrabaları, baba tarafının, kanolar da dâhil olmak üzere, taşınabilen bütün mallarını talan etmişti. Bu, Johansen'in (1954, 141-42) gözlemlediği üzere, kurbanlara, onların düşünceli insanlar olduklarını göstermek üzere yapılan büyük bir iltifattı, böylece genç erkeğin babası da buna karşılık soyguncu hısımlarına büyük bir şölen düzenlemişti.

Bir kişinin yaralanmasının acısını diğer akrabaların da çekmesi şeklinde işleyen akrabalık genellemesinin tersi, akrabalarının bedeninin sağlığından diğer akrabaların da kolektif olarak sorumlu olmasıdır. Eski bir İrlandaca kitap "her kişinin bedeni, onun akrabasıdır", der (Charles-Edwards 1993, 39). Bireysel beden, bir tür akrabalık topluluğunun eylem ve ilgisi tarafından yaratıldığı için, toplumsal bir gerçekliktir –bunun karşılığında beden, "akrabalık Beni"ne praksis gibi bir hizmet borçludur. Benzer bir şekilde, morfoloji, sosyolojidir. Becker'ın Fiji pratiğiyle ilgili söylediği gibi, "topluluğun yerleşik ilgilerinin yörüngesi, onu yönetenlerin başarısını yansıtır. Bir beden onu besleyen ve ona bakan mikro-topluluğun sorumluluğudur; sonuç olarak, onu biçimlendirmek bireyin kendisinden çok topluluğun yetki alanıdır" (1995, 59). Bu, Strathern'ın daha genel olarak Melanezyalılarla ilgili söylediği gibi, yeme eyleminin bile kişiaşırı olduğu anlamına gelebilir:

> Yemek yemek ... aslen, kişiyi bu yolla kendi varlığını devam ettiren bir şey olarak ele alan Batılı meta görüşünün aksine, faydacı bir eylem değildir. ... Daha ziyade, beslenme için uygun bir muhafaza kabı olan kişi annesiyle, babasıyla, kız kardeşinin kocasıyla ya da besleme eylemini her kim yapıyorsa onunla kurduğu ilişkinin verimliliğine şahitlik

> eder. ... Tüketim yalnızca kendini değiştirmek kadar basit bir mesele değildir, aynı zamanda ilişkilerin benimsenmesi ve tanınmasıdır. (1988, 294)

Yine, Bamford'un Kamea halkı için dediği gibi:

> Bedenler otonom varlıklar olarak var olmazlar, birbirleri üzerine etkime kapasitesine sahiptirler. Böylece, bir insanın bir başkası için yemek yemesi son derece mümkündür. ... Bir erkek çocuğun annesiyle olan bağı o kadar sıkıdır ki birinin yeme alışkanlıklarının diğerinin sağlığını sıhhatini doğrudan etkilediği görülür. (2007, 6, 62)

Bütün bu mesele, Yahudi annenin yemek yemek konusunda mızmızlanan oğluna "Ye, ye; yoksa kendimi öldürürüm!" dediği o eski –muhtemelen Eski Ahit'ten de eski– dizeye benzer.

Buradan da anlaşıldığı gibi, akrabalar arasında ne çıkar, ne de faillik bireysel gerçekliklerdir –bu yine, bizim bildiğimiz şekliyle kendini biçimlendiren, kendi çıkarını gözeten bireyle bir zıtlık oluşturur. Belki (Tomasello'nun deneylerinde olduğu gibi) yönelimi de bu şekilde ele almamalıyız. Buradaki mesele yalnızca bir kimsenin diğerleri için ve diğerlerinin yerine hareket etmesi değil, aynı zamanda benliklerin diğerleri arasında yayılması, böylece failliğin, ilişkinin içinde ve ilişkinin kendisi olarak eylemi gerçekleştirerek, birleşimin bir işlevi olmasıdır. Faillik ikiliğin birliği içindedir; bir biz-lik eylemidir. Bundan farklı olarak, Strathern'ın faili –diyelim ki hane halkı için yemek pişiren, toprağı ekip biçen, balık avlayan– bir fail olarak ele alan düşüncesi benimsenebilir; ancak bu, failliği ortak yönelimden ve nedensellikten yoksun bırakmak pahasına olur. Strathern'ın ifade ettiği gibi, "Hane içinde karşılıklı eylemlilik ötekiyi hedef

alan bir yönelimi simgeler. Karı ve koca kendi emek ve çabalarını haneye katar ..." (1988, 90). Ve daha sonra kadının emeği için şöyle der: "Eğer kadın failse, eyleyense, kocası da, kendisi eylemese de, onun eylemesinin sebebidir" (274). "Faillik", varoluşa değgin müşterek ilişkilerde eyleyen tekil kişinin işlevi olarak kaldığı sürece, "eylemekten" daha fazlası değildir.

Akrabalık Dayanışması ve Çatışması Üzerine

Akrabalar arasındaki müşterek varoluş, kabaca mekânsal ve soykütüksel olarak hesaplanan uzaklıkla orantılı olarak azalır. Kişilerin yaşam-değerleri dâhil olmak üzere, *wergeld*[27] gibi, belli bazı maddi işlemler için ortaklaşmanın ölçüsü, az çok, çeşitli akrabalara layık görülen farklı tazminat miktarlarına göre belirlenir. Eksi İrlandalılar bu gibi nedenlerle akrabalık uzaklığını (geniş aile içinde) soydaşlığı, her bir derecenin farklı sıfatlar taşıdığı, ortak atadan gelen birkaç nesle göre hesaplamışlardır (Charles-Edwards 1993; ve antik Çin'deki benzeri için, Chun 1990). Benzer bir yaşam-değeri, esasında, birçok toplulukta yaşam döngüsü ayinine eşlik eden değiş tokuşlar, katkıda bulunanlar ve bunu alanlar arasında katılımcı aidiyet derecelerinin kıyaslanabilir ölçülerini ortaya koyar. Ancak akrabalık derecesindeki farklılıklar bir yana, içevliliğin mümkün olduğu "farklı insanlar" ve

[27] Salyan hanedanlığı kanunlarında hırsızlık, yaralama ve cinayet gibi suçlar karşılığında suçlunun karşı hanedan ya da klana ödemek zorunda olduğu tazminat. (ç.n.)

"kendi halkı"ndan oluşan biz-topluluğu arasında dışevlilik kurallarıyla belirlenmiş türsel bir farklılık vardır.

Bireylerin birincil ilişkilerini ve kimliklerini edindikleri "kendi halkları", karakteristik olarak, "bir türdendir" ve bu, birbirleriyle evlenmelerinin önündeki engelin sebebidir. Geleneksel olarak ayrık öznelerde bir bütün olarak oluşturulmuş grubun üyeleri ortak ata, ortak yerleşim, ortak beslenme, ortak toprak kullanımı ya da diğer ortak karşılıklılık araçları temelinde birleşmişlerdir. Bu bağlamda aynı oldukları kadar eşittirler ve ilişkileri ilkece koşulsuz dostlukla tanımlanır. Ancak bu noktada Rupert Stasch'ın akrabalık aidiyeti üzerine söylediklerine dönmekte yarar var: "İdeal olan, kendi başarısızlığını da içinde barındırır" (2009, 136). Tam da bu eşitlik nedeniyle, başat grubun mevki makam ya da mülke ya da değişken değerlerde nesnelere sahip olduğu durumlarda, –mesafe koymadan başlayıp şiddetli geçimsizliğe kadar uzanan– belirli ölçüde bir çatışma mümkündür. Buradaki gizli çelişki toplumsal ve maddi değerlerin ilkece eşit ve benzer bir grubun üyeleri arasındaki paylaşımının ayrımcı olmasıdır. Bu sebeple, daha uzak akrabalar ya da hısımlarla olan ilişkilerin kolaylığı ve içtenliğine karşıt olarak, erkek kardeşler ve (babasoylu düzenlerde) babalar ve oğullar arasındaki düşmanlık ve samimiyetsizlik sıkça gözlemlenir. Benzer bir tür çekişme daha geniş akrabalık gruplarının farklı kesimleri arasında da görülür. Simon Harrison, (Sepik bölgesindeki) Manambu halkı üzerine yaptığı araştırmada, evlenilebilir kadınlar için girilen rekabeti belgelemiştir:

> Bu, soy grupları arasındaki rekabetten ibarettir. ... Toplumdaki temel maddi kaynak zenginlik değil, üremedir ve bu-

> nun için verilen mücadele soydaşlar arasındadır. Aynı egzogamik grubun alt klanları evlenilecek kadınlar için birbirlerinin daimi rakibidirler ve evlenilebilecek kadınlara [potansiyel hısımlarına] değerli ittifak ilişkileri sunarak onlar için yarışırlar. (1990, 39)

Birincil egzogamik grubun aksine, aynı türden olan insanlar, yani hısımlar, bir farklılık sayesinde birleşirler. Ensest tabusu göz önüne alındığında, enişte ve kayınbiraderler (ve onların kendi halkı) birbirlerine birinin kız kardeşi ve diğerinin karısı olan bir kadın yoluyla birbirlerine bağlanırlar; birçok durumda o kadının çocuğunun bunlardan yalnızca biriyle birincil ilişkisi olur (Viveiros de Castro 2004, 19).[28] Nancy Munn'ın açıkladığı gibi, Gawalılar için söz konusu olan dinamiklerde, evlilik, aynı olan insanların birbirinden ayrılmasını –erkek kardeş ve kız kardeşlerin kaderinde farklı evlilikler yapmak vardır– ve farklı olan insanların birleşmesini –üremeye ilişkin bir bütünlük oluşturacak olan karı ve koca– beraberinde getirir (1986, 41; krş. Huntsman 1981). Yani eğer ittifak evlilik yoluyla cinselliğin merkezinde kuruluyorsa, içevlilik ve eş alıp verme yoluyla birleşen akrabalık grupları, grup üyeliklerinden ve üremeye ilişkin potansiyellerinden farklı biçimlerde etkilendiği ölçüde, aynı zamanda muhalif olacaktır. Bu çelişkiyi diğer türlü açıklarsak, kendi varlığını otonom olarak düzenleyen dışevli akrabalık grubu bunun olabilirliği açısından diğerlerine bağımlıdır (LaFontaine 1973, 478). Bu dışa bağımlılığı gösteren armağanların ve saygının, akışı kişilere, kendi grupları içinde değer ve ayrıcalık tanırken bile, hayat dışarıdan, hı-

[28] Çapraz kuzenlerin tamamıyla hısım olarak kabul edildiğine dair tartışma için bkz. 2. bölüm.

sımlardan gelir. Bu durumda ittifak ilişkileri, zaman zaman olumsuz anlamda, bölgesel olarak karmakarışıklık gösterir. Dışevlilik yapan eşin ilişkileri ve hizmetleri genellikle o kadar da sorun değildir, zira onun üremeye ilişkin güçlerini bir grup o kişinin çocukları biçiminde kaybederken, diğer grup kazanır.

Toplamı sıfır olan bu oyun sonuçlansa dahi, akrabalık grupları arasındaki ittifak içevlilik ile yürüdüğü ölçüde, nadiren sonuçlanır. Bu durumda çelişkili akrabalığın belirli bir kısmı, bir grubun diğer grubun bazı üyeleriyle devam eden ilişkisi biçiminde iki tarafı birleştirir. Şöyle ki, dışevlilik yapan diğer grupta doğurduğu çocukların çifte eklentisi yoluyla gruplar arası ittifak devreder. Müşterek varoluş bu çocukları anne tarafından akrabalarıyla babasoylu düzende, baba tarafından akrabalarıyla anasoylu düzende ve genellikle her türlü düzende içevlilik yapan ebeveyninin akrabalarıyla birleştirir. Bu bağlamda, ateşe düşen Maori çocuğunu ve çocuğun baba tarafı akrabalarından alınan intikamı hatırlayalım. Bu çifte ilişkinin (ve çifte bağın) bir başka boyutu hısımların, daha bariz bir biçimde ittifak içinde olunan gruplardan olan kendi akrabalarının kutsamaları ve lanetlemelerinin içkin güçleriyle donatılmış olan annenin erkek kardeşlerinin ve babanın kız kardeşlerinin "metafizik etkisi" denen şeydir. Hayırsever ve artniyetli olabilen bu kişiler arası etkiler, ittifakın muğlaklığının ve çocukların, bir ebeveynin akrabalarıyla kurulan birincil ilişkiler ve diğerinin halkıyla kurulan daha kaçınılmaz ilişki şeklindeki ikili yaşam bağlantılarının uygun ifadesi gibi görünüyor. Buradan anlaşıldığı gibi, müşterek varoluşun evlilik yoluyla ortaya çıkan metafizik halinin barışçıl ya da çatışmalı olmasının öl-

çüsü, soyun doğası ve evlilik sistemleri gibi diğer şartlara bağlıdır.

Hısımlıktaki potansiyel husumet zamanla edinilen, birbirleriyle evlenen grupların üreme gücüne sahip üyelerinin diğerine aktarılmasını az çok telafi edecek evlilik kuralları yoluyla hafifletilebilir. Diğer yandan, –geniş çeşitlilikte akrabalarla kurulacak birlikleri yasaklayan ve böylelikle gruplar arasındaki tekrarlanan ittifakları engelleyen– karmaşık evlilik kurallarının, Yeni Gine'nin yüksek yerlerinde "biz savaştığımız insanlarla evleniriz" deyişiyle ifade edilen eğilimin artmasına sebep olması muhtemeldir. Çatışma ihtimali, geleneksel maddi değiş tokuşlara, eşlerin hayat döngüleri boyunca devam eden ve belki de çocuklarının ve onların çocuklarının da hayatları boyunca devam edecek olan nişanlanma ve evlenmenin eşlik etmesinin iyi bir sebebidir. Nyakyusalar, eğer ortada bir başlık parası yoksa akrabalık yoktur, der: "Karşılığında sığır verilmemiş bir kadın benim akrabam değildir. ... Bizde akrabalık, sığırdır" (Wilson 1950, 121).

Yeni Gine Reiteleri için hısımlarla olan düşmanlık aksiyomatiktir: erkekler her zaman kız kardeşlerinin âşık olduğu ve evlenmek istediği, bu yolla kendisini onlardan ayırmak istediği adamla kavga ederler; kızın genelde âşığı tarafından zorlandığı düşünülür (Leach 2003, 83). Wari halkına göre "kayınbiraderler, kişinin savaşmak yerine birlikte yaşamak zorunda olduğu düşmanlardır" (Vilaça 2010, 305). (Belki de teknik bir terim olarak Amerikalı gençlerin güncel "frenemies"* jargonunu kullanmalıyız.) Bir erkeğin kayınbi-

* Aslında düşman olan fakat dost görünmeye çalışan kimseler (ç.n.)

raderleriyle ve yırtıcı hayvanlarla olan ilişkileri arasındaki önemli benzeşme Amazonya için çok kere yazılıp çizilmiştir, zira her ikisi de dışsal yaşam kaynaklarını sahiplenmeyle ilgilidir. Philippe Descola Achuarlar için şöyle der: "Enişte ve kayınbiraderlerin karşılıklı bağlılığa ve zorunlu hoşnutluğa dayalı davranışları muğlak dostluk için bir model oluşturur ve bu avcıyı avına bağlayan ilişkiye uygun bir mecazdır" (1996, 133). Amazon'da (ve Güneydoğu Asya'da) yerel topluluğun savaşla ve evlilikle ilgili sömürüdeki başkalığın yaşam gücünün yırtıcı sömürüsünün çoğalmasıyla karşı karşıya kalırız (krş. Sahlins 2002, 2010). Carlos Fausto bunu hısımlık tarafından düzenlenmiş türler arası ilişkilerin kozmik projesi olarak tanımlar:

> Hiçbir şeyin yaratılmadığı ve her şeyin sahiplenildiği bu evrende –insan olan ya da olmayan, ölü ya da yaşayan– farklı gruplar ... akrabaya dönüştürmek için insan yakalama arayışında olan meta-akrabalar olarak birbirleriyle ilişkilenirler. Şamanlar hayvan ruhlarını, savaşçılar düşmanların ruhlarını ele geçirirler, kadınları döllerler, çocuklara isimler verirler, ayinler için şarkılar üretirler, avdan yararlanırlar. ... Bu nedenle yırtıcılık, akrabalık yaratımı için duyulan kozmik arzuyla yakından ilişkilidir. (2007, 502)

Evliliğin değişken ilişkilerinden söz eden Maoriler, etkileyici bir biçimde, daima yalnız yaşayan yıldızlar gibi olmak istediklerini söylerler. Bu, Lévi-Strauss'un, Sümerlerin Altın Çağ efsanesine ve Andamanların gelecek yaşam efsanesine gönderme yaptığı *Elementary Structures of Kinship*'inin (Akrabalığın Temel Yapıları) ünlü son satırlarına benzer:

> ...Sümerlerin Altın Çağ miti dillerin yarattığı kafa karışıklığı sözcükleri ortak mülk haline getirdiği zaman ilksel mutlu-

luğun sonunda yer alır, Adamanların miti ise kadınların artık mübadele edilmeyeceği bir ötedünya olan geleceğin saadetini tanımlar. Bu, toplumsal insana sonsuza dek yasaklanmış olan eşit derecede ulaşılmaz bir geçmişe ya da mutlu bir geleceğe, insanın *kendisine saklayabileceği* bir dünyaya ulaşmaktır. (1969, 497; vurgu orijinal metinde)

"İlişkiselliğin Gizemli Etkililiği"

Sonuç olarak, Eduardo Viveiros de Castro'nun akrabalığın, armağan değiş tokuşunun ve büyünün aynı animist rejimin birbirinden farklı modaliteleri olduğuna yönelik değerli içgörüsü üzerinde düşünülebilir. Bunlar varoluşa değgin güçlerdeki öznelerarası işlemlerdir ve özellikle insana dair yönelim ve etki üzerinden işlerler –böylelikle "ilişkiselliğin gizemli etkililiği"ni (243) birden fazla yolla kavrayabiliriz. Bu bir birlikte var olma, özellikle *insana* ait ilişkiler dünyasıdır, aslında bizim hepten terk etmediğimiz bir dünyadır.

Viveiros de Castro'nın tartışmasından çıkardığım sonuç şudur: bunların her biri –akrabalık, armağan ya da büyü– diğerlerini içerebilir. Bu "şeylerin ve insanların bir kişi biçimine büründüğü" (249; Gregory 1982, 241) armağan ekonomisinde son derece açıktır. Taraflar karşılıklı olarak bir başkasına devredilemeyecek biçimde diğer taraftan bir kişiyle ilintilendirdiği nesneleri özelleştirirler, bu değiş tokuş aralarında bir tür "dayanışma" oluşturabilir ve bu öznelerarası katılım akrabalığın ayırıcı özelliğidir. Öyleyse insanesnenin yararlı bir etki yaratmak için –karşılığında verilen bir armağan, dayanışma– amaçlı olarak konuşlanması da aynı zamanda büyüsel eylemin ayırt edici özelliğidir.

Animist ontolojinin büyüsel tarafına ilişkin olarak, Viveiros de Castro, Alfred Gell'in (1998) büyünün fiziki nedenselliğin hatalı bir yorumu olmadığına, daha çok amaç ve etki aracılığıyla işlediği yönündeki savını hatırlatır: bu, insanların birbirlerini etkileme yoludur. Öyleyse denilebilir ki büyü, varoluşun –topraktan elde edilen ürünler, hayvanlar ya da özne vasfı taşıyan her şey dahil olmak üzere– başka öznelere kişiaşın dayatmanın bir yöntemdir. Komuta etme, savunma, rica etme, talep etme ve benzeri yollarla büyü, fail ve başkası arasındaki ortak yönelimi etkiler –bunun sonucunda kişiler yaygın bir kişi oluş rejimine katılırlar. Bir Achuar, Philippe Descola'ya iyi bir örnek sunar:

> Bizim *anent*lerimizi (sessiz dua) söylediğimiz insanlar onları şu anda senin beni duyduğun şekilde duymazlar; onlar söylediğimiz sözcükleri duymazlar. Ancak bizim *anent*lerin içine yerleştirdiğimiz düşünceler, çağırdığımız *wakan*ların [ruh] içine girerler ve orada kendilerini bir evdeymiş gibi oluştururlar. Böylece şarkı söylediğimiz insanlar farkına bile varmadan bizim arzuladıklarımızı arzularlar. Bizim düşüncelerimizin esiri olurlar, çünkü bizim arzularımızla dolu olurlar. (1996, 133)

Ancak büyünün öznelerarasılığının zorunlu olarak içe yansıdığını gözden kaçırmamak gerekir, bu açıdan akrabalıktaki müşterekliğe benzemez. Dahası, büyünün herhangi bir dostluk ilkesine uyması gerekmez, hatta kötücül de olabilir. Yine de sihir ("kara büyü") ve cadılık yoluyla başkasına zarar vermek ya da onu tüketmek, akrabalıktaki başarısızlıkla benzerdir ve bu bakımdan aynı animist ontolojinin karanlık yüzüne dâhil edilebilirler. Aslında zarar vermek amacıyla ötekinin bedeninin tüketilmesi ve bedenine nüfuz

etme gibi, cadılık ve büyücülük de, doğası gereği, olumsuz akrabalıktır. Edward LiPuma, Maringlerle ilgili şöyle der: "Büyücüler kendilerini oluşturan ilişkileri yer ya da tüketirler. Kelimenin tam anlamıyla kendi akrabalarının yaşam gücünü (*min*) yerler" (1998, 71).

Yine başarısız değiş tokuşun, akrabalığı olumsuzladığı ölçüde, yaşam gücü üzerinde büyücülük ve cadılık gibi zararlı etkileri olabilir. Johansen'in ilgili Maori metinleri analizinde, karşılıksız kalan bir armağan şu ya da bu şekilde tarafların dostluğunu –yani akrabalığını– ya armağanı alanın can damarını zayıflatarak, ya da armağanı verenin can damarını kurutarak bozar. Bir taraftan, "armağan bir *mate*dir; alıcının, karşılığında armağanlar vererek kendini kanıtlamadığı durumlarda onu zayıf düşüren [ya da öldüren] bir güçtür." Diğer taraftan aldığı armağan karşılığında armağan vermeyen kişi "kendisine armağan verenin hayatına nüfuz etmek yerine, hayatından bir parça çalar. Maoriler bu kişinin ona verilen armağanı *kaihaus* ettiğini söylerler. Bu onun armağanı *hau*, örneğin bir ayin durumunda bir kişiyi diğerlerine bağlayan bir nesne olarak tükettiği (*kai*) şeklinde yorumlanabilir. Böylece, bir bakıma, kendisine armağan veren kişinin can damarını kurutur" (1954, 115-116). Buradaki çelişki bize armağanların aynı zamanda zehir olabileceğini, ya da (Inuitlerin dediği gibi) köleler yaratabileceğini hatırlatır. Değiş tokuş edilen nesnelerin niceliği, sıklığı ve değerine bağlı olarak armağanlar aynı zamanda eşitsizlik, tahakküm ve/ya hiyerarşik içerimler yaratabilir. Burada akrabalık pratiklerinin politikasına işaret ediyorum, ancak asıl mesele akrabalığın neliği olduğundan, bu meseleleri başka bir zamana bırakıyorum.

Viveiros de Castro akrabalığın bu üçlü sentezini, armağan değiş tokuşunu ve büyüyü "şeylerin ve insanların nesne biçimini aldığı" meta ekonomisinin zıttı olarak özetler. Ancak armağanların özne niteliği sergilediği durumlarda,

> insanlar arasındaki ilişkiler sınıflandırıcı akrabalık terimleriyle ifade edilir –bir başka deyişle, bu ilişkiler akrabalık ilişkileridir. O halde, şeyler arasındaki ilişki büyüsel etkiye değgin bağlar olarak ele alınmalıdır; yani nesne biçimindeki akrabalık ilişkileri olarak. "Armağan ekonomisinin" nesnel dünyası evrensel failliğin ve tür-aşırı akrabalık ilişkiselliğinin animist ontolojisidir ve üremeye ilişkin yöntemsel kavrayışın bütünüyle dışındadır –bu, tatlı patateslerin soy kardeşlerimiz olduğu ve geceleri görünmeksizin dolaştığı, ya da jaguarların kürklerinden soyunup kendilerini yamyam kayınbiraderler olarak gösterdikleri bir dünyadır. Aslında bu insanlar kişileştirme süreçlerinden bahsederken bunu gerçekten kastediyorlar. (2009, 243)

Sonuç olarak, bu (hermenötik) döngüyü –umarım istenmeyen bir sonuca varmadan– eğip bükmek amacıyla, Viveiros de Castro'nun animist ontoloji yorumunun David Schneider'ın hayalperest akrabalık yapısökümünü temelden ve verimli bir biçimde tersyüz ettiğini gözden kaçırmamak gerekir. Viveiros de Castro ve Schneider, akrabalığın doğası ve değeri hususunda onun kültürel düzenle olan ilişkisine dair benzer kavrayışlardan yola çıkarak karşıt sonuçlara vardılar. De Castro'nun akrabalığın, armağanın ve büyünün farklı kayıtlarında aynı animist düzeni bulması bu anlamda Schneider'ın akrabalık, milliyetçilik ve dinde *nomos/physis* karşıtlığını keşfetmesine benzer. Ancak Schneider'ın var olmayan ontolojik benzerliklere dayanarak akrabalığın kültürel açıdan incelenmesine son vermek istediği

yerde Viverios de Castro'nun çalışması, akrabalığın asli bir yer tuttuğu kişiler arasılığın belirgin kültürel düzende, aslında kozmik düzende bir tür açımlama önerir. Viveiros de Castro antik Batı felsefesini etnografik epistemoloji olarak dayatmak yerine Amerikan Yerlilerinin ontolojisinin, onu potansiyel bir kayınbirader olarak almasına izin vererek, karşılaştırmalı bir antropolojisini yapmıştır. Viverios de Castro'nun kültürel analizi, böylece Schneider'ın çalışmalarının takipçilerine "simgeler ve anlamlar"a eğilerek Schneider'ın antropolojinin gündeminden çıkarmak istediği akrabalık araştırmalarına nasıl yeni bir soluk verebileceklerini açıklamada son derece önemli bir katkı sunmuştur.

2
AKRABALIK NE DEĞİLDİR - BİYOLOJİ

I. Bölüm akrabalık için "müşterek varoluş" tanımını önerdi: akrabalar birbirlerine mensupturlar, birbirlerinin kimliğine ve var oluşuna içkindirler. Varoluşun böylesi çeşitli derece ve biçimlerde gelen öznelerarası ilişkilerinin üreme ilişkileri kadar performatif ya da "yaratılmış/meydana getirilmiş" akrabalığa da açıklık getireceğini ileri sürüyorum. Kişiler birbirlerinin varoluşuna, "biyolojik" bağlantıların ve hatta ortak maddenin yanı sıra bir dizi anlamlı yükleme yoluyla da katılırlar. Robert Glasse'ın ifade ettiği üzere Yeni Gine'de "birbirlerine karşı olumlu bir tavır sergileyen kişiler, soykütüksel olarak birbirleriyle ilişkili oldukları bilinsin ya da bilinmesin, ya da buna inanılsın ya da inanılmasın, birbirlerini akraba sayarlar" (1969, 33). "Buradaki çarpıcı örüntü Korowailerin daha önce ilişkide olmadıkları birini, karşılıklı ziyaretler, işbirliği ve besin verme yoluyla "akraba oldukları

biri" (*lambi-lelo*) olarak tanımlamalarındaki sıklık", âdeta bunu doğrular gibidir. (Stasch 2009, 135). Benzer bir örnek olarak bir Fijilinin, etnografın sorduğu naif soruya verdiği yanıta bakalım:

> "Diyelim ki senin ihtiyacın olan bir şeye sahip olan iki erkek var ve bunlardan biri akraban, diğeri değil, [*kerekere*, 'yardım istemek' için] hangisine giderdin"? Yanıt şu şekildeydi: "Elbette akrabama giderdim. Eğer akrabam bana ihtiyacım olan şeyi vermez de diğeri verirse, gerçekten akrabam olan diğeridir." (Sahlins 1962, 204)

Etnografi bu halkların ve başka birçoklarının açıkça akrabalık statüsünü soykütüksel olarak hiçbir bağlarının olmadığı kişilere verdiklerini ortaya koysa da, sosyobiyologlar ve evrimci psikologların yanı sıra birçok antropolog da söz konusu ilişkilerin, tam olarak biyogenetik ilişkileri kapsamadıkları için yalnızca akrabalığa ilişkin birer "metafor" olduğunu, ya da bunların "kurmaca akrabalık" olduğunu iddia etmişlerdir. "Gerçek akrabalık" doğuştan gelen ilişkilerdir –bizim kendi "kana dayalı" akrabalık kavramımızdan bildiğimiz gibi. Harold Scheffler ve Floyd Lounsbury ünlü bir monografide şöyle yazmışlardır: "Soya dayalı ilişkiler gerçek akrabalıktır"; dahası, bunlar "akrabalığın toplumsal ilişkilerinden esasen farklıdır ve bu tür ilişkileri mantıksal ve zamansal açıdan öncelerler" (1971, 38)– ki bu açıkça akrabalığın herhangi bir performatif kuruluşunu *a priori* devre dışı bırakır. (Bunun böyle olması hiçbir surette mümkün değildir zira cinsel birleşme kişiler arasındaki toplumsal ilişkileri, evlilik kurallarını vb. öncelemez.) Yine, Scheffler'ın ifade ettiği gibi, doğuştan ilişkili olan kişiler "tanım gereği" akrabadırlar (1976, 76). Doğuştan gelen ilişkiler Scheffler'ın

"'akrabalığın' merkezi, başat ya da esas kategorisi" dediği şeyin "ayırt edici özelliğini" oluşturur: bir kişi "yalnızca ego'nun biyolojik annesi ya da biyolojik babası, ya da çocuğu ise, ya da bu türden bir ilişki zinciri ile ego'ya bağlıysa onun akrabası olabilir."[1] Yirmi-otuz yıl öncesine gidildiğinde bu argüman 1937 tarihli *American Anthropologist*'te Kingsley Davis ve W. Lloyd Warner tarafından kaleme alınan metindekiyle hemen hemen aynıydı:

> ... akrabalık doğuştan gelen bağlara dayanan toplumsal ilişkiler olarak tanımlanabilir. Bu kan bağına dayanan ilişkiler için olduğu kadar hısımlık ilişkileri için de geçerlidir –zira karı koca bilinen bir ortak ataya sahip olmasalar da ortak evlatları dolayısıyla birbirlerine kan bağıyla bağlıdırlar. Sonradan edinilen akrabalar bile yalnızca aileye üreme yoluyla katılmış *gibi* muamele görürlerse akrabadırlar. Bir kişinin iki akrabası varsa, hangi ikisi olduğu farketmeksizin, ortada mutlaka onları birbirine bağlayan bir ya da daha fazla (gerçek ya da kurgusal) doğum olayı vardır. Bir kültürün hangi üreme kavrayışına sahip olduğu fark etmez. (1937, 292; vurgu orijinal metinde)

Lewis Henry Morgan meseleyi *Systems of Consanguinity and Affinity in the Human Family* (1871) (İnsan Ailesinde Kana Dayalı Akrabalık ve Hısımlık Sistemleri) adlı eserinde bu şekilde ortaya koyduğundan beri, akrabalık ilişkilerinin soya dayalı bağlar olarak belirlenmesi akrabalık antropolojisinde baskın bir görüş oluşturur. Daha sonraki etnografik

---

[1] Scheffler doğuştan gelen akrabalıkla ilgili birçok takdire değer analiz yapmış, ancak bu akrabalığı açıkça (ya da alışılmadık biçimde) "biyolojik" olarak adlandırmayı reddetmiştir, çünkü söz konusu olan şey halkların çeşitli üreme kavrayışları ve bu yolla üretilen bağlantılardır (bkz. Scheffler ve Lounsbury 1971, 37ff.).

kayıtlarda bundan çok az ödün verilmiştir ancak hiçbiri biyolojik temelden uzaklaşmamıştır. Ne var ki, bu kayıtlardan biri biyolojik temelin "halk biyolojisi" olduğunu söyler. Üreme ve doğum ilişkilerinin kültürel olarak göreceli olduğu, farklı kültürlerde yerel "üreme teorilerine" göre farklı biçimlerde algılandığı ortaya çıkmıştır. Bu sözde "teori" henüz incelenmemiştir ancak Davis ve Warner'ın dediği gibi sayıltı düzeyinde "bu bir fark yaratmaz." İkinci olarak gerçek soya dayalı ilişkiler ağı diğer toplumsal değerlendirmelerle, özellikle farklı soy şemalarıyla, kaynaşıktır. Yine bu – eğer bizim soy sistemlerini hassasiyetle ayırt etmemize yarayan analitik bir değer değilse– bir fark yaratmaz. Buradan hareketle, örneğin, Ernest Gellner şunu ileri sürer:

> Akrabalık yapısı fiziksel ilişkilerin toplumsal amaçlar için kullanışlı hale getirildiği bir örüntü *demektir* ... fiziksel bir ölçüt, üyelerin bir gruba kabul edilmesine ve onlara haklar, görevler, vb. yüklemeye yarar. Ancak fiziksel örüntülere yüklenen toplumsal örüntüler son derece çeşitli ve karmaşıkken, fiziksel örüntünün unsurları esasen basit ve evrenseldir. Ve soy sistemlerini doğru tanımlayabilmek ve onları anlamlı bir şekilde kıyaslayabilmek için gerekli olan da tam olarak söz konusu evrensel ve basit fiziksel alt katmanın varlığıdır. (1960, 193; vurgu orijinal metinde)

Son olarak, hem akrabalık kategorilerinin odaksal kerteleri oldukları için, hem de onları tanımlamak için kullanılan terimler diğer akrabalara doğru da genişletilebildiği, ya da öncül akrabaların tanımlandığı niteliklerin spesifikliğini azaltmak yoluyla köklerini diğer akrabalardan aldığı için doğumun dolaysız ilişkileri –Sheffler'ın belirttiği gibi verili bir Ego'nun biyolojik annesi ve biyolojik babası ve onların

evlatları– "birincildir". Soya dayalı bağları olamayan ya da bu bağların varolmadığı varsayılan kişilere mahsus akrabalık terimlerinin daha da genişlemesi analitik olarak "-mış gibi" temelinde "akrabalık" olarak kabul edilir; ya da mecazi olarak dışlanır; ya da "yanıt arada bir yerlerdedir" diyen akademik bir yaklaşımla akrabalık düzeninin biyolojik olarak verili ve kültürel olarak inşa edilmiş ilişkilerin bir çeşit kombinasyonu olduğunun göstergesi olarak ele alınır.

Bu bölüm akrabalığın böylesi "biyolojik" kavrayışlarının tamamına karşı çıkan bir argümanı serimlemektedir: yalnızca bu kavrayışlar "müşterek varoluş" ifadesiyle saptanmış her şeyi kapsadığı için, ya da doğum sonrası, ya da "inşa edilmiş" akrabalık üreme ilişkilerini yeteri derecede önceleDiği için, ya da üreme ilişkileri kültürel olarak, bazı durumlarda söz konusu halk için hiçbir anlam ifade etmeme derecesinde değişken olduğu için değil, aynı zamanda doğuştan gelen ilişkiler daha geniş bir akrabalık düzeninin yansımaları olduğu ve bu düzene dahil oldukları için. Son neden göz önüne alındığında, eğer çocukların annenin "kanından" ve babanın "sperminden" meydana geldiği düşünülüyorsa, bunlar yalnızca üremeye ilişkin fizyolojik maddeler değil, aynı zamanda atalara ve hısımlara ilişkin kimlik ve potansiyelin anlamlı birer toplumsal vergisidir. Zira bu maddeler çocuğu, ebevyenlerinin bu maddeleri paylaştığı bilinen diğerlerine bağlar. Bundan anlaşıldığı gibi, doğuş yoluyla yeniden üretilen, içerisinde çocuğa bir konum ve konumsal değerin verildiği bir akrabalık ilişkileri ve kategorileri sistemidir. Buradan da benzer bir şekilde anlaşıldığı gibi, akrabalık bütünüyle sembolik –*ve*– kültürel bir olgu-

dur –Lévi-Strauss'un da dediği gibi, kendisinin "biyolojik aileye" duyduğu sonu gelmez özlemine karşın:

> Elbette ki biyolojik aile insan toplumunda hep vardır. Ancak akrabalığa sosyo-kültürel niteliğini veren onun doğadan alıkoydukları değil, daha çok onu doğadan uzaklaştıran temel yoldur. Bir akrabalık sistemi bireyler arasındaki soy ya da kan bağlarına dayalı değildir. Akrabalık yalnızca insanın bilincinde vardır; akrabalık bir keyfi temsiller sistemidir, gerçek bir durumun kendiliğinden gelişimi değildir. ... İnsan akrabalığı özü itibariyle Radcliffe-Brown'ın "ilksel aileler" dediği aileler arasında kurulan ilişkileri gerektirir. Buradan hareketle denilebilir ki gerçekten "ilksel" olan aileler (ayrık kavramlar) değil, daha çok bu terimler arasındaki ilişkilerdir. (1964, 50-51)

Temel biçimleri ilişkiler olan bir akrabalık antropolojisine karşın akrabalığın Ego'dan ve onun "birincil" akrabalarından yola çıkan uzun süreli belirleyenleri, akrabalık çalışmalarındaki biyolojizmin tutarlı tümleyeninin eşit derecede köklü bir egosantrizm olduğunu ortaya koymaktadır. Malinowski'nin bir Trobirand çocuğunun öğrendiği "baba" terimini babasının erkek kardeşi için kullandığını gördüğünde, kendisinin sınıflandırıcı akrabalık sisteminin başlangıç noktasında olduğunu (budalaca) iddia etmesinden bile önce akrabalık, akrabalığın deneyimlenme ve öğrenilme yolları vasıtasıyla, sanki bilişselliğin yerel mantığı sistemin var olma nedeniymişçesine, haddinden fazla analiz edilmiştir. Toplumun akrabalık örgütlenmesi, akrabalığın bir (soyut) birey tarafından kendi çekirdek ailesi bağlamında edinilmesi ile birleşiktir. Aslında akrabalığın edinilme biçimi, akrabalığın olageldiği biçimiyle aynıymış gibi ele alınır. "İlksel" aile ilişkilerinin varsayılan "birinciliği", insanla-

rın aile üyelerini "gerçek kardeşler", "gerçek anneler" vb. olarak algılamaları ve bu gibi akrabalık terimlerinin soya dayalı bağlar yoluyla akrabalık sınıfları oluşturmak için dışarıya doğru genişlediğini düşünmeleri bu yüzdendir. Kişiler ve gruplar arasında toplumsal olarak oluşturulmuş ilişkiler ağı böylece bireysel bir öznenin bu ağı kavrayış mantığında çözülür (anlam çözümlemesinde olduğu gibi). Toplum bireyin onu deneyimlemesi yoluyla kapsanır. Amerika'ya hoş geldiniz...

Akrabalık Kandan Daha Yoğundur

(Birinci bölümden) zaten bildiğimiz üzere birçok toplumda, eğer tamamen göz ardı edilmiyorlarsa beşeri varoluşun doğum sonrası ele alınış biçimleriyle akraba olma durumları gibi, soya dayalı üreme ilişkileri farklı şekillerde birbiriyle eşleşir. Burada özellikle doğuştan gelen ilişkilerin performatif ve faydacı ilişkilere göre ikincil konumda olduğuna dair daha fazla örnek sunacağım. Bu bağlamda öncelikle Ku Waruların (Nebilyer Vadisi, Yeni Gine) üremeye ilişkin kompleksine geri dönmekte yarar var.

Francesca Merlan ve Alan Rumsey tarafından belgelendiği üzere, Ku Waru halkına göre bedensel maddelerin üreme yoluyla aktarılması hiçbir şekilde toplumsal eylem yoluyla kurulan sabit bağlantılardan daha üstün değildir; ikisinin de kaynağı aynı olduğu sürece: toprak ve topraktan gelen, "hayvan ve bitki de dahil olmak üzere yaşayan organizmaların temel maddesi, "yağ" (*kopong*) (1991, 42). Bu yağ, her ikisinin de *kopong* olarak adlandırıldığı babanın spermi ve annenin sütü yoluyla gebelikte çocuğa aktarılır.

Ancak kopong tatlı patates ve domuz etinde de var olduğu için diğer insanlarla da beslenme yoluyla, besin paylaşarak ya da aynı toprağın ürününü yiyerek aynı türden somut bir bağ kurulabilir. Bu yolla göçmenlerin çocukları ya da torunları yerel halkla akraba olarak tamamen bütünleşebilirler; ve bu nedenle iki erkek kardeşin çocukları, babaları aynı ebeveynlerden doğduğu için olduğu kadar, aynı topraktan beslendikleri için de akrabadırlar. Merlan ve Rumsey bunu şu şekilde değerlendirirler:

> Batı ideolojilerinde "gerçek" kardeşlik tamamen doğum öncesi etkiler tarafından belirlenir: her kardeşin bedensel varlığı genetik bir maddenin aynı iki insan tarafından sağlandığı bir döllenme olayıyla başlamıştır. ... Ku Waru halkının üremeye ilişkin söylemi böyle bir genetik madde kavramını hiçbir şekilde gerektirmiyor gibi görünmektedir. Üremeye ilişkin sürecin her aşamasında besinsel bir madde olarak daha çok *kopong* boy gösterir ve *kopong* doğrudan bahçelerden alınmış, bir erkeğin üreme organları ya da kadının memeleri yoluyla kanalize edilmiş ya da bir domuzun etinde muhafaza edilmiş ya da tüketilmiş olabilir. Batılı düşüncenin aksine, bu görüşte bizi biz yapan şeyleri belirleme gücü söz konusu olduğunda doğum öncesi ya da doğum sonrası etkiler arasında temel bir fark yoktur. (43; vurgu orijinal metinde)

Burada doğum düpedüz insani bir genetik süreç değildir ve akrabalık ilişkilerinin kaynağı olan toprak klanın toprağı olduğu ölçüde, akrabalık terimlerinin sözde birincil akrabaların ötesine "uzanması", her durumda üremeye dayalı ilişkiler içinde üretilir. Doğuma ilişkin şemalar, oluşturdukları bireyin akrabalık matrisine müracaat eder. O halde burada bu bölümün temel argümanının bir başka modalite-

sinden söz edebiliriz, ki bu modaliteye tekrar tekrar döneceğim: akrabalık doğumun spekülatif bir sonucu olmaktan çok onu önceler. Meydana getirdikleri bireyin akrabalık matrisine gönderme yapan üreme ilişkileri, toplumsal varlıklar olarak kaderleri belirlenen çocukların yaradılıştan beri var olduklarını bildirir.

Rahim sürecinden çok yaşam sürecinde akrabalık oluşturmanın –birlikte yaşamak, ortak beslenme, aynı topraktan yeme, arkadaşlık gibi– yaygın yollarının yanı sıra, birbirinin varoluşuna katılma pratikleri de sayısızdır, zira bu pratikler kültürel açıdan görecelidir. Kişi bir başkasıyla aynı günde doğmuş olduğu için (Inuit), aynı tabuları sürdürdüğü için (Araweté), bir deniz macerasından (Truk) ya da buz üzerinde bir sınavdan (Inuit) birlikte kurtulduğu için, hatta saçkırandan birlikte musdarip olduğu için (Kaluli) akraba olabilir. Kısmen daha yaygın olanı yaşayan insanlar arasında aynı ismi taşıma yoluyla kurulan akrabalıktır ki bu suretle ismi alan kişi ismi veren kişiyle daha önce akraba olup olmadığına bakılmaksızın onun kişiliğini ve ilişkilerini devralır. Bu, Inuitlerdeki ölen akrabanın isminin çocuğa verilmesi şeklindeki yaygın uygulamayla karıştırılmamalıdır; yaşayan bir kişiyle aynı ismi taşımaya Belcher Adası Inuitlerinde (Guemple 1965), !Kung Bushmenlerinde (Marshall 1957), Ojibwaylarda (Landes 1969) ve orta Brezilya'nın bir dizi Gê dili konuşan topluluklarında (diğerlerinin yanı sıra Seeger 1981; Da Matta 1982; Lave, Stepick ve Sailer 1977; Melatti 1979) rastlanmaktadır. Bu adaş akrabalık burada tartışılmaya değer, zira paylaşılan varoluş kavrayışları bedensel bağlardan tamamen bağımsızdır ve doğuştan gelen ilişkilerden çok daha yaygın görülür. Bu kuralı kanıtlayan is-

tisnai bir vakada, akrabalık neredeyse sadece isim paylaşmaya dayalıdır.

Paylaşılan varoluş göz önüne alındığında öznelerarasılık total bir nitelik taşımaktadır: adaşlar tek bir kişidir; ismi alan kişi ismi veren kişinin kimliğini devralır. Ruth Landes'ın Ojibwaylar için dediği gibi:

> Ego ve egoya ismini veren kişi "adaş"tır ve tanım gereği tek ve aynı kişidirler. ... Birine isim vererek o kişiye Ben olan güçten bir parça aktarmış olurum. ... Adaşlık terimi "benim bedenim" ya da "benim benliğim" şeklinde analiz edilebilir gibi görünüyor. (1969, 23, 117, 117n)

Benzer bir şekilde Anthony Seeger Orta Brezilya'daki Suyalar için şöyle der:

> İsim alan erkek törensel işlerde kendisine isim veren kişinin mutlak kopyası olarak görülür. ... Suyalar bu iki kişi arasında gerçek bir kimlik olduğunu, bir anlamda onların tek bir varlık olduğunu öne sürerler. (1981, 141)

Yine Lorna Marshall'a göre !Kung Bushmenlerinde:

> !Kung halkı ismin bir kişinin varlığının bir parçası olduğuna inanır ve bir kişiye birinin ismi verildiğinde ismi alan kişi, ismi veren kişinin varlığını bir dereceye kadar paylaşır. ... !Kunglar aynı ismi taşıyan kişilerin birbirlerinin varlığını paylaştıkları inancına sahiptirler. (1957, 22-23; ayrıca bkz. Lave, Stepick ve Sailer 1977; Guemple 1965, 328)

İsim paylaşma ilişkileri böylelikle Aristoteles'in akrabalığı "farklı öznelerde aynı varlık" olarak tanımlamasını andırır. Adaşlar birbirlerine karşılıklı olarak aynı terimle seslenirler, Inuitlerdeki "kemik" (*saunik*) ya da Ojibwaylardaki "benim bedenim" (*niiawaa*) gibi. Diğer akrabalar gibi adaşlar da birbirleriyle olan ilişkilerinde belli bazı davranış kod-

larına dikkat ederler ve bunlar genellikle gerektiğinde maddi yardım sağlama ya da ismi alan kişinin zor zamanlarında sorumluluk alma gibi "hayat verme" olarak tanımlanabilecek sorumlulukları da içerir. Belcher Adalılarda isimlerin isim verenin statüsünü, karakterini ve niteliklerini taşıdığı ve onu ismi alanlara aktardığı kaydedilmiştir (Guemple 1965, 328) –ki bu gözlem birçok diğer toplumda ebeveylerin çocuklarına doğum yoluyla aktardığı şeyler olarak da kabul edilebilir. Adaşların akrabalıklarının diğer bütün boyutlarının yanında isim alan ve isim veren arasında birinin yapıp ettikleri ve çektiklerinin diğerini de etkilemesine yol açan "ilişkiselliğin gizemli etkililiği" söz konusudur (bkz. 1. Bölüm). Guemple, bu bağlamda, Leach'in "[akrabaların] gizemli etkisi" kavramına başvurur, öyle ki adaşlar arasında "kızgınlık ve kırgınlık hisleri ve toplumsal olarak ayıplanan davranışlar karşılıklı olarak zarar vericidir, özellikle avlanma etkinliği sırasında ve sağlık durumlarında" (329). Bir kişi kötü düşünceler besleyerek adaşının hayatını tehlikeye atabilir.

Tek bir kişi oldukları için, isim alan kişi isim verenin akrabalık ilişkilerini devralır ve bu akrabalara ona göre seslenir; akrabalar da karşılığında onun için uygun terimler kullanırlar. Bu durum, Ojibwaylarda olduğu gibi adaşlar farklı cinsiyetlerden olsalar bile geçerli olabilir, böylece isim veren bir kadının ebeveynleri onun erkek adaşını "kızım" diye çağırırlar. İsim veren kişi ve onun adaşının, isim verenin ismi ilişkiyi yeniden düzenlemeden önce başka türlü bir ilişki içinde oldukları sık görülür. Diğer taraftan, daha önce herhangi bir ilişki içinde olmayan insanlar da adaşlık akrabalığına girebilirler. Ya da yabancılar birbirleriyle ilk karşı-

laşmalarında, eğer her ikisinin de ismi aynıysa, birbirlerini geçişli olarak akraba kabul edebilirler (Bushmen). Guemple Belcherlerin *saunik*, ya da "kemik" sistemiyle ilgili çalışmasında şu sonuca ulaşmıştır:

> *Saunik* sisteminin bütün terimleri isimler, lakaplar, küçültücü isimler ve soya dayalı akrabalıktan gelen akrabalık terimleri de dahil olmak üzere diğer seslenme ve atıfta bulunma biçimlerinin önüne geçer. ... En genel haliyle herhangi bir Ego kendisiyle aynı ismi taşıyan herhangi birinin akrabalarına seslenirken ya da atıfta bulunurken o kişinin (örneğin adaş, isim veren ya da aynı ismi paylaşan kişi) kullandığı uygun terimleri kullanarak seslenebilir ve atıfta bulunabilir. ... Aynı zamanda Ego kendi akrabalarından aynı ismi taşıyan herhangi birine de ... o akrabaya uygun terimle seslenebilir ya da gönderme yapabilir. ... İdeal olarak Ego'nun çarpık [örneğin, soya dayalı olmayan] terimlerle ilişkilendirebiliceği kişilerin çeşitliliğinde bir sınırlama yoktur ve bazen Ego'nun bilinen (ya da tahayyül edilen) bir soy akrabalığı bulunmayan kişilerle ilişkilenmek için isim kimliğinden faydalandığı görülebilir. (1965, 326, 330-31)

Belcher Adalılar belki de isim paylaşma yoluyla kurulan ilişkileri "birincil" akrabalara uygulamada emsalsizdirler. Gê dilini konuşan halklar ve diğerleri çekirdek aile ilişkilerini muhafaza ederler. Ancak Belcher Inuitleri için adaş akrabalığının çekirdek aileden daha dayanışmacı olduğu görünmektedir: "Tek bir hanede ya da bir kampta birlikte yaşayan insanlar ya da düzenli olarak herhangi bir tür ortak çabada (avlanma, balık avlama, vb.) yer alan insanlar Ego'nun çekirdek ailesinin üyesi olsalar bile seslenme ve atıfta bulunmada genelde çarpık terimlerle adlandırılırlar" (331).

Belcher Inuitleri, seçenekleri olduğu halde adaş akrabalığını soya dayalı ilişkilerden öncelikli tutmada eşsiz değildirler. Birçok isim paylaşan halk hane dışında isim kaynaklı ilişkileri soya dayalı olanlardan üstün tutar. Örneğin, Suyalarda olduğu gibi: "Adlandırma terminolojisi, genellikle, törensel akrabalık terminolojisi gibi, bütün diğer akrabalıkların önüne geçer" (Seeger 1981, 142; bkz. Lave, Stepick ve Sailer 1977; Marshall 1957, 7). Ve bunun sonucu üreme ya da hısımlıktan kaynaklanan ilişkilerdense, her yerde görülen, büyük oranda ya da öncelikli olarak adlandırma ilişkilerine dayalı bir akrabalık topluluğudur –Inuitlerin "çarpık" terimleri gibi. Neredeyse bütün topluluk soya dayalı ilişkiler açısından nedensiz görülebilecek akrabalık ilişkilerince düzenlenebilir. Örneğin Kraholar'da: "Bir Kraho, en yakın akrabaları hariç, diğer bütün Kraholara kendisine isim bahşeden bireylerce verilmiş akrabalık terimleriyle seslenir" (Melatti 1979, 59). Aslında isim paylaşma akrabalığı yerleşik topluluktan daha da öteye genişletmenin esas yolu olabilir. İsim ilişkilerini kullanan Nyae-Nyae'nin !Kung Bushmenleri akrabalığı her yönde yüz mil genişliğinde yayabilirler. "Bu bölgede yaşayan !Kunglar birbirlerine *ia dole* (yabancı) değillerdir. İsim ilişkileri onların kendilerini tek halkmış gibi hissetmelerini sağlar" (Marshall 1957, 24).

Her yerde akrabalık ilişkilerinin temel niteliklerini – özellikle de öznelerarası katılım niteliklerini– taşıdığı göz önüne alındığında, tarafların soya dayalı bağlantıları olsun ya da olmasın, isim akrabalığının bir mecazdan ibaret olduğunu söylemek zordur. Ancak buna rağmen, hâlâ bir sorun vardır: yani, akrabalığın hiçbir soya dayalı bağlantının tahayyül edilmediği biçimler de dahil olmak üzere bütün bu

doğuş sonrası belirlenimleri yine de (görünüşe göre) soya dayalı terimlerle formüle edilmektedir. Aynı topraktan beslenen Yeni Gine erkekleri, toprağın ortak evladı olarak birbirlerinin "erkek kardeşi"dirler. !Kung Bushmenlerinin isim akrabalığı da akrabalık terimlerinin bu görünüşte soya dayalı belirleniminden farklı değildir; yalnızca söz konusu taraflar birbirlerinin akrabalık statüsünü devralırlar. Buradan hareketle doğuştan gelen ilişkilerin bütün insan akrabalığının "kod" ya da "model"lerini kapsadığı ya da böyle "gerçek" soy ilişkilerinin akrabalık kategorilerinin "odağını" ya da "örneklerini" sağladığı sonucu çıkarılamaz mı? Dahası bunlar antropologların çeşitli toplumlarda analitik olarak bir akrabalık alanı belirlemesine aracılık eden "birincil" terimler değil midir? Biyolojik öncülün bir tür "kurgusal akrabalık" tarafından kurtarıldığı yolundaki ironiyi bir yana bırakırsak son kertede akrabalık biyolojik ilişkiler üzerine kurulmamış mıdır?

İnsan Üremesinin Akrabalık Kipi

Eğer kendisini doğru okuduysam, Robert McKinley (1981, 2001) soruna dair yenilikçi tartışmalarda akrabalık terminolojisinin soya dayalı bir bileşeni olduğunu kabul etse de, soya dayalı ve biyolojik anlamların "birincil" olduğu içerimini reddeder. Bu anlamlar daha çok kendisi de akrabalık düzeninin daha geniş ilkelerini ifade eden bir "halk biyolojisi"ni kapsar ve evlilik, hısımlık ve soy gibi ilişkileri içerir (içerdiği kabul edilir.) McKinley'in ifade ettiği gibi: "Durumun daha doğru bir kavrayışı *bütün terminolojik sistemin toplumsal konumlar arasındaki ilişkilerle ilgili soykütüksel bir deyimle konuş-*

tuğu şeklinde olacaktır" (1981, 359; vurgu orijinal metinde). Bu bağlamda, açıklayıcı bir dipnot sunulmaktadır:

> Şu anda terminolojik sistemi inceliyorum. Bunu yaparken biyolojik sistem gibi görünen şeye atıfta bulunmak gerekli olacak *ancak bu sadece terminoloji sistemi tarafından kültürel olarak sahiplenildiği için.* ... Burada soya dayalı mülahazaların güya daha önceden var olan biyolojik gerçeklerin üzerine bir kültürel inşa yerleştirmenin bir yolu olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Ancak bizim için daha da önemli olan akrabalık söz dağarcığının göndergesel anlamında biyolojik ya da soykütüksel bilginin bir öğesi olarak gözüken şeyin, aslında, akrabalık sistemini meydana getiren toplumsal konumların ilişkisel özelliklerini ifade etmek amacıyla halk biyolojisiden ödünç alınmış bir metafor olmasıdır. Akrabalık toplumsal olarak birbirleriyle ilintili olmanın bir biçimidir ve halk biyolojisi bu türden bir ilintililik için en yakın kavramsal modeli oluşturur. (1981, 386; vurgu orijinal metinde)

McKinley'in izinden gidilerek, doğuştan gelen ilişkilerin başatlığına ilişkin kabul görmüş anlayış pekâlâ tersine çevrilebilir, zira bunlar ikincil formasyonlardır, toplumsal düzenden türeyen şemalardır, doğum ise metafordur.

Aslında üremenin yerel kipleri çocuk ve bir ya da öbür ebeveyn –ya da her ikisi– arasındaki herhangi bir maddi bağlantıyı yadsıyabildiği ölçüde, biyolojik bir bakış açısından bakıldığında birincil terimler zaten mecazidir. I. Bölüm'de reenkarnasyon yoluyla üreme de dahil olmak üzere bunun birçok örneğini gördük ve daha fazlasını göreceğiz. Ya da az önce tartışılan !Kung Bushmenlerine bakalım: !Kung Bushmenlerinin soykütüksel olmayan bir temeldeki genel örgütlenmeleri göz önüne alındığında !Kung halkının –babanın sperminin bir çocuk meydana getirmek üzere an-

nenin kanıyla birleştiğine inanmalarına rağmen– neden bu gibi bağlantıları yakın akrabalara gönderme yaparken kullanmak yerine, bunlardan düpedüz "kendi halkımız" diye bahsettiklerini anlayabiliriz (Marshall 1957, 13). Buradan da anlaşıldığı gibi, ebeveyn-çocuk ve kardeş terimlerinin genel kabulü biyolojik değil sosyolojiktir: bu terimler birlikte varoluşun yerel ve ailevi ilişkilerini, gündelik toplumsal pratikte müşterek varoluşun eksiksiz olmasını, aynı özneler arası niteliğin performatif ve sınıflandırıcı ilişkilerine uyumluluğu üzerinden tarif ederler.

Yine de ikincil değerlendirmelerle diğerlerini de içine alan biyolojik ilişkilerin "birincil" akrabalığı oluşturduğuna yönelik iddianın vahim yanılgısı, çocuğun ebeveynini, onların toplumsal bağlamından çıkarması ve onları kendi bedensel birleşmelerinden soyut bir çocuk meydana getiren ve genital kimliğin dışında kimliği olmayan soyut varlıklar olarak düşünmesidir. Burada söz konusu olan şey bütün bir jenerik insanlar kompleksidir: hepsi toplumsal kimliklerden yoksun ve aynı şekilde doğumun belirsiz ilişkilerince birbirlerine bağlanmış bir ego, onun biyolojik annesi ya da biyolojik babası ve onların çocukları. *Yerel olarak algılanan* doğuştan gelen ilişkilerin akrabalığın biyogenetik temellerini kapsadığı uzun antropolojik gelenekte, üremenin kültüre özgü kavramlarını açıklama çabasına giren bilim insanlarının sayısı yok denecek kadar azdır. Bu kavramlar sanki üreme fizyolojisiyle ilgili hatalı fikirlermiş gibidir. Dünyanın her yerinde insanlar hayatın gerçeklerini yanlış anladılar ama tam olarak da bundan bahsediyorlardı –bu, söz konusu soyut modelin görünüşünü muhafaza eden bir varsayımdı. Dolayısıyla insan üremesine ilişkin bu derece çeşitli kav-

ramları neyin güdülediği sorusu sorulmadı ve cevaplanmadı. Ya annenin kanı kendi annesinin (ve erkek kardeşinin vb.) ya da kendi soy grubunun kanıysa, veya babanın spermi klanın toprağından geldiyse? İktisatçıların Robinsonvari öykülerinin aksine burada ıssız bir adada çiftleşen ve böylelikle bir topluluk meydana getiren bir kadın ve bir erkekten bahsetmiyoruz. Ebeveyn olarak kadın ve erkeğin halihazırda akrabalık kimlikleri ve ilişkileri vardır; bu kimlik ve ilişkilerin özgül mantığı ve vasıfları bedensel maddeler yoluyla çocuklara aktarılır. Kan, süt, sperm, kemik, beden, canlılık ya da üremeye ilişkin her ne varsa... bunlar ne yalnızca fizyolojik olgulardır ne de yalnızca ebeveynlere aittirler. Daha önce de belirttiğim gibi, bu bedensel maddeler, çocuğu, genişletilmiş ve belirli bir biçimde yapılandırılmış olan akrabalığın alanında konumlandıran anlamlı toplumsal özelliklerdir. Bu maddeler yoluyla çocuk –gebeliğin atalara ilişkin varlıklardan gelen armağanları da içerdiği yönündeki imaları da göz önüne aldığımızda– anne tarafı ve baba tarafı akrabalarının geniş çevresine kendiliğinden bağlanır. Yani, "biyolojik" ilişkilerin toplumsal ilişkiler olduğu bu gibi durumlarda sözde genişleyen akrabalık bağı fetüsün bileşiminde zaten vardır.

Annenin fetüse kattığı "kan"ın aslında onun annesinin kanı olmasının içerimleri üzerinde düşünelim. Bu durumda üreme ilişkileri daha ne gibi geniş ilişkileri mantıken beraberinde getirir ve toplumsal olarak yerleşik kılar? Öncelikle çocuk, doğumdan itibaren kendisini doğuran kadınla olduğu şekilde, annesinin kız kardeşiyle de ilişkili olacaktır –zira annesi ve annesinin kız kardeşi (annelerinden aldıkları) aynı kanı taşırlar. Ve çocuk annesinin kız kardeşinin çocukla-

nıyla "kendi" kardeşleriyle olduğu tarzda ilişkili olacaktır, çünkü hepsi aynı ana soylu kanı taşımaktadırlar. Dediğim gibi, burada bir çiftin ıssız bir adada tek başına üremesinden bahsetmiyoruz. Gelgelelim, sınıflandırıcı akrabalık bu şekilde üreme ilişkileri üstüne inşa edilmez salt, aynı zamanda bu kavramsal aktarımlar birçok toplumda paralel kuzenlerin (kişinin annesinin kız kardeşinin ya da babasının erkek kardeşinin çocukları) çapraz kuzenlerden (kişinin annesinin erkek kardeşinin ve babasının kız kardeşinin çocukları) neden ve nasıl ayrıştırıldığını da açıklamaya yardımcı olur. Bu mesele akrabalık çalışmalarında uzun süredir tartışılan, ancak hâlâ çözüme kavuşturulamamış bir meseledir çünkü paralel ve çapraz akrabaların bu karşıtlığını açıklayabilecek olan evliliğin ve soyun özgül biçimleri olgunun kendisi kadar yaygın değildir. Ancak fetüse anne tarafının ve baba tarafının katkıları –kan ve sperm, et ve kemik gibi– arasındaki ayrım yapısal olarak yeterli olacaktır (Busby 1997); ve aynı zamanda bir dizi akrabalık sistemi içindeki hısımlık ilişkileriyle de –anasoylu, babasoylu, çiftsoylu, ambilateral vb. gibi– soy gruplarının istisnai durumlarına bakılmaksızın tutarlı olacaktır (krş. Sheffler ve Lounsbury 1971; Hornborg 1988)[2]. Zira annenin ve babanın gebeliğe kattığı bedensel maddelerin türsel olarak farklı ve pratikte önemli olduğu durumlarda çocuk belli bir ebeveyni bütün paralel kuzenleriyle paylaşırken hiçbir çapraz kuzeniyle paylaşmayacaktır. Ensest tabusu göz önüne alındığında ço-

[2] Bir açıdan - örneğin cinsel "sıvılar" - ebeveynlerin katkısı jenerik olarak aynı olabilirken, niteliksel olarak farklı ya da aynı özelliklerde olabilirler.

cuk annesinin kızkardeşinin çocuklarıyla kanı paylaşırken, annesinin erkek kardeşinin çocuklarıyla paylaşmayacaktır zira farklı anne odaklı kaynaklara sahiptirler; aynı şekilde aynı babasının erkek kardeşinin çocuklarıyla baba odaklı maddeyi paylaşırken babasının kız kardeşinin çocuklarıyla paylaşmayacaktır, zira farklı baba odaklı kaynaklara sahiptirler. Böylece çapraz kuzenler, bizim bildiğimiz yanıltıcı akrabalık şemalarında ve soykütüksel kavramlarda görünenin aksine, "kan bağı yoluyla" akraba sayılmayacaklardır (Dumont, 1953, 1963). Dahası, eştözlü akraba da olamayacaklardır ve dolayısıyla evlenmelerinde bir sakınca olmayacaktır. Bu toplumsal cinsiyete dayalı ayrımsal töz aktarımının iyi bir analizini Hindistan'daki Dravidian akarabalık sistemleri bağlamında yapan Cecilia Busby şöyle yazmaktadır: "Çapraz kuzenlerin anneleri ve babaları birbirleriyle akraba değildir. Böylece kendileri de birbirleriyle olabilecek en az derecede akrabadırlar: aslında birbirleri için potansiyel eşlerdir" (1997, 38)[3].

---

[3] Mevcut argüman hısımlığın, dolayısıyla anneye ait ve babaya ait katkıların uyumluluğunun belirgin ve işlevsel olarak önemli olduğunu varsayar. (Çapraz kuzenler, ortak bir üçüncü taraf yoluyla farklı açılardan bağlantılı olduklarına göre, tesadüfen kayın biraderler ve diğer "kayınlar" kadar akrabadırlar, zira birinin baba tarafından akrabası diğerinin anne tarafından akrabasıdır.) Kardeşleri ve paralel kuzenleri birbirine benzeştiren maddi ilişki aynı zamanda onları ayrıştıran şey de olabilir, zira kardeşler her iki ebeveynin maddi katkısını paylaşırken paralel kuzenler yalnızca bir tarafınkini paylaşır. Elbette ki burada, akrabalık ilişkilerinin illa ki bu doğum ilişkilerine ve bedensel maddelere bağlı olduğunu iddia etmiyorum, *Akrabalık Nedir - Ne Değildir?* de bunu anlatıyor.

Her halükârda, gebe kalmaya ilişkin kültürel olarak değişken kavrayışları incelemenin tam zamanıdır; meselenin hakkını verebildiğimi iddia etmesem de burada etnografik olarak söz konusu olan şey üzerine birkaç temel noktaya işaret ediyorum. Yine, tartışma konusu olan şey, üreme ilişkilerinin içinde bulundukları akrabalık düzeni tarafından şekillendirildiği hipotezidir: buna göre üreme ilişkileri çocuğun meydana gelmesine hangi ebeveynin ne türden bir katkı sunduğuna göre (eğer bir katkı sunuyorsa) ve benzer bir şekilde, ilişkili üçüncü tarafların ne gibi ruhsal, davranışsal ya da morfolojik karakteristikler sunduğuna göre çeşitlenmektedir. Soykütüksel bağlar böyle vasıflar gerektirdiği ölçüde, mantıksal ve zamansal olarak, akrabalık bir yana, kültürü bile öncelemezler. Aslında cinsiyet ve doğurganlık söz konusu olduğu sürece insan üremesine dair ilişkilerin kozmik boyutlar içermesi ve bu ilişkilerin doğurganlığın evrensel güç ve süreçlerinin insani kiplerini temsil etmesi mantıklı bir ihtimaldir.

Ancak bir uyarıda bulunmalıyız: bunlar antropologların belirtmeyi alışkanlık edindikleri gibi "üreme teorileri" değildir. Bu halklar söz konusu olduğunda bunlar *teori* değil, hayatın bilinen gerçekleridir. Dahası bunlar sosyolojik olarak anlamlı gerçeklerdir, yalnızca organik süreçler değildir. Aslında, halk biyolojisinden ya da başka bir "biyoloji"den hiç bahsetmemek daha iyidir çünkü Avrupalı-Amerikalılar dışında çok az sayıda halk kendilerini biyolojik-fiziksel bir temel üzerine inşa edilmiş olarak kavrar –hatta bazıları buna kökten karşıdırlar. Birçoğu için akrabalık zaten bedenlerinde verilidir– aşağıdaki etnografik kayıttaki gibi:

Eş verenlerin eş alanlardan genellikle daha üstün olduğu doğu Endonezya'da annenin erkek kardeşinin kızı (AEK) ile yapılan evliliğin (genelleştirilmiş takas) hiyerarşik yapılarında annenin "kanının" aktarımı üremenin belirgin özelliğini teşkil eder –ki bu aynı zamanda güç ve zenginliğin yeniden üretilmesi anlamına gelir. Hayatın anneye ait kan yoluyla "akışı"na yapılan vurguya babanın bu akışa katkısının göz ardı edilmesi eşlik edebilir, aynı zamanda üremeye ilişkin diğer bütün asli boyutlar değersiz görülür ya da bunlara aldırış edilmez (Fox 1980). Susan McKinnon (1991, 110) Tanimbar Adaları halkının özellikle ahlakçı olmamalarına rağmen cinsel sıvılar ya da insan üremesinin süreçlerinden bahsetmek istemediklerinden söz eder –ancak "annenin kanı" söz konusu olunca durum değişir. Annenin kanı, özgürce, "hatta takıntılı bir biçimde", hakkında konuşulan tek bedensel maddedir. Babalar da evlatlarına "kan" yoluyla bağlıymış gibi görünse de Tanimbarlılar "sürekli olarak kanın nihai kökeninin anne tarafı olduğunu vurgularlar." AEK evliliğinin olduğu ve babasoylu bir sistemde babanın annesi karısının, yani ego'nun annesinin soy grubundan olduğu sürece babanın anne kanı anneninkiyle aynıdır. McKinnon'ın gözlemlediği gibi, böyle bir anneye ait kan yalnızca hayatla ilişkilendirilmez, bu aynı zamanda akrabalık ilişkisi fikrinin altında yatan şeydir ve "akrabalık evreni"ni tanımlar –bu bakımdan bir çocuk dünyaya getirmekten daha fazlasıdır:

> Bedensel maddeler hususundaki çarpıcı belirsizliklerin ortasında bir tek şey belirgin bir açıklıkla dikkat çeker: kan, yaşamla yakından ilişkilendirilen hayati bir sıvıdır ve kanın

akışı hem akrabalık evrenini, hem de ilişki fikrinin altında yatan ortaklığı tanımlar. (1991, 110)

McKinnon'ın açıklamasının zengin ayrıntılarına girmeksizin burada eklenmesi gereken şey, babanın üretken rolünün annenin kanına nazaran gelişmemiş olmasıdır. Bu yalnızca fazlalıktan dolayı değil, aynı zamanda Tanimbarlıların büyük politik sistemlerinin, aynı zamanda servetin ana döngüsünün, eş alanlar ve eş verenler arasındaki asimetrik ilişki tarafından düzenlenmesinden ve eş alanların eş verenlere hayatlarını (annenin kanı) borçlu olmalarından dolayı da böyledir. Baba soyu anneye ait kan ile karşılaştırıldığında verili ya da göze çarpmayan bir durumdur. F. A. E. van Wouden'in meşhur doğu Endonezya gözlemine göre, asimetrik AEK evliliği "toplumsal grupların etkinliklerinin, etrafında döndüğü eksendir" –onların toplumu böylelikle kozmosla aynı şekilde düzenleniyor olsa bile (1968, 2). Aynı şekilde Elizabeth Traube Timor Mambailerinin benzer durumu hakkında bir erkek soyu olarak algılanan evin "sabit ve durağan" olduğunu söyler; ancak bir evin kadınlar aracılığıyla kurduğu bağlar "değişken ve verimlidir." Bu nedenle "toplumsal yaşam sabit bir erkek düzeni ve dinamik bir kadın düzeni arasındaki tamamlayıcı denge üzerine kuruludur" (1986, 96).

Timor Makassaeleri, Shepard Forman'ın aktardığı üzere, insan üremesinin kozmolojisine ilişkin açıklayıcı bir örnek sunar. Tanimbarlılar gibi Makassealar da AEK evliliği yaparlar, üremede her biri temelde benzer çocuk-yapıcı bedensel maddeler sunsalar da eş verenler eş alanlardan daha üstündür. Anne ve baba "damarlarındaki güçte", çocuğu oluşturan "beyaz kan"da (sperm) ve kırmızı kanda birleşir-

ler. Dahası, anne tarafı ve baba tarafı akrabalar arasındaki ortak başlık parası ve besin değiş tokuşu insan doğumu ve kozmik doğurganlık arasında belli bir bağlantıya aracılık eder. Çiftlik hayvanları, altın, kumaş ve diğer kıymetli eşyadan oluşan ve eş alanlardan eş verenlere aktarılan servete pişmiş pirinç ve domuz eti ile karşılık verilir –ki bunlar çocuğu meydana getiren kanın kaynağını oluşturur. Forman'a göre bu değiş tokuş "yaşamın tarımsal üretim ve cinsel üreme yoluyla genişlemesine ilişkin bir ifadedir" (160). Besin, Toprak Ana'nın ya da onun çocuklarının etidir ve Gök Baba'nın spermi olan damlacığın ve onun kanı olan yağmurun tamamlayıcı eylemiyle yetişir. Forman'a göre:

> Makassaelere göre çiy... bitkilere yapraklar aracılığıyla girer ve daha sonra Toprak Ana'nın rahmine dönecek olan ölmüş bedenlerimizin çürümesiyle üretilen nemle [kan?] karışır, böylece kök bitkilere, musıra, pirince ve hindistancevizlerine hayat verir, onların meyvelerini sıvıyla doldurarak onları yetiştirir. Kan derelerden ... Toprak Ana'nın damarlarından denize akar. Orada kadının ve erkeğin kanı birleşir ve hayat veren yağmur olarak toprağa dönmeden önce bulutlara yükselir. (161)

Forman ölümle ilgili değiş tokuşlarda ve kutsal mekânların inşasında hısımlık rollerinin ve soyun aynı hayati bileşenler yoluyla nasıl biçimlendirildiğini açıklamaya devam eder. Çocuk doğuştan itibaren zaten kendi soyuyla ve evrenin güçleriyle akrabadır. Akrabalığın "genişletilmesine" gerek yoktur.

Bilgilendirici bir karşıtlık için, annenin ve babanın çocuğa sunduğu farklı ve tamamlayıcı bağışlara binaen, Amerikanın Kuzeybatı Sahilinde yaşayan anasoylu Tlingitlerin

üremeye ilişkin örüntülerini göz önüne alalım. Burada yine üreme tarzı kendi içinde gruplar arasındaki evlilik kurallarının aracılık ettiği daha geniş bir ilişkiler sistemini temsil eder (1986, 1989). Her Tlingit köyü dışevlilik yapan anataraflardan oluşur ve bu taraflar böylelikle egzogamik klanlara, soy gruplarına ya da hanelere bölünürler. Erkeklerin tercih edilen baba tarafından çapraz kuzenleriyle evlenmeleri (BKK) kuralı, bu kurala sıkı bir şekilde uyulduğunda, anasoylu gruplar arasında nesiller boyu karşılıklı koca değiş tokuşuna yol açar: başka bir hane üretmek için dışarı giden bir erkeğin oğlu aynı şeyi yapmak için kendi babasının içine doğduğu gruba döner. Bir tarafın ikincil katmanının katı bir karşılıklılık sergilemediği durumlarda bile sınıflandırıcı BKK evliliği taraflar düzeyinde aynı erkek değiş tokuşunu üretir.[4] Taraflar Tlingit köylerinde birlikte yaşıyor olsalar da her biri diğeri için "başka kabile"dir ya da "yabancı"dır. Burada birbirleriyle evlenen gruplar arasında bir iç-ve-kendisi/dış-ve-öteki ilişkisi vardır ve bu ilişki üremenin ve kozmik güçlerin evrensel sisteminin en küçük mikrokozmosudur –böylece her birini diğerinde somutlaştırır.

Bir Tlingit çocuğunun kemiklerden ve anasoylu ataların sahip olduğu ruhani niteliklerden oluşan iç çekirdeği, annenin mirasıdır. Görünüşe göre anne tarafı, özellikle çocuğun yüzü olmak üzere, dışarıya, hanenin bedenine ve tenine de katkıda bulunmakta ve en az baba tarafından gelen önemli davranışsal nitelikler kadar gerçek benliğin çekirde-

[4] Daha da sorunlusu, şeflerin de AEK evliliği yapabildiği ve böylece haneler arasındaki evlilik ilişkilerinde asimetrik (düzeyli) bir sonuç yarattıkları söylenir, ancak taraflar arasında karşılıklı eş değiş tokuşu hâlâ vardır.

ğini korumaktadır. Ancak üremede üçüncü, ruhani bir taraf olan anasoylu ataların varlığını da gözden kaçırmamak gerekir. Burada söz konusu olan, yalnızca içerdeki bir anne tarafının karşısına dışarıdaki bir baba tarafını koymak değil, aynı zamanda üretken ve kolektif bir iç benliğin karşı taraftan "yabancı" hısım olan babadan gelen kişilik niteliklerini ve yüzün dışsal ve bireyselleştirici bileşenlerini de dengelemesidir. İlginçtir ki bu karşıtlıklar dizisi törensel, ekonomik ve siyasal pratikte ebeveynlerin ittifak halinde olan haneleri arasındaki ilişkileri üretilirken tekrarlanır.

Yabancılar, yani babanın halkı karşı taraftaki çocuklarına hayati destek sağlarlar ve onların kaderlerini belirlerler. Çocuğun yaşam krizi ritüellerinde merkezi rol alarak onu ürekten bir yetişkine ve değerli bir insana dönüştürürler. Yüksek tabakadan çocuklar için bu iyi bir kariyere sahip olmak gibi babalık görevlerini de içerir. Baba ve onun halkı törenleri finanse eder, çocuğunu bedensel niteliklerle ve aristokratlık mertebesiyle donatmak için (karşı tarafın düzenlediği) potlaçlarda yer alır. Benzer bir şekilde baba tarafı akrabaları hısımlarının evlerini ayırt eden ibikler oyarlar. Tıpkı çocuğa yaptıkları gibi evlere de çehre verirler. Bu ibikler anne tarafının sağlığının kaynağı olan hayvan ruhlarını temsil ederler. Yabanın gücünü hısımlarının temel evcil ruhlarına dönüştürme yetisi baba tarafının dışarlıklı statüsünden kaynaklanır –zira topluma üretkenliğini ve zenginliğini veren şey dışarıdan gelen ve toplumun kendisinden daha büyük olan güçlerdir. Babanın halkı bu güçlendirme hizmetlerinin karşılığında hısımları tarafından ödüllendirilir ve beslenirler.

İç-anne ve dış-baba arasındaki aynı ilişkiler anasoylu Tsimshianlar arasında da görülür –Margaret Seguin Anderson'ın betimlediği üzere:

> Tsimshianlar babalar, yabancılar, hayvanlar ve doğaüstü varlıklar arasındaki simgesel bağlantıları görmüştür. Bir baba, tıpkı bir hayvanın kendisininkinden başka bir dünyada yaşayan insanları bedenleriyle beslemesi gibi, kendisininkinden farklı bir *waap*'ın [hane, yerel soy grubu] üyeleri olan eşi ve çocukları için yiyecek sağlamıştır. Tıpkı kendi köyünde kalan gerçek bir hayvan gibi babanın gerçekliği de kısmen kendi *waap*'ında kalmıştır. Babanın klanının üyelerinin çocuğa karşı özel ayinsel görevleri vardı ve bu görevlerinin karşılığında onlara annenin klanı tarafından şölenlerle ödeme yapılıyordu. (2004, 419)

Ancak, şimdi bir an, Tlingit annesinin gebelik sürecinde babaya ait maddenin bireyselleştirici katkısına karşın sunduğu kolektif atasal kimliğe dönelim. Burada, anasoyuna ait kolektif doğanın aktarımı sonradan uzak sınıflandırıcı akrabalığa doğru genişlediği iddia edilen üreme yoluyla akrabalığın sözde "birincilliğine" ilişkin apaçık bir çelişkiyi teşkil eder. Tekrarlamak gerekirse, aslında olan bunun tam tersidir. Atalara ve soya ilişkin daha geniş ilişkiler, başka bir ifadeyle hısımlık bağlarının yanı sıra anasoylu kızkardeşlik burada üreme ilişkilerinin içine şırınga edilmiştir. Bu nedenle çocuk doğduğunda sınıflandırıcı kategorilerin bir örneği olduğu kadar bunlarla ilgili bir ağda da özgün bir akrabadır.

Nancy Munn Melanazya Massimlerinde yaşayan Gawa Adalılarda anasoylu üremenin benzer bir biçimini betimler. Gawalar için de, benzer bir şekilde, dış görünüş çocuğa baba tarafının (hısımların) kattığı bir şeydir: bu, Munn'a göre,

rastlantısal ve dışsal bir katkıdır ve "ötekiyle, ya da ikincil ve dışsal bir düzenle kurulan ilişkisellik alanını" içerir. Halbuki anneden gelen kan fetüsü esasen ve süreğen bir biçimde anne tarafından akrabalara ve atalara, yani "iç benlik olan ötekine" bağlar (1986, 143).[5] Diğer taraftan bu durumun babasoylu düzende bir benzerine Mervyn Meggitt'in (Yeni Gine'nin yüksek yerlerinde yaşayan) Mae-Engaların soy sistemi üzerine kaleme aldığı klasik eserinde (1965) rastlanır.

Engalar için atasal grubun fetüsün oluşumuyla bütünleşmesi, klanın "bir penis tarafından meydana getirilmiş erkekler soyu" şeklindeki yerel tanımıyla ifade edilir (Meggitt 1965, 8). O halde aslında klanın bütün üyelerinin babası aynıdır: jenerik olarak herkes kardeştir, en azından aynı nesilden olanlar. Ancak, kendilerinin ya da hısımların, babasoylu grup sistemlerinin üreme ilişkilerince kuşatılmasını anlamaya yardımcı olan asıl şey karmaşık evlilik pratikleridir (Lévi-Strauss'cu anlamda). Karmaşık evlilik kurallarının ayırt edici özelliği bir kişinin evlenemeyeceği kişileri, esas olarak da akrabaları belirtmesidir; böylece birinin kiminle evlenebileceğine dair olumlu belirleme, yasaklanmamış herhangi bir kişi olarak kendiğilinden saptanmış olur. Bu şekilde olumsuz olarak ifade edildiğinde, Enga evlilik yasakları sayıca fazla ve geniş kapsamlıdır. Kendi klanından kadınların yanı sıra, kurallar bir adamın kendi klanından ölmüş ya da yaşayan herhangi bir kadının soyundan gelen

---

[5] Anne tarafının içsel oluşuyla hısımların, yani babanın akrabalarının dış görünüşe katkıda bulunması arasındaki bu karşıtlık Trobriandlarda da görülür. Bu anasoylu sistemlerin yaygın bir sistematik boyutu gibi görünmektedir.

herhangi bir kadınla; kendi klanından kadınların kocalarının alt klanlarından herhangi bir kadınla; babasının annesinin, annesinin annesinin ve annesinin babasının alt klanlarından herhangi bir kadınla; kendi babasoyundan gelen yaşayan erkeklerin karılarının alt klanlarından herhangi bir kadınla ve daha fazlasıyla da evlenmemesini şart koşar. Engalar, hısımlık ilişkilerini tekrara düşmeksizin olabildiğince genişletmek istediklerini ve bu yolla siyasi ve ekonomik ittifaklarında başlık parası ödemelerinde optimal karşılık edinmeyi amaçladıklarını ifade ederler. Ancak bu, yalnızca söz konusu yasakların soy grupları, alt klanlar ve klanlara göre belirtilmiş olması nedeniyle mümkündür. Bu nedenle bir evlilik bütün babasoyu grupları hısımlık ilişkisi olarak kapsar, yine de tek bir birliğin tekrara düşmeyen şekliyle. Dahası, herhangi verili bir babasoylu grup kendi bireysel üyelerinin farklı evliliklerini ortak tutar, anne tarafıyla olan bağlar soy grubunun ya da klan halkının jenerik "kardeşlik" kimliklerini ayrı bir yere koymaz. "Baba tarafından akrabalığa düzenleyici bir ilke olarak vurgu yapılması o kadar barizdir ki evlilik bağları bireyleri ya da kardeşlik gruplarını babasoyunun ya da klanın içinde birbirlerinden ayırt etmek için çok az etkilidir" (Meggitt 1965, 158). Annelerinin erkek kardeşleri ve anne tarafından erkek yeğenleriyle ilişkileri özellikle dayanışmacı olsa da, anne tarafından akrabaların çocuklara hayat verme görevi besbelli ki kısıtlıdır –bu aynı zamanda kadınların kocalarının baba tarafından akrabalarıyla geleneksel olarak bütünleşmesiyle de tutarlıdır. Aslında Engalar, evlendikleri insanlarla kavga etmeleriyle ünlüdürler; bir defaya mahsus eş alarak birleştikleri yakın klanlarla aynı zamanda pekâlâ rekabet içinde de olabilirler.

Muhtemelen hısımlığın birçok çelişkisi Enga kadınlarının ve erkeklerinin arasındaki eşit derecede meşhur aykırı ilişkide rol oynar, özellikle de cinsellik ve çocuğun dünyaya getirilişine her birinin sunduğu katkılar gibi meselelerde.

Hâlihazırdaki amaçlarımız açısından, bir Enga çocuğunun dünyaya gelmesinde önemli olan nokta, babanın fetüse babasoyu klan atasının ruhani armağanı niyetine yaptığı asli katkının değerinin düşük olmasıdır –bu aynı zamanda sözde birincil akrabalıktan sayılan babalığın aslında genişletilmiş klan kardeşliğine nazaran ikincil kalması anlamına gelir. Bir çocuk babanın spermi ve annenin rahmindeki adet kanının birleşiminden ortaya çıkar. Ancak gebelikten dört ay sonra "bir ruh fetüse can verir ve ona bireysel bir kimlik kazandırır." Ancak baba tarafından gelen bu ruh babanın spermiyle aktarılmaz. Meggitt'in dediği gibi:

> Daha ziyade [ruh] babanın klanının atalarının hayaletlerinin bütünlüğünce bir biçimde aşılanmış ve onların yaygın etkisinin ortaya çıkmış hali gibi görünmektedir. ... Atalarının hayaletlerinin varlığı bu yüzden başlangıçta sperm ve adet kanının birleşimi olan normal bir çocuğun doğması için gereklidir. (163)

Dahası, "insanlar, üreme ve doğum kontrolü hakkında gündelik yorumlarında"

> babanın biyolojik rolüne daha az vurgu yaparlar ve daha çok bir ruhun ve nihayetinde babanın klan üyeliğinin bir sonucu olarak toplumsal bir kimliğin edinilmesi ile ilgilenirler. Babanın soydaşlarıyla olan bağlantısı çocuğu meşru olarak soyla ve ritüel dolayımıyla klanın atalarının hayaletleriyle ilişkili kılar. (163)

İnsanlar ayrıca annenin kanının, çocuğun tenini ve bedenini üreterek dışsal bedensel bileşenleri sağladığına vurgu yaparlar. Bu bileşenler klanın içsel ruhani unsurlarını kaplar ve onları korurlar –ancak belirtildiği gibi bu bedensel bileşenler çocuğun bireyselliğini meydana getirmez. Fakat tıpkı tekil hısımlık ilişkilerinin soy gruplarının, klanların ve alt klanların babasoylu bütünlüğünü sağlaması gibi, evliliğin kolektif kimlikleri bir çocuğun meydana gelmesiyle tanınır. Bir kere daha ifade etmek gerekirse, "genişletilmiş" akrabalık kategorisi bu sözde birincil ilişkilerde zaten bulunur. Toplumun daha geniş yapıları ve değerleri insan üremesinin mikrokozmosunda tanınır.

Akrabalığın son derece benzer üremeye ilişkin kolektif belirlenimleri, Karla Poewe'nin (1981) gözlemlediği gibi, benzer bir şekilde ortak anasoylu ya da babasoylu gruplar halinde örgütlenen Afrika topluluklarında da bulunur. Sırasıyla gebeliğe anne ve babaya ait katkıları vurgulayan babasoylu Zulular ve anasoylu Luapula halkının üreme kavrayışları "akrabalığın bir bakıma nasıl eşitlendiğini gösterir." "Erkek ya da dişi fetüsün oluşmasına temel katkıda bulunan" Zulu klanlarının atasal gölgeleri olan *isithunzi*ler "üremeye ilişkin eylemlerde bulunurlar"(8) ve babanın sperminde yoğun halde bulunurlar. Topraktan çıkan atasal gölgeler çocuğu klanın nitelikleriyle donatır ve çocuk nihayetinde öldüğünde toprağa geri döner. Annenin klan ataları da üremede adet kanı olarak bulunurlar. Dolayısıyla:

> İki taraf da üremede önemli bir rol oynar, ancak anne tarafının gölgeleri fetüsü anne rahminde kan ve doğduktan sonra sütle beslerken, babanın *isithunzi*si çocuğa klanının ve kişiliğinin niteliklerini verir. Erkek sıvısının gebelik boyunca

> rahme akmaya devam etmesiyle erkek tarafının gölgeleri henüz doğmamış çocuğu güçlendirir. Gebelik erkeğin işidir. Gölgelerini nesilden nesile aktaran kadınlar değil, erkeklerdir. (8)[6]

Poewe'nin anlatımına göre anasoylu Luapulalar bunun yansımasıdır. Burada "kadın tarafından sağlanan bedensel madde kişinin belirsiz bir kolektivite olan diğerleriyle özdeşleşmesi anlamına gelen temel simgedir" (8). Bu noktada mantıksal olarak "akrabalık Beni"nin başka bir örneği vardır (bkz. 1. Bölüm):

> Klanlar ve kabileler "tek kişi" oldukları için, şu anda yaşayan bir insan gerçekte ya da potansiyel olarak her zaman yüzlerce yıl önce yaşamış başka birinin bedene bürünmüş halidir. Bu kişi şu anda sahip olduğu konum gereği miras aldığı tarihi anlatırken sanki atanın kendisiymiş ve olaylar şimdiki zamanda yaşanıyormuş gibi "Ben" zamiriyle konuşur. Benzer şekilde, eğer seçkin bir erkek seçkin bir kadınla evlenirse, onların varisleri ve bütün *klanları* nesiller boyunca söz konusu erkek ve kadına dönüşürler, onlara sözkonusu erkek ve kadın gibi hitap edilir ve bu iki konumun yeni sahipleri aynı cinsiyetten olsalar bile sonsuza dek karı koca olarak anılırlar. ... (65; vurgu orijinal metinde)

Burada bahsedilenler "akrabalık Beni", reenkarnasyon, konumsal ardışıklık, ortak soy ve üremeye ilişkin soy çizgisel ve hısımlık ilişkileri aynı şeyin farklı boyutları gibidir:

---

[6] Spermde klanın atasal ruhlarının bulunması Nyakyusalarda da görülür (Wilson 1957). Yeni Gine'nin yüksek yerleri için zaten belirtildiği gibi kolektif klan soyu insanlara doğum dışında başka yollarla da aktarılabilir. Sianelerde babanın klanının ruhları klan topraklarında yetiştirilen besinler, domuz eti, isimler ya da klan atalarını "simgeleyen" flütlerin yakınında olmak yoluyla da taşınabilir (Salisbury 1964, 190).

müşterek varoluş ya da daha ziyade onun somut bir örneği, farklı öznelerin "bir kişi"de birleşmesi.

Sonuç Yerine

Sonuç olarak, doğuştan gelen akrabalık değerlerinin kültürel değişkenleri üzerine bazı düşünceler aktaralım. Daha önce de belirtildiği gibi, insanın doğumu gidimlilik öncesi (*pre-discursive*) bir gerçeklik değildir. Birçok Güney Amerikalı ova topluluklarında doğum illa ki insanın doğumu değildir. Peter Grow şöyle yazmaktadır:

> Bir Piro bebeği doğduğunda onunla ilgili sorulan ilk soru "İnsan (*yineru*) mı?" sorusu olur. Bu soru bebeğin bedensel biçimiyle ilgilidir: yeni doğan bir insan mıdır, balık mıdır, kaplumbağa mıdır, yoksa "henüz hiç kimsenin görmediği bir hayvan" mıdır? Bebeğin bedensel biçimi ebevenylerin davranışlarıyla belirlenemeyen içsel bir kimlik biçimidir. (2000, 47; bkz. Taylor 1988 ve Vilaça 2002)

Yalnızca insanın doğumundan bahsederken, üremeye ilişkin farklı kültürel söylemlerin ebeveynlerin ve onların çocuklarının asli ilişkileri söz konusu olduğunda son derece değişken olduğunu gördük. Bu türden ilişkilerin hiç tanınmadığı durumlar da bulunmaktadır (Kamea, Papua Yeni Gine). Ya da üremeyi belirleyen bedensel maddelere ilişkin bağlar söz konusu olsa da bunların aile ilişkilerinde göz ardı edildiği de bilinmektedir (!Kung Bushmenleri). Yine ebeveynlerden yalnızca biri asli olarak çocukla bağlantılı olabilir; bazen anne dışlanırken (Araweté), bazen de baba dışlanır (Jivaro). Eğer her iki ebevenyn de fetüse asli bir katkıda bulunuyorsa bu aynı asli madde de olabilir (Tanimbar),

farklı maddeler de olabilir; eğer farklıysa bu maddeler tamamlayıcı da olabilir (Tlingit), karşıt da olabilir (Mae-Enga; Daribi). Bunların yanı sıra, söz konusu asli maddeler ya da ebeveynlerin üremeye yaptıkları gayri maddi katkılar da son derece çeşitlidir: örneğin ruh (Tlingit) ya da nefes (Çin). Yine, ebeveynlerin çocuğa armağanları çocuğun içsel varlığını ya da dış görünüşünü oluşturabilir ve ona kolektif ya da bireysel bir kimlik kazandırabilir. Bunların yanı sıra ruhsal üçüncü tarafların önemli katkılarını da unutmamak gerekir. Bütün bu kültürel değişkenlik fizyolojik bir sabitliğe mi indirgenmeli? Görünen o ki akrabalık, doğumun biyolojik bir sonucu olmasından çok, doğum, akrabalık düzeninin semiyotik bir işlevidir.

Ancak burada, konuyla ilgili birçok etnografik kaynakta var olduğu görülen bir genellemeden de söz edilmektedir. Daha geniş bir akrabalık düzeni, üremenin atalara ilişkin biçimlerinde olduğu gibi ya kişilerde doğum esnasında halihazırda bulunur, ya da akrabalık ilişkileri ötekilerin varoluşuna etkin katılma yoluyla olduğu gibi yaşam süresi esnasında oluşturulur. Verili bir toplumda bunlar illa ki dışlayıcı olmak zorunda değildir, ancak muhtemelen baskın eğilimler halindedirler: örneğin Yeni Gine'nin yüksek yerlerinin soydaş klanları kendi topraklarında geçinmeye gelen bazı yabancıları asimile edebilirler; ya da Gê dilini konuşan Amazonlar genellikle çekirdek aile dışında isim paylaşarak akrabalık oluşturmalarına rağmen doğum ilişkilerini bunun içinde görebilirler. Ancak bu koşullarda akrabalığın üremede var olup olmadığı daha geniş olarak toplumda nasıl örgütlendiğine bağlıdır. Daha açık ifade etmek gerekirse: akrabalık ağırlıklı olarak tek çizgisel soy gruplarından oluşan

toplumlarda üreme ilişkilerine bağlı olarak inşa edilir; ancak kan hısımlığının ve akrabalık ağlarının baskın geldiği durumlarda kişilerin birbirlerinin varoluşuna etkin katılımı akrabalık ilişkilerini oluşturan başlıca yol olma eğilimindedir.

Anne Christine, Taylor Achuarlarda (Jivaro) kişi olma ve akrabalık arasındaki ilişkiden bahsettiği kitabında, doğuştan gelen ve yaşam süresi içinde oluşturulan akrabalık varyantlarını açıklayıcı bir biçimde ifade eder. Kitap, başlangıçta halihazırdaki akrabalık ilişkilerini göz önünde bulunduran çıkarımlarla birlikte Jivaro kişilerinin inşasına dair bazı gözlemler yoluyla ve sonuçta kişiliği göz önünde bulunduran çıkarımlarla birlikte akrabalık ilişkilerinin inşasını ele alan gözlemler yoluyla sorunu iki bütünleyici biçimde ele alır.

Achuarlara göre bir insanın oluşumu doğuştan verili değildir. Henüz söz edildiği gibi Piro halkına göre ve Amazonlarda sıklıkla gözlemlendiği gibi, doğan çocuğun *a priori* insan olacağının garantisi yoktur. Ancak eğer insansa, yaşamı boyunca toplumun farklı üyeleri tarafından kişi-beden kompozisyonuna bir dizi farklı katkı yapılacaktır. Bu "katkı görevleri" katkıda bulunan bir yığın insan arasında bölüştürülür:

> ... bazılarından isim ya da ardıl isimler gelir, diğerlerinden kemik ya da kan gibi şu ya da bu bedensel madde gelir, diğerlerinden süs olan ikinci derinin görüntüsü, son olarak, diğerlerinden ise görüş, anlayış ya da konuşma, ya da kahramanca eylemler yapabilme yetkinliği gelir. (1998, 318)

Taylor, ardından, Tlingit ve Engalarda gördüğümüz şekilde, fetüsün klansal inşasına yönelik bir zıtlığa dikkat çe-

ker. Bir Jivaro, ötekilerden gelen çoklu bağışlar yoluyla parçalarından biri ya da diğeri yerine toplumun bütünü olarak ele alınır; "ve onun bedeni bir mekanizmanın parçası, hatta kuşatıcı bir sistemin mikrokozmosu olmaktan çok kolektif varoluşun yeniden yazılmış halidir." Tylor bu kişilik parçalarının ekümenik paylaşımının –bölgede yaygın olarak rastlanan– hakim bilişsel sistemin nedeni ya da sonucu olup olmadığı hakkında spekülasyon yapmaz. Ancak bunun, Güney Amerika'nın düz arazilerinde görece nadir rastlanan tek çizgili soy sisteminin aksine, en azından kısmen bilişsel düzenle –genellikle akrabalık seçimlerinin sürüncemesini içeren bir akrabalık şeması– bağlantılı olduğunu ifade eder. Benzer şekilde, bir kişinin çoklu taraflarca yaşam süresi boyunca inşa edilmesi, ebeveynlerin fetüse yaptıkları katkılarla ilgili muğlak fikirlerle bağlantılıdır. İnsanlar "gebelik mekanizmalarıyla son derece az ilgileniyor gibi görünmektedirler" (320). Tylor'ın aynı meseleyi farklı bir bağlamda tartışmasından anladığımız üzere, babanın sperm katkısı söz konusu olduğunda bile, bu çocuğu asli olarak oluşturmasından çok, onu ana rahminde beslediği şeklinde anlaşılmaktadır; ve bu, babanın çocuğu doğduktan sonra besleyerek babalığını inşa etmeye devam etmesinden hiç de farklı bir durum değildir. Yine burada sperm semiyotiktir ve cinsel bir maddeden çok bir tür besindir.

Tylor "anti organikçiliğin" ve " anti segmentaryanizmin" bölgenin diğer her yerinde var olduğunu ifade eder, ancak Jivarolar açıkça bu pragmatizm ve birey sarmalına önem vermektedir. Tylor Jivaro akrabalık ilişkileriyle ilgili tartışmasının sonuç bölümünde şöyle der:

> Toplumsallık şu ya da bu akrabaya karşı hissedilen yükümlülüklerin hukuki kavrayışı üzerine kurulmaz: daha çok bireyler arasındaki ortakçı ve samimi ilişkilerin doğasının ortaya çıkardığı duygusallıktan kaynaklanır. Kişi, mensuplarının önceden belirlenmiş normlar vasıtasıyla bütünleşmiş gruplardan oluşan örgütlü bir topluma doğmaz. Kişi toplumsal bir alana doğar ve bu alanda herkes kendi akrabalık ilişkilerini inşa eder. Her kişi kendi kültüründen miras aldığı akrabalık ilişkileri sistemine uygun olan semantik sınıflardan kendi akrabalık kalıbını çıkarır ve kendi toplumsal ağının gündelik pratiğinin izini sürer. Bir kişi ortaklaşa ilişkilerini yürüterek "karı" ya da "koca", "baba" ya da "evlat olur ve yakınlarını sevmeyi öğrenir, çünkü yakınları ona olan sevgilerini besleyici bir şefkat ile kanıtlarlar –kişi aynı şekilde düşmanlarının husumetine cevaben bir savaşçı olur. (333-34)

Aslında Amazonya'da insanlar hem akrabalarını düşmanlarına karşı seçerler, hem de düşmanlarını asimile ederek akrabalarını yeniden üretirler. Bu, başka yazarlar tarafından halihazırda kaleme alınmış uzun bir makaledir ancak buradan aynı ders çıkarılabilir: doğumdan ölüme kadar, hatta ölümün de ötesinde inşa edilen akrabalık, kültürdür, yalnızca kültür. Tam olarak Viveiros de Castro'nun "Amazonya halkları (örneğin)" için dediği gibi, onların birtakım standart dışı biyolojik kalıtım teorisini sahiplendiklerini düşünmek, kaçınılması gereken bir hatadır; aslında "Amazonya akrabalık kavrayışları biyolojik olmayan bir yaşam kavrayışına eşittir. Buradaki akrabalık biyolojik bir ilişkisellik kavrayışı olmaksızın elinizde kalan şeydir" (2009, 241).

KAYNAKÇA

Anderson, Margaret Seguin. 2004. "Understanding Tsimshian Potlatch." *Native Peoples: The Canadian Experience* içinde, ed. R. Bruce Morrison ve C. Roderick Wilson, 408-30. Don Millo, Ontario: Oxford University Press.

Aristotle. 2002. *Nicomachean Ethics.* Çev. C. Rowe. New York: Oxford University Press.

Bamford, Sandra C. 1998. "To Eat for Another: Taboo and the Elicitation of Bodily Form among the Kamea of Papua New Guinea." *Bodies and Persons: Comparative Perspectives from Africa and Melanesia* içinde, ed. Michael Lambek ve Andrew Strathern, 158-71. Cambridge: Cambridge University Press.

—. 2007. *Biology Unmoored: Melanesian Reflections on Life and Biotechnology.* Berkeley: University of California Press.

—. 2009. '"Family Trees' among the Kamea of Papua New Guinea: A Non-Genealogical Approach to Imagining Relatedness." *Kinship and Beyond: The Genealogical Model Reconsidered* içinde, ed. Sandra C. Bamford ve James Leach, 159-74. New York: Berghahn.

Bamford, Sandra C. ve James Leach (ed.), 2009. *Kinship and Beyond: The Genealogical Model Reconsidered.* New York: Berghahn.

Barnes, Robert H. 1999. "Marriage by Capture." *Fournal of the Royal Anthropological Institute,* 5: 57-73.

Bastide, R. 1973. "Le principe d'individuation (contribution a une philosophie africaine)." *La notion depersonne en Afrique Noire, Colloque International du Centre National de la Recherche Scientifique* içinde, 544: 33-43. Paris: Editions du Centre National de la Recherche Scientifique.

Becker, Anne E. 1995. *Body, Self, and Society: The View from Fiji.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Benveniste, Emile. 1971. *Problems in General Linguistics.* Çev. Mary Elizabeth Meek. Coral Gables, FL: University of Miami Press.

Best, Elsdon. 1924. *The Maori.* 2 cilt. Wellington, NZ: Harry H. Tombs.

Bloch, Maurice. 1992. *Prey into Hunter: The Politics of Religious Experience.* Cambridge: Cambridge University Press.

Boas, Franz. 1921. *Ethnology of the Kwakiutl,* Bölüm I ve II (Annual Report 35). Washington, DC: Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution.

Böck, Monika ve Aparna Rao. 2000. *Culture, Creation, and Procreation: Concepts of Kinship in South Asian Practice.* New York: Berghahn.

Bodenhorn, Barbara. 2000. "He Used to Be My Relative: Exploring the Bases of Relatedness among Inupiat of Northern Alaska." *Cultures of Relatedness: New Approaches to the Study ofKinship* içinde, ed. Janet Carsten, 128-48. Cambridge: Cambridge University Press.

Busby, Cecilia. 1997. "Of Marriage and Marriageability: Gender and Dravidian *Ylnsbxp." Journal of the Royal Anthropological Institute* 3: 21-42.

Carsten, Janet. 2000a. *Cultures of Relatedness: New Approaches to the Study of Kinship* (Giriş bölümü), ed. Janet Carsten, 1-36. Cambridge: Cambridge University Press.

—, ed. 2000b. *Cultures of Relatedness: New Approaches to the Study of Kinship.* Cambridge: Cambridge University Press.

—. 2004. *After Kinship.* Cambridge: Cambridge University Press.

Charles-Edwards, Thomas M. 1993. *Early Irish and Welsh Kinship.* Oxford: Clarendon Press.

Chun, Allen J. 1990. "Conceptions of Kinship and Kingship in Classical Chou China." *Tsung Pao,* 56:16-48.

Clunas, Craig. 2004. *Elegant Debts: The Social Art of Wei Zhengming.* Honolulu: University of Hawai'i Press.

Clunie, Fergus. 1977. *Fijian Weapons and Warfare* (Bulletin of the Fiji Museum 2). Suva: Fiji Museum.

Da Matta, Roberto. *1982. Divided World: Apinayé Social Structure.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Davis, Kingsley ve W. Lloyd Warner. 1937. "Structural Analysis of Kinship." *American Anthropologist,* 39: 291-313.

Derlon, Brigitte. 1998. "Corps, cosmos et société en Nouvelle-Irlande." *La production du corps: Approches anthropologiques et historiques* içinde, ed. Maurice Godelier ve Michel Panoff, 163-86. Amsterdam: Éditions des archives contemporaines.

Descola, Philippe. 1996. *The Spears of Twilight: Life and Death in the Amazonian Jungle.* New York: New Press.

Dillon, John ve Tania Gergel (ed.), 2003. *The Greek Sophists.* Londra: Penguin.

Downs, Richard E. 1956. *The Religion of the Bare'e-Speaking Toradja of Central Celebes.* The Hague: Uitgeverij Excelsior.

Dumont, Louis. 1953. "The Dravidian Kinship Terminology as an Expression of Marriage." *Man,* 53: 34-39.

— 1963. *Affinity as a Value: Marriage Alliance in South India withComparative Essays on Australia.* Chicago: University of Chicago-Press.

Durkheim, Emile. 1898. Review of *Zur Urgeschichte der Ehe: Totemismus, Gruppenehe, Mutterecht,* by J. Kohler. *LAnne'e Sociologique* 1: 306-19.

Edwards, Jeanette ve Marilyn Strathern. 2000. "Including Your Own." *Cultures of Relatedness: New Approaches to the Study of Kinship* içinde, ed. Janet Carsten, 149-66. Cambridge: Cambridge University Press.

Faubion, James D. 2001. *The Ethics of Kinship: Ethnographic Inquiries* (Giriş bölümü), ed. James Faubion, 1-28. Londra: Rowman & Littlefield.

Fausto, Carlos. 2007. "Feasting on People." *Current Anthropology* 44: 497-514.521-24.

Feinberg, Richard. 1981. "The Meaning of 'Sibling' on Anuta Island." *Siblingship in Oceania: Studies in the Meaning of Kin Relations* içinde, ed. Mac Marshall, 105-48. ASAO Monographs, No. 5. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Forman, Shepard. 1980. "Descent, Alliance, and Exchange Ideology among the Makassae of Timor." *The Flow of Life: Essays on Eastern Indonesia* içinde, ed. James J. Fox, 152-77. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Fortes, Meyer. 1969. *Kinship and the Social Order.* Chicago: Aldine.

Foster, Robert J. 1990. "Nurture and Force-Feeding: Mortuary Feasting and the Construction of Collective Individuals in a New Ireland Society." *American Ethnologist* 17: 431-48.

Fox, James J., ed. 1980. *The Flow of Life: Essays on Eastern Indonesia.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Franklin, Sarah ve Susan McKinnon (ed.). 2001. *Relative Values: Reconfiguring Kinship Studies.* Durham, NC: Duke University Press.

Geertz, Hildred ve Clifford Geertz. 1975. *Kinship in Bali.* Chicago: University of Chicago Press.

Gell, Alfred. 1998. *Art and Agency: An Anthropological Theory.* Oxford: Clarendon Press.

Gellner, E. 1960. "The Concept of Kinship." *Philosophy of Science* 27: 187-204.

Gewertz, Deborah B. 1984. "The Tchambuli View of Persons: A Critique of Individualism in the Works of Mead and Chodorow." *American Anthropologist* 86: 615-29.

Glasse, R. M. 1969. "Marriage in South Fore." *Pigs, Pearshells, and Women: Marriage in the New Guinea Highlands* içinde, ed. R. M. Glasse ve M.J. Meggitt, 16-37. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Godelier, Maurice. 1998. "Corps, parenté, pouvoir(s) chez les Baruya de Nouvelle-Guinée." *La production du corps: Approches anthropologiques et historiques* içinde, ed. Maurice Godelier ve Michel Panoff, 1-38. Amsterdam: Éditions des archives contemporaines.

Godelier, Maurice ve Michel Panoff. 1998. *La production du corps: Approches anthropologiques et historiques* (Giriş bölümü), ed. Maurice Godelier ve Michel Panoff, xi-xxv. Amsterdam: Éditions des archives contemporaines.

Goodale, Jane. 1981. "Siblings as Spouses: The Reproduction and Replacement of Kaulong Society." *Siblingship in Oceania: Studies in the Meaning of Kin Relations* içinde, ed. Mac. Marshall, 277-305. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Gow, Peter. 1991. *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia.* Oxford: Clarendon Press.

—. 2000. "Helpless: The Affective Preconditions of Piro Social Life." *The Anthropology of Love and Anger: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia* içinde, ed. Joanna Overing ve Alan Passes, 46-63. London: Routledge.

Gregory, Christopher A. 1982. *Gifts and Commodities.* Londra: Clarendon Press.

Guemple, D. L. 1965. "Saunik: Name Sharing as a Factor Governing Eskimo Kinship Terms." *Ethnology* 4: 323-35.

Harrison, Simon. 1990. *Stealing Peoples Names: History and Politics in a Sepik River Cosmology.* Cambridge: Cambridge University Press.

Hess, Sabine C. 2009. *Person and Place: Ideals and the Practice of Sociality on Vanua Lava, Vanuatu.* Londra: Berghahn.

Hocart, A. M. 1915. "Chieftainship and the Sister's Son in the Pacific." *American Anthropologist* 17: 631-43.

—. 1970. *The Life-Giving Myth and Other Essays.* Londra: Tavistock 6c Methuen.

Hornborg, Alf. 1988. *Dualism and Hierarchy in Lowland South America: Trajectories of Indigenous Social Organization.* Uppsala: Almqvist & Wiksell.

Huntsman, Judith. 1981. "Complementary and Similar Kinsmen in Tokelau." *Siblingship in Oceania: Studies in the Meaning of Kin Relations* içinde, ed. Mac Marshall, 79-103. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Jensen, Keith, Josep Call ve Michael Tomasello. 2007. "Chimpanzees Are Rational Maximizers in an Ultimate Game." *Science* 318: 107-9.

Jensen, Keith, Brian Hare, Josep Call ve Michael Tomasello. 2006. "What's in It for Me?: Self-Regard Precludes Altruism and Spite in Chimpanzees." *Royal Society, Proceedings: Biological Sciences* 273: 1013-21.

Johansen, Jorgen Prytz. 1954. *The Maori and His Religion.* Copenhagen: Munksgaard.

Jolly, Margaret. 1981. "People and Their Products in South Pentecost." *Vanuatu: Politics, Economics and Ritual in Island Melanesia,* ed. Michael Allen, 269-93. Sydney: Academic Press.

— 1994. *Women of the Place: Kastom, Colonialism, and Gender in Vanuatu.* Chur, Switzerland: Harwood.

Kahn, Charles H. 1994. *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology.* Indianapolis: Hackett.

Kan, Sergei. 1986. "The 19th-century Tlingit Potlatch: A New Perspective." *American Ethnologistly.* 191-212.

— 1989. *Symbolic Immortality: Tlingit Potlatch in the Nineteenth Century.* Washington, DC: Smithsonian Institution Press.

Kant, Immanuel. 1950. *Prolegomena to Any Future Metaphysics.* New York: Macmillan.

Krige, Eileen J. ve Jacob D. Krige. 1943. *The Realm of a Rain Queen: A Study of the Pattern of Lovedu Society.* Londra: Oxford University Press for the International African Institute.

Kuper, Adam. 1999. *Culture: The Anthropologists' Account.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

LaFontaine, Jean. 1973. "Descent in New Guinea: An Africanist View." *The Character of Kinship* içinde, ed. Jack Goody, 35-52. Cambridge: Cambridge University Press.

Landes, Ruth. 1969. *Ojibwa Sociology.* New York: AMS Press [1937 yılı baskısının tıpkıbasımı, Columbia University Press].

Lave, Jean, Alex Stepick ve Lee Sailer. 1977. "Extending the Scope of Formal Semantic Analysis: A Technique for Integration Analysis of Kinship Relations with Analyses of Other Dyadic Relations." *American Ethnologist* 4: 321-37.

Leach, Edmund R. 1961a. *Pul Eliya, a Village in Ceylon: A Study in Land Tenure and Kinship.* Cambridge: Cambridge University Press.

— 1961b. *Rethinking Anthropology.* Londra: Robert Cunningham 6c Sons.

— 1962. "Concerning Trobriand Clans ve the Kinship Category 'Tabu.'" *The Developmental Cycle in Domestic Groups* içinde, ed. Jack Goody, 120-45. Cambridge: Cambridge University Press.

Leach, James. 2003. *Creative Land: Place and Procreation on the Rai Coast of Papua New Guinea.* New York: Berghahn.

Leenhardt, Maurice. 1949. *Les carnets de Lucien Le'vy-Bruhl* (Önsöz), Lucien Lévy-Bruhl, v-xxi. Paris: Presses Universitaires de France.

— 1979. *Do Kamo*. Chicago: University of Chicago Press.

Lévi-Strauss, Claude. 1964. *Structural Anthropology*. New York: Basic Books.

— 1969. *The Elementary Structures of Kinship*. Boston: Beacon.

Lévy-Bruhl, Lucien. 1949. *Les carnets de Lucien Le'vy-Bruhl*. Paris: Presses Universitaires de France.

— 1985. *How Natives Think*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Lewis, Gilbert. 1980. *Day of Shining Red*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lieber, Michael D. 1990. "Lamarkian Definitions of Identity on Kpingamarangi and Pohnpei." *Cultural Identity and Ethnicity in the Pacific* içinde, ed. Jocelyn Linnekin ve Lin Poyer, 71-101. Honolulu: University of Hawai'i Press.

LiPuma, Edward. 1988. *The Gift of Kinship: Structure and Practice in Maring Social Organization*. Cambridge: Cambridge University Press.

Maning, Frederick E. 1922. *Old New Zealand... by a Pakeha Maori*. Auckland: Whitcombe 6c Tombs.

Marriott, McKim. 1976. "Hindu Transactions: Diversity without Dualism." *Transaction and Meaning: Directions in the Anthropology of Exchange and Symbolic Behavior* içinde, ed. Bruce Kapferer, 109-42. Philadelphia: ISHI Publications.

Marshall, Lorna. 1957. "The Kin Terminology of the !Kung Bushmen." *Africa* 27:1-25.

Marshall, Mac. 1977. "The Nature of Nurture." *American Ethnologist* 4: 643-62.

Marx, Karl. 1973. *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*. Çeviren ve yayıma hazırlayan Martin Nicolaus. Harmonds-worth, UK: Penguin.

McKinley, Robert. 1981. "Cain and Abel on the Malay Peninsula." *Siblingship in Oceania: Studies in the Meaning of Kin Relations*

içinde, ed. Mac Marshall, 335-418. Ann Arbor: University of Michigan Press.

— 2001. "The Philosophy of Kinship: A Reply to Schneider's *Critique of the Study of Kinship*" *The Cultural Analysis of Kinship: The Legacy of David M. Schneider* içinde, ed. Richard Feinberg ve Martin Oppenheimer, 131-67. Urbana: University of Illinois Press.

McKinnon, Susan. 1991. *From a Shattered Sun: Hierarchy, Gender, and Alliance in the Tanimbar Islands.* Madison: University of Wisconsin Press.

— 2006. *Neo-Liberal Genetics: The Myths and Moral Tales of Evolutionary Psychology.* Chicago: Prickly Paradigm.

Mead, Margaret. 1935. *Sex and Temperament in Three Primitive Societies.* New York: Morrow.

Meggitt, Mervyn. 1965. *The Lineage System of the Mae-Enga.* Edinburgh: Oliver and Boyd.

Melatti, Julio Cezar. 1979. "The Relationship System of the Kraho." *Dialectical Societies: The Ge and Bororo of Central Brazil* içinde, ed. David Maybury Lewis, 46-79. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Merlan, Francesca ve Alan Rumsey. 1991. *Ku Waru: Language and Segmentary Politics in the Western Nehilyer Valley, Papua New Guinea.* Cambridge: Cambridge University Press.

Meskell, Lynn ve Rosemary A. Joyce. 2003. *Embodied Lives: Figuring Ancient Maya and Egyptian Experience.* London: Routledge.

Middleton, Karen. 2000. "How Karembola Men Become Mothers." *Cultures of Relatedness: New Approaches to the Study of Kinship* içinde, ed. Janet Carsten, 104-27. Cambridge: Cambridge University Press.

Morgan, Lewis Henry. 1871. *Systems of Consanguinity and Affinity in the Human Family. Smithsonian Contributions to Knowledge* içinde, cilt 17. Washington, DC: Smithsonian Institution.

Mosko, Mark S. 1992. "Motherless Sons: 'Divine Kings' and 'Partible Persons' in Melanesia and Polynesia." *Man,* 27: 697-717.

— 2010. "Partible Penitents: Dividual Personhood and Christian Practices in Melanesia and the West." *Journal of the Royal Anthropological Institute,* 16: 215-40.

Munn, Nancy D. 1986. *The Fame of Gawa:A Symbolic Study of Value Transformation in a Massim (Papua New Guinea) Society.* Cambridge: Cambridge University Press.

Nuttal, Mark. 2000. "Choosing Kin: Sharing and Subsistence in a Greenlander Hunting Community." *Dividends of Kinship: Meanings and Uses of Social Relatedness* içinde, ed. Peter P. Schweitzer, 33-60. Londra: Routledge.

Parkin, Robert. 1996. "Genealogy and Category: An Operational View." *LHomme* 36 (139): 87-108.

Pitt-Rivers, Julian. 1973. "Kith and Kin." *The Character of Kinship* içinde, ed. Jack Goody, 89-105. Cambridge: Cambridge University Press.

Poewe, Karla. 1981. *Matrilineal Ideology: Male-Female Dynamics in Luapula, Zambia.* Londra: Academic Press for the International African Institute.

Radcliffe-Brown, A. R. 1924. "The Mother's Brother in South Africa." *South African Journal of Science* 21: 542-55.

Read, Kenneth E. 1955. "Morality and the Concept of the Person among the Gahuku-Gama." *Oceania* 24: 233-82.

Ricoeur, Paul. 1979. "The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text." *Interpretive Social Science: A Reader* ed. Paul Rabinow and William M. Sullivan, 73-101. Berkeley: University of California Press.

Rival, Laura. 1998. "Androgynous Parents and Guest Children: The Huaorani *Couva.de.*" *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4: 619-42.

Rosaldo, Renato. 1980. *Ilongot Headhunting, 1883-1974: A Study in Society and History.* Stanford, CA: Stanford University Press.

Rubenstein, Robert. 1981. "Siblings in Malo Culture." *Siblingship in Oceania: Studies in the Meaning of Kin Relations* içinde, ed.Mac Marshall, 307-34. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Rumsey, Alan. 2000. "Agency, Personhood and the T of Discourse in the Pacific and *Beyond.*" *Journal of the Royal Anthropological Institute,* 6:101-15.

Sahlins, Marshall. 1962. *Moala: Culture and Nature on a Fijian Island.* Ann Arbor: University of Michigan Press.

— 1981. "The Stranger-King; or Dumézil among the Fijians." *Journal of Pacific History* 16:107-32.

— 2000. *Culture in Practice: Selected Essays.* New York: Zone.

— 2004. *Apologies to Thucydides: Understanding History and Culture and Vice Versa.* Chicago: University of Chicago Press.

— 2008. *The Western Illusion of Human Nature.* Chicago: Prickly Paradigm.

— 2010. "The Whole Is a Part: Intercultural Politics of Order and Change." *Experiments in Holism: Theory and Practice in Contemporary Anthropology* içinde, ed. Ton Otto ve Nils Bubandt, 102-26. Oxford: Wiley-Blackwell.

— 2011. "What Kinship *Is.*" *Journal of the Royal Anthropological Institute,* n.s., 17: 2-19, 227-42.

Salisbury, R. F. 1964. "New Guinea Highland Models and Descent Theory." *Man,* 64:168-71.

Sather, Clifford. 1993. "The One-Sided One: Iban Rice Myths, Agricultural Ritual and Notions of Ancestry." *Contributions to Southeast Asian Ethnography* 10:119-47.

Scheffler, Harold W. 1976. "The Meaning of Kinship in American Culture: Another View." *Meaning in Anthropology* içinde, ed. Keith Basso ve Henry Selby. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Scheffler, Harold W. ve Floyd G. Lounsbury. 1971. *A Study in Structural Semantics: The Siriono Kinship System.* Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Schneider, David M. 1968. *American Kinship: A Cultural Account.* Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

— 1972. "What Is Kinship All About?" *Kinship Studies in the Morgan Centennial Year* içinde, ed. Priscilla Reining, 32-63. Washington, DC: Anthropological Society of Washington DC.

— 1977. "Kinship, Nationality and Religion in American Culture: Towards a Definition of Kinship." *Symbolic Anthropology: A Reader in the Study of Symbols and Meanings* içinde, ed. Janet L. Dolgin, David S. Kemnitzer, ve David Schneider, 63-71. New York: Columbia University Press.

— 1980. *American Kinship: A Cultural Account.* Chicago: University of Chicago Press.

— 1984. *A Critique of the Study ofKinship.* Ann Arbor: University of Michigan Press.

Schrauwers, Albert. 1999. "Negotiating Parentage: The Political Economy of'Kinship' in Central Sulawesi." *American Ethnologist* 26: 310-23.

Seeger, Anthony. 1981. *Nature and Society in Central Brazil: The Suya Indians of the Mato Grosso.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Smith, DeVerne Reed. 1981. "Palauan Siblingship: A Study in Structural Complementarity." *Siblingship in Oceania: Studies in the Meaning of Kin Relations* içinde, ed. Mac Marshall, 225-73. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Stasch, Rupert. 2009. *Society of Others: Kinship and Mourning in a West Papuan Place.* Berkeley: University of California Press.

Strathern, Andrew. 1973. "Kinship, Descent and Locality: Some New Guinea Examples." *The Character of Kinship* içinde, ed. Jack Goody, 21-34. Cambridge: Cambridge University Press.

Strathern, Marilyn. 1988. *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia.* Berkeley: University of California Press.

— 1992. *Reproducing the Future: Anthropology, Kinship, and the New Reproductive Technologies.* New York: Routledge.

Taylor, Anne Christine. 1996. "The Soul's Body and Its States: An Amazonian Perspective on the Nature of Being Human." *Journal of the Royal Anthropological Institute,* 2: 201-15.

— 1998. "Corps immortels, devoir d'oublie: Formes humaines et trajectoires de vie chez les Achuar." *La production du corps: Approches anthropologiques et historiques* içinde, ed. Maurice Gode-

lier ve Michel Panoff, 317.-38. Amsterdam: Editions des archives contemporaines.

— 2000. "Le sexe de la proie: Representations Jivaro du lien de parente." *L'Homme*, 154-55: 309-33.

Tomasello, Michael. 1999a. *The Cultural Origins of Human Cognition.*Cambridge, MA: Harvard University Press.

—1999b. "The Human Adaptation for Culture." *Annual Review of Anthropology* 28: 509-29.

— 2006. "Why Don't Apes Point?" *Roots of Human Sociality: Culture, Cognition and Interaction* içinde, ed. N. J. Enfield and S. C. Levinson, 506-24. Oxford: Berg.

— 2008. *Origins of Human Communication.* Cambridge, MA: MIT Press.

— 2009. *Why We Cooperate.* Cambridge, MA: MIT Press.

Tomasello, Michael, Malinda Carpenter, Josep Call, Tanya Behne ve Henrike Moll. 2005. "Understanding and Sharing Intentions: The Origins of Cultural Cognition." *Behavioral and Brain Sciences* 28: 675-735.

Tomasello, Michael, Malinda Carpenter ve R. Peter Hobson. 2005. *The Emergence of Social Cognition in Three Young Chimpanzees.* Boston: Blackwell.

Tomasello, Michael, Anne Kruger ve Hilary Horn Ratner. 1993. "Cultural Learning." *Behavioral and Brain Sciences* 16: 495-552.

Traube, Elizabeth. 1986. *Cosmology and Social Life: Ritual Exchangeamong the MamhaiofEast Timor.* Chicago: University of Chicago Press.

Trevarthen, Colwyn, and Kenneth J. Aitkin. 2001. "Infant Intersubjectivity." *Journal of Child Psychology and Psychiatry* 42: 3-48.

Turner, Victor. 1957. *Schism and Continuity in an African Society: A Study in Ndembu Village Life.* Manchester: University Press on behalf of the Rhodes-Livingstone Institute, Northern Rhodesia.

Tylor, Edward B. 1865. *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization,* Londra: J. Murray.

— 1878. *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization*Londra: J. Murray.

Urban, Greg. 1989. "The T of Discourse." *Semiotics, Self and Society* içinde, ed. Benjamin Lee and Greg Urban, 27-51. Berlin: Mouton de Gruyter.

Vilaça, Aparecida. 2002. "Making Kin Out of Others in Amazonia." *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 8: 347-65.

— 2005. "Chronically Unstable Bodies: Reflections on Amazonian Corporalities." *Journal of the Royal Anthropological Institute*, n.s., n: 445-64.

— 2010. *Strange Enemies: Indigenous Agency and Scenes of Encounters in Amazonia*. Durham, NC: Duke University Press.

Viveiros de Castro, Eduardo. 1992. *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Chicago: University of Chicago Press.

— 2004. "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Comparison." *Tipits* 2: 3-22.

— 2009. "The Gift and the Given: Three Nano-Essays on Kinship and Magic." *Kinship and Beyond: The Genealogical Model Reconsidered* içinde, ed. Sandra C. Bamford and James Leach, 237-68. New York: Berghahn.

Wagner, Roy. 1977. "Analogic Kinship: A Daribi Example." *American Ethnologist* 4: 623-42.

Wouden, Franciscus A. van. 1968. *Types of Social Structure in Eastern Indonesia*. The Hague: Martinus Nijhoff.

White, Leslie. 1949. *The Science of Culture: A Study of Man and Civilization*. New York: Farrar Straus.

Wilson, Monica H. 1950. "Nyakyusa Kinship." *African Systems of Kinship and Marriage* içinde, ed. A. R. Radcliffe-Brown ve Cyril Daryll Forde, 111-39. Londra: Oxford University Press for the International African Institute.

— 1951. *Good Company: A Study of Nyakyusa Age-Villages*.Londra: Oxford University Press for the International African Institute.

— 1957. *Rituals of Kinship among the Nyakyusa*. Londra: Oxford University Press for the International African Institute.

— 1959. *Communal Rituals of the Nyakyusa*. Londra: Oxford University Press for the International African Institute.

Akrabalık kültürdür, biyoloji değil.

Alanının en yetkin isimlerinden biri olan Marshall Sahlins, iki bölümden oluşan bu kısa ama yoğun çalışmasında insanların sahip olduğu en güçlü bağ -akrabalık- konusunda yukarıda özetlenen tezi zengin bir antropolojik malzeme eşliğinde serimlemektedir. Aristoteles'ten Levy-Bruhl'a, Durkheim'dan David Schneider'a varasıya önemli düşünürlerin konu ile ilgili görüşlerini aktaran, Maorilerden İngilizlere ve Yeni Gine'nin Korowai halkına dek uzanan bir yelpazede değişik toplulukları inceleyen Sahlins, derinlikli bir kurama ve bir dizi etnografik örneğe dayanarak akrabalığın keskin bir tanımını vermektedir: "müşterek varoluş". O'na göre akrabalar duygusal ve simgesel olarak birbirlerinin hayatlarını yaşayan ve birbirlerinin ölümüyle ölen insanlardır. Birbirlerinin birer parçası olan, birinin başına gelen şeyi diğerinin de hissettiği insanlardır. Müşterek varoluş "ait olmaya" ilişkin simgesel bir nosyondur, "kan" bağıyla kurulan biyolojik bir ilişki değil. İnsanlar toplumsal inşa yoluyla, sözgelimi aynı adı, aynı yiyeceği paylaşarak ya da zor anlarda hayatta kalmak için birbiriyle dayanışarak da akrabalık bağı oluşturabilirler.

Kitap, bu ve benzeri tezleri açımlayarak, antropolojinin en eski tartışma konularından birine özgün, parlak ve her şeyden öte yaratıcı bir katkı sunmaktadır.

dipnot yayınları
Selanik Caddesi 82/24 Kızılay - Ankara
Tel: (0 312) 419 29 32 • Faks: (0 312) 419 25 32
dipnotkitabevi@yahoo.com • www.dipnotkitap.com
ISBN: 978-605-4878-25-3