devlete karşı toplum

PIERRE CLASTRES



YENİ ÇEVİRİ

Fransızca'dan çevirenler:
Mehmet Sert · Nedim Demirtaş

AYRINTI

PIERRE CLASTRES

Fransız antropolog (Paris 1934-Gabriac, Lozère, 1977). 1963 yılından başlayarak Güney Amerika'da, Brezilya'da Guaraniler ve özellikle Paraguay'da Guayakiler üzerine birçok özel çalışma yaptı. **"Guayaki Kızılderililerinin Günlüğü"** (1972) adlı yapıtında Kızılderililerin gündelik yaşamını ortaya çıkarmaya çalıştı. **"Devlete Karşı Toplum"** (1974) adlı kitabında bir toplumun örgütlenmesinin ne denli ve nasıl bir siyasal anlaşmaya bağlı olduğunu göstermeyi denedi. Guarani kızılderililerinin mitlerini **"Büyük Söz"** (1974) başlığı altında bir antolojide derledi. Son yazıları 1980'de **"Siyasal Antropoloji Araştırmaları"** (yayınevimiz tarafından hazırlanmaktadır) başlığı altında bir araya getirildi.

AYRINTI: 23
İnceleme dizisi: 12

DEVLETE KARŞI TOPLUM
Pierre Clastres

Fransızca'dan çevirenler
Mehmet Sert-Nedim Demirtaş

Yayına hazırlayan
Mehmet Sert

Kitabın özgün adı
La Société contre l'Etat

Bu kitap Minuit Yayınevi'nin
1974 basımından çevrilmiştir.

Kapak illüstrasyonu
Neşe Baydar

Basıma hazırlık
Renk Yapımevi, Başmusahip Sk. 3/3
Cağaloğlu/İstanbul Tel: 526 91 69

Baskı
Renk Basımevi

Birinci basım
Temmuz 1991

AYRINTI
Yayınevi
Başmusahip Sk. 3/4 Cağaloğlu/İstanbul Tel: 511 70 09 Fax 522 83 97

Pierre Clastres

DEVLETE KARŞI TOPLUM



İNCELEME DİZİSİ

ŞENLİKLİ TOPLUM
İvan İllich/2. basım

YEŞİL POLİTİKA
Jonathon Porritt/2. basım

MARKS, FREUD VE
GÜNLÜK HAYATIN ELEŞTİRİSİ
Bruce Brown/2. basım

KADINLIK ARZULARI
Günümüzde Kadın Cinselliği
Rosalind Coward/2. basım

FREUD'DAN LACAN'A
PSİKANALİZ
Saffet Murat Tura

NASIL SOSYALİZM?
HANGİ YEŞİL? NE İÇİN SANAYİ?
Rudolf Bahro

ANTROPOLOJİK AÇIDAN
ŞİDDET
Der: David Riches

ELEŞTİREL AİLE KURAMI
Mark Poster

İKİBİN'E DOĞRU
Raymond Williams

DEMOKRASİ ARAYIŞINDA KENT
Kürşat Bumin

YARIN
Sanayi Toplumu Yol Ayrımında
Eleştiri ve Gerçek Ütopya
Robert Havemann

DEVLETE KARŞI TOPLUM
Pierre Clastres

RUSYA'DA SOVYETLER
(1905-1921)
Oskar Anweiler

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

EDEBİYAT KURAMI
Terry Eagleton

İKİ FARKLI SİYASET
Levent Köker

ÖZGÜR EĞİTİM
Joel Spring

EZİLENLERİN PEDAGOJİSİ
Paulo Freire

SANAYİ SONRASI ÜTOPYALAR
Boris Frankel

İŞKENCEYİ DURDURUN!
İnsan Hakları ve Marksizm
Taner Akçam

ZORUNLU EĞİTİME HAYIR!
Catherine Baker

SESSİZ YIĞINLARIN GÖLGESİNDE
YA DA TOPLUMSALIN SONU
Jean Baudrillard

ÖZGÜR BİR TOPLUMDA BİLİM
Paul Feyerabend

OTORİTE
Richard Sennett

ÇOCUK HAKLARI
Ed: Bob Franklin

DEMOKRASİ VE SİVİL TOPLUM
John Keane

SİVİL TOPLUM VE DEVLET
Ed: John Keane

İÇİNDEKİLER

I. KOPERNİK VE VAHŞİLER 9
II. MÜBADELE VE İKTİDAR:
YERLİ ŞEFLİĞİN FELSEFESİ 26
III. BAĞIMSIZLIK VE DIŞTANEVLENME 43
IV. AMERİKA YERLİLERİNİN NÜFUS YAPISI 67
V. YAY VE SEPET 85
VI. YERLİLER NELERE GÜLÜYOR 106
VII. KONUŞMA GÖREVİ 124
VIII. ORMANIN PEYGAMBERLERİ 128
IX. ÇOĞALTILAMAYAN "BİR" 137
X. İLKEL TOPLUMLARDA İŞKENCE 143
XI. DEVLETE KARŞI TOPLUM 152

I. KOPERNİK VE VAHŞİLER*

"Sokrates'e, birisinin gezip görmekle bile bir şey kazanamadığından söz etmişler: İnanırım demiş, herhalde yanında kendini de götürmüştü."

Montaigne

İktidar konusu ciddi biçimde sorgulanabilir mi? Nietzsche'nin *İyinin ve Kötünün Ötesinde* ** adlı yapıtının bir fragmanı şöyle başlar: "İnsanoğlu varolduğundan beri insan topluluklarının da (aile grupları, cemaatler, kabileler, uluslar, devletler, kiliseler) varolduğu ve pek çok insanın az sayıda öndere itaat ettiği doğruysa; dolayısıyla itaat insanlar arasında en iyi ve en uzun süre uygulanan ve gelişen şeyse, o zaman kural olarak hepimizde doğuştan bir itaat ihtiyacı, bize 'şunu yap, sesini çıkarma', 'şunu yapma, sesini çıkarma', kısacası 'yap' diyen bir tür kalıplaşmış vicdan bulunduğunu çekinmeden söyleyebiliriz." Alaycı iğnelemelerinde doğruyu ya da yanlışı pek umursamadığını bildiğimiz Nietzsche'nin, kendine özgü bir biçimde,

* **Critique** dergisinde yayımlanan (no: 270, Kasım 1969) inceleme.

** F. Nietzche, **İyinin ve Kötünün Ötesinde**/Bir Gelecek Felsefesini Açış, Türkçesi: Ahmet İnam, Temmuz 1989, Ara Yayıncılık. (y.n.)

az çok sınırladığı ve ayırdığı bir düşünce alanı, eskiden yalnızca kurgusal düşüncenin ilgisini çekerken, hemen hemen yirmi yıl var ki tümüyle bilimsel biçimde ele alınmaya başlandı. *İktidar* konusunun gündeme geldiği *siyaset* alanına değinmek; yeni konulardan, toplumsal antropoloji alanında sayıları giderek artan çalışmalardan söz etmek istiyoruz. Etnolojinin, arkaik toplumların siyasal boyutu üzerinde, kendi konusu olmasına rağmen çok sonradan durması bile, ileride açıklamaya çalışacağımız gibi, iktidar sorunsalıyla bağlantılı: Bu durum, bize yabancı kültürlerde siyasal ilişkilerin nasıl kurulduğu konusunda ister istemez duyduğumuz, bizim kültürümüzden kaynaklanan, dolayısıyla iyice yerleşmiş bir çekingenliği gösteriyor daha çok. Ama gecikmeler telafi edilebilir, boşluklar doldurulabilir; artık siyasal bir antropolojiden söz etmeye, ortaya koyduğu sonuçları değerlendirmeye, iktidarın doğasını, kaynağını, yürürlükte olduğu toplum tiplerine göre tarih boyunca geçirdiği dönüşümleri incelemeye yetecek kadar metin ve betimlemeye sahibiz. İddialı bir proje, ama J.W. Lapierre'in *Siyasal İktidarın Temeli Üzerine Bir Deneme*[1] adlı değerli yapıtında gösterdiği gibi, mutlaka yapılması gereken bir iş. Lapierre yapıtında son derece yararlı bir girişimi gerçekleştirmiş: Önce, yalnızca insan toplumlarıyla kendini sınırlamayıp toplum halinde yaşayan hayvanlarla da ilgili bir dizi bilgiyi derlemiş, sonra bir filozofun bakışıyla, "hayvan sosyolojisi" ve etnoloji gibi modern disiplinlerin sağladığı veriler üzerinde düşünmüş.

Söz konusu yapıtta siyasal iktidar sorununun ele alındığını söyleyebiliriz ve çok yerinde bir yaklaşımla J.W. Lapierre, önce bu insansal olgunun yaşamsal bir şey olup olmadığını, biyolojik bir kökenden kaynaklanıp kaynaklanmadığını, başka bir deyişle, iktidarın kökeninin ve varoluş nedeninin kültürden değil de, doğadan kaynaklanıp kaynaklanmadığını sormuş. Hayvan biyolojisine ilişkin en yeni çalışmaları konu alan sabırlı ve ayrıntılı bir tartışmanın, akademik çalışmalara dayanmakla birlikte, hiç de akademik olmayan bir tartışmanın sonunda bu soruya kesin bir yanıt vermiş: "Hayvanlar âleminde karşılaşılan toplumsal olgulara ve hayvanların kendiliğinden toplumsal düzenleme süreçlerine ilişkin bilgileri eleştirel bir gözle incelediğimizde, tohum halinde bile olsa hiçbir siyasal ik-

1. J.W. Lapierre; **Essai sur le fondement du Pouvoir Politique**; Aix-En-Provance Fakültesi Yayınları, 1968.

tidar biçiminden söz edemeyeceğimizi görürüz..." (s. 222). Lapierre bu alanı esaslı bir biçimde ele alıp hiçbir şeyi gözden kaçırmadığından emin olduktan sonra, araştırmasının en önemli bölümünü oluşturan, insan toplumlarında siyasal iktidarın "arkaik" biçimlerini araştırmak üzere kültür ve tarih bilimlerine yönelmiş. Biz de vahşilerde iktidar konusunu inceleyen bu bölümden büyük ölçüde yararlandık.

Lapierre'in ele aldığı toplumlar gerçekten çok geniş bir yelpaze oluşturuyor; örneklemenin bütünü temsil etmesi konusunda hassasiyet gösteren en titiz okur bile, Afrika, Amerika kıtasının üç kesimi, Okyanusya, Sibirya vd.'den seçilen örnekler karşısında itiraz edecek fazla bir şey bulamayacaktır. Sonuç olarak Lapierre'in bize sunduğu zengin coğrafi ve tipolojik örnekleme neredeyse eksiksiz bir bütün ortaya koyuyor ve bu bütün içerisinde "ilkel" dünyanın, arkaik olmayan dünyadan farklı yanlarını ve böylece bizim kültürümüzde siyasal iktidarın nasıl belirdiğini görmemizi sağlıyor. Sanıyorum konunun ne kadar kapsamlı olduğu ve Lapierre'in çalışmasını büyük bir dikkatle ele almamız gerektiği ortada.

Bu çok sayıda "arkaik" toplumun, arkaikliklerinden başka ortak yanının olmadığı, bu ortak noktanın da Lapierre'in belirttiği gibi, yazının olmayışı ve geçim ekonomisinden, yani olumsuz bir benzerlikten ibaret olduğu kolayca görülüyor. Bu durumda arkaik toplumlar birbirlerinden çok farklı olabilirler. Gerçekten de bu toplumların hiçbiri öbürüne benzemez ve tüm vahşileri birbirinin benzeri saymamız için hiçbir neden yoktur. O halde, bu kadar değişken bir yapıyı oluşturan birimleri kendi aralarında karşılaştırabilmek için, en basit düzeyde de olsa bir sıralama yapmak gerekir; bu nedenle Lapierre, Anglosakson antropologların Afrika için önerdikleri klasik sınıflamaları az çok benimseyerek "siyasal iktidarın en gelişmiş olduğu arkaik toplumlardan, gerçek anlamda hiçbir siyasal iktidarın görülmediği arkaik toplumlara kadar" (s. 229), beş büyük toplum tipi saptamış. Buna göre ilkel kültürler, sahip oldukları siyasal iktidar "miktar"ının azlığına ya da çokluğuna göre sıralanacaklar ve belli koşullarda «... "küçük kapalı toplumlar" halinde yaşabilen bazı topluluklar» (s. 525) söz konusu olduğunda, bu miktar sıfıra yaklaşabilecektir.

Bu sınıflamanın dayandığı ilke üzerinde duralım biraz. Bu ilkenin ölçütü nedir? Miktarının az ya da çok oluşuna göre şu ya da

bu toplumu şu ya da bu sınıfa sokmamızı sağlayan şeyi nasıl belirliyoruz? Ya da başka bir deyişle, geçici bir tanımlama olacak olsa da, siyasal iktidar deyince ne anlıyoruz? Bu soru, tahmin edilebileceği gibi, büyük bir öneme sahip, çünkü toplumları iktidarın varlık ya da yokluğuna göre belli bir aralık içinde sıralıyorsak, iktidarın özü ve temeli üzerine de bir fikir edinebilmeliyiz. Oysa Lapierre'in çözümlemelerinde, büyük bir titizlikle hazırlanmış olmalarına rağmen, insan topluluklarının siyaset öncesi durgunluklarından sıyrılarak sivil bir topluma dönüştüklerini gösteren bir kopuş, bir kesinti ya da büyük bir sıçramanın belirtisini bulamıyoruz. Peki (-) olarak belirlenen toplumlar ile (+) olarak belirlenen toplumlar arasında geçişin aşamalı, sürekli ve nicelikle orantılı olduğu söylenebilir mi? Söylenebilirse, bu durumda, toplumları sınıflamak bile olanaksız hale gelecektir, çünkü iki uç arasında -devletin varolduğu toplumlar ile iktidarın varolmadığı toplumlar- sayılamayacak kadar çok ara aşama çıkacak ve sonuç olarak her bir toplum, sistem içinde bir sınıf durumuna gelecektir. Arkaik toplumlar üzerine bilgilerimiz çoğaldıkça ve bu toplumlar arasındaki farklar belirginleştikçe, sınıflama çalışmalarının da giderek karmaşıklaşması doğaldır. Dolayısıyla her iki durumda da, yani ister iktidarın varlığı ile yokluğu arasında bir süreklilik bulunduğunu öne süren varsayıma göre, ister bir kopukluk bulunduğunu öne süren varsayıma göre yapılmış olsun, bilinen toplumlara ilişkin sınıflamalardan hiçbiri, bizi siyasal iktidarın yapısı üzerine de, ortaya çıkış koşulları üzerine de aydınlatamıyor ve sorun bizim için bir bilmece olmaya devam ediyor.

"İktidar belirgin bir toplumsal ilişkiye, emir-itaat ilişkisine bağlı olarak ortaya çıkar" (s.44). Buradan, bu temel ilişkinin görülmediği toplumlarda iktidarın bulunmadığı sonucunu çıkarabiliriz. Bu konuya tekrar döneceğiz. Ama önce, etnoloji araştırmalarına egemen olan zihniyeti çok iyi yansıtan bu geleneksel yaklaşıma, yani siyasal iktidarın ancak zorlayıcı bir ilişkiye bağlı olarak ortaya çıktığını tartışmasız kabul eden bir yaklaşıma değinmek istiyoruz. Bu noktada Nietzsche, Max Weber (şiddetin yasal kullanım tekeli olarak devlet iktidarı) ve çağdaş etnoloji arasındaki yakınlık, sanıldığından da fazladır ve hepsi de birbirinden pek farklı olmayan bir dille aynı şeyi söylerler: İktidarın özü ve varlığı şiddete dayanır ve iktidar, yükleminden, yani şiddetten ayrı düşünülemez. Belki de bu gerçekten

böyledir ve o zaman etnolojiyi, Batı dünyasının başlangıçtan beri inandığı bir şeyi tartışmasız benimsediği için suçlayamayız. Ama önce kendi inceleme alanımızda, yani arkaik toplumlarda zorlama ya da şiddet olmaksızın iktidardan söz edilip edilemeyeceğinden kesinlikle emin olmalı ve bunu gösterebilmeliyiz.

Bu açıdan Amerikan yerlilerinin durumu nedir? Meksika, Orta Amerika ve Andlar'daki gelişmiş kültürler dışında bütün yerli toplumlarının arkaik olduğunu biliyoruz; bu toplumların yazıları yoktur ve ekonomik bakımdan "geçim" aşamasındadırlar. Öte yandan bu toplumların hepsi ya da hemen hemen hepsi liderler, şefler tarafından yönetilmekle birlikte, şeflerin iktidardan yoksun olması gibi dikkate değer bir özelliğe sahiptirler. Demek ki karşımızda, başka toplumlarda iktidar sahipleri diye bilinen kişilerin iktidardan yoksun olduğu, siyasetin her türlü zorlama ve şiddetten uzak bir alan olarak belirdiği, kısacası hiçbir emir-itaat ilişkisinin bulunmadığı geniş bir toplumlar bütünü var. Yerliler dünyasının en belirgin farkı ve kültürlerinin gösterdiği büyük çeşitliliğe rağmen Amerika kabilelerinden biryapılı bir dünya olarak söz edebilmemizi sağlayan şey budur. O halde Lapierre'in kabul ettiği ölçüte göre, Yeni Dünya'nın neredeyse tamamını siyaset öncesi evre içinde, yani tipolojisindeki son grup olan "siyasal iktidarın sıfıra yaklaştığı" toplumlar içinde düşünmemiz gerekecek. Oysa durum hiç de böyle değildir; çünkü Amerika kıtasındaki örnekler söz konusu sınıflamanın sonunda yer almakta, yerli toplumları bütün tiplere sokulabilmekte ve içlerinden pek azı, normal olarak hepsini içermesi gereken son tipe tam anlamıyla girmektedir. Burada bir yanlış anlama söz konusu gibi, çünkü iki şeyden birini seçmek durumundayız: Ya bazı toplumlarda güçsüz olmayan şeflik kurumları var, yani şefler bir emir verdikleri zaman bu uygulanıyor ya da böyle bir şey söz konusu değil. Oysa doğrudan alan araştırmaları, araştırmacıların monografileri ve eski kronikler hiçbir kuşkuya yer bırakmıyor: Askeri bir sefer gibi çok özel koşullar dışında, bir yerli için emir almaktan ya da emir vermekten daha aykırı bir şey düşünülemez. Bu durumda İroquoilar'ı Afrika krallıklarıyla birlikte nasıl birinci tipe dahil edebiliriz? İroquoilar Birliği'nin Büyük Konseyi "henüz tam olarak gelişmemiş, ama kuruluş evresini geride bırakmış bir devlet"le bir tutulabilir mi? Çünkü "siyaset bütün toplumun işleyişiyle ilgili"yse

(s.41) ve "iktidarı kullanmak tüm toplum *adına karar vermek*" (s.44) anlamına geliyorsa, bu durumda İroquoi Büyük Konseyi'ni oluşturan elli Sachem*'in bir devlet meydana getirdiğini kabul etmek zorundayız; Birlik tek başına bir toplum meydana getirmez, beş kabilenin oluşturduğu, beş ayrı toplumun siyasal ittifakını meydana getirir. Demek ki İroquoilar'da iktidar sorunu Birlik düzeyinde değil kabile düzeyinde ortaya çıkar ve hiç kuşku yok ki bu düzeyde de Sachemler'in diğer yerli kabile önderlerinden daha çok güce sahip oldukları söylenemez. İngiliz tipolojileri, Afrika kıtası için uygun olabilirler, ama Amerika için örnek gösterilemezler, çünkü daha önce de söylediğimiz gibi, İroquoilar'ın Sachem'i ile en küçük göçebe topluluğunun lideri arasında yapısal anlamda herhangi bir fark yoktur. Öte yandan, nasıl İroquoi Konfederasyonu haklı olarak uzmanların ilgisini uyandırmışsa, Brezilya ve Paraguay'daki Tupi-Guaraniler ve başka kabileler üzerine de az da olsa dikkate değer araştırmalar yapılmıştır.

Bundan önceki açıklamalarımızda iktidar sorunsalının geleneksel biçimini ortaya koymaya çalıştık: Zorlama ve itaatin *her yerde* ve *her zaman* siyasal iktidarın özünü oluşturduğunu söyleyemeyeceğiz. Öyle ki bu durumda bir seçim yapmamız gerekecek: Ya klasik iktidar kavramı ele aldığı gerçeğe uygundur ve yeri geldiğinde iktidar yokluğu kavramının da göz önüne alınması gerekecektir ya da klasik iktidar kavramı gerçeğe aykırıdır ve bu durumda, bırakılması ya da değiştirilmesi gerekecektir. Ama önce böyle bir kavramın oluşmasına zemin hazırlayan düşünce yapısı üzerinde durmak uygun olacaktır. Ve bu bakımdan yolumuzu aydınlatmada etnoloji terimlerinin bile yararı olabilir.

İlk olarak "arkaizm" ölçütlerini, yani yazının yokluğunu ve geçim ekonomisi ele alalım. İlki için söylenecek bir şey yok, çünkü bu olgusal bir veri: Bir toplum yazıyı ya bilir ya bilmez. Buna karşılık ikinci ölçütün yerinde olduğu pek söylenemez. Peki "geçim" nedir? Beslenme gereksinimleri ile bunları karşılayacak olanaklar arasında kurulacak nazik bir denge içerisinde yaşamaktır. Demek ki geçim ekonomisine göre yaşayan bir toplum, üyelerini zar zor besleyebilen, doğal koşullardaki en küçük bir olumsuzluktan (kuraklık,

---

* **Sachem**: Amerikalı yerlilerde, özellikle de Algonkinler'de kabile şefi. (Nasıl seçildikleri, azledildikleri ve sayıları için, bk. **Eski Toplum**; Lewis H. Morgan/Çev: Ünsal Oskay/ Mart 1986/ Payel Yayınları) (ç.n.)

su baskını vb) bile etkilenen bir toplumdur, çünkü kaynakların azalması doğrudan doğruya herkesin doyurulamamasına yol açar. Başka bir deyişle arkaik toplumların yaşamaktan çok, varlıklarını sürdürdükleri, yaşamlarının, açlığa karşı bitmeyen bir mücadele olduğu, çünkü teknolojik, hatta kültürel yetersizlikleri yüzünden *artıdeğer üretebilecek durumda olmadıkları* söylenir. İlkel toplum hakkında bundan daha yaygın, ama aynı zamanda bundan daha yanlış bir değerlendirme gösterilemez. Kısa bir süre önce Sahlins, paleolitik (yontmataş) dönem avcı-toplayıcı gruplarından "ilk bolluk toplumları"[2] olarak söz etmişti; aynı durum "neolitik" (yenitaş)[3] dönem tarımcıları için niye düşünülmesin? Etnoloji için yaşamsal önemi olan bu sorun üzerinde şu an duramayız. Ama "geçim ekonomisi" koşullarında yaşayan, örneğin Güney Amerika'daki pek çok arkaik toplumun, topluluğun bir yıllık tüketimine *eşit* miktarda bir *artıdeğer* üretebildiklerini de söylemeden geçmeyelim: Demek ki ihtiyacın iki katı bir üretim ya da iki kat daha fazla bir nüfusu besleyecek bir üretim söz konusu. Bu durum arkaik toplumların arkaik olmadıklarını göstermiyor elbette; bizim istediğimiz, ilkel kültürlerin içinde bulundukları gerçek iktisadi durumdan çok, Batılı gözlemcilerin ilkel toplumlar karşısındaki tutum ve alışkanlıklarını yansıtan geçim ekonomisi kavramının "bilimsel" açıdan kofluğunu vurgulamak. Aslında arkaik toplumların "günümüze dek tam bir azgelişmişlik durumunda yaşamaları"nın (s. 225) nedeni, ekonomilerinin bir geçim ekonomisi olması değildir. Bu açıdan bakıldığında, okuma yazma bilmeyen ve iyi beslenemeyen XIX. yüzyıl proletaryasını "arkaik" saymak daha doğru olacaktır. Aslında geçim ekonomisi fikri modern Batı ideolojisinin bir buluşudur; bilimsel bir kavramla uzaktan yakından ilgisi yoktur. Ve etnolojinin böylesine kaba bir çarpıtmanın kurbanı olduğunu görmek insanı şaşırtıyor; hele etnolojinin, sanayileşmiş ulusların azgelişmiş denen dünyaya karşı izledikleri stratejinin oluşturulmasına alet edildiği düşünülürse, durumun ne kadar ürkütücü olduğu görülüyor.

Bütün bunların siyasal iktidar sorunuyla pek az ilgisi olduğunu söyleyerek bizi eleştirenler çıkabilir. Biz tam tersini düşünüyoruz: İlkelleri "geçim ekonomisi koşullarında güçlükle yaşayan, teknik

2. M. Sahlins: **Le première Société d'abondance** (İlk Bolluk Toplumu), **Les Temps Modernes**, Ekim 1968.
3. Neolitik dönemin tanımına ilişkin sorunlar için, bk. son bölüm.

bakımdan az gelişmiş bir durumda bulunan" (s. 319) insanlar olarak değerlendiren bakış açısı aynı zamanda siyaset ve iktidar üzerine sürdürülen alışılmış söylemin anlam ve değerini de belirliyor. Alışılmış söylem diyoruz, çünkü ne zaman Batı dünyası ile vahşiler karşı karşıya gelseler aynı söyleme başvuruluyor. Sözgelimi Brezilya'yı ilk keşfeden Avrupalılar Tupinamba yerlileri için "inançsız, yasasız, kralsız insanlar" demişlerdir. Gerçekten de Tupinamba yerlilerinin *mburuvicha* denilen şefleri her türlü "güç"ten yoksundurlar. Fransa, Portekiz ya da İspanya gibi, otoritenin doruk noktasına ulaştığı mutlak monarşilerde yetişmiş insanlar için bundan daha anlaşılmaz bir şey olamazdı. Bu yüzden yerlileri uygar toplumdan habersiz barbarlar olarak gördüler. Oysa Moktezumalar'ın yaşadığı Meksika'ya ya da İnkalar'ın yaşadığı Peru'ya vardıklarında alışılmamış bir durumun yarattığı tedirginlik ve kızgınlık kaybolacaktı. Conquistador*lar, buralarda alışık oldukları havayı, yani hiyerarşinin, zorlamanın, kısacası gerçek iktidarın havasını solumaya başladılar ve kendilerine geldiler. Bu saf, renksiz, hatta neredeyse vahşi söylem ile bilgin ve araştırmacıların söylemi arasında dikkat çekici bir benzerlik bulunduğu görülüyor. İfade daha özenli olsa da yargı değişmiyor; sözgelimi Lapierre'in yapıtında, ilkel toplumlarda siyasal iktidarı nasıl değerlendirdiğini gösteren birçok formül bulabiliriz; işte birkaç örnek: "Trobriand ya da Tikopi şefleri henüz *tohum* halindeki bir siyasal iktidarla pek uyuşmayan çok büyük bir toplumsal ya da iktisadi güce sahip değiller mi?" (s. 284). Ya da "Nil dillerini konuşan toplumlardan hiçbiri, büyük Bantu krallıklarındaki merkezi siyasal örgütlenme düzeyine *ulaşamamıştır*" (s. 365). Son bir örnek: "Lobi toplumu siyasal örgütlenmeyi *başaramamıştır*" (s. 435, not 134) [4]. Bu tür ifadelerin; *tohum halinde, ulaşamamış, başaramamış* gibi sıkça karşılaştığımız sözlerin anlamı nedir? Kimseyle çekişmek niyetinde değiliz, çünkü yukarıda andığımız türden ifadelerin antropolojiye zaten yerleşmiş olduğunu biliyoruz. Bizim amacımız, deyim yerindeyse, bu dilin ve böylece ortaya çıkan bilginin arkeolojisine girmek ve bu dilin tam olarak neyi ifade ettiğini ve bunu hangi noktadan ifade ettiğini sorgulamak.

Geçim ekonomisi fikrinin, bir gerçek yargısı gibi öne sürülmekle

---

* **Conquistador**: Yeni Dünya'nın fatihlerine verilen İspanyolca ad. (ç.n.).
4. Altını çizen benim.

birlikte, bu ekonomiye sahip toplumlara ilişkin bir değer yargısını da içerdiğine, dolayısıyla ulaşmak iddiasında olduğu nesnelliği daha baştan yitirdiğine değinmiştik. Bu önyargı -ortada bir önyargı olduğu gerçek- söz konusu toplumlarda siyasal iktidarı değerlendirmeye yönelik her girişimi baltalıyor ve çıkmaza sokuyor. Çünkü bu önyargının bağlı olduğu model ve ölçü *daha baştan*, Batı uygarlığının tasarladığı ve geliştirdiği iktidar fikrinin damgasını taşıyor. Bizim kültürümüz başlangıcından beri, siyasal iktidara, hiyerarşiyi ve otoriteyi gösteren emir-itaat ilişkisinin çerçevesinden bakmıştır. Dolayısıyla gerçek ya da olabilir bütün iktidar biçimleri, iktidarın özünü *a priori** ifade eden bu ayrıcalıklı ilişkiye indirgenir. Böyle bir indirgeme mümkün değilse, siyaset dışı bir durum söz konusu demektir: Emir-itaat ilişkisinin yokluğu, *ipso facto***, siyasal iktidarın da varolmadığını gösterir. Ayrıca, devletsiz toplumların yanı sıra iktidarın olmadığı toplumlar da vardır. Bu noktada, farklılıklara parmak basan her yaklaşımı, farklılıkları *özdeşleştirerek* ve sonunda yok ederek amacından saptıran *etnomerkezcilik*, ciddi bir tehlike ve antropoloji araştırmalarında her zaman karşımıza çıkan bir engel olarak uzun zamandır dikkatimizi çekiyor. Bu tutumun tehlikelerine açıkça parmak basmak etnolojide neredeyse alışkanlık olmuştur; övülecek bir yaklaşım. Ama genç de etnologların dalgınlıkla ya da göz göre göre bu yanlışa düşmelerini engelleyemiyor. Lapierre'in de çok haklı olarak belirttiği gibi, etnomerkezcilikle dünyanın hemen her yerinde karşılaşmak mümkün: Her kültür, kendisiyle olan narsisçe ilişkisi çerçevesinde, tanım gereği etnomerkezcidir. Bununla birlikte, Batı etnomerkezciliği ile onun "ilkel" benzeri arasında önemli bir fark vardır; herhangi bir yerli ya da Avustralya kabilesi de kendi kültürünü diğerlerinden üstün tutar, ama hiçbir zaman diğer kültürler üzerine bilimsel bir söylem oluşturmaya çalışmaz; oysa etnoloji, pek çok bakımdan kendi özel durumunun dışına çıkamadığı halde, evrensellik iddiasında bulunuyor ve bu yüzden, sözde bilimsel söylemi de hemen tam bir ideolojiye dönüşüyor. (Etnologların ancak Batı uygarlığında yetişebileceklerini öne süren yaklaşımların değersizliği de böylece ortaya çıkmış oluyor). Kimi kültürlerin, yalnızca bizimkine benzemedikleri için siyasal iktidardan yoksun olduklarını öne sürmek bilimsel bir yak-

---

* **a priori**: Önsel, deneye bağlı olmayan. (Ç.n.).

** **ipso facto**: Fiilen. (Ç.n.).

laşım değildir: Böyle bir iddia, olsa olsa söz konusu yaklaşımın değersizliğini gösterir.

O halde etnomerkezcilik düşünce için gereksiz bir engel değildir ve doğurduğu sonuçlar da sanıldığından daha önemlidir. Etnomerkezcilik farklılıkların olduğu gibi kalmasını kabul etmez, onları kendisi için en bildik olandan, yani Batı kültürünün tasarladığı ve karşılaştığı biçimiyle iktidardan hareket ederek oluşturulmuş farklılıklar olarak anlamak ister. Etnomerkezciliğin eski suç ortağı olan evrimciliğin de hemen hemen aynı çizgide yer aldığını söyleyebiliriz. Bu bağlamda ikili bir yol izlenmektedir: Önce toplumlar iktidar tiplerinin bizimkine olan yakınlıklarının azlığına ya da çokluğuna göre sınıflandırılmakta, sonra da bu farklı iktidar biçimleri arasında açık (eskiden olduğu gibi) ya da örtük (şimdi olduğu gibi) bir *süreklilik* bulunduğu iddia edilmektedir. Lowie'yi izleyerek Morgan ve Engels'in öğretilerini safça bulduğu için bir yana bırakan antropoloji, artık *toplumbilimsel* terimler (en azından siyaset sorunu açısından) kullanamaz. Ama söz konusu şemaya göre düşünme alışkanlığı ağır bastığı için bu kez de *biyolojiyle* ilgili benzetmelere başvuruluyor. Yukarıda andığımız, tohum halinde, doğmakta olan, azgelişmiş vb. deyimler de buradan kaynaklanıyor. Aşağı yukarı yarım yüzyıl öncesine kadar tüm kültürlerin örnek aldıkları mükemmel model, aklı selim sahibi ve okumuş (hatta doğa bilimleri doktoru) Batılı yetişkin kişiydi. Günümüzde de böyle düşünüldüğüne kuşku yok; ama bu görüş artık eskisi gibi uluorta söylenmiyor. Gene de söyleyiş değişse de söylenmek istenen şey aynı. Çünkü tohum halinde bir iktidar deyince, olgunlaşıncaya kadar gelişebilen ve *gelişmek* zorunda olan bir iktidardan başka ne akla gelebilir? Sonra, şurada burada tohum halindeki örneklerine rastladığımız bu yetişkinlik durumu nedir? Elbette bu, etnoloğun iyi bildiği iktidardan, yani etnologlar yetiştiren Batı kültürüne ait iktidardan başkası olamaz. Peki arkaik kültürlere ait iktidar tohumları niçin hep yok olmaya mahkûm? Bu tohumlardan gebe kalan toplumlar niçin sürekli düşük yapıyor? Bu doğuştan özür elbette bu toplumların arkaikliklerinden, azgelişmişliklerinden, Batılı olmayış larından kaynaklanıyor. Bu durumda, arkaik toplumları dıştan bir müdahale olmaksızın normal yetişkin düzeyine ulaşamayan toplumsal ucubeler saymak gerekiyor.

Biyoloji terimlerine sıkça başvurulması Batı'nın, çoğu zaman et-

nolojinin de, en azından pek çok etnoloğun paylaştığı eski bir inancını gizlemekten başka bir amaç taşımaz; buna göre tarih tek yönlüdür, iktidardan yoksun toplumlar bizim artık geride bıraktığımız bir aşamayı yansıttıkları halde, bizim kültürümüz onlar için ulaşılması gereken aşamayı yansıtır. Böylece bizim iktidar sistemimiz en iyi kabul edilmekle kalmaz, arkaik toplumların da kesinlikle buna benzer bir gelişme gösterecekleri öne sürülür. Çünkü "Nil dillerini konuşan topluluklardan hiçbiri büyük Bantu krallıklarının siyasal örgütlenme düzeyine ulaşamamıştır" ya da "Lobi toplumu siyasal örgütlerden yoksundur" demek, bir bakıma bu toplumların *gerçek* bir siyasal iktidar oluşturmak için çaba harcadıklarını öne sürmek anlamına gelir. Yoksa Sioux yerlilerinin Aztekler'in düzeyine ulaşamadıklarını ya da Bororolar'ın siyasette İnkalar'ın düzeyine ulaşamadıklarını söylemenin ne anlamı olabilir? Antropoloji dilinin arkeolojisi hiç de derin olmayan bir zemini kazarak ideoloji ile etnoloji arasındaki gizli yakınlığı açığa çıkarmamızı sağlıyor; böylece etnolojinin de, özen göstermezse, toplumbilim ve ruhbilimin düştükleri çamurlu batağa saplanabileceğini görüyoruz.

Siyasal bir antropoloji mümkün müdür? İktidar sorununu ele alan literatürün çığ gibi büyüdüğü göz önüne alınırsa, bundan kuşku duymak gerekiyor. Bu literatürde en çok dikkatimizi çeken nokta, siyasetin yavaş yavaş parçalanması; bulunduğuna inanılan yerde görülemediği için de siyasetin arkaik toplumların tüm düzeylerinde var olduğuna inanılıyor. Böylece her şey siyasetin alanına giriyor (akrabalık grupları, akranlık, üretim birimleri vb.), bir toplumu oluşturan tüm alt gruplara ve birimlere her durumda ve gereksiz yere siyasal bir boyut atfediliyor ve sonunda siyaset toplumun bütün alanlarını kapladığı için belirgin özelliğini yitiriyor. Çünkü siyasetin her yerde olması, hiçbir yerde olmaması demektir. Hatta insanın aklına *şu* soru geliyor: Bütün bunları, arkaik toplumlar siyasal toplumlar olmadıklarına göre gerçek anlamda toplumlar da değillerdir diyebilmek için söylemiş olmasınlar? Kısacası, kavramaya çalışırken bile ortadan kaldırdığımıza göre siyasal iktidarı düşünmekten vazgeçmemizde bir sakınca yok. Bununla birlikte, etnolojinin ancak çözebileceği sorunları ortaya koyduğunu düşünmememiz için de bir sebep yok. O zaman kendimize şunu sormalıyız: Siyasal iktidarı düşünmek hangi koşullarda mümkündür? Antropoloji yerinde sayıyorsa, bir çıkmazla karşı karşıya kalmış de-

mektir ve yolunu değiştirmesi gerekir. Antropolojinin saptığı yol en kolay, gözükapalı ilerlenebilecek bir yol, çünkü sonunda kendi kültür dünyamıza çıkıyor; ama bu durum onun herkes için geçerli olanı temsil ettiğini göstermez; hatta bu yolun hepsinden çok ona özgü olduğunu söyleyebiliriz. Bu durumda tek çıkış yolu, arkaik dünyaya *egzotik* bir bakışla yönelmekten vazgeçmek, bu dünyaya ilişkin sözde bilimsel söyleme bütünüyle egemen olan böyle bir yaklaşımdan *el çekmektir*. Gerçekten bu durumda tek çıkış yolu ilkel toplum insanını bütün yanlarıyla ve bütün boyutlarıyla *ciddiye almak* olacaktır. Bu özellikle siyaset açısından geçerli; çünkü arkaik toplumlarda siyasal alan, Batılı anlamda siyasal alanın *olumsuzlanmasıyla* ortaya çıkıyor. Ancak olumsuzlamanın yokluk anlamına gelmediğini; aynada kendi görüntümüzü göremiyorsak, bunun bakılacak bir şey olmadığı anlamına gelmediğini kabul etmek gerekir. Daha doğrusu, nasıl bizim kültürümüz sonunda ilkel insanın bir çocuk değil bir yetişkin olduğunu kabul ettiyse, toplumsal düzeyde de onun kendisine denk bir olgunluğa sahip olduğunu kabul ederek bir adım daha atabilir.

Demek ki yazıyı bilmeyen toplumların bilen toplumlardan daha az olgun olduklarını söyleyemeyiz. Onların tarihi de bizimki kadar köklüdür ve ırkçılığa kapılmadığımız sürece, onların kendi deneyimleri üzerine düşünmek ve kendi sorunlarına uygun çözümler bulmak gücünden yoksun olduklarını öne süremeyiz. Gene bu nedenle, emir-itaat ilişkisinin görülmediği, yani siyasal iktidarın bulunmadığı toplumlarda, kolektif tasarı anlamında toplu yaşamın, toplumun *siyasetdışı* olarak nitelenen *doğrudan denetimiyle* sağlandığını belirtmekle yetinemeyiz. Siyasetdışı sıfatıyla tam olarak ne anlatmak istiyoruz? Karşı görüş açısından *siyasetdışı* nitelemesini yapmamızı sağlayan *siyaset* tanımı nedir? Peki, iktidarın bulunmadığı toplumlar söz konusu olduğunda siyasetten söz edilemezse, siyasetdışından nasıl söz edilebilir? Ya bu toplumlarda bile siyaset vardır ya da toplumun siyasetdışı doğrudan denetimi gibi bir deyim kendi içinde çelişkilidir ve bütünüyle totolojiden ibarettir: Ayrıca bu deyimin, uygulandığı toplumlar hakkında bir şeyler açıkladığı söylenebilir mi? Sözgelimi Lowie'nin siyasal iktidardan yoksun toplumlar için yaptığı, "kamuoyunun resmi olmayan iktidarı" tanımının dişe dokunur bir yanı var mı? Az önce her şey siyasalsa hiçbir şey siyasal değildir demiştik; oysa siyasetdışının söz konusu

olduğu yerde siyasetin de varolduğunu kabul etmek zorundayız. Demek ki siyasetdışı bir toplumun kültür alanında yeri yoktur ve böyle bir toplum, doğal emir-itaat ilişkilerinin egemen olduğu hayvan toplumları arasında düşünülmelidir.

Belki de iktidara ilişkin klasik yaklaşımın köşetaşı bu noktada: Siyasetdışını siyaset olmaksızın, dolaysız toplumsal denetimi dolaylılaştırma olmaksızın, yani *toplumu iktidar olmaksızın* düşünememekte yatıyor. "Siyaset bilimi"nin bugüne kadar aşamadığı bilgikuramsal engel, Batı düşüncesinin, Batılı olmayan toplumları egzotik bir bakışla ele almaya dayanan kültürel etnomerkezciliğinden kaynaklanıyor bizce. İktidar üzerinde düşünmeyi, iktidarın gerçek biçiminin bizim kültürümüzde ortaya çıktığından kuşku duymaksızın sürdürürsek, iktidarın bizim kültürümüzdeki biçimini diğer bütün biçimlerin ölçüsü, hatta *ereği (telos)* saymakta inat edersek, söylemin tutarlılığını kesinlikle bir kenara bırakıyor, bilimin kanı düzeyine düşmesine seyirci kalıyoruz demektir. İnsan bilimi gerekli değildir belki de. Ama böyle bir bilim kurulmak ve etnolojik söylem oluşturulmak isteniyorsa, o zaman arkaik kültürlere biraz saygı göstermek ve geçim ekonomisi ya da doğrudan toplumsal denetim gibi kategorilerin geçerliliği üzerinde düşünmek gerekir. Bu eleştirel çalışma yapılmazsa, önce toplumbilimsel gerçekler gözden kaçırılmış, sonra da deneye dayalı betimlemeler çarpıtılmış olur; böylece toplumların ya da bu toplumlara mensup araştırmacıların fantezilerine göre bazen her yerde siyasetin izi bulunurken, bazen de siyasetin izine bile rastlanmaz.

Amerika yerli toplumlarına ilişkin olarak yukarıda verdiğimiz örnek, siyasal iktidardan yoksun toplumlardan söz etmenin olanaksızlığını çok iyi gösteriyor. Bu tür kültürlerde siyasetin statüsünü tanımlamak burada girişebileceğimiz bir iş değil. Biz iktidarın sınırını zorlamada gören ve bunun ötesinde ya da berisinde başka bir şey olamayacağını iddia eden etnomerkezciliğe karşı çıkmakla yetineceğiz; ayrıca şiddetten bütünüyle ayrı tutulmuş ve her türlü hiyerarşinin dışında bir iktidarın, yalnızca Amerika'da değil başka bir çok ilkel kültürlerde de fiilen varolduğunu; dolayısıyla arkaik olsun olmasın tüm toplumların siyasal bir yapı ortaya koyduklarını söylememiz gerekiyor- siyaset pek çok biçimde kendini gösterse ve bu biçimler hemen nüfuz edilir türden olmasalar ve "güçsüz" bir iktidarın sırrını çözmek o kadar kolay olmasa da. Burada şöyle bir so-

nuca varıyoruz:

1) Toplumları iktidarın varolduğu toplumlar ve iktidarın var olmadığı toplumlar diye iki gruba ayıramayız. Tam tersine, bizce siyasal iktidar, etnografinin verilerini de göz önünde tutarsak, *evrensel*dir; toplum ister "kan bağları", ister toplumsal sınıflarca belirlenmiş bulunsun, toplumsal yapıda içkin olarak vardır ve başlıca iki biçimde kendini gösterir: Zorlayıcı iktidar ve zorlayıcı olmayan iktidar.

2) Zorlamaya ya da emir-itaat ilişkisine dayanan siyasal iktidar, gerçek iktidarın modeli değil, yalnızca *özel bir durum*, siyasal iktidarın Batı'da olduğu gibi, bazı kültürlerde aldığı somut biçimdir ve elbette tek bir örnek değildir. Demek ki bu iktidar türüne ayrıcalıklı bir yer tanımanın ve onu başka iktidar türleri için bir başvuru ve açıklama ilkesi durumuna getirmenin hiçbir bilimsel sebebi olamaz.

3) Siyasal kurumlaşmanın varolmadığı toplumlarda (örneğin şeflerin bulunmadığı bir toplumda) *bile* siyaset alanı vardır; bu toplumlarda bile iktidar sorunu kendini hissettirir; kabulü olanaksız bir yokluğu göz önünde tutmayı gerektirecek aldatıcı bir anlamda değil de tersine, *yoklukta bile bir şeylerin varolduğunu* düşündüren neredeyse gizemli bir anlamda vardır. Siyasal iktidar insanın doğasından, yani doğal bir varlık olarak insandan kaynaklanan bir zorunluluk değilse bile (Nietzsche bu noktada yanılıyor), toplumsal yaşamın özünden kaynaklanan bir zorunluluktur. Şiddetsiz siyaset düşünülebilir, oysa siyasetsiz toplum düşünülemez; başka bir deyişle iktidardan yoksun toplum yoktur. Bu nedenle, B. de Jouvenel'in "otorite toplumsal ilişkinin kaynağıdır" formülünü kendi açımızdan yeniden ele alabilir ve Lapierre'in bu noktadaki eleştirisine hemen katılabiliriz. Bizim de inandığımız gibi, siyaset toplumda en önemli yeri tutsa da siyaseti büyük kişilerin "boy gösterdiği bir alan"dan ibaret sayan B. de Jouvenel'in görüşüne katılmıyoruz. Herhalde bundan daha saf bir etnomerkezcilik (nasıl bir saflıksa!) olamaz.

Yukarıda değindiğimiz noktalar Lapierre'in savına esas oluşturacak çerçeveyi çiziyor; Lapierre bu savın açıklamasınıysa yapıtının dördüncü bölümünde yapmış: "Siyasal iktidar toplumsal değişimden kaynaklanır" (s. 529) ya da "toplumsal değişim önem kazandıkça, ritmi arttırdıkça, kapsamı genişledikçe, siyasal iktidar da gelişir" (s. 621) gibi. Lapierre'in pek çok örneğe dayanan ta-

nıtlaması kesin ve inandırıcı gözüküyor ve yazarın çözümlemelerine ve çıkardığı sonuçlara biz de katılıyoruz. Ancak bir noktayı da vurgulamak istiyoruz: Burada söz konusu olan ve toplumsal değişimden kaynaklandığı söylenen siyasal iktidar, bizim zorlayıcı iktidar olarak adlandırdığımız iktidardır. Bize göre Lapierre'in savı, emir-itaat ilişkisinin geçerli olduğu toplumları kapsıyor, diğer toplumları kapsamıyor; sözgelimi yerli toplumlarını siyasal iktidarın toplumsal değişimden kaynaklandığı toplumlar olarak kabul edemeyiz. Başka bir deyişle, toplumsal değişimi zorlayıcı siyasal iktidarın kaynağı sayabiliriz, ama herhalde zorlayıcı olmayan iktidarın kaynağı sayamayız, iktidarın ancak zorlayıcı olabileceğini (bu da olanaksız bir şey) öne sürmüyorsak elbette. Lapierre'in savı belli bir toplum tipiyle, siyasal iktidarın belli bir biçimde sınırlı, çünkü üstü kapalı bir biçimde toplumsal değişimin olmadığı yerde siyasal iktidarın da olmadığını öne sürüyor. Bununla birlikte bu sav bizi önemli bir noktada aydınlatıyor; zorlama ya da şiddet olarak siyasal iktidarın, *tarihi* toplumların, yani yenilik, değişme ve tarihselliğin sebebini kendi bünyesinde barındıran toplumların belirleyici özelliği olduğunu ortaya koyuyor. Böylece çeşitli toplumları yeni bir eksene göre sıralamak olanağı doğuyor; zorlayıcı olmayan siyasal iktidara dayanan toplumlar tarihsiz toplumlar, zorlayıcı siyasal iktidara dayanan toplumlarsa tarihli toplumlardır. Bu da iktidar konusundaki yaygın düşünme tarzından, yani iktidarın varolmadığı toplumlar ile tarihsiz toplumları birbirinden ayırmayan yaklaşımdan oldukça farklı.

Demek ki değişme, siyasetin değil, zorlamanın kaynağıdır. Buna göre Lapierre'in çalışması programın ancak yarısını gerçekleştirmiş oluyor, çünkü zorlayıcı olmayan iktidarın kaynağı sorunu yanıtsız kalıyor. Sorunu daha kısa ve daha kesin bir biçimde şöyle ortaya koyabiliriz: Siyasal iktidar niçin vardır? Hiç olmaması yerine olmasını gerektiren nedir? Bu soruyu yanıtlayabileceğimizi iddia etmiyoruz; biz yalnızca önceki yanıtların yetersizliğini ve doyurucu bir yanıtın hangi koşullarda olanaklı olduğunu göstermek istedik. Aslında böylece, artık yöresel olmaktan çıkması gereken genel bir siyasal antropolojinin üstüne düşeni tanımlamak istedik; bize göre genel bir siyasal antropoloji iki temel soruya yanıt aramalıdır:

1) Siyasal iktidar nedir? Yani: Toplum nedir?

2) Zorlayıcı olmayan siyasal iktidardan zorlayıcı siyasal iktidara

nasıl ve niçin geçilmektedir? Yani: Tarih nedir?

Bu noktada, şunu belirtmekle yetineceğiz: Marx ve Engels sorunu aydınlık bir biçimde formüle etmiş olsalar da, engin kültürlerine rağmen hiçbir zaman bu yönde düşünmediler. Lapierre'e göre Marxçılık "toplumsal güçler arasında çatışma olmasa siyasal iktidar da olmazdı" derken haklıdır. Bunun bir hakikat olduğuna kuşku yok, ama bu yalnızca toplumsal güçlerin çatıştığı toplumlar için geçerli. Şiddet anlamında iktidarın (ve onun alacağı en son biçimin, merkezi devletin) toplumsal çatışma olmadan kavranamayacağı apaçık ortada. Peki "ilkel komünizmin" egemen olduğu, çatışmanın olmadığı toplumlar için ne diyeceğiz? Marxçılık tarih olmayandan tarihselliğe, zorlayıcı olmayandan şiddete geçişi açıklayabilir mi? (Bunu yapabilse, gerçekten evrensel bir toplum ve tarih kuramı, yani bir antropoloji durumuna gelirdi.) Tarihsel hareketin itici gücü neydi? Belki de bu gücü, arkaik toplumlarda bizim bakışımızdan kaçan bir alanda, *siyasetin* kendisinde aramak daha uygun olur. Bu durumda, siyasal iktidarın kaynağını toplumsal farklılaşmada bulan Durkheim'ın görüşünü tersine çevirmek (ya da ayakları üstüne koymak) gerekiyor: Toplumdaki mutlak farklılaşmayı yaratan şey siyasal iktidar olamaz mı? Bu noktada, toplumun kökeni kabul edebileceğimiz ve geriye dönüşü olmayan bir bölünme, her türlü tarihin başlangıcı sayabileceğimiz bir kopma, tüm farklılıkların kaynağını oluşturan kökel bir ikileşme yok mu?

Kopernikçi bir devrim söz konusu burada. Şöyle ki, etnoloji şimdiye kadar ve bazı bakımlardan, ilkel kültürleri Batı uygarlığı çevresinde, hatta deyim yerindeyse merkezkaç bir hareketle dönmeye zorlamıştı; siyasal antropolojinin de yeterince gösterdiği gibi, bakış açılarının bütünüyle değişmesi kaçınılmaz görünüyor (kendi toplum yapımıza değil de arkaik toplumların yapısına uygun bir söylem oluşturmayı istiyorsak elbette). Siyasal antropoloji gelip bir sınıra dayanmış durumda; bu sınır ilkel toplumlardan çok antropolojinin kendisinden, dolayısıyla da damgasını taşıdığı Batı'nın bünyesinden kaynaklanıyor. Antropoloji, doğduğu toprakların çekiciliğinden kurtulmak ve gerçek bir düşünme özgürlüğüne ulaşmak istiyorsa, yapışıp kaldığı basmakalıp gerekçelerin ötesine geçmek istiyorsa, iktidar konusunda "kendini merkez alan" yaklaşımını bir kenara bırakmalıdır: Böyle yaparsa başkalarının dünyasını olduğu kadar, bizim dünyamızı da daha iyi kavrayacaktır. Antropolojinin yak-

laşımında bir bir değişiklik yapma isteği, vahşilerin düşüncesini ciddiye almayı bilmiş çağdaş bir düşüncede kendisini gösterir. Claude Lévi-Strauss'un yapıtı, hâlâ etkisini duyuran başarılarının büyüklüğüyle, söz konusu yöntemin doğruluğunu bize kanıtlıyor ve bizi daha da ileri gitmeye özendiriyor. Artık kendimize yeni bir "merkez" seçmenin ve harekete geçmenin zamanı geldi.

Lapierre çalışmasına, felsefe adını verdikleri şeyle bütün bağlarını koparırarak bilimsel bir statüye kavuştuklarına inanan insan bilimlerinin ortak savını öne sürerek başlar. Oysa asma kabaklarını ya da akrabalık ilişkilerini betimlemek için böyle bir girişe gerek yok. Ama biz başka bir şeyin söz konusu olduğunu biliyoruz ve felsefe adı altında aslında *düşünce*nin elenmek istenmesinden çekiniyoruz. Yoksa bilim ile düşüncenin birbirlerini dışladıkları ve bilimin düşünce olmayana, hatta karşı düşünceye dayandığı mı söylenmek isteniyor? "Bilim" militanlarının bazen kararlı bir biçimde, bazen de çekinerek ileri sürdükleri saçma sapan iddialar bunu düşündürüyor. Ama düşünceyi karşısına alan bu çılgınca yaklaşımın bizi nereye götürmek istediğini bilmemiz gerekiyor: "Bilim" maskesine bürünmüş bu bayağı tutumlar ya da hiç de saf olmayan bazı yaklaşımlar sonuçta bizi "cahiliye" çağına götürüyor.

Her türlü bilgiye ve rahat tavra sırtını dönen cansıkıcı geveleme bunlar: İnmek, çıkmaktan daha az yorucu olsa da ancak *yokuş yukarı* ilerleyen düşüncenin dürüstlüğünü koruduğu bir gerçek değil mi?

II. MÜBADELE VE İKTİDAR: YERLİ ŞEFLİĞİN FELSEFESİ*

Etnoloji kuramı böylece, birbirine karşıt olmakla birlikte birbirini tamamlayan iki siyasal iktidar düşüncesi arasında gidip gelir: İlk görüşe göre ilkel toplumların çoğu sonuçta her türlü gerçek siyasal örgütten yoksundur; gözle görülür ve etkin bir iktidar organının bulunmayışı, bu toplumlarda iktidar mekanizmasının bile varolmadığı, dolayısıyla bu toplumların tarihin siyaset öncesi ya da anarşik bir evresinde takılıp kaldıkları sonucunun çıkarılmasına neden olmuştur. İkinci görüşe göreyse, tam tersine, ilkel toplumların ancak küçük bir bölümü, başlangıçtaki anarşiden kurtularak gerçekten insana özgü tek gruplaşma tarzı olan siyasal örgüt aşamasına ulaşmıştır; ama bu kez de daha önce ilkel toplumların belirgin özelliği sayılan bir "eksiklik" bir "fazlalık"a dönüştürülür ve siyasal örgüt

* İlk olarak **L'Homme** II'de (1) yayımlanan (1962) inceleme.

despotluk ya da tiranlık haline gelir. Demek ki her şey sanki ilkel toplumlar bir seçenekle karşı karşıyaymışlar gibi sunulmaktadır: Ya siyasal örgüt eksikliği ve bunun sonucunda anarşi; ya da bu örgütün aşırı güçlenerek despotluğa dönüşmesi. Aslında bu seçeneğin daha çok bir ikilem olduğu görülüyor; çünkü ilkel insan gerçek siyasal ortamın ya ötesinde ya berisinde kaldığı için bu düzeye hiçbir zaman ulaşamayacaktır. Biri fazla öbürü eksik geldiği için ayrı ayrı her biri siyasal iktidarın "orta yolu" bulmasını olanaksız kılan iki ucun birbirini tamamlamalarının ardında, doğmakta olan etnolojinin biraz da safça bir tutumla, Batılı olmayanları mahkûm ettiği kaçınılmaz başarısızlıktan hiç kuşku duymaması yatıyor.

Güney Amerika örneği, ilkel toplumları ikili bir makrotipoloji çerçevesinde ele alan yaklaşıma önemli bir destek sağlar; çünkü böylece, yerli toplumlarının çoğunda görülen anarşik ayrılıkçı tutum ile "geçmişin totaliter imparatorluğu" İnkaların yekpare örgüt yapısını karşıtlaştırmak olanağı doğmaktadır. Aslında siyasal örgütlenme açısından ele alırsak, Amerika'daki yerli toplumlarının çoğunun en belirgin özelliği, demokrasi anlayışı ve eşitlik duygusudur. Brezilya'da ilk gezginlerin ve yöreyi onlardan sonra gezen etnografların da birçok kez belirttiği gibi, yerli şefin en çarpıcı özelliği, otoriteden hemen hemen bütünüyle yoksun oluşudur; bu toplumlarda siyasal işlevin pek az farklılaştığı anlaşılıyor. Dağınık ve yetersiz olmasına rağmen, elimizdeki belgeler tüm Amerika araştırmacılarının dikkatini çekmiş olan bu canlı demokrasi eğilimini doğruluyor. Güney Amerika'da yaşayan pek çok kabileden ancak, adalarda yaşayan Tainolar, Caquetionlar, Jirajiralar ya da Otomanglar gibi bazı gruplarda şefliğin otoritesi açıkça hissedilmektedir. Ancak hemen hepsi Aravak olan bu grupların Güney Amerika'nın kuzeybatı kesiminde yaşadıklarını ve toplumsal örgütlenmelerinde belirgin bir kastlaşma olduğunu ve bunun da en çok Chaco yöresinden Guaykuru ve Aravak (Guana) kabilesinde görüldüğünü belirtelim. Ayrıca kuzeybatıdaki toplumların, Tropikal Orman adı verilen kültürlerden çok, Çibca uygarlığına ve And alanına bağlı bir kültür geleneğine bağlı oldukları kabul edilebilir. Demek ki yerli toplumlarının büyük bölümünde siyasal örgütlenme açısından en belirgin özellik, toplumsal tabakalaşmanın ve siyasal otoritenin bulunmayışıdır diyebiliriz; Ateş topraklarında yaşayan Onalar ve Yahghanlar gibi kimi yerli toplumlarında şeflik kurumu

bile yoktur; hatta Jivarolar'ın dilinde şefi belirten bir sözcük olmadığı söylenir.

Siyasal iktidarın gerçek bir güce sahip olduğu kültürlerde yetişmiş bir kişi için Amerikan şefliğinin özel statüsü paradoksal bir durumdur; uygulama araçlarından yoksun bir iktidarın anlamı nedir? Otoritesi olmayan bir şef nasıl tanımlanır? Kendimizi az çok bilinçli bir biçimde, evrimciliğin çekiciliğine kaptırırsak, bu toplumlarda siyasal iktidarın bir gölgeye benzediğini, bu toplumların arkaiklikleri nedeniyle gerçek bir siyasal biçim yaratamadıklarını söyleriz. Ancak böyle bir çözüm sorunu şu şekilde ortaya koymamızı gerektirecektir: Böylesine dayanaktan yoksun bir kurum varlığını nasıl korur? Çünkü açıklığa kavuşması gereken şey, hemen hemen güçten yoksun bir "iktidar"ın, otoritesiz bir şefliğin, boşa işleyen bir mekanizmanın alışılmamış bir biçimde nasıl ayakta kalabildiğidir.

R. Lowie 1948'de kaleme aldığı bir yazıda, yukarıda değindiğimiz ve kendisinin de *titular chief* adını verdiği şef tipinin ayırtedici özelliklerini çözümlerken, yerli liderde üç ana özellik bulunduğunu belirtir; Amerika kıtasının iki kesimi için de geçerli olduklarına göre bu özellikler iktidarın zorunlu koşulları olarak beliriyor:

1) Şef bir "barış mimarı"dır; iktidarın sivil ve askeri olmak üzere sık sık ikiye bölünmesinden de anlaşılacağı gibi, topluluktaki ılımlı eğilimi temsil eder.

2) Mülkiyet konusunda cömert olmalı, "emrindekiler"in hiç bitmeyen taleplerini geri çevirmekten kaçınmalıdır.

3) Ancak iyi bir hatip şefliğe yükselebilir.

Siyasal gücü elinde bulunduracak kişinin sahip olması gereken bu üç nitelik, Güney Amerika toplumları kadar Kuzey Amerika toplumları için de geçerlidir. Her şeyden önce, şefliğin savaş zamanındaki görünüşü ile barış zamanındaki görünüşü arasında çok büyük bir karşıtlık vardır; hatta Cubeolar'da ya da Orinoco kabilelerinde olduğu gibi, toplum iki ayrı kişi tarafından yönetilir, yani sivil ve askeri iktidar birbirinden ayrılmıştır. Askeri bir sefere çıkıldığında , şef savaşçıların tümü üzerinde büyük, hatta mutlak bir egemenliğe sahiptir. Ama barış yapılır yapılmaz şef bütün gücünü yitirir. Zorlayıcı iktidar modeli ancak olağandışı durumlarda, topluluk bir dış tehdit karşısında bulunduğunda geçerlidir. Ama topluluk kendi başına kalınca, iktidar ve zorlama da birbirinden ayrılır.

Sözgelimi askeri seferler sırasında tartışılmaz bir otoriteye sahip olan Tupinamba şeflerinin otoritesi, barış zamanında yaşlılar meclisi tarafından sıkı bir biçimde denetleniyordu. Bunun gibi, Jivarolar'ın da ancak savaş zamanında şefleri oluyordu. Dolayısıyla, zorlamaya değil, *consensus omnium*'a dayanan normal, sivil iktidar bütünüyle barışçı bir yapıya sahiptir; bu iktidarın işlevi de aynı ölçüde barışçıdır: Şefin görevi, topluluk içinde barış ve uyumun egemen olmasını sağlamaktır. Şef tartışmaları yatıştırmak, anlaşmazlıkları tatlıya bağlamakla da yükümlüdür; üstelik bunları zaten sahip olmadığı ve kendisine tanınmayan bir güce başvurarak değil, yalnızca saygınlığına, adilliğine ve belagatine güvenerek yapmalıdır. O, cezalandıran bir yargıçtan çok, uzlaştırmaya çalışan bir hakemdir. Bu durumda şefliğin yargı işlevlerinin sınırlı olması şaşırtıcı değildir; şef hasımları barıştırmayı başaramazsa anlaşmazlığın *kan davasına (feud)* dönüşmesi kaçınılmazdır. Bu da iktidar ile zorlama arasındaki farkı açıkça gösteriyor.

Yerlilerde şefliğin ayırtedici özelliği olan cömertlik, yükümlülükten çok bir külfettir. Etnologlara göre Güney Amerika'daki pek çok toplulukta, şefin elindekileri vermeye mecbur olmasının nedeni, yerlilerin kendilerinde şefi sürekli yağmaya zorlamak hakkını görmeleridir. Ve şef bu armağan akışına son vermeye kalkışırsa bütün saygınlığını, bütün gücünü hemen yitirir. Francis Huxley, Urubular hakkında şunları söyler: "Şefin yapması gereken şey cömert olmak ve kendisinden istenen her şeyi vermektir: Bazı yerli kabilelerinde şefi tanımak çok kolaydır, çünkü serveti diğerlerinden daha az, süsleriyse daha gösterişsizdir. Bunların dışında her şeyini hediyeler için harcamıştır"[1]. Claude Lévi-Strauss'un incelediği Nambicuaralar'da buna benzer bir durum söz konusudur: "Yeni şefin sevilmesinde en önemli etken cömertliktir..."[2]. Bazen de ardı arkası kesilmeyen isteklerden bunalan şef: "Yeter! Artık vermiyorum! Yerime başkası cömertlik etsin" diye haykırabilir[3]. Daha çok örnek vermemize gerek yok, çünkü yerliler ile şefleri arasındaki bu ilişki, Güney Amerika kıtasının her yerinde (Guyana, Yukarı Xingu vb.)

---

1. F. Huxley, **Aimables Sauvages** (Sevimli Vahşiler).
2. Claude Lévi-Strauss, **La Vie Familiale et sociale des Indiens Nambikwara** (Nambicuara Yerlilerinde Aile ve Toplum Yaşamı).
3. a.g.y.

aynıdır. Cimrilik ile iktidar bir arada yürümez; şef olabilmek için cömert olmak gerekir.

Şefin servetine gösterdikleri ilginin dışında, yerliler onun sözlerine de büyük önem verirler: Hatiplik, siyasal iktidar için hem bir ön koşul hem de bir araçtır. Pek çok yerli kabilesinde şef, tan vakti ya da günbatımında eğitici bir konuşmayla topluluğunu ödüllendirir. Sözgelimi Pilaga, Şerente, Tupinamba şefleri her gün, halklarını geleneklere göre yaşamaya davet eden bir konuşma yaparlar. Çünkü söylevlerinin konuları onların "barış mimarı" kimliğiyle yakından ilgilidir. "... Bu söylevlerin konusu barış, uyum ve onur gibi tüm kabile üyelerinde bulunması istenen erdemlerdir"[4]. Şefler bazen de havaya konuşurlar; Chaco Tobolar'ı ya da Yukarı Xingu Trumailer'i liderlerinin konuşmalarına pek kulak asmazlar. Gene de bu durum yerlilerin söze olan tutkularına gölge düşürmez: Bir Chiriguano yerlisinin, şefliğe yükselen bir kadın için söylediği, "Babası ona konuşmayı iyi öğretmiş" sözü de bu tutkunun kanıtı değil mi?

Görüldüğü gibi, etnografi literatürü de şefliğin bu üç temel özelliğini doğruluyor. Ancak, Güney Amerika kesiminde (burada ele almayacağımız And kültürleri dışında), Lowie'nin belirlediği üç özelliğe bir yenisini eklememiz gerekiyor: Bu toplumların neredeyse hepsi, toplumsal-siyasal yapıları ve nüfus ölçekleri ne olursa olsun, çokeşliliği kabul etmekle birlikte, gene neredeyse hepsi, çokeşliliği çoğu zaman yalnızca şefliğin bir ayrıcalığı sayarlar. Güney Amerika'da toplulukların boyutları, coğrafi ortama, yiyecekleri elde etme tarzına, teknolojik düzeye bağlı olarak büyük farklılıklar gösterir: Çiftçiliği bilmeyen bir Guayaki ya da Siriono göçebe topluluğu ender olarak otuz kişiyi geçer. Buna karşılık, yerleşik tarımcılar olan Tupinamba ya da Guaraniler'in köyleri bazen bin kişiyi aşar, Jivarolar'ın toplu olarak yaşadıkları büyük evler seksen ile üç yüz kişiyi barındırırken, Vitoto toplulukları genellikle yüz kişiden oluşur. Demek ki toplumsal siyasal birimlerin büyüklüğü, tarım alanlarına bağlı olarak önemli değişiklikler gösterebilmektedir. Ancak asıl şaşırtıcı olan nokta, en küçük Guayaki topluluğundan en büyük Tupi köyüne kadar bütün bu toplumlarda çokeşli evlilik modelinin, en çok da kızkardeş akrabalığına dayalı çokkarılı evliliğin geçerli olmasıdır. Buna göre, çokkarılı evliliği toplumun nüfus yoğunluğunun

4. **Handbook of South American Indians**, cilt IV. s. 343.

en alt düzeyde olmasıyla açıklayamayız, çünkü bu uygulamayı Guayaki topluluğunda olduğu kadar, ondan otuz kırk kat daha kalabalık Tupi köylerinde de görüyoruz. Kalabalık bir nüfus söz konusuysa çokkarılı evliliğin topluma önemli bir zarar vermediğini söyleyebiliriz. Ama Nambicuara, Guayaki ya da Siriono gibi nüfusu az toplumlar için aynı şey söylenebilir mi? Bu durumun toplum yaşamını önemli ölçüde etkileyeceği açıktır. Toplumun buna rağmen çokkarılılığı kabul etmesinin sağlam "nedenler"i olmalı ve bu nedenleri aydınlatmak da bize düşüyor.

Bu noktada elimizdeki etnografik malzemeyi tüm eksikliklerine karşın gözden geçirmek ilginç olabilir: Aslında kabilelerin çoğu hakkında yok denecek kadar az bilgiye sahibiz; hatta bir kısmının yalnızca adını biliyoruz. Gene de elimizdeki bilgilere dayanarak gerçeğe yakın bir döküm yapabiliriz: Bütün Güney Amerika'da yaklaşık iki yüz etni bulunabileceğini düşünürsek, elimizdeki bilgilere göre, bu toplam içinde ancak on kadarının tam bir tekeşlilik örneği gösterdiğini söyleyebiliriz: Bunlar arasında Guyanalı Palikurlar, Ge grubundan Apiyaneler ve Timbiralar ya da Kuzey Amazonlu Yagualar var. Bu hesaplara taşımadıkları bir kesinlik atfetmek istemiyoruz: Gene de bunlara bakarak yerli toplumlarından ancak yirmide birinin tekeşliliği tam anlamıyla benimsediği söylenebilir. Dolayısıyla, yerli toplulukların çoğu çokkarılıdır ve çokkarılılık kıtanın neredeyse tümüne yayılmıştır.

Bununla birlikte, yerlilerde çokkarılılığın çok küçük bir azınlığa, hatta hemen her zaman şeflere özgü olduğunu belirtmeliyiz. Zaten başka türlü de olamayacağı anlaşılıyor. Doğal *sex ratio* yani cinslerin sayısal oranı göz önüne alınırsa, bir erkeğin birden çok kadınla evlenemeyeceği, genelleştirilmiş bir çokkarılılığın biyolojik açıdan mümkün olmadığı görülecektir: Demek ki bu uygulama kültürel anlamda yalnızca bazı kişilere özgüdür.

Etnografik veriler de bu olguyu doğruluyor: Çokkarılılığı benimsemiş 180 ya da 190 kabileden ancak on kadarı bir sınır belirlememiştir; yani bu kabilelere mensup her yetişkin erkek birden çok kadınla evlenebilir. Örneğin Açagalar, Kuzey Batı Aravaklar'ı, Çibçalar, Jivarolar, Roucouyenler ve Guyana Caribler'inde böyledir. Ancak, hem Venezuela hem Kolombiya'ya ait olan ve Carib kıyısı denilen kültür bölgesinde yaşayan Açagalar ve Çibçalar, diğer Güney Amerika halklarından çok farklıdırlar; büyük bir toplumsal

katmanlaşma süreci içinde bulunan bu halklar, kendilerinden güçsüz komşularını köleleştiriyor ve böylece sürekli ve önemli miktarda kadın tutsak elde ediyorlar, daha sonra bunları da kendi karıları arasına katıyorlardı. Jivarolar'a gelince, savaşa ve kelle avcılığına düşkünlükleri yüzünden genç savaşçıların ölüm oranının yüksek oluşu, erkeklerden çoğunun çokkarılılığı benimsemesini kolaylaştırıyordu. Roucouyenler ve onlarla birlikte Venezuelalı birçok Carib halkı da savaşçı toplumlardı: Düzenledikleri askeri seferlerin amacı genellikle fazladan köle ve kadın elde etmekti.

Bütün bunlar bize öncelikle, genel bir çokkarılılığa doğal olarak az rastlandığını gösteriyor. Öte yandan çokkarılılığın yalnızca şefe özgü olmadığı durumlarda da bu durumun kast düzeni, kölelik kurumu, savaşçılık gibi birtakım kültürel koşullara bağlı bulunduğunu görüyoruz. Bu toplumların gözle görülür bir biçimde daha demokratik oldukları anlaşılıyor, çünkü bu toplumlarda çokkarılılık tek kişinin ayrıcalığı olmaktan çıkıyor. Gerçekten de adamları tek kadınla evlenirken kendisi on iki kadın alan İquito şefi ile, çokkarılılığın herkes için serbest olduğu Açaga toplumunun şefi arasında çarpıcı bir karşıtlık vardır. Bununla birlikte Kuzeybatı toplumlarında önemli ölçüde katmanlaşma olduğunu ve zengin soyluların oluşturduğu bir aristokrasinin, o kadar varlıklı olmayan "plebler"den daha çok kadın aldığını belirtmeliyiz: Satın alma yoluyla evlenme de zenginlerin daha çok kadına sahip olmasını sağlıyordu. Öyle ki, şefin ayrıcalığı olarak çokkarılılık ile genel olarak çokkarılılık arasında özü bakımından değil, sadece derece bakımından fark vardır: Halktan bir Çibça ya da Açaga iki ya da üçten fazla kadın alamazken, kuzeybatılı ünlü şef Guaramental'in iki yüz karısı vardı.

Yukarıdaki çözümlemeden de anlaşıldığı gibi, Güney Amerika toplumlarının çoğunda, çokkarılı evlilik kurumu, siyasal iktidara sıkı sıkıya bağlıdır. Bu bağ da ancak tekeşliliğin koşulları yeniden sağlanınca, yani çokkarılılık topluluktaki her erkek için aynı ölçüde geçerli olduğu zaman ortadan kalkar. Çokkarılı evlilik modelinin yaygın olduğu toplumlara şöyle bir baktığımızda, şef ile diğer üyeler arasındaki karşıtlığın sürdüğünü, hatta daha da güçlendiğini görüyoruz.

Ancak savaşta yararlılık gösteren bazı güçlü Tupinamba savaşçılarının, genellikle yenilen taraftan alınan kadın tutsakları ka-

rıları arasına katmaya hakkı vardı. Çünkü şefin alacağı her türlü kararı danışmak zorunda olduğu "Meclis"in bir bölümü, en güçlü savaşçılardan meydana geliyordu ve bir şef öldüğünde, onun oğlu bu göreve değer bulunmazsa kabile meclisi yeni şefi bu savaşçılar arasından seçiyordu. Öte yandan bazı toplumların çokkarılılığı şefin ve en iyi avcıların ayrıcalığı kabul etmesinin nedeni, avın bu toplumlarda iktisadi ve prestij sağlayan bir etkinlik olarak önemli bir yer tutmasıdır; çünkü toplumun bir erkeğe verdiği önem, onun kabileye av hayvanı sağlamaktaki becerisiyle orantılıdır. Puri-Coroadolar, Cainganglar, Jurua-Purus İpurinalar'ı gibi toplumlarda av eti en önemli besin kaynağıdır; dolayısıyla en iyi avcıların, ustalıklarıyla orantılı bir toplumsal statüleri ve bir siyasal "ağırlık"ları vardır. Liderin ilk görevi topluluğun refahını gözetmek olduğuna göre, İpurina ya da Caingang şefinin de içinde genellikle şefliğe layık erkeklerin bulunduğu en iyi avcılar grubuna mensup olması gerekir. Dolayısıyla, nasıl çokkarılı bir ailenin ihtiyaçlarını ancak iyi bir avcı karşılayabilirse, toplumun ayakta kalmasını sağlayan en önemli iktisadi etkinlik olan avcılık da onu en iyi becerenlere kesin bir siyasal ağırlık kazandırır. Kendisini besleyen en becerikli üyelerine çokkarılılık hakkı tanıyan toplum böylece bir bakıma geleceğini ipotek altına alır ve dolaylı olarak onlara liderlik şansı verir. Bununla birlikte, bu çokkarılılığın eşitçilikten uzak olduğunu ve her zaman toplumun fiili şefine yaradığını belirtmeliyiz.

Demek ki, kapsamına, yani genel ya da sınırlı oluşuna göre, başka bir deyişle, yalnızca şefe ve küçük bir azınlığa özgü biçimiyle incelediğimiz çokkarılı evlilik modeli, toplumun siyasal yaşamını da sürekli göz önüne almamızı gerektiriyor; çokkarılılık işte bu düzeyde belirgin bir anlam kazanıyor; hatta çokkarılılığın işlevini tam olarak ancak bu çerçevede anlayabiliyoruz.

Böylece Güney Amerika'da şefin ayırtedici dört özelliğini saymış oluyoruz. Demek ki şef bir "profesyonel arabulucu"dur; ayrıca cömert ve iyi bir hatip olmalıdır, nihayet çokkarılılık ona tanınan bir ayrıcalıktır.

Bununla birlikte, bu ölçütlerden birincisi ile diğer üçü arasında bir fark bulunduğu görülüyor. Son üç ölçüt, toplumsal yapı ile siyasal kurumlar arasındaki dengenin sürmesini sağlayan yükümlülükler ve karşı yükümlülükler bütününü belirler: Lider, topluluk içerisinde normalden fazla sayıda kadın üzerinde hakka

sahiptir, buna karşılık topluluk da liderden cömertlik ve hitabet ustalığı bekler. Mübadeleye dayanıyormuş gibi görünen bu ilişki toplum için büyük önem taşıyan bir düzeyde, topluluğun varolan yapısını ilgilendiren, bütünüyle toplumbilimsel bir düzeyde ortaya çıkar. Şefin arabuluculuk işleviyse tam tersine, yalnızca siyasal bir anlamı olan farklı bir alanda ortaya çıkar. Bu nedenle, Lowie'nin yapmaya çalıştığı gibi, hem yukarıdaki çözümlemenin sonunda, siyasal alanın varolma koşullarının bütünü olarak belirlediğimiz şeyi, hem de günlük siyasal etkinliklerin fiilen yürütülmesi sırasında yaşanan şeyleri aynı toplumbilimsel çerçeve içinde düşünemeyiz. İktidarın oluşma tarzı ile varolan iktidarı kullanma tarzını türdeş öğeler olarak düşünmek, bir bakıma şef *olmak* ile şeflik *yapmayı*, kurumun özü ile kurumun çalışmasını birbirine karıştırmak demektir. Kapsamının dar olması, şefin işlevlerinin kamu tarafından denetlenmeyeceği anlamına gelmez. Topluluğun kutlama ve merasimleri ile iktisadi etkinliklerini planlayan lider, "emirler"inin yerine getirilip getirilmeyeceğinden hiçbir zaman emin olamaz: Hep eleştirilere hedef olduğu için sürekli zayıf kalan bir iktidarın çalışma *tarzında* da bu durumun etkisi duyulacaktır: Şefin iktidarı topluluğun iyiniyetine bağlıdır. Bu durumda şefin barışı korumakta niçin doğrudan çıkarı olduğu hemen anlaşılıyor: Huzuru bozan bir bunalımın patlak vermesi, iktidarın müdahalesini gerektirdiği gibi, şefin üstesinden gelemeyeceği bir muhalefet *eğilimi* de doğurur.

Şef görevini yerine getirirken, burada anlamını aradığımız noktayı, yani şeflik kurumunun güçsüzlüğünü de ortaya çıkarmış olur. Ama bu anlam yapısal düzeyde, yani başka bir düzeyde gizlenmiştir. Şeflik işlevinin somut görünümü, yani şefin yaptıkları, öbür üç ölçütün karşılık olduğu olgularla aynı türden değildir; şefin etkinliği öbür üç ölçütün toplumun özüne yapısal olarak bağlı bir bütün meydana getirmesini sağlar.

Aslında liderin kişiliğine atfedilen bu üç özellik, hitabet, cömertlik ve çokkarılılık, mübadelesi ve dolaşımı varolan toplumu meydana getiren ve doğadan kültüre geçişin gerektirdiği unsurlarla bağlantılıdır. Toplum öncelikle malların, kadınların ve sözcüklerin mübadelesiyle oluşan üç temel düzeyde tanımlanır; yerli toplumlarının siyasal yaşamı da gene bu üç "gösterge"yle kurulan dolaysız bağ içinde oluşur. Demek ki bu toplumlarda iktidar, toplumdaki üç önemli yapısal kerteyle, yani iletişim dünyasının

odağıyla ilişkilidir. Öyleyse artık bu ilişkinin özünü anlatmaya, onun yapısal sonuçlarını ortaya koymaya çalışmalıyız.

İktidarın, toplumun temelini oluşturan ve ona yön veren mübadele yasasına uyduğu görülüyor; ilk bakışta her şey, sanki şef, iktisadi zenginlik ve dilsel göstergeler karşılığında topluluktaki kadınların bir bölümünü alıyormuş gibi gözüküyor; tek fark, mübadeleyi yapanlardan birinin tek bir birey, öbürününse bir bütün olarak düşünülen topluluk olması. Oysa iktidar ile toplum arasındaki ilişkiyi karşılıklılık ilkesinin belirlediği sanısına dayanan bu yorumun hiç de yeterli olmadığı hemen anlaşılıyor: Çünkü Güney Amerika yerli toplumlarının genellikle çok geri bir teknolojiye sahip olduklarını, dolayısıyla, hiçbir bireyin, şef de olsa, elinde fazla bir maddi zenginlik bulunduramayacağını biliyoruz. Daha önce de gördüğümüz gibi, bir şefe gösterilen saygı büyük ölçüde onun cömertliğiyle orantılıdır. Ama öte yandan yerlilerin talepleri de çoğu kez şefin elindeki olanakları aşar. Demek ki şef, adamlarının kısa sürede kendisini terk etmesini istemiyorsa, onların taleplerini karşılamak zorundadır. Şefin karıları bu konuda ona destek olabilirler: Nambicuaralar, şefin karılarının ne kadar büyük bir rol oynadığına iyi bir örnektir. Ama ok, yay ve erkek süsleri gibi, avcı ve savaşçıların düşkün olduğu eşyaları şef kendi eliyle hazırlamalıdır: Oysa şefin bu eşyaları hazırlama kapasitesi oldukça sınırlıdır ve bu durumda şefin topluluğa karşı maddi yükümlülüklerini yerine getirmesi de zorlaşacaktır. Öte yandan, "ilkel" toplumlar için kadının ne büyük bir değeri olduğunu biliyoruz. Bu durumda bu yanıltıcı mübadelenin aynı değerde iki "bütün"ü karşı karşıya getirdiğini nasıl iddia edebiliriz? Bununla birlikte, karşılıklılık ilkesinin, toplumu iktidara gerçekten bağladığı doğruysa, yukarıda sözünü ettiğimiz eşitliğe de inanmamız gerekiyor. Bu durumda, şef yararına en değerli varlıklarının önemli bir bölümünden -kadınlardan- vazgeçen topluluğun gözünde, her gün verilen söylevlerin ve liderin dağıttığı ufak tefek eşyanın yeterli bir karşılık olmadığı açıktır. Hele şefin, otoriteden yoksun bulunmasına karşın imrenilecek bir toplumsal statüye sahip olduğu düşünülürse, topluluğun eline geçenlerin ne kadar yetersiz kaldığı anlaşılır. Söz konusu "mübadelenin" adaletsizliği o kadar çarpıcıdır ki bu durum ancak iktidarın gerçek bir otoriteye sahip olduğu ve böylece toplumun diğer unsurlarından açıkça farklılaştığı toplumlarda görülebilir.

Oysa yerli şefte eksik olan tam tamına böyle bir otoritedir: Öyleyse bu kadar aşırı ayrıcalıklarla ödüllendirilen bir kurumun, aynı zamanda bu kadar iktidardan yoksun olmasını nasıl açıklarız?

Aslında, iktidarın toplumla ilişkisini mübadele terimleriyle çözümlemeye çalışırken, varolan paradoksu iyice belirginleştirmiş olduk. Şimdi, yukarıda sözünü ettiğimiz üç iletişim biçimini siyasal düzeyde tek tek ele alalım. Kadınlar söz konusu olduğunda, mübadelenin "tek yönlü", yani topluluktan şefe doğru gerçekleştiği kolayca görülüyor; çünkü şefin aldığı kadar kadını topluluğa geri vermesi mümkün değil. Kuşkusuz şefin karıları, ileride topluluğun gençleriyle evlenecek gelin adaylarını doğurabilirler. Ama bu kızların kadın mübadelesine dahil edilmesi, babanın çokkarılılığını dengelemekten uzaktır. Aslında pek çok Güney Amerika toplumunda şeflik babadan oğula geçmektedir. Böylece, şefin oğlu ya da oğlu yoksa erkek kardeşinin oğlu, adayın yetenekleri de dikkate alınarak topluluğun yeni lideri olacaktır. Ve yeni lider, görevi devralır almaz, bu kurumun ayrıcalığına, yani çokkarılılığa da hak kazanacaktır. Buna göre, bu ayrıcalığın sürmesiyle, bir önceki kuşağın çokkarılılığını şefin kızları sayesinde dengeleme şansı her kuşakta yeniden yok olmaktadır. İktidarın dramı, birbirini izleyen kuşakların zaman içindeki evriminden (*diachronique*) değil, topluluk yapısının o andaki durumundan (*synchronique*) kaynaklanır. Bir şefin başa geçmesi her zaman aynı durumu yaratır; bu yinelenen yapı, ancak topluluktaki bütün aileleri sırayla gözeten çevrimsel bir iktidar düzeninde, şefin, sıra yeni bir çevrimi başlatacak ilk aileye gelinceye kadar her kuşakta başka bir aileden seçildiği bir düzende ortadan kalkabilirdi. Oysa şeflik babadan oğula geçmektedir: Dolayısıyla bu durumda bir mübadele değil, topluluğun liderine verdiği yalın ve saf bir bağış söz konusudur; sanki uygulaması olmayan bir göreve getirilmiş bir kişinin toplumsal statüsünü onaylamak için yapılmış bir bağış söz konusudur.

Mübadelenin ekonomik yönüne bakıldığında, malların da aynı biçimde değerlendirildiğini görürüz; ancak bu kez malların akışı şeften topluluğa doğrudur. Güney Amerika yerli toplumlarında topluluğun şefe karşı maddi yükümlülük altına girdiği pek görülmez; şef de herkes gibi kendi manyokunu kendi yetiştirmek, yiyeceği av hayvanlarını kendi avlamak zorundadır. Güney Amerika'nın kuzeybatısındaki bazı toplumlar dışında, genellikle şefin maddi ay-

rıcalığı yoktur ve ancak bazı kabilelerde, tembellik yüksek bir toplumsal statüye işaret eder: Sözgelimi Bolivya'da Manasiler ve Guaraniler şeflerinin tarlasını eker, ürününü toplarlar. Ancak Guaraniler'de, bu haktan şeften çok şaman yararlanır. Bununla birlikte, yerli liderlerinin çoğu, tembel bir kral gibi yaşamazlar: Tam tersine şef, kendisinden beklenen cömertliği göstermek, adamlarına hediyeler vermek için sürekli çaba harcamak zorundadır. Başka topluluklarla ticaret, mal bulmak için bir kaynak oluştursa da şef daha çok kendi becerisine ve çalışkanlığına güvenmelidir. Öyle ki Güney Amerika'da en çok çalışan kişi, şaşırtıcı görünse de liderdir.

Nihayet, dilsel göstergeler, durumu daha açık yansıtır: Dillerini bizim toplumlarımızda görülen yozlaştırıcı çarpıtmalardan korumayı başarmış olan bu toplumlarda, şef için söz, bir ayrıcalıktan çok bir görevdir: Sözcüklere hükmetmek onun işidir; öyle ki, "şefi konuşan insan olarak değil de konuşan insanı şef olarak gören" Kuzey Amerikalı bir kabileye ait bu formül, tüm Güney Amerika kıtası için geçerlidir. Çünkü şefin dil üzerinde kurduğu neredeyse mutlak tekel, yerlilerin bu durumdan asla gocunmamaları nedeniyle daha da güçlenmiştir. Bu ayrım o kadar kesindir ki, sözgelimi Trumaylar'da liderin iki yardımcısı, tartışmasız bir saygınlığa sahip oldukları halde şef gibi *konuşamazlar*: Bir dış zorlama olduğu için değil, konuşmak hem şefe hem de dile hakaret sayılacağı için konuşmazlar; çünkü şeften başka kimse şef gibi konuşmayı "göze alamaz".

Topluluktaki kadınların, şefin malları ve sözleriyle mübadelesi fikrini kabul etmediğimize göre her "gösterge"nin hareketini kendi çevrimi içinde incelediğimiz zaman, bu üçlü hareketin, söz konusu üç "gösterge" tipine, onları aynı yazgıda birleştiren olumsuz ortak bir boyut kattığını görüyoruz: Bu göstergelerin mübadele değerleri olmaktan çıktıklarını, karşılıklılık ilişkisinin onların çevrimini artık düzenlemediğini ve böylece her bir göstergenin, iletişim dünyasının dışına düştüğünü görüyoruz. Böylece iktidar alanı ile topluluğun yapısı arasındaki özel ilişki ortaya çıkmış oluyor; yani iktidar ile karşılıklı hareketleriyle toplumun yapısını belirleyen unsurlar arasında ayrıcalıklı bir bağ bulunduğu anlaşılıyor; ama bu bağ, söz konusu unsurlara topluluk düzeyinde bir mübadele değeri tanımadığı için siyaset alanını topluluk yapısının dışında kurmakla kalmıyor, bu alanı dışlıyor da: Bu bağlamda iktidar topluluğun karşısındadır ve toplumun varlıkbilimsel boyutunu meydana getiren karşılıklılık iliş-

kisinin yadsınması da toplumun yadsınması anlamına gelir.

Böyle bir yargının yerli toplumlarında şefin güçsüz olduğu varsayımıyla birlikte düşünülmesi bir paradoks gibi gözükebilir; ancak başlangıçtaki sorunun, yani şeflik kurumunun otoriteden yoksun oluşu sorununun çözümü bu paradoksta saklıdır. Aslında, toplumsal yapının belli bir bölümünün, bu yapıyı şu ya da bu biçimde etkileyebilmesi için en azından, bu özel sistem ile genel sistem arasındaki ilişkinin bütünüyle olumsuz olmaması gerekir. Siyasal işlevin topluluğa somut olarak yansıyabilmesi, bir bakıma, bu işlevin topluluğun yapısından kaynaklanmasına bağlıdır. Oysa yerli toplumlarında bu işlev topluluktan dışlanmış, hatta toplulukla uyuşmaz sayılmıştır: Demek ki siyasal işlevin güçsüzlüğü, toplulukla olan olumsuz ilişkiden kaynaklanıyor; bu işlevin toplumun dışına atılması onu güçsüzleştirmenin yolu olarak görülüyor.

Güney Amerika yerli toplumlarında iktidar-toplum ilişkisini bu şekilde ele almamız, erekçi bir metafiziğe dayandığımız kanısını uyandırabilir; siyasal iktidarı iktidar yapan özelliği yadsımak için dolaylı yollara başvurduğumuz sanılabilir. Oysa burada kesinlikle ereksel nedenler söz konusu değil; burada çözümlediğimiz olgular, topluluğun kendi modellerini kurması için gerekli zemini oluşturan bilinçdışı etkinlikler alanına aittir; burada ortaya çıkarmaya çalıştığımız şey de toplumsal grup ile siyasal iktidar arasındaki ilişkinin yapısal modelidir. Bu model sayesinde, başlangıçta çelişkili görünen verileri birleştirebiliyoruz. Çözümlemenin bu aşamasında, iktidarın güçsüzlüğünün, sistemin bütününe göre "kenarda kalmış" oluşuyla doğrudan ilişkisi bulunduğunu anlıyoruz; bu durumun da iktidarın kadınlar, mallar ve sözcüklerin mübadelesiyle ilgili hayati çevrimi kesintiye uğratmasından kaynaklandığını biliyoruz. Ama bu kesintinin siyasal işlevin güçsüzlüğünün *sebebi* olarak saptanması, bu güçsüzlüğün *varlık nedenini* ortaya çıkarmıyor. Acaba bu durumda "mübadelenin kesilmesi-dışlanma-güçsüzlük" biçimindeki diziyi, iktidarın oluşma sürecinde rastlantı sonucu ortaya çıkmış bir sapma olarak mı değerlendirmeliyiz? Böyle bir yorum, ortaya çıkan *sonucun* (iktidarın otoriteden yoksun oluşu) ancak başlangıçtaki *yönelim* (siyasal alanın güçlenmesi) çerçevesinde tasarlanabileceğini düşündürecektir. Oysa bu durumda, söz konusu "hata"nın modelle aynı çerçevede yer aldığı ve neredeyse kıtasal bir alanda sürekli yinelendiği fikrini benimsemek gerekir: Buna göre kıtadaki kül-

türlerden hiçbiri gerçek bir siyasal otorite kuracak durumda olamayacaktır. Bu kültürlerin yaratıcılıktan yoksun olduklarını üstü kapalı bir biçimde öne süren bütünüyle keyfi varsayımla yeniden karşı karşıyayız: Bu, aynı zamanda, söz konusu toplumların arkaikliklerine ilişkin önyargının yeniden ortaya çıkması demektir. Demek ki siyasal işlev ile otorite arasındaki ayrımı, bunların sentezine yönelik bir sürecin rastlantıyla bozulması, elde olmaksızın tersine dönen bir sistemin topluluğun düzeltemeyeceği bir sonuç yüzünden sapması olarak düşünmek mümkün değil.

Rastlantı varsayımının reddi, sürecin yapısına bağlı belli bir zorunluluğun kabulünü; sonucun nihai *nedenini* toplumbilimsel yönelim düzeyinde, yani modelin kurulduğu düzeyde aramayı gerektiriyor. Sonucun, onun ortaya çıkmasını hazırlayan yönelimle uyuştuğunu kabul etmek, bu sonucun başlangıçtaki yönelimden kaynaklandığı anlamına gelir olsa olsa: İktidar, bu toplumların olmasını istedikleri düzeydedir. Ve bu iktidar, şematik bir biçimde söylersek, söz konusu toplumlar açısından hiçbir şey ifade etmediğine göre böyle bir tutum, topluluğun otoriteyi kesinlikle yadsıdığını, iktidarı bütünüyle yok saydığını gösterir. Yerli kültürlerinde rastladığımız bu "tutum"un bir değerlendirmesini yapabilir miyiz? Bu tutumu fantezinin akıldışı bir ürünü mü kabul etmeliyiz, yoksa tam tersine bu "seçim"de akla yatkın bir yan bulunduğunu mu varsaymalıyız? Sözünü ettiğimiz "yadsıma"nın kesinliği, devamlılığı ve kapsamı, bu tutumu nasıl değerlendirmemiz gerektiği konusunda bir ipucu veriyor. İktidar ile mübadele arasındaki *olumsuz ilişkiden* de anlaşıldığı gibi, bu toplumlarda iktidar sorunsalı toplumsal yapının derinliklerinden, toplumsal çerçevenin bilinçdışı bir biçimde oluştuğu yerden kaynaklanır ve orada düğümlenir. Başka bir deyişle, doğaya en uzak alan durumundaki kültür, iktidarı tümüyle yadsımaya yönelir. Kültürün doğayla ilişkisinde de buna benzer bir yadsımadan söz edilemez mi? Bu toplumlarda iktidarın da, doğanın da yadsınması, ikisinin birbiriyle özdeşleştirildiğini düşündürüyor: Kültür, iktidarın olduğu kadar doğanın da olumsuzlanması anlamına geliyor; ama iktidarın ve doğanın iki farklı tehlike olduğunu ve özdeşliklerinin de olumsuz bir orta terime aynı biçimde özdeş olmaktan öteye gitmediğini söyleyemeyiz; burada daha çok kültürün, iktidarı doğanın yeniden kendini göstermesi olarak algıladığını söylemeliyiz.

Her şey bu toplumların kendi siyasal çerçevelerini bir kural haline getirdikleri bir sezgiye, iktidarın özünde zorlama olduğu inancına göre kurduklarını düşündürüyor; bu inanca göre siyaset kurumunun birleştirici etkinliği, toplum yapısını esas olarak ve bu yapıya uygun olarak değil de bu yapıya karşı ve denetlenmesi olanaksız ayrı bir dünya yaratarak işleyecektir; ve iktidar, özü gereği, doğanın üstükapalı bir kandırmacasından başka bir şey değildir. Görüldüğü gibi, bu toplumlar siyasal iktidar sorununu çözememek şöyle dursun, bu sorunu ortaya koyuş ve çözüşlerindeki ustalıkla bizi şaşkınlığa düşürürler. Onlar, topluluküstü bir iktidarın toplum için ölümcül bir tehlike taşıdığını, toplumun dışında yer alan ve kendi yasallığını kendi yaratan bir otoritenin kültürün yadsınması anlamına geleceğini çok önceden görmüşlerdir. Yerli toplumların siyasal felsefelerinin temelinde, böyle bir tehdidi sezmiş olmaları yatar. Çünkü kültür dünyasını iki yandan sınırlayan iktidar ile doğanın büyük bir benzerlik gösterdiğini keşfeden yerli toplumları, siyasal otoritenin gücünü etkisiz kılacak bir yol bulmayı başarmışlardır. Siyasal otoriteyi gene kendileri temellendirmeyi yeğlemişler, ama bunu yaparken de iktidarın hemen denetlenebilecek olumsuz bir güç olarak oluşmasını sağlamaya çalışmışlardır: İktidarı özüne uygun, yani kültürü olumsuzlayan bir biçimde temellendirmelerinin nedeni de iktidarı gerçek bir güçten tam anlamıyla yoksun bırakabilmek içindir. Öyle ki, bu toplumlarda iktidarın ortaya konuluş biçimi, iktidarı etkisiz hale getirmenin yolunu da göstermektedir. Siyasal alanı kuran mekanizma, bu alanın genişlemesini de önler: Böylece kültür doğaya özgü bir hileyi iktidara karşı kullanmaktadır; varlığıyla kadın, sözcük ve mal mübadelesini sona erdiren kişiye şef denilmesinin nedeni de budur.

Zenginlik ve sözlerin borçlusu olarak şef, topluluğa karşı bağımlılığı ve işlevinin masumiyetini her an ifade etmek yükümlülüğünden başka bir şey getirmez. Aslında, topluluğun şefe duyduğu güveni dikkate alarak, topluluğun iktidarla olan ilişkisindeki özgürlüğün arkasında şefin topluluk üzerinde gizli, göze çarpmadığı ölçüde daha da derin bir denetiminin ortaya çıktığını düşünebiliriz. Çünkü kimi durumlarda, özellikle de kıtlık dönemlerinde, topluluk kendini bütünüyle şefin iradesine bırakır; örneğin Orenok kabileleri kıtlık başgösterince şefin evine yerleşir, durum düzelinceye kadar da şeften geçinirler. Nambicuaralar da

aynı şekilde, güç bir dönemin ardından yiyecek sıkıntısı başladığında, durumu düzeltmek için hiçbir şey yapmaz, her şeyi şeften beklerler. Bu durumda, topluluğun şeften vazgeçmediğine bakarak bütünüyle ona bağlı olduğunu sanabiliriz. Oysa bu bağlılık yalnızca görünüştedir ve aslında topluluğun şefe karşı kullandığı bir tür şantajdan başka bir şey değildir. Çünkü şef kendisinden beklenenleri yapmazsa, köyü ya da kabilesi onu terk ederek yükümlülüklerine daha bağlı bir şef bulacaktır. Şef, statüsünü ancak bu gerçek bağımlılık sayesinde korur. Bu durum iktidar-söz ilişkisinde açıkça görülebilir: Dili şiddetin karşısına koymak mümkünse, o zaman sözü de şefe özgü bir ayrıcalıktan çok, topluluğun iktidarı zorlayıcı şiddetin dışında tutmak için kullandığı bir araç olarak, bu tehdidin boşa çıkarılması için her gün yinelenen bir güvence olarak değerlendirmek gerekir. Liderin sözünde, dilin özündeki iletişim işlevinin saptırılmasından kaynaklanan bir ikiyanlılık vardır. Şefin söylevine kulak vermek o kadar gereksizdir ki, yerliler çoğu zaman bu konuşmaya ilgi göstermezler. Urubular'a göre otoritenin dili bir *ne eng bantan*'dır, yani yanıt beklemeyen *katı* bir lisandır. Ama bu katılık hiçbir biçimde siyaset kurumunun güçsüzlüğünü dengelemez. İktidarın dışlanmışlığı ile sözünün yalıtılmışlığı arasında bir benzerlik vardır: Kendini kulak verilmeyecek kadar katı bir biçimde ifade etmesi de aslında zayıflığının belirtisidir.

Çokkarılılık da aynı şekilde yorumlanabilir: İktidarın mübadeleyi kesintiye uğratacak bir güç haline gelmesi için yapılmış saf ve yalın bir bağış olmanın ötesinde, söz ve mal ilişkisinde gördüğümüze benzer olumlu bir işleve sahiptir. Şef, topluluğun en önemli değerlerine sahip kişi sıfatıyla topluluğa karşı sorumludur; hatta kadınlar yoluyla, bir bakıma topluluğun elinde tutsak bulunduğu söylenebilir.

Demek ki siyasal alanın bu şekilde oluşması, yerli toplumların kurduğu eksiksiz bir savunma mekanizması olarak değerlendirilebilir. Kültür bir yandan kendi temelini oluşturan mübadeleyi yüceltirken, öte yandan çok belirgin bir biçimde, iktidar aracılığıyla bu temeli yadsımaktadır. Bununla birlikte, bu kültürlerin, "göstergeler"i iktidar alanı içindeki mübadele değerinden yoksun bırakarak kadınlar, mallar ve sözcüklerin mübadele edilebilir gösterge işlevlerini de ortadan kaldırdıklarını görüyoruz; bu durumda bu unsurlar katışıksız değerler olarak algılanacaklar, ile-

tişim onların çerçevesi olmaktan çıkacaktır. Dilin statüsü, gösterge durumundan değer durumuna geçişe iyi bir örnektir: Şefin söylevi, yalnızlığı içinde, sözcükleri göstergelerden çok değerler olarak gören şairin sözüne yakındır. Peki mübadele unsurlarının gösterge olmaktan çıkıp değer haline gelmesine yol açan bu ikili sürecin anlamı nedir? Belki de bu süreç, kültürün kendi değerlerine bağlılığının ötesinde, herkesin mübadele zorunluluğu olmaksızın her şeyden doyasıya yararlandığı mitsel bir çağa duyulan özlemi ve nostaljiyi dile getiriyor.

Yerli kültürleri, kendilerini büyüleyen bir iktidarı yadsıdıkları için tedirginlik içinde yaşayan kültürlerdir: Bu yüzden şefin zenginliği topluluk açısından kendi hayalinin gerçekleşmesi anlamına gelir. Hem kültürün kendi için duyduğu endişeyi hem de kendini aşma hayalini yansıtan bu durum, güçsüz iktidarın, özündeki paradoksa rağmen niçin yüceltildiğini açıklar; buna göre yerli şef de kendi mitinin hayalini kuran kabileyle özdeşleştirilmiştir.

III. BAĞIMSIZLIK VE DIŞTANEVLENME*[1]

And dağlarının yüksek platolarındaki kültürler ile Tropikal Orman bölgesindeki kültürler arasında görülen ve XVI. ve XVII. yüzyılda misyonerler, askerler ve gezginlerin de anlatılarında ve raporlarında sözünü ettükleri büyük karşıtlık, daha sonraki dönemlerde iyice abartıldı ve zamanla, İnkalar sayesinde *uygarlığa* kavuşan And bölgesi dışında tüm Kolomböncesi Amerika'da *vahşiliğin* hüküm sürdüğü

---

* İlk kez **L'Homme'da** (III [3]) [1963] yayımlanan inceleme.

1. "Ge" dil allesinde yer alan çok sayıda kabilenin yokluğu kuşkusuz önemli bir eksiklik. Burada HSAI'da (**Handbook of South American Indians** [Güney Amerika Yerlileri El Kitabı]) önerilen sınıflamayı göz önüne almamız kesinlikle söz konusu değil; bu yapıt "Ge" dil ailesinde yer alan halkları marjinal olarak değerlendiriyor; oysa bu halkların tarımı da kapsayan bir ekolojik ortamda yaşamaları onları Tropikal Orman kültür alanı içinde

fikri yerleşti. Bu basit ve yalnızca görünüşte naif düşünceler -çünkü bunlar sömürgeci beyazların amaçlarına çok uygun düşüyordu-, Amerikan etnolojisinin ilk dönemlerine büyük bir etki yapmış güçlü bir geleneğin parçası olacaklardı. Çünkü Amerikan etnolojisi, sorunları bilimsel terimlerle seçmiş ve ortaya koymuş ve kendi konusuna uygun bir yol tutturmuş olmakla birlikte, önerdiği çözümlerde geleneksel şemaların, araştırmacıların bakış açısını onlar farkında olmasalar da bir ölçüde etkileyen bir *zihniyetin* izini görmek mümkün. Sözünü ettiğimiz düşünce biçiminin belirgin özelliği nedir? Öncelikle bir inanç söz konusu: Genellikle ilkellerin *uygun* toplumbilimsel modeller kuramayacakları öne sürülür; sonra yöntem konusu var: İncelenen kültürlerin kolaylıkla anlaşılabilen yanları bile gülünçleştirilmek istenir. Bu yüzden İnka imparatorluğunun güçlü bir merkezi iktidara, ekonomisinin de o zamana kadar bilinmeyen bir örgütlenme biçimine sahip oluşu, eski kronikçileri çok şaşırtmıştır. İnka toplumunun bu özellikleri modern etnoloji de ya R. Karsten'in yaptığı gibi totalitarizmle[2], ya da L. Baudin'in yaptığı gibi sosyalizmle[3] özdeşleştirilmiştir. Ama bu kaynaklar daha az etnomerkezci bir gözle incelendiğinde, her şeye rağmen arkaik bir toplum olan İnkalar'a ilişkin bu aşırı modern görüntünün değiştirilmesi gerekecektir. Alfred Métraux'nun yakınlarda yayımlanan bir kitabında da gösterdiği gibi[4], Tahuantinsuyu'da Cuzco kabilelerinin ortadan kaldırmak için hiçbir çaba göstermediği, merkezileşmeyle uyuşmayan güçler vardır.

Tropikal Orman'da yaşayan halklara gelince, bu toplumları anak-

---

düşünmemizi gerektiriyor. Bu çalışmamızda söz konusu halkları ele alamayışımızın nedeniyse, bunların klanlar, değişik evlilik sistemleri ve birlikler barındıran çok karmaşık bir toplumsal yapıya sahip olmalarıdır. Bu bakımdan "Ge" dil ailesinde yer alan kabileleri ayrı bir araştırmada incelemek gerekiyor. Orman bölgesinin gelişmiş ekolojisi ile oldukça ilkel toplumsal-siyasal modellerin bir arada düşünülmesi, buna karşılık toplumbilimsel açıdan zengin bir malzeme oluşturan "Ge" ailesinden halklarınsa tarım öncesi bir dönemde duraklamış olduklarının öne sürülmesi **Handbook**'ta rastladığımız paradokslardan yalnızca biri.

2. R. Karsten, **La Civilisation de l'empire inca** (İnka İmparatorluğunun Uygarlığı), Paris, Payot, 1952.

3. L. Baudin, **L'Empire socialiste des Inka** (İnkalar'ın Sosyalist İmparatorluğu), Paris Etnoloji Enstitüsü.

4. A. Métraux, **Les Incas** (İnkalar), Paris, Seuil Yay.., 1961.

ronik şemalara sokmaktan kaçınılmıştır; tam tersine ve İnka imparatorluğunun "Batılı" çizgilerini şişirmek amaçlandığı ölçüde, bu halkların toplumbilimsel çerçeveleri daha ilkel, daha zayıf, dinamizmden iyice yoksun, küçük birimlerle sıkı sıkıya sınırlanmış gösterilmek istenmiştir. Andlar bölgesi dışındaki yerli toplulukları ısrarla "ayrılıkçı"[5], parçalanmış topluluklar sayan ve neredeyse sürekli hale gelmiş bir savaşı da bu durumun ayrılmaz bir parçası olarak gören bakış açısını ancak böyle açıklayabiliriz. Buna göre, kültürel alan olarak Orman, hemen hepsi birbirine benzemekle birlikte, gene hemen hepsi birbirine düşman bir mikrotoplumlar kümesinden başka bir şey olamaz. Biz de L. Baudin gibi Guarani yerlisinin "... bir çocuğun düşüncesine sahip"[6] olduğuna inanırsak, "yetişkinler"in toplumsal örgütlenme tiplerini keşfetmekten ümidimizi kesmemiz gerekir. Yerli toplumlarının atomlaşmış yapısına gösterilen bu ilgiye, Koch-Grundberg'de ya da Kirchhoff'ta da rastlıyoruz; sözgelimi her türlü topluluk için durmadan "kabile" terimini kullanan bu araştırmacılar Uaupés yöresindeki Tucuna kabilelerinde kabile dışından evlenme olduğu gibi şaşırtıcı bir sav öne sürmüşler ve Tropikal Orman'da yaşayan kabileleri, Andlar'da yaşayan kabilelere göre sınıflamaya çalışmışlardır. Bununla birlikte, bu topluluklara ilişkin en yaygın tablonun da her zaman doğru olmadığı anlaşılıyor; ve Murdock'un söylediği gibi, "ilkel toplumların savaşçılığı ve bölünmüşlüğü fazlaca abartılmış"[7] olmakla birlikte, bu durum Güney Amerika için kesinlikle doğrudur. Bu durumda Caqueta'yı yeniden incelemek gerekiyor[8].

Elimizdeki etnografik malzemeyle çelişen bir tutum almak ve Tropikal Orman'a ilişkin toplumsal-siyasal birimleri, hem yapıları hem de ilişkileri bakımından yeniden değerlendirmek elbette söz konusu değil.

Etnografik bilgiler kapsamlı bir yapıt olan *Handbook of South American Indians*'ta büyük ölçüde mevcut; bu yapıtın III. cildi bütünüyle Tropikal Orman'daki kültürlere ayrılmış. Yerli kabilelerin

5. Bk. Lowie, **The Journal of the Royal Anthropological Institute** (Krallık Antropoloji Enstitüsü Yıllığı), 1948.
6. L. Baudin, **Une théocratie socialiste: L'Etat Jésuite du Paraguay** (Sosyalist Bir Teokrasi: Paraguay Cizvit Devleti), Paris, Génin, 1962, s. 14.
7. HSAI, c. III, s. 780.
8. Bk. **Social Structure** (Toplumsal Yapı), s. 85.

önemli bir kısmı bu kültür havzasında yer alır ve bunların çoğu Tupi, Carib ve Aravak dil ailelerinin birinden gelirler. Bütün bu halkları ortak bir kategoriye sokmak mümkün. Yöresel farklar bulunmakla birlikte, bu halkların ekolojik sistemleri de aynı model üzerine kuruludur. Tropikal Orman'da yaşayan toplumların geçim tarzı esas olarak tarıma dayanır; bu daha çok bahçeciliğe yönelik bir tarım olmakla birlikte, sağladığı katkı hemen her yerde avcılık, balıkçılık ya da toplayıcılık kadar önemlidir. Öte yandan, ekilen bitkiler hemen hemen sürekli aynı, üretim teknikleri ve çalışma yöntemleriyse benzerdir. Demek ki bu yörede ekoloji çok geçerli bir sınıflama zemini oluşturuyor ve bu açıdan, gerçekten türdeş bir toplumlar bütünüyle karşı karşıya bulunuyoruz[9]. Bu durumda "altyapı" düzeyindeki özdeşliğin "üstyapılar", yani toplumsal ve siyasal örgütlenme düzeyinde de görülmesine şaşmamak gerek. Dolayısıyla bölgedeki en yaygın toplumbilimsel model, en azından eldeki belgelere göre "geniş aile" modelidir; "geniş aile" çoğu zaman siyasal bakımdan özerk olan ve *maloca*'nın ya da kolektif büyük evin çatısı altında örgütlenen bir topluluk meydana getirir. Özellikle Guyana ve Jurua-Purus yöresinden kabilelerin, Vitotolar, Pebalar, Jivarolar'ın ve pek çok Tupi kabilesinin durumu budur. Bu ailelerin (*households*) nüfusu kırk ile birkaç yüz kişi arasında değişirken, en yüksek ortalamanın *maloca* başına yüz ile iki yüz kişi arasında olduğu görülüyor. Bine yakın kişiyi barındırabilen büyük Apiaca, Guarani, Tupinamba köyleriyse bu kuralın dışındadır[10].

Bu aşamada iki soru dizisiyle karşılaşıyoruz. İlk güçlük Tropikal Orman'daki toplumsal-siyasal birimlerin yapısından kaynaklanıyor. Toplumbilimsel açıdan bu birimler, geniş bir aileden oluşmuş topluluklar olarak belirlenseler de ortalama nüfusları bu çerçeveye uygun düşmez. Lowie de Kirchhoff'un bu tip toplumsal örgütlenme için verdiği tanımı benimsemektedir[11]: Burada bir erkek, bir kadın -erkek çokkarılıysa, karıları-, onların oğulları ile, evlilik sonrası yerleşim babayerliyse oğulların karıları, anababanın evlenmemiş kızları ve oğullarının çocuklarından oluşan bir topluluk söz konusudur. Yerleşim kuralı anayerliliği esas alıyorsa, erkeğin çevresinde, kızları

9. Bk. HSAI, c. III. Lowie, Giriş.
10. **Zeitschrift für Ethnologie** (Etnoloji Dergisi), c. LXIII, s. 85-193.
11. Bk. Bu kitabın IV. bölümündeki **"Amerika Yerlilerinin Nüfus Yapısı"** adlı inceleme.

ve onların kocaları ile evlenmemiş oğulları ve kızlarının çocukları bulunacaktır. Tropikal Orman'da bu iki tip geniş aileye de rastlanır; ancak ikinci tip birincisinden daha az yaygındır ve daha çok Guyanalar'da ve Jurua-Purus bölgesinde geçerlidir. Güçlük, *dar anlamda* (stricto sensu) tanımlanan bir ailenin Tropikal Orman'da yaşayan toplulukların alışılmış nüfusuna, yani aşağı yukarı yüz kişiye ulaşamayacak olmasından kaynaklanıyor. Aslında bir geniş aile, aynı zincir üzerinde yer alan üç anababa kuşağını kapsar; bir de Kirchhoff'un da belirttiği gibi, nüfusun belli bir düzeyin üzerine çıkmasını engelleyen, aileyi sürekli bir dönüşüm içinde tutan bir parçalanma süreci söz konusudur. Dolayısıyla Tropikal Orman'da yaşayan toplumsal-siyasal birimlerin hem *tek bir* geniş aileden meydana gelmesi hem de yüz ya da daha çok kişiyi kapsaması olanaksızdır. Bu durumda, çelişkiden kurtulabilmek için ya öne sürülen rakamların gerçeği yansıtmadığını ya da toplumsal örgütlenme tiplerini özdeşleştirmekle yanlış bir yol tutulduğunu kabul etmek gerekiyor. Bir toplumun "çerçevesi" konusunda yanılmak, yapısı konusunda yanılmaktan daha kolay olduğuna göre toplumsal yapı üzerinde durmak daha yerindedir.

Yerli topluluğu, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, en önemli özelliği siyasal bağımsızlık olan özerk bir birimdir. Buna göre bütün bu uçsuz bucaksız bölge boyunca, her biri yalnız kendisi için yaşayan pek çok yerleşme bulunacak ve bunların birbirleriyle ilişkileri genelde olumsuz, yani savaşa yönelik olacaktır. İşte tam bu noktada daha önce sözünü ettiğimiz ikinci sorunla karşılaşmaktayız. Çünkü bir yanda, keyfi bir biçimde, ilkel toplumların tümünün parçalanmaya mahkûm oldukları; bu parçalanmanın da ancak siyasal düzeyde gözlenebilen bir "ilkellik"in işareti olduğunu öne süren bakış açısı var; öte yandaysa, Tropikal Orman'da yaşayan yerli halkların etnolojik statüsüyle ilgili bir başka özellik var: Bu halkların aynı kültürel bütün içinde gruplandırılmalarının nedeni, Andlar bölgesi dışındaki diğer kabilelerden farklı olmalarıdır[12]. Söz konusu kabilelerin kültürel açıdan en belirgin özelliği tarımla genel olarak, hatta hiç uğraşmamalarıdır; dolayısıyla bu kabileler (Fuegler, Patagonlar, Guayakiler vd.) avcı, balıkçı ya da toplayıcı göçebe gruplardan oluşurlar. Bu durumda bu halkların ancak geniş bir bölgeye

12. HSAI, cilt I, s. 669.

yayılmış küçük gruplar halinde yaşayabilecekleri açıktır. Buna karşılık Orman insanlarının bu dağınık yaşam tarzıyla karşı karşıya olmadıkları anlaşılıyor; çünkü yerleşik tarımcılar olarak, daha az elverişli koşullarda yaşayan marjinal komşularınınkinden farklı toplumbilimsel modeller kurabilirler. Hem göçebe türü bir toplumsal örgütlenmenin hem de nehir yolculuğu ve taşımacılığı sayesinde "dış" ilişkilerini geliştirme olanağı bulan bir tarım ekolojisinin aynı bütün içinde yer alması şaşırtıcı değil mi? Tarımın ve yerleşikliğin, bazı bakımlardan çok büyük olan üstünlüğünün bu durumda ortadan kalktığı gerçekten söylenebilir mi? Ekolojik bakımdan marjinal toplulukların gelişmiş toplumbilimsel modeller yaratması hiç de olanaksız değildir: Topluluğun her yarısını ikili bir sistemle yeniden gruplayan Orta Brezilya Bororolar'ı, kast hiyerarşileriyle Chaco Guaykurular'ı bu bakımdan örnek gösterilebilir. Oysa, tarım toplumlarının, marjinal şemalara göre örgütlenmiş olanlarını düşünmek daha zordur. Bu durumda tek tek her topluluğun siyasal açıdan yalıtılmış olmasının Tropikal Orman etnolojisiyle ne ölçüde uyuştuğu sorunu karşımıza çıkıyor.

Ama önce bu toplulukların yapısını aydınlığa kavuşturmak gerekiyor. Bu noktadaki sorunlar esas itibariyle tüm *Handbook* boyunca karşılaştığımız terminolojik belirsizlikten kaynaklanıyor gibi. İncelenen bölgede en çok rastlanan toplumsal-siyasal birimi Lowie II. ciltte "geniş aile" diye adlandırdığı halde, Stewart, V. ciltte bu birimi "soyzinciri" diye adlandırır ve Lowie'nin önerdiği terimi yetersiz bulur. Ancak, ele alınan birimler tek bir geniş aileden meydana gelemeyecek kadar "kalabalık" olduğu gibi, dar anlamda soyzinciri, yani *tekyanlı* soylara göre gruplamalar da söz konusu değildir. Güney Amerika'da, özellikle de Tropikal Orman bölgesinde ikiyanlı soylara göre gruplanmanın geçerli olduğu anlaşılıyor. Elimizde daha çeşitli ve daha tam söykütükleri bulunsa, belki de birçok durumda tekyanlı soylara göre örgütlenmenin söz konusu olduğu ortaya çıkacaktır. Ama bugün için elimizde bulanan malzeme böyle bir örgütlenme tarzının Tropikal Orman toplumlarından ancak küçük bir bölümü için (Para yöresinden Mundruku, Maue halkları; ya da Uaupés-Caquetá yöresinden Cubeo, Tucano halkları) geçerli olduğunu ortaya koyuyor.

Kindreds ya da akrabalıktan söz edilemeyeceği de açıktır: Evlenme ertesinde yeni bir ikmetgâha geçilmemesi olgusu, birimlerin

kuruluş tarzını da belirler; öyle ki, her kuşakta, cinsiyetler oranının istatistik açıdan denk olduğunu varsayarsak, *siblings*'in (kardeşler) bir bölümü, yani anayerlilik söz konusuysa erkek kardeşler, babayerlilik söz konusuysa kız kardeşler, eşlerinin yanında yaşamak üzere doğdukları topluluktan ayrılırlar. Böylece topluluk, evlilik kuralları sayesinde, üyelerinin, en azından kültürel açıdan kabul ettiği tam bir tekyanlılığa kavuşur; çünkü topluluk üyeleri, benimsenmiş bulunan yerleşim kuralına göre, ana ya da baba tarafından kan hısımları durumundadır. Stewart'ın Tropikal Orman'daki toplumbilimsel birimleri soyzinciri olarak kabul etmesinin nedeni de herhalde budur. Ne var ki, nasıl geniş aile kavramı, söz konusu toplulukların somut gerçeğini göz önüne almakta yetersiz kalıyorsa, soyzinciri kavramı da bu topluluklara sahip olmadıkları özellikler atfediyor. Çünkü halis bir soyzincirinde tekyanlı olarak ilerleyen bir soy bulunduğu halde, burada genellikle ikiyanlı bir soyla karşı karşıyayız; ve en önemlisi, halis bir soyzinciri söz konusu olduğunda, topluluğa aidiyet ikametgâhla sınırlı değildir. Demek ki Tropikal Orman'da yaşayan toplulukları soyzincirleri olarak kabul edebilmemiz için evlilik sonucu *maloca*'larından ayrılanlar da *dahil* tüm üyelerin aynı topluluktan sayılmaya devam edebilmesi, yani evlendikten sonra yerleşilen ikametgâhın üyelerin toplumbilimsel statüsünü değiştirmemesi gerekir. Oysa söz konusu birimlerde ikametgâh esastır ve bir ikametgâh değişikliği, aidiyetin de değişmesine ya da en azından evlilik öncesi statünün bozulmasına neden olur. Burada etnolojinin klasik bir sorunuyla, ikamet kuralı ile soyzinciri arasındaki ilişki konusuyla karşı karşıyayız. Örneğin babayerli bir ikametgâh kuralının babasoylu bir soyzincirinin, yani uyumlu bir soyzinciri yapısının kurulmasını kolaylaştıracağını söyleyebiliriz. Ama burada, ikametgâh kuralından soy kuralına geçmeyi gerektirecek herhangi bir mekanizma ya da herhangi bir biçimsel zorunluluk yok; daha çok, büyük ölçüde somut tarihi koşullara bağlı, çok güçlü olsa bile, aidiyet ikamet kuralından "bağımsız" olmadığı için toplulukları kesin biçimde belirlemeye yetmeyen bir "olabilirlik" söz konusu.

Demek ki, gerçek anlamda soyzincirleri söz konusu olmasa da dinamik -ve belki de yeterince incelenmemiş- çifte bir sürecin varlığını gözden uzak tutmamalıyız; çünkü kıtanın fethi üzerine bütünüyle durmuş olmasa, bu iki süreç herhalde Tropikal Orman'da

yaşayan toplulukları yavaş yavaş değiştirecek, büyük bir olasılıkla da soyzincirleri haline getirecekti; daha sonra incelememiz gereken ilk süreç, farklı birimlerin karşılıklı ilişkisini kapsar; buna karşılık ikinci süreç, her birimin kendi bünyesinde gerçekleşir ve ikametgâhın tek bir yerle sınırlanmış olmasıyla bağlantılıdır. Bir kez daha belirtmeliyiz ki, aslında etkisi hem içte hem dışta duyulan ikiyanlı tek bir süreçle karşı karşıyayız; ve bu sürecin sonuçları, ileride de göstermeye çalışacağımız gibi, birbirini etkisiz kılmak bir yana, birleşip daha da güçlü bir etki yaratıyor.

Tropikal Orman'daki birimleri geniş aileler ya da soyzincirleri olarak kabul etmemizi engelleyen nedenleri böylece sıraladıktan sonra onlara uygun bir ad verebilir miyiz? Bu birimlerin ne olmadıklarını ve ayırtedici başlıca özelliklerini bildiğimize göre güçlük basit bir terminoloji sorunundan ibarettir: Bu topluluklara ne ad verebiliriz? Bunların ortalama yüz ile iki yüz kişiden meydana geldiğini biliyoruz; soy sistemleri, genellikle ikiyanlıdır; sınırlı dıştanevlenme geçerlidir ve evlenmeden sonra yerleşilen ikametgâh, babayerli de anayerli de olabilir; bu da belli bir tekyanlılık "oran"ının tutturulmasını sağlar. Demek ki burada Murdock'ın[13] tanımladığı anlamda, *dıştanevlenmeye dayalı* gerçek *demos*'larla, yani ikametgâhı esas alan birimlerle karşı karşıyayız; dıştanevlenmenin ve tek yerle sınırlı bir ikametgâhın geçerli olması, soyun ikiyanlılığını bir ölçüde bozsa da gene de bu durum bu birimleri soyzincirine, hatta kabileye yaklaştırmaktadır.

Peki bu *demos*'ların kuruluş tarzı üzerine ne diyebiliriz? Bu topluluklar *demos*'lar değil de Kirchhoff ya da Lowie'nin ileri sürdükleri gibi, geniş ailelerden ibaret olsalardı, sorun az çok akademik düzeyde kalırdı. Ama yukarıda da gördüğümüz gibi, nüfus verileri bu varsayımı çürütüyor. Elbette burada bu tür toplumsal örgütlenmenin Tropikal Orman'da varolmadığını söylemiyoruz; daha çok, bu tür toplumsal örgütlenmenin, onu çok aşan yerel toplulukla bir arada bulunmadığını söylüyoruz. Geniş aile modeline Tropikal Orman kültürlerinde gene rastlıyoruz, ama bu model, deyim yerindeyse toplumsal örgütlenmenin *en büyük* unsuru olmaktan çıkıp *en küçük* unsuru haline gelmiştir; yani her *demos çok sayıda* geniş

13. Bk. **Social Structure** (Toplumsal Yapı), aynı alıntı.

* **Demos**: Eski Yunanistan sitelerinin, özellikle de Atina'nın yönetimsel bölümü. (Ç.n.).

aileden oluşmaktadır; bu ailelerin, birbirlerine yabancı oldukları söylenemez; daha çok, aynı bütün içinde bir arada bulundukları, hatta baba ya da anasoylu bir çizgiyle birbirlerine bağlandıkları söylenebilir. Ayrıca olaya bu şekilde yaklaşmakla, Kirchhoff'un yazdıklarından farklı olarak -her ne kadar yerliler çok kesin bir hesap tutmuyorlarsa da- bu birimlerin soy kütüğünün üç kuşaktan daha çok geriye gittiğini varsayabiliriz. Böylece, daha önce de değindiğimiz tekyanlılık eğilimiyle karşılaşıyoruz; bu durumda bu bölgedeki en yaygın yerleşme tipi olan kolektif büyük ev ya da *maloca*'nın, yerleşme alanının kullanımı açısından da bu temel eğilimi yansıttığını pekâlâ öne sürebiliriz. Bir *demos*'u oluşturan geniş ailelerin sayısı sorununa gelince, bu sayı elbette birimlerin büyüklüğüne bağlıdır: Bununla birlikte, geniş ailelerden her birinin on beş yirmi kişi barındırdığını göz önüne alarak, en küçük topluluklarda bu sayının üç ya da dört olduğunu (kırk ile altmış kişi arasında: Aiari nehri kıyısında yaşayan bir topluluk kırk kişiden oluşuyordu), en büyüklerdeyse on ile on iki olduğunu (yüz ile iki yüz kişi arasında: Jurua-Purus'ta bir Mangeroma topluluğu iki yüz elli sekiz kişiydi) tahmin edebiliriz.

Yukarıda sözünü ettiğimiz *demos*'ları toplumsal-siyasal birimler olarak ele almak, bunların tıpkı "organik" bütünler gibi, birlikli bir şemaya uygun olarak işlediklerini ve bu birimleri meydana getiren unsurların tam bir bütünleşme içinde bulunduklarını kabul etmek demektir. Bu bütünleşmenin göstergesi de topluluğun özbilinci diyebileceğimiz bir "kitle ruhu"nun ve üyeler arasında sürekli bir dayanışmanın varlığıdır. Bu bakımdan, K. Oberg'in bu toplulukları "türdeş toplumlar", yani toplumsal tabakalaşmanın ya da yatay bölünmelerin görülmediği toplumlar olarak değerlendirmesi yerindedir[14]. Bu toplumlarda daha çok cinsiyet, yaş ve akrabalık bağlarına göre bölünme söz konusudur; yukarıda sözünü ettiğimiz "beraberlik" ise, ev inşası, tarla açma, ürün toplama, dinsel yaşam gibi, topluluk yaşamının hemen her zaman birlikte yapılan etkinliklerinde göze çarpar. Peki bu türdeşlik toplumsal yaşamın her düzeyinde tam olarak bulunur mu? Bunu öne sürmek, bizi arkaik toplumların basit, toplumbilimsel anlamda her türlü farklılık ve çatışmadan uzak toplumlar oldukları fikrini kabul etmeye götürür.

---

14. **American Anthropologist**, Cilt LVII, No: 3, s. 472.

Gene de bunun en azından bir alanda, siyasal otorite alanında geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Aslında bir yandan her topluluğun bir şef tarafından yönetildiğini, öte yandan, bütünün her unsurunun, yani her geniş ailenin de genellikle en yaşlı kişiyi lider kabul ettiğini biliyoruz. Görünüşte hiçbir sorunun olmadığı söylenebilir: Daha önce açıkladığımız nedenlerden de anlaşılacağı gibi, bu toplumlarda "iktidar mücadelesi" yoktur; ayrıca siyasal görevin babadan oğula geçmesi de tüm sorunları çözebilecek bir yol sayılmıştır. Oysa otoritenin tek kişide toplanmak bir yana, dallanıp budaklandığı, hatta çokbaşlı hale geldiği kolayca görülüyor; ayrıca her geniş aile, kendi liderini çıkararak şu ya da bu biçimde kendi kimliğini korumaya kararlı olduğunu belirtir; bu da topluluk içinde farklı eğilimlere sahip güçlerin serbest kalmasına yol açar: Elbette bunlar hiçbir zaman topluluğu yok edecek bir düzeye ulaşmazlar ve şefin en önemli işlevi olan barışı sağlama, farklılıkları "eritme" görevi de işte bu noktada belirir. Bu aşamada topluluğun toplumsal yapısının ve iktidar yapısının oluştuğu, bu iki yapının birbirine zemin hazırladığı ve birbirini tamamladığı; her birinin kendi gereğini ve haklılığını öbüründe bulduğu görülür: Merkezi bir kurumun, topluluğun somut varlığını olduğu kadar, somut birliğini de ifade eden bir genel şefin varolması, topluluğun, her grubun kendi kimliğini koruma eğiliminde somutlaşan belli bir merkezkaç güç *odağı* yaratmasını mümkün kılar; genel şefin birleştirici etkinliğini yasallaştıran da bu farklı eğilimlerin çokluğudur. Çevre/merkez ikiliğinin her seferinde yeniden kurulmak gereken dengesini, bütünün, kültürün yapısından kaynaklanan toplumsal yaratıcılıktan çok, parçalar arasındaki geometrik dizilişe uygun düşen yalın türdeşliğiyle karıştırmamak gerekir. Etnografik araştırma düzeyinde, bu durum, farklı alttopluluklar arasındaki, alttopluluklar ile şeflik kurumu arasındaki ilişkilerin yapısını çözümlemeyi; ayrıca bir toplumun oluşumu sırasında karşılaşılabilecek tüm entrikaları, gerginlikleri, açık direnişleri, geçici ittifakları da göz önünde bulundurmayı gerektirecektir.

Böylece *karşı koyma* ve bu tutumun varabileceği son nokta olan açıkça cephe almanın gücül olarak, örtük olarak varlığının izleri kendini gösteriyor; bunlar topluluğun özüne hiç de yabancı değildirler; tam tersine, toplumsal yapının kendisinden kaynaklanan, kolektif yaşama özgü bir boyut meydana getirirler. İşte bu noktada

arkaik toplumların imrenilecek yalınlığından uzaklaşıyoruz; ilkel toplumları dikkatli ve ayrıntılı bir şekilde incelersek, hiç de bizim toplumlarımızdan daha berrak olmadıklarını ve Buell Quain'in Yukarı-Xingu'da yaşayan Trumailer üzerine yaptığı incelemeden de anlaşıldığı gibi, böyle bir berraklığın etnomerkezci bir önyargıdan ibaret olduğunu görürüz[15]. İlkel toplumlar da tıpkı Batı toplumları gibi, özdeşlik içinde ayrılığı, türdeşlik içinde farklılığı sürdürmeyi çok iyi bilirler; ve mekanikliği bu şekilde reddetmeleri de yaratıcılıklarının bir göstergesidir.

Geniş Amazon havzası boyunca yayılmış bu yerli toplumlarını, belki de en gerçekçi biçimde, birbirine ana ya da babasoylu bir çizgiyle bağlanmış birkaç geniş ailenin meydana getirdiği, dıştanevlenmeyi benimsemiş *demos*lar olarak tanımlayabiliriz. Ve bu toplumlar gerçek birimler olarak yaşamak ve çalışmak için kendilerini oluşturan unsurları zaman zaman "değiştirebilir"ler. Öte yandan etnografi geleneği, bu toplulukların özerkliğine, siyasal bağımsızlığına, yerli kültürlerinin ayrılıkçı tutumuna özellikle dikkati çekmiştir. Demek ki içine kapalı, birbirine şu ya da bu şekilde düşman ve karşılıklı ilişkilerini esas olarak çok gelişmiş bir savaş modeline dayandıran küçük toplumlarla karşı karşıyayız. Bu toplumların, deyim yerindeyse "dış ilişkileri"ndeki bu özellik, onların görünen yapılarıyla yakından ilgilidir. Söz konusu yapının incelenmesi, bizi oldukça farklı sonuçlara ulaştırdığı için de bu toplumların "birlikte varlık"ını çözümlememiz gerekiyor. Şimdi bunu yapmaya çalışacağız.

İlk dikkatimizi çeken durum, bu toplulukların çoğunun sınırlı dıştanevlenmeyi benimsemeleri. Elbette bu kurumun genelgeçerliğini kesin olarak ortaya koymak, yani doğrulanmış olgulara dayandırmak zor. Çünkü her ne kadar pek çok Güney Amerika kabilesinin teknoloji ve mitolojisini oldukça iyi tanıyorsak da, yazık ki toplumbilimleri için aynı şeyi söyleyemeyeceğiz. Bununla birlikte, elimizdeki bilgi ne kadar dağınık, hatta çelişkili olursa olsun, bazı veriler, sınırlı dıştanevlenmenin genelliği konusunda, tam bir kesinliğin değilse de çok yüksek bir olasılığın söz konusu olabileceğini gösteriyor. Genellikle haklarında geçerli bilgilere

15. Bk. R. Murphy B. Quain, **The Trumai Indians of Central Brazil** (Orta Brezilya Trumai Yerlileri), New York, J.J. Augustin, 1955.

sahip olduğumuz toplulukların sayısı, bilinen etnilerin toplam sayısından çok düşük. *Handbook*'ta (III. cilt) ve G. Murdock'un *Outline of South American Cultures* (Güney Amerika Kültürlerinin Ana hatları) adlı yapıtında verilen bilgilerden, Tropikal Orman'da yaşayan toplam etni sayısının yüz otuza yaklaştığı anlaşılıyor. Ancak bu kabilelerden yalnızca otuz ikisi, yani toplam sayının yaklaşık dörtte biri için evlilik statüsüyle ilgili kesin bilgiler verilmiş. Oysa, bu otuz iki kabileden yirmi altısında sınırlı dıştanevlenmenin, öbür altısındaysa içtenevlenmenin geçerli olduğu bildiriliyor. Bu durumda sınırlı dıştanevlenme, haklarında somut bilgilere sahip olduğumuz kabilelerin dörtte üçünü kapsıyor demektir. Demek ki geriye evlenme kurallarını, en azından bu açıdan bilmediğimiz yüz kadar kabile kalıyor. Ama bilgi sahibi olduğumuz kabileler için geçerli dıştanevlenme/içtenevlenme oranının, bilgi sahibi olmadığımız kabilelerde de aşağı yukarı aynı kalacağını varsayabiliriz: Bu da bizim kesin olarak değilse de (yerli kabilelerinden büyük bir bölümü ortadan kalkmış olduğuma göre böyle bir kesinliğe ulaşmak zaten mümkün değil), kısmen doğrulanmış bir varsayıma dayanarak Tropikal Orman'da yaşayan topluluklardan en az dörtte üçünde sınırlı dıştanevlenmenin geçerli olduğunu kabul etmemizi mümkün kılıyor. Ayrıca, içtenevlenmeyi benimsediği kesinlikle belirlenmiş bazı etniler (Sirionolar, Bacairiler, Tapirapeler) de ya nüfusu az ya da kültürel bakımdan farklı kabilelerin bünyesinde yalıtılmış olarak yaşayan kabilelerdir. Nihayet, sınırlı dıştanevlenmenin görüldüğü kabilelerin, Tropikal Orman'ın en önemli dil ailelerine (Aravak, Caribce, Tupi, Çibca, Pano, Peba vb.) mensup olduklarını ve belli bir bölgeyle sınırlanmak bir yana, incelediğimiz bölgenin dört bir yanına, Doğu Peru'dan (Amahuaca ve Yagua kabileleri) Doğu Brezilya'ya (Tupi kabileleri), Guyanalar'dan (Yecuana kabileleri) Bolivya'ya (Tacana kabileleri) yayıldıklarını belirtmeliyiz.

Tropikal Orman'da yaşayan kabileler üzerine yaptığımız bu istatistiksel araştırma, sınırlı dıştanevlenmenin geniş bir alana yayıldığını doğruluyor; hatta topluluğun yapısı gereği, sınırlı dıştanevlenmenin pek çok durumda zorunlu olduğunu söyleyebiliriz. Gerçekten de tek bir *maloca*'da yaşayan topluluğun bir ya da iki geniş aileden oluşması halinde bütün üyeler birbirleriyle gerçek kan hısımları; topluluğun daha kalabalık olması durumundaysa, dolaylı ya da itibari kan hısımları olacaklardır. Ama her durumda, aynı *ma-*

loca'da birlikte yaşayan kişiler birbirleriyle çok yakın akrabadır ve bu durumda toplulukiçi evlenmenin yasaklanması, yani sınırlı dıştanevlenmenin zorunlu tutulması mümkündür. Sınırlı dıştanevlenmenin işlevi, ileride de göreceğimiz gibi, birtakım siyasal üstünlükler sağlamaktan ibaret değildir: Öncelikle bu tür evlenmeyi benimsemiş toplulukların yapısına bağlıdır; sınırlı dıştanevlenmeyi benimseyen toplulukların en önemli özelliği, yalnızca kardeşlerle (*siblings*) bir tutulan akrabaları kapsamasıdır ki, bu da Ego*'nun kendi topluluğu içinde evlenmesini önler. Kısacası, büyük bir evde ortaklaşa ikamet etmeleri ve aynı akrabalardan geldiklerinin kültürel bakımdan onaylanması, Tropikal Orman'da yaşayan toplulukları, birbirleriyle mübadele ilişkileri ve ittifaklar kuran toplumbilimsel birimler durumuna getiriyor. Söz konusu ilişki ve ittifakların hem koşulu hem yolu olan dıştanevlenmeyse, bu birimlerin yapısı ve varlıklarını sürdürmeleri açısından zorunludur. Aslında dıştanevlenmenin sınırlı bir özellik taşıması yalnızca rastlantıdır, çünkü çeşitli toplulukların birbirine olan coğrafi uzaklıklarının sonucudur; bu topluluklar birbirine yaklaştıklarında ve Tupi kabilelerinde görüldüğü gibi bir köy oluşturacak biçimde yan yana geldiklerinde, dıştanevlenme sınırlı olmaktan çıkar, ancak ortadan kalkmaz: Bir soyzinciri meydana getirecek biçimde farklılaşır.

Böylece bir dışa, diğer topluluklara açılma olanağı belirir ki, bu da her birimin mutlak bir özerkliğe sahip olduğunu ısrarla öne süren bakış açısının geçersizliğini gösterir. Çünkü birbirlerine gelin (ikametgâh babayerliyse) ya da damat (ikametgâh anayerliyse) veren toplulukların, yani birbirleriyle, her topluluk için yaşamsal öneme sahip *olumlu* bir ilişki kuran toplulukların, bu olumlu ilişkiyi ödünsüz bir bağımsızlık talebiyle karşılıklı olarak yadsımaları şaşırtıcı olurdu; gerçekten de böyle bir bağımsızlık talebinin bir olumsuzluk belirtisi sayılması gerekir, çünkü bu durumun kısa sürede savaşa dönüşecek bir düşmanlığa yol açması doğaldır. Bu toplulukların iktisat, din ve toplulukiçi siyasal örgütlenme gibi önemli konularda bütünüyle özerk bir yaşam sürdürdüklerini elbette yadsımıyoruz. Ama bu özerklik önemli alanları kapsasa da kolektif yaşamın tüm cephelerine yayılamıyor, dolayısıyla ancak kısmen geçerli; çünkü sı-

* **Ego**: Bir akrabalık çözümlemesinde, başvuru olarak alınan özneyi belirten terim. Buradan yola çıkılarak öznenin evlilik ve babadan akrabalık ilişkileri saptanır. (Ç.n.).

nırlı dıştanevlenmenin yaygınlığı her topluluğun tam bir bağımsızlığa sahip olmasını engelliyor. *Maloca*'dan *maloca*'ya kadın alıp verme, geniş aileler ve *demos*'lar arasında sıkı akrabalık ilişkilerinin, hatta, az çok dolaylı ve birtakım kurallara bağlı da olsa, siyasal ilişkilerin kurulmasını sağlıyor ki, bu durumda komşuluk ve evlilik ilişkileriyle birleşmiş toplulukların birbirlerini bütünüyle yabancı, dolayısıyla açıkça düşman olarak görmesi mümkün değil. Demek ki ailelerin, hatta *demos*'ların birleşmesini sağlayan bir olgu olarak evlilik ilişkisi, toplulukların çok gevşek ve elbette çok belirsiz de olsa bir birlik içinde bütünleşmesini sağlıyor; bu birlik üstükapalı bir karşılıklı haklar ve yükümlülükler sistemi, acil durumlarda geçici bir dayanışma ve her topluluğun, açlık ya da silahlı bir saldırı durumunda, çevresinde yabancı düşmanların değil de müttefikleri ve akrabaları bulunacağını bilmesinden doğan bir güvence yaratıyor. Çünkü siyasal ufkun genişleyerek salt toplulukla sınırlı olmaktan çıkması, yalnızca çevrede dost grupların bulunmasıyla açıklanamaz; bu genişleme daha çok, her yerleşik birimin ittifaklar kurarak kendi güvenliğini sağlamak zorunda oluşuna bağlanmalıdır.

Bir başka etken daha pek çok topluluğun bu tür birlikler meydana getirmesini kolaylaştırıyor. Aslında sınırlı dıştanevlenme, muhtemel çiftler arasında öyle bir düzen yaratıyor ki, cinsel ilişki kurmaları kabul edilebilir başlıca çiftler Ego'nunkinden farklı birimlerden gelen çiftler oluyor. Ama bu çiftlerin sayısının bile beklenenin altında olması mümkün, çünkü bunlardan ancak küçük bir bölümü kabul edilebilir çiftler kategorisine giriyorlar: Gerçekte *kardeş çocukları arasında evlilik* kuralının sınırlı dıştanevlenme kuralıyla birlikte işlediği görülüyor. Öyle ki, erkek Ego'nun muhtemel ya da seçilen karısı, başka bir *maloca*'dan gelmekle kalmayacak, aynı zamanda annesinin erkek kardeşinin ya da babasının kızkardeşinin kızı olacaktır. Bunun anlamı, kadın alıp vermenin birbirine "yabancı" birimler arasında değil, birbirine sıkı akrabalık ilişkileriyle bağlı topluluklar arasında gerçekleştiğidir (söz konusu akrabalık ilişkisi, büyük bir olasılıkla gerçek olmaktan çok itibaridir). Demek ki varolan akrabalık ilişkileri ile dıştanevlenmenin bir araya gelmesi, barındırdığı unsurlardan her birini aşan bir *sistem* yaratarak her birimi, kendi çerçevesinin dışına çıkmaya zorlar. Bununla birlikte, sınırlı dıştanevlenmenin sürmesini sağlayan asıl eği-

limin ne olduğu sorusu akla geliyor: Amaç, birlikte oturanlar, yani akrabalar arası birleşmeyi engelleyerek mahremiyle evlenmeyi yasaklamaksa, aracın amaçla orantılı olmadığı görülüyor: Çünkü her *maloca*'nın kuramsal olarak hepsi birbiriyle akraba en az yüz kişiyi barındırdığı göz önüne alınırsa, soyzincirinin ikiyanlı olması nedeniyle, soy bağlarının kesinlik derecesini ve kapsamını belirlememiz mümkün değildir; oysa akrabalık derecelerini tam olarak belirleyebilmek için, ancak tekyanlı soyzincirinde varolan kesintisizliği ve sınırları gözleyebilmemiz gerekir. Bu durumda A geniş ailesinden bir erkek, aynı *maloca*'dan, ama B geniş ailesine mensup bir kadınla, mahremiyle ilişki kurma yasağını çiğneme tehlikesine düşmeksizin evlenebilir, çünkü A erkeği ile B kadını arasında, varsayıma dayanmayan bir akrabalık ilişkisi kurmak pekâlâ olanaksız olabilir. Demek ki sınırlı dıştanevlenmenin işlevi olumsuz (mahremiyle ilişkinin yasaklanması) değil, olumlu (kendi topluluğunun dışında evlenmek zorunluluğu). Başka bir deyişle, sınırlı dıştanevlenmenin anlamı işlevinden, yani *siyasal ittifakın aracı haline gelmesinden* kaynaklanıyor.

Peki, bu tür ittifaklar kuran toplulukların sayısını kestirmek mümkün müdür? Elimizde hemen hemen hiç belge bulunmayışı, bu soruya yaklaşık bir yanıt vermemizi bile engelliyor. Bununla birlikte, bazı verileri göz önüne alarak belki gerçeğe yakın bir rakam ya da hiç değilse bir alt ve üst sınır belirleyebiliriz. Sınırlı dıştanevlenme her zaman iki komşu topluluk arasında söz konusu olsaydı, bu durumda, birbirini tamamlayan eksiksiz bir dıştanevlenme sistemiyle karşı karşıya bulunduğumuzu söyleyebilirdik. Ama Ge dil ailesine mensup kabilelerde çok yaygın olan bu tür toplumsal örgütlenme, Mundurukular ve Tucanolar dışındaki Tropikal Orman halklarında ender olarak görüldüğüne göre kadın alışverişinin en az üç topluluk arasında gerçekleşmesi yüksek bir olasılıktır. Demek ki bu sayıyı bir alt sınır olarak belirleyebiliriz. Öte yandan, Tropikal Orman'a özgü kültürlerin, kendilerine en uygun toplumsal-siyasal - ve elbette ekolojik- modelleri, özellikle Tupi grubunun tebaası durumundaki bazı halklar arasında bulduğunu kabul edersek, bu halkların aradığımız en üst siyasal yayılma sınırını oluşturduklarını rahatlıkla varsayabiliriz. Tupinamba ve Guarani köylerinin dört ile sekiz arasında büyük kolektif evden meydana geldiğini biliyoruz. Bunlar gerçek anlamda birer köydür, yani belli bir alan üzerinde

toplanmış bütünlerdir; oysa bölgede bulunan diğer halklar, bazen birbirinden iyice uzak topluluklar halinde yaşarlar. *Maloca*'ların birbirine uzak ya da yakın oluşu, toplumsal ve siyasal örgütlenme düzeyinde bir farklılığa işaret eder.

Buna göre bölgede en çok göze çarpan toplumsal örgütlenme tipini artık belirleyebiliriz. Yukarıda incelediğimiz birimlerin yapısına uygun olarak, üç ile sekiz yerel topluluk kapsayan ve en iyi örneğini Tupiler'de gördüğümüz bu üst birimleri *çokdemos'lu yapılar* diye adlandıracağız. Hem birbirinden çekinen hem de birbirine düşman sayısız topluluk varsayan ve deyim yerindeyse "lekeci" bir tablo çizen geleneksel anlayışı benimsemiyoruz; ağır gelişmekle birlikte, bu kültürlerin sözde bölünmüşlüğüne son veren birleştirici güçler vardır; bu güçlerin söz konusu kültürleri şu ya da bu ölçüde birleştirmiş olmaları, bu toplumların gelişmemişlikleriyle orantılı bir benmerkezcilik ve saldırganlığa sahip olduklarını öne süren kolaycı anlayışın geçersizliğini gösterir.

Şimdiye kadar bu kültürleri yalnızca *yapısal* açıdan, yani tarihsel boyutu hesaba katmaksızın inceledik. Bununla birlikte, bu toplumların yapısını incelerken, bu toplulukların soyzincirleri, yani biçimsel olarak tekyanlı örgütler değil, dıştanevlenmenin geçerli olduğu *demos*'lar oluşturduğunu gördük.

Ancak pek çok etken bu ikiyanlı *demos*'ların zamanla tekyanlı soyzincirlerine dönüşmesini sağlayabilir. Bu etkenleri ikiye ayırabiliriz: Bunlardan bir bölümü *demos*'un yapısında örtük olarak vardır; diğerleriyse *demos*'lar arası siyasal ilişkilerde ortaya çıkar. Bütün bu etkenler bu ilkel toplumların gerçek anlamda bir tarih değilse de hareketleri bu toplumların ağır ritmli yaşamlarına uyan bir *dinamik* yaratmalarını sağlar.

Yukarıda da gördüğümüz gibi, birlikte ikâmet aynı *maloca*'da oturanlar arasında ayrıcalıklı bir bağ yaratarak onları akraba durumuna getiriyor. Öte yandan, evlenme sonrası yerleşilen ikametgâhın anayerli ya da babayerli oluşu da anasoylu ya da babasoylu akrabalar arasında kaçınılmaz bir biçimde güçlü duygusal ve dayanışma bağları oluşmasını sağlıyor. Sözgelimi babayerli ikametgâh söz konusuysa, babası ve baba tarafından dedesiyle aynı evde doğmuş olan *Ego*, babasoyundan akrabalarıyla yani dedesinin erkek kardeşleri ve onun erkek çocuklarıyla bir arada yaşayacaktır. *Demos*'un temelini meydana getiren ve kolektif yaşamın çerçevesini

çizen sürekli ve biricik yapısal unsur, babasoylu bir zincirdir, çünkü Ego ana tarafından akrabalarını ya hiç tanımaz ya da pek az tanır. Aslında erkek Ego'nun annesi, babanın topluluğuyla akrabalık bağları bulunsa bile, Ego için ender durumlarda karşılaştığı az çok yabancı bir topluluktan gelir. Ego ile ana tarafından akrabaları arasındaki bağ, büyük ölçüde anababasının evleri arasındaki uzaklığa bağlı olacaktır. Bu iki ev arasında saatler, hatta günlerce sürebilecek bir yürüyüş mesafesi varsa, Ego'nun ancak belli dönemlerde ana tarafından akrabalarıyla ilişkisi olacaktır. Genellikle *maloca*'lar birbirinden oldukça uzak kurulduğu için Ego yalnızca baba tarafından akrabalarına özel bir yakınlık duyacaktır.

Bu *demos*'ların soyzinciri açısından bir başka önemli özellikleri de sürekliliği sağlamalarıdır. Çünkü, Kirchhoff'un yazdıklarının tersine[16], topluluk -Kirchhoff'a göre geniş aile- şefin ölümüyle dağılmaz; çünkü Kirchhoff'un da şaşırtıcı bir biçimde açıkladığı gibi, şeflik hemen her zaman babadan oğula geçer. Siyasal yükümlülüğün babadan oğula geçmesi toplumsal yapının sürekliliği bakımından yeterli bir göstergedir. Şefin ölümü üzerine bazen şöyle bir durum ortaya çıkar: Topluluk dağılmaksızın şefin "oturduğu" evi terk eder ve ona çok yakın bir başka *maloca* kurar (Vilotolar'da olduğu gibi). *Liderlik* görevinin babadan oğula geçmesi, yani bu yükümlülüğün, toplumsal yapının temelini oluşturan babasoylu soyzinciri içinde muhafaza edilmesi, aslında topluluğun zaman ve mekân içinde birliğini korumaya kararlı olduğunu gösterir. Sözgelimi Tupinambalar baba soyuna o kadar aşırı bir saygı gösterirler ki, anası kendi topluluklarından, ama babası yabancı -genellikle bir savaş esiri- bir çocuğa hiç de iyi gözle bakmazken, kendi topluluklarından bir erkeğin çocuklarını baba soyunun devamı olarak görürler. *Demos*'un iç yapısını düzenleyen bu etkenler, iki soyzincirinden birine ayrıcalık tanıma ve onun sürekliliğini koruma eğilimini gösteriyor. *Demos* tekyanlı soyzincirine yönelmiştir ve deyim yerindeyse, bu dinamiğin itici gücü ikiyanlı bir soy sistemi ile tekyerli bir ikâmetgah arasındaki çelişkidir, yani meşru olan ikiyanlı soyzinciriyken, kabul gören tekyanlı soyzinciridir.

Tekyerli ikametgâh tekyanlı bir soyzinciri için zorunlu koşul olmakla birlikte, tekyerli ikametgâhın bunu her zaman sağlamadığını biliyoruz; bu noktada Lowie ile uyuşmayan Murdock'ın açık-

16. Bk. not 10.

lamalarından da bu sonuç çıkıyor. Gerçek soyzincirlerinden söz etmek ancak, belli bir soya mensubiyetin ikametgâhtan bağımsız olarak düşünülebilmesiyle mümkündür. Kadınlar evlenmek üzere evlerinden ayrıldıktan sonra da kendi topluluklarının üyesi sayılmaya devam etseydiler, Tropikal Orman'da yaşayan babayerli *demos*'ların soyzincirleri oluşturduklarını kabul edebilirdik. Ama büyük evlerden uzaklaşmak, bir kadının ayrılışını neredeyse belirleyici bir özellik haline getirdiği için soyzincirleri halinde örgütlenme eğilimini de engelliyor, çünkü kadın açısından, evlenmek kaybolmak anlamına geliyor. Demek ki, Tropikal Orman'ın *maloca*'ların dağınıklığı yüzünden *çokdemos*'lu yapıların belirginleşemediği kesimlerinde, soyzincirlerinin oluşması mümkün değildir. Oysa bu tip yapıların daha belirgin, daha yaygın ve daha sağlam olduğu, Guaraniler ve Tupinambalar'ın büyük köylerinde, durum farklıdır. Bu köylerde evlerin birbirine çok yakın olması, insanların hareketini kısıtlar: Böylece damat adayının kayınpederine olan "hizmet" borcunu ödediği yıllar boyunca, gelinin ise, evlenmenin kesinleşmesinden sonra, tek yaptıkları şey bir *maloca*'dan öbürüne geçmektir. Demek ki her birey, sürekli olarak ailesinin gözü önündedir ve kendi yakınlarıyla her gün görüşebilir. Buna göre bu halklarda, *demos*'ların soyzincirleri haline gelmesini engelleyecek hiçbir şey yoktur. Başka güçler de bu yönelimi desteklediği ölçüde, bu tür engellerin iyice azaldığını görüyoruz. Sözgelimi Tupiler'in, yalnızca Tropikal Orman'da yaşayan öbür halklar tarafından oluşturulan modelleri tam anlamıyla uygulayabilmeleri, yani toplumsal-siyasal birimleri, yapılaşmış bir bütün içinde başarıyla bütünleştirebilmeleri, yoğun bir köy dokusunun zemin hazırladığı merkezcil güçler sayesinde olmuştur. Şimdi bu yeni örgütlenme içinde birimlerin ne hale geldiğini sormamız gerekiyor. Bu aşamada iki toplumbilimsel olasılık söz konusu: Ya birleşme ve bütünleşme eğilimi bu temel birimlerin giderek ortadan kalkması -ya da en azından yapısal işlevlerinin önemli ölçüde azalması- ve zamanla güçlenebilecek bir toplumsal tabakalaşmanın ortaya çıkmasıyla sonuçlanır; ya da bu birimler varlıklarını sürdürmeye devam eder ve güçlenir.

Bu olasılıklardan ilki, Carib kültür havzasında yaşayan, Güney Amerika'nın kuzeybatı kesiminden halkların (Çibçalar, adalarda ya-

şayan Aravaklar vd.) durumuna uygun düşüyor[17]. Bu bölgelerde, özellikle de Kolombiya ile Venezuela'nın kuzeyinde, pek çok küçük "devlet", genellikle bir kent ya da vadiden ibaret derebeylikler vardır. Bu topraklarda, dinsel ve askeri güçleri denetleyen aristokrasiler, bir "pleb" kitlesi ile komşu halklarla yapılan savaşlar sırasında ele geçirilmiş kalabalık bir köle sınıfına egemendir. İkinci olasılıksa Tupiler'e uygun düşer gibidir, çünkü bu halkta toplumsal tabakalaşma görülmez. Tupinambalar'ın, savaşta aldıkları esirleri, bir köle sınıfı haline getirdiklerini ve efendileri olarak onların işgücünden yararlandıklarını söyleyemeyiz. Thevet[18], Léry[19] ve Staden[20] gibi ilk Brezilya kronikçilerinin anlattıklarına bakılırsa, Tupinamba savaşçıları açısından bir ya da birkaç savaş esirine sahip olmak o kadar büyük bir toplumsal saygınlık ifade ediyordu ki, sıkıntılı dönemlerinde esirlerini aç bırakmaktansa kendileri aç kalmayı yeğliyorlardı. Esirler efendilerinin topluluğuyla kısa sürede kaynaşıyorlar, efendiler de zaferlerinin canlı bir kanıtı olan bu insanlara kızkardeşlerini ya da kızlarını vermekten çekinmiyorlardı. Ve en sonunda esirler aradan bazen çok uzun bir süre geçtikten sonra öldürülüp, efendilerinin ayin yemeği haline geldiklerinde, bedence de toplulukla bütünleşmiş oluyorlardı.

Demek ki Tupi toplumlarında tabakalaşma yoktur; bununla birlikte, bu toplumlardaki bölünmeler ve güç ilişkileri de havzadaki diğer toplumlarda olduğu gibi, cinsiyete, yaşa, akrabalığa vb.'ne dayanır; özellikle de çoktopluluklu genel toplumsal örgütlenme modelinin yoğunlaşıp sıkışarak köy mekânını meydana getirmesi, bu örgütlenmenin birimlerini oluşturan *demos*'ların, birleştirici bir ilke çerçevesinde "özelliğini yitirmesi"ne yol açmaz; hatta tam tersine, "kararsız" bir yapıyı sağlamlaştırmaya yönelik böyle bir merkezcil gücün ortaya çıkması, *demos*'ların yapısında örtük olarak bulunan merkezkaç eğilimlerin eşit bir biçimde yoğunlaşmasını kolaylaştırır.

---

17. Bk. HSAI, c. IV ve V.

18. A. Thevet, **Le Brésil et les Brésiliens** (Brezilya ve Brezilyalılar), Paris, P.U.F., 1953, s. 93.

19. Jean de Léry, **Journal de bord... en la terre de Brésil, 1557** (Brezilya Topraklarında... Seyir Defteri, 1557), Paris, Paris Yay., 1952.

20. Hans Staden, **Véritable histoire et description d'un pays... situé dans le Nouveau Monde nommé Amérique** (Yeni Dünya Amerika'da Bulunan Bir Ülkenin Gerçek Tarihi ve Betimlenmesi), Paris, A. Bertrand, 1837.

Başka bir deyişle, sözünü ettiğimiz dinamik, *diyalektik* bir yapıya sahiptir: Çünkü, sistemin oluşumu ilerlediği ve belirginleştiği ölçüde, sistemi meydana getiren unsurlar kendi somut özelliklerini, bireyliklerini vurgulayarak statülerindeki bu değişikliğe karşı çıkarlar. Öyle ki, bütünsel yapının ortaya çıkışı *demos*'ların ortadan kalkmasına değil -bu farklı bir duruma, yani toplumsal tabakalaşmaya yol açardı-, birimlerde yapısal bir değişmeye neden olur. Peki bu dönüşümün anlamı nedir? Bu anlam bütünüyle kendilerine özgü belirlemelerde aranmalıdır: Bunlar esas itibariyle akraba topluluklarıdır. O halde bu toplulukların, onları birleştirirken birbirine özdeş duruma da getiren bir gelecek çerçevesinde kendilerine yeni bir biçim verme olanakları nedir? Bunun anlamı, bu toplulukların belirleyici özelliği olan örtük tekyanlılığın önem kazanması, topluluğa mensubiyeti belirleyen kuralın, artık ikinci plana düşen birlikte ikamete değil, soya dayanması, dolayısıyla *demos*'ların soyzincirlerine dönüşmesidir; bu unsurların değişmesi, elbette bütünün kuruluşunu da değiştirecektir. Sonuç olarak, Tupi halklarının *çokdemos'lu bir yapıdan çoksoylu bir yapıya geçişe* örnek oluşturduklarını söyleyebiliriz.

Peki bu durumda, soyzincirlerinin ancak ikameti esas alan bir birimler bütününün yeni bir örgütlenmeye tepki göstermesi sonucunda ve böyle bir örgütlenmeyle bağlantılı olarak mı ortaya çıktığını öne sürüyoruz? Bunu söyleyebilecek durumda değiliz, çünkü ikametgâh ve soy birlikte ortaya çıkan unsurlar değil. Bu iki unsurun bir araya gelmesi rastlantısaldır, yani yapıyla değil tarihle ilgilidir: Tupiler'e dönersek, Tropikal Orman'da yaşayan öbür halklarda bir eğilim olarak ve örtük biçimde belirdiği için etkisiz kalan unsur, Tupiler'de onları daha "sıkı" toplumsal yapılar kurmaya iten bir endişe yarattı. Farklı tarihsel süreçler de pekâlâ böyle bir geçişi sağlayabilirdi. Ama burada bizim için önemli olan nokta şudur: Bir *demos*'un bir soyzinciri haline gelmesi her birimin *bağlantısal* yapısını belirginleştirir. Ancak "güçlü" bir sistemde soyzincirleri vardır ve buna bağlı olarak, böyle bir sistemin güçlenmesi, ya soy kurallarının yapısal değerini yadsıyan bir toplumsal tabakalaşmaya ya da bu kuralların önemsenmesine, hatta yüceltilmesine neden olur: Bu bağlamda, soyzinciri, deyim yerindeyse "*ayırtedici*" bir özelliğe sahiptir. Sanki her şey, başlangıçta belirginlikten yoksun bir toplumun siyasal ilişkilerini yaygınlaştıran merkezsel bir hareket, önce top-

lumun bünyesinde bir dengesizlik yaratıyormuş, sonra da bu dengesizliği düzeltmek için sistemi oluşturan unsurlar düzeyinde, yeni duruma uygun merkezcil güçleri harekete geçirerek toplumun yeniden dengeye kavuşmasını sağlıyormuş gibidir. Çünkü bu ilkel toplumlarda etkili olan güçlerin nihai amacı, dolaylı ya da dolambaçlı yollardan da olsa -sürekli tehdit altında bulunan- bir denge durumuna uluşmaktır.

Bununla birlikte, Tropikal Orman'da geçerli toplumbilimsel modelin Tupilerce uygulanan biçimi, *demos* düzeyinde belirlediğimiz iç ilişkilerin aynen geçerli kalmasına izin vermez. Öte yandan soyzinciri yapısının ortaya çıkışı, yani soy bağlarının, soyzincirine birleştirici bir özellik verecek tarzda sıkılaşması, soyzincirini meydana getiren alt grupların ya da geniş ailelerin işlevsel değerini büyük ölçüde azaltır. Bu yüzden, Tupiler'in sürekli karşı karşıya bulundukları sorun, soyzincirleri arasındaki ilişkiler sorunudur. Her Tupinamba köyü, her biri kendi soyzincirini barındıran ortalama dört ile sekiz büyük evden oluşur ve her büyük evin bir lideri vardır. Ayrıca köyün de bir lideri bulunur; Tupinamba toplumu, siyasal ilişkiler sorununu Tropikal Orman'daki halkların bilmediği bir düzeyde ele alır: Çoksoyzincirli bir yapı olarak, "merkezi" bir yetke oluşturmakla birlikte, "yerel" şef, yardımcılarını da muhafaza eder. Bu yerlilerde, köy şefinin otoritesini sağlayabilmek için zorunlu olarak başvurduğu bir "yaşlılar meclisi"nin bulunması, hiç kuşkusuz iktidarın ikibaşlılığının sonucudur. Demek ki Tupi-Guarani grubundan halklar, aynı bölgede yaşayan etnilerden, siyasal sorunların büyük bir karmaşıklık göstermesiyle ayrılırlar; bu da onların genellikle çok geniş bir bakış açısına sahip olmalarını sağlar. Ancak Tupiler'in, çoksoyzincirli köy komünleri kurmakla yetinmediklerini, ve Tropikal Orman'ın başka yörelerinde de tek bir köyün sınırlarını kat kat aşan bir otorite modeli kurma arayışının varolduğunu söyleyebiliriz. Genellikle, Güney Amerika'da kabileler arası ilişkilerin, bizi bu halkların savaşçı bir yapıya sahip olduğuna inandırmaya çalışanların öne sürdüğünden daha sıkı olduğunu; Claude Lévi-Strauss[21] ve Alf-

21. C. Lévi-Strauss, **"Guerre et commerce chez les Indiens de L'Amérique du Sud"**(Güney Amerika yerlilerinde savaş ve ticaret), **Renaissance**, cilt 1, fasikül 1 ve 2.

22. A. Métraux **La civilisation matérielle des Tribus Tupi-Guarani** (Tupi-Guarani kabilelerinin maddi uygarlığı), Paris, P. Geuthnet, 1928, s. 277.

red Métraux[22] gibi yazarların da belirttikleri gibi, birbirinden epey uzak oturan topluluklar arasındaki ticari ilişkilerin yoğun olduğunu biliyoruz. Tupilerdeyse yalnızca ticari ilişkiler söz konusu değildir; bunun yanı sıra, bazı şeflerin otoritelerini birkaç köyde kabul ettirmeleri sonucu, gerçek bir toprak ve iktidar *genişlemesi* görülür. Burada, Thevet ve Staden'i çok etkilemiş olan ünlü Tamoio şefi Quoniambec'ten de söz etmeliyiz. "Bu kral o kadar iyi bir askerdi ve vahşilere o kadar büyük bir ustalıkla komuta ediyordu ki, tüm vahşilerden, hatta en uzak yörelerde oturanlardan bile büyük bir saygı görüyordu"[23]. Öte yandan, gene bu kronikçilere bakılırsa, Tupinamba şeflerinin otoritesi en çok savaş zamanında güçleniyor, şefler bu dönemlerde neredeyse mutlak bir iktidara sahip oluyorlar ve birlikler de tam bir disiplinle onlara itaat ediyorlardı. Buna göre bir şefin toplamayı başardığı savaşçı sayısı, otoritesinin bir göstergesiydi. Gerçekten de bazı rakamlar her şeye rağmen çok yüksektir. Thevet, Tabaiarres ile Margageazlar arasındaki bir savaşta 12.000 kadar savaşçının birbirleriyle çarpıştığını kaydeder. Léry de buna benzer bir çatışmada 10.000'e yakın kişinin savaştığını ve kendisinin de tanık olduğu bir çarpışmada 4.000 kişinin bulunduğunu belirtir. Kendi komutanlarını izleyen Staden de Portekiz mevzilerine denizden yapılan bir saldırıda, her biri ortalama 18 kişi taşıyan 38 gemi saymıştır ki, bu da yalnızca küçük Ubatuba köyünde aşağı yukarı 700 erkek bulunduğunu gösteriyor[24]. Toplam nüfusu saptayabilmek için savaşçı sayısını yaklaşık 4 ile çarpmak gerekeceğine göre, Tupinambaların on ile yirmi arasında köyden oluşmuş federasyonlar halinde yaşadığını söyleyebiliriz. Demek ki Tupiler, özellikle de bu halkın Brezilya kıyısında yaşayan kesimi, geniş ve yapısı çözümlenmek gereken güçlü bir şeflik kurumuna sahip siyasal sistemler kurmaya çok yatkınlar; merkezi bir otoritenin varlığı, aslında, küçük yerel güçler ile bu otorite arasında şiddetli çatışmalara yol açabilir. Bu durumda, genel şeflik kurumu ile alt şeflikler arasındaki ilişkiler sorunu ("Kral" Quoniambec ile, vassalleri durumundaki "kralcıklar" arasında olduğu gibi) ortaya çıkacaktır.

Merkezi bir iktidar kurma eğilimine yalnızca kıyı Tupiler'inde

23. A.g.y., s. 93.
24. A.g.y., s. 178, not 2.

rastlamıyoruz. Daha yakın tarihten bir örnek vermek gerekirse, Tupi Kavahibler'den söz edilebilir. Bu halkın bir kolu olan Takvatipler, yüzyılın başlarında egemenliklerini komşu kabilelere de kabul ettirmişlerdi; hatta Claude Lévi-Strauss, Takvatipler'in o dönemdeki şefi Abaitara'nın oğluyla tanışma olanağını bulmuştu[25]. Amazon'un orta ve yukarı kesimlerinde yaşayan Tupi halkları olan Omagua ve Cocomalar'da da buna benzer gelişmeler görülmüştür; bu halklarda şefin otoritesi yalnızca büyük ev üzerinde değil, tüm topluluk üzerinde geçerlidir: Bir Omagua köyünün her biri elli-altmış kişi barındıran altmış kadar büyük evden oluştuğu düşünülürse, bu otoritenin büyüklüğü ortaya çıkar. Öte yandan, kültürel bakımdan Tupinambalar'a çok yakın olan Guaraniler'de de çok gelişmiş şeflik kurumları vardır[26].

Bununla birlikte, Tupi kültürünü "krallıklar" kurmakta gösterdiği siyasal dinamik çerçevesinde ele almakla, onun Tropikal Orman'ın bütünü içinde sahip olduğu özgünlüğü fazlaca zorlamış, içinde yer aldığı bölgeden bağımsız bir bütün gibi değerlendirmiş olmuyor muyuz? Böyle bir tutum, daha sınırlı olsa da diğer dil ailelerine mensup halklarda da rastladığımız benzer süreçleri gözardı etmek anlamına gelir. Söz gelimi Jivarolar'ın da çoktopluluklu bir örgütlenme modelini benimsediğini, yerel topluluklar arasında askeri ittifaklar kurulduğunu biliyoruz: İspanyollar ile savaşabilmek için birleşen bazı *jivarialar*'ı -bu yerlilerin *maloca*'ları- örnek verebiliriz. Öte yandan, Orinoco kıyısında yaşayan Carib kabileleri de, egemenliklerini çevrelerindeki topluluklara kabul ettirebilmek amacıyla, sınırlı dıştanevlenmeyi benimsemişlerdi. Demek ki Tropikal Orman'ı kıtanın diğer bölümlerinden ayırt eden en belirgin özellik, daha geniş toplumsal birlikler kurma yönünde belirgin bir eğilimin varolmasıdır. Burada göz önünde tutmamız gereken nokta, bu eğilimin, içinde doğduğu kültürlerin somut koşullarına -iktisadi, nüfussal, dinsel- bağlı olarak değişiklik gösterdiğidir. Tupiler ile öbür toplumlar arasında yapısal olmaktan çok bir derece farkı vardır; nasıl ki toplumsal düzeyde yalnızca onlara özgü olmayan bir örgütlenme modelini diğer topluluklardan daha başarılı biçimde gerçekleştirmişlerse, aynı şekilde, Tropikal Orman kültürlerinin tümünde varolan dinamiğe de eşi görülmemiş bir ritm ve hız

25. Bk. C. Lévi-Strauss, **Tristes Tropiques**, Paris, Plon, 1955,bölüm XXXI.
26. Bk. HSAI. c. III.

kazandırmışlardır.

Amerika yerli toplumları arkaiktir, ama deyim yerindeyse olumsuz bir bakış açısına ve bizim Avrupalı ölçütlerimize göre. Bu kültürleri, oluşumları bizim şemalarınıza uymuyor diye durağan kabul edebilir miyiz? Bu toplumların tarihi olmadığını söyleyebilir miyiz? Sorunun bir anlamı olabilmesi için, yanıt verilebilecek şekilde, yani Batılı modele bir evrensellik atfetmeden sorulması gerekir. Tarihe pek çok anlam verilebilir ve bu anlamlar bakış açılarımıza göre farklılık gösterir: "Gelişen kültürler/durağan kültürler karşıtlığı, daha çok yaklaşım farklılığından kaynaklanıyor"[27]. Yaygınlık ve yoğunluk bakımından bölgelere göre farklılıklar gösteren *sistemleşme* eğilimi, bu havzadaki kültürlere, özellikle Tupiler'de belirginleşen "zamansal" bir boyut kazandırır: Dolayısıyla bu toplumların tarihten yoksun olduklarını söyleyemeyiz. Marjinal kültürler ile Tropikal Orman kültürleri arasındaki en belirgin karşıtlık, ekolojik düzeyden çok siyasal örgütlenme düzeyinde ortaya çıkar. Ama bunların da tarihli toplumlar olduklarını söyleyemeyiz: Bu bakımdan, söz konusu kültürler ile And kültürleri arasındaki simetrik ve tersyönlü karşıtlık da oldukça güçlüdür. Tropikal Orman toplumlarının ayırt edici özelliği olan siyasal dinamik, bize bu toplumları *tarihöncesi* diye adlandırabileceğimiz bir yapısal düzeyde -herhangi bir kronolojik kesitte değil- değerlendirme olanağı tanıyor: Marjinal topluluklar tarihdışı toplumlara örnek oluştururken, İnkalar tarihsel boyuta sahip bir kültür örneği veriyorlar. Bu durumda, Tropikal Orman'a özgü dinamiğin, And toplumlarında görüldüğü gibi, tarihin *olabilirlik koşulunu* oluşturduğunu söyleyebiliriz. Sonuç olarak, Tropikal Orman'a özgü siyasal sorunsal, onu belirleyen iki düzeyde, yani siyasal kurumun ortaya çıkış yeri olan oluşumsal (genetik) düzeyde ve siyasal kurumun yazgısını belirleyen tarihsel düzeyde ele alınabilir.

27. C. Lévi-Strauss **Race et Historie** (Irk ve Tarih), Paris, UNESCO 1952, s. 25.

IV. AMERİKA YERLİLERİNİN NÜFUS YAPISI*

Siyasal antropolojiyi konu alan bir incelemede, nüfus yapısını ayrı bir bölümde işlememiz okuyucuyu şaşırtabilir. Gerçekten de iktidar ilişkilerinin işleyişini ve bu ilişkileri yönlendiren kurumları çözümlemek için söz konusu toplumların boyutlarını ve nüfus yoğunluklarını ele almak gereksiz görünüyor. Bu toplumlarda iktidar alanının (ya da iktidardan yoksun alanın), her türlü dış etkiden (sözgelimi nüfustan) uzak ve korunmuş özerk bir alan olarak ortaya çıktığı ve geliştiği öne sürülebilir. Böylece topluluk ile iktidarı arasında herhangi bir sorun bulunmadığı görüşünün, nüfus artışını denetlemek ya da önlemek için pek çok yola (düşük, çocuk katli, cinsel tabular, bebeği memeden geç kesme vb.) başvuran arkaik toplumlarla ilgili gerçeğe oldukça uygun düştüğü söylenecektir. Ancak

* İlk kez **L'Homme**'da, XIII (1-2) yayınlanan inceleme.

vahşilerin nüfus dalgalanmasını denetleyebilmeleri de ilkel bir toplumun zorunlu olarak "kısıtlı" bir toplum olduğu, hatta geçim ekonomisinin kalabalık bir nüfusun ihtiyaçlarını karşılayamayacağı inancının yerleşmesinde rol oynamıştır.

Güney Amerika'nın geleneksel görüntüsü (bu görüntünün oluşmasında büyük ölçüde etnolojinin sorumlu olduğunu unutmayalım), olguların şaşırtıcı bir aldırmazlıkla ele alınmasına zemin hazırlayan, yarı gerçekler, yanlışlar ve önyargılarla dolu bu karmaşaya çok uygun düşüyor (sözgelimi *Handbook of South American Indians* adlı yapıtta Güney Amerika toplumlarının nasıl sınıflandırıldığına bakınız)[1]. Bir yanda Andlar ve bu yörede birbirini izleyen gelişmiş kültürler; öbür yandaysa hiçbir farklılık göstermeksizin sürekli kendini yineleyen birbirinin benzeri küçük toplumlarla dolu ormanlar, savanlar, pampalar var. Bizim açımızdan sorun, bütün bunların ne ölçüde doğru olduğunu bilmekten çok, hangi noktada yanlış olduğunu bilebilmek. Başlangıç noktamıza dönersek, nüfus yapısı ile siyasal otorite arasındaki ilişki sorununu iki yönden ele alacağız:

1) Güney Amerika ormanlarında yaşayan bütün toplumlar, kendilerini oluşturan toplumsal-siyasal birimler açısından eşit midir?

2) Geçerli olduğu nüfus alanı genişleyip yoğunlaştıkça, siyasal iktidarın yapısında hiçbir değişiklik olmuyor mu?

Nüfus sorunuyla Tupi-Guarani toplumlarında şeflik kurumunu incelerken karşılaştık. Dil birliği açısından olduğu kadar, kültür açısından da türdeş bir yapı gösteren bu kabileler birliği, Tupi-Guaraniler'i Tropikal Orman'da yaşayan öbür toplumlardan ayırt etmemizi sağlayan çok önemli iki özelliğe sahip. Bu özelliklerden ilki, bu yerlilerde, şeflik kurumunun diğer toplumlarda hiç rastlamadığımız ölçüde önemli bir yer tutması; ikincisiyse, toplumsal birimlerin -yerel toplulukların- nüfus yoğunluğunun, Güney Amerika toplumları için genellikle kabul edilen ortalamaların çok üstünde olmasıdır. Tupi-Guaraniler'de siyasal iktidarın farklılaşmasını nüfus artışına bağlamak istememekle birlikte, bu kabilelere özgü iki boyutu göz önüne almakta hiçbir sakınca görmüyoruz. Ancak bu

1. XVI., XVII. ve XVIII. yüzyıla ilişkin veriler için okuyucuyu doğrudan doğruya Fransız, Portekizli, İspanyol, Alman kronikçileri ile Güney Amerika'ya gitmiş ilk cizvitlerin yazılarını ve mektuplarını okumaya davet ediyoruz. Bunlar o kadar iyi bilinen kaynaklar ki daha çok üzerinde durmayacağız. Bk. Ayrıca HSAI, cilt V. New York, 1963.

noktada, öncelikle yanıtlamamız gereken soru, yerel Tupi-Guarani topluluklarının, öbür kültürlere mensup topluluklardan gerçekten daha kalabalık olup olmadıklarıdır.

Bu bizi Tupi-Guaraniler'in kökeni ve önemi sorununa götürüyor. Ortada şöyle bir paradoks var: Tupi-Guaraniler, halen Paraguay'da yaşayan birkaç bin kişi dışında, uzun zaman önce neredeyse bütünüyle ortadan kalktıkları halde, Güney Amerika'nın belki de en iyi bilinen yerli halkıdırlar. Gerçekten de onlara ilişkin literatür çok zengindir: Daha XVI. yüzyılda Fransa, İspanya ve Portekiz'den gelen seyyahlar ile onları izleyen Cizvitler, o dönemde tüm Brezilya kıyısını ve bugünkü Paraguay'ın büyük bir bölümünü ellerinde tutan bu vahşileri uzun uzun incelemek fırsatını bulmuşlardı. Dolayısıyla yerlilerin günlük yaşamını, kullandıkları ya da yetiştirdikleri bitkileri, evlenme, çocuk yetiştirme, savaşma tarzlarını, tutsaklarını nasıl törenle öldürdüklerini, topluluklar arasındaki ilişkileri vb. anlatan binlerce sayfa bilgi vardır. Farklı zaman ve yerlerde kaleme alınmış bu gözlemler, Güney Amerika gibi dil ve kültür açısından çok büyük bir çeşitlilik gösteren bir bölgede eşi bulunmaz bir etnografik bütünlük sağlıyor. Tupi-Guaraniler içinse tam tersi bir durum söz konusu: Aralarında binlerce kilometre bulunan kabileler, aynı biçimde yaşıyor, aynı ritleri uyguluyor, aynı dili konuşuyorlar. Sözgelimi Paraguaylı bir Guarani, arada 4000 kilometreden çok uzaklık olduğu halde, Maragnon'daki Tupiler'in yanında kendini evinde gibi hissedecektir. Eski kroniklerin yazarları hep aynı şeyleri gördükleri ve betimledikleri için yer yer sıkıcı olsalar da sonuçta birbirini doğrulayan sağlam bir çalışma zemini hazırlamışlardır: Guaraniler arasında misyonerlik yapan Montoya ve Jarque, kendilerinden altmış yıl önce Rio Körfezi'ndeki Tupinambalar'ı ziyaret eden Thevet ve Léry'nin söylediklerini yineler gibidir. Bir yandan, hemen hepsi iyi eğitim görmüş, gerçeklere sadık gözlemciler olan gezginlerin yeteneği, bir yandan da incelenen halkların az çok birbirine benzemesi, Amerika kıtası uzmanlarına hem eşi bulunmaz zenginlikte hem de güvenilir bir bilgi hazinesi sağlanmıştır.

Hemen hemen tüm kronikçiler, evlerin boyutları, tarım alanlarının büyüklüğü, köyler arasındaki uzaklık, özellikle de ziyaret ettikleri bölgelerdeki nüfusla ilgili betimlemelerini sayısal bilgilerle tamamlamaya çalışmışlardır. Hiç kuşkusuz bütün bu kronikçiler başka başka şeylerle ilgileniyorlardı: Bu yüzden Léry'de daha çok

etnografik açıdan kesin bilgiler verme kaygısı ağır basarken, Staden askeri konularda nesnel olmaya çalışıyor, denetimleri altındaki halkların dökümünü çıkarmaya çalışan misyonerlerse idari kaygılarla hareket ediyorlardı. Ancak bu bakımdan olduğu kadar, başka bakımlardan da sayısal bilgiler, ister Guaraniler ister Tupilerle ilgili olsun, ister Maragnon'dan ister Güney Brezilya'dan derlenmiş olsun, hiçbir biçimde birbirine ters düşmüyor: Tupi-Guaraniler'in elinde bulunan uçsuz bucaksız bölgenin her yanında, verilen sayılar birbirine çok yakın. Ama asıl garip nokta, Güney Amerika uzmanlarının, kesinliklerinden ötürü daha da değerli olan bu bilgileri, hiç gözönünde bulundurmamaları, hatta toptan yadsımalarıdır. Onlara göre kronikçiler yerli nüfus için çok abartılı rakamlar vermişlerdir. Böylece, sayılar dışında kronikçilerin söyledikleri her şeyi doğru sayan anlaşılmaz bir tutumla karşı karşıyayız! Kronikçiler bizi kandırmıyorlarsa, nasıl olup da hepsinin birden aynı hataları yaptığını sormak gerekmez mi?

İlk önce, kronikçilerin değerlendirmelerine yönelik doğrudan ya da dolaylı eleştirilerin geçerli olup olmadığını inceleyelim. Bu eleştirilerin önemli bir bölümünü, Güney Amerika'nın yerli nüfusu konusunda en önde gelen uzmanlardan Angel Rosenblatt'ın çalışmalarında derlenmiş ve açıklanmış olarak bulabiliriz. Bu araştırmacının Amerika'nın keşfedildiği dönemde Güney Amerika yerli nüfusunu hesaplamak için kullandığı yöntem, kronikçilerin verdiği bilgilerden ne kadar az yararlandığını açıkça kanıtlıyor. Beyazların kıtaya ulaşmasından önce Amerika'da ne kadar yerli vardı? Amerika uzmanlarının, uzun bir zaman kesiti içinde bu soruya verdikleri yanıtlar o kadar büyük farklılıklar gösteriyor ki bunları her türlü bilimsellikten uzak keyfî değerlendirmeler olarak kabul ediyoruz. Öyle ki, Yeni Dünya'nın toplam nüfusu için Kroeber'in verdiği sayı 8.400.000 kişiyken, P. Rivet 40.000.000 kişiden söz ediyor. Buna karşılık A. Rosenblatt da Amerika'nın Kolomböncesi nüfusunu kendine göre değerlendiriyor ve toplam nüfusu, 6.785.000'i Güney Amerika'da olmak üzere yaklaşık 13.500.000 tahmin ediyor. Üstelik Rosenblatt, yaptığı hesapta en çok yüzde 20'lik bir yanılma payı bulunabileceğini, dolayısıyla yönteminin kesin ve bilimsel olduğunu öne sürüyor. Peki bu kesinlik nereden kaynaklanıyor? Rosenblatt'ın açıklaması şöyle: "Nüfus yoğunluğu [...] yalnızca ortama değil, iktisadi ve toplumsal yapıya da bağlıdır.

İncelediğimiz tüm halklarda, tahmin edileceği gibi, nüfus yoğunluğu ile kültür düzeyi arasında belli bir koşutluk bulunduğunu gözledik"[2]. Doğrusu bu hiç de kolayca kabul edilebilecek bir iddia değil; bize oldukça muğlak göründü. Hele Rosenblatt'ın aşağıdaki görüşlerine kesinlikle katılmıyoruz: "Tarıma dayalı yaşam biçimlerinin geçerli olduğu büyük siyasal oluşumlarda büyük bir nüfus yoğunlaşması da gözlenmektedir. Amerika'da Aztek, Maya, Çibça ve İnka uygarlıkları böyle doğmuştur. Kolomböncesi tarım bu uygarlıklarda doruğuna ulaşmış ve böylece yoğun bir nüfusu barındıran merkezler ortaya çıkmıştır"[3]. Burada bir aldatmaca olduğunu sanıyoruz: Rosenblatt yoğun nüfus ile yoğun tarım tekniğini birbirine bağlamakla yetinmiyor, "büyük siyasal oluşum"dan söz ederken, üstü kapalı olarak devlet fikrini de öne sürüyor. Aslında Rosenblatt'ın, uygarlığın yaratıcısı ve göstergesi saydığı devleti bu şekilde öne sürmesinden önemli birtakım sonuçlar çıkarılabilir, ama bunun bizim konumuzla doğrudan bir ilgisi yok. Zaten Rosenblatt da asıl önemli noktaya daha sonra değiniyor: "Büyük kültürler tarım aşamasına geçmiş, Peru'da da Lama ve Alpaka ehlileştirilmiş olmakla birlikte, *kıtanın önemli bölümü, avcılık, balıkçılık ve toplayıcılık yaparak yaşıyordu.* Avcılıkla geçinen halkların geniş çayırlık alanlara ihtiyacı vardır [...]; çünkü avcılıkla ve balıkçılıkla geçinen halklar az çok göçebe olmak zorundadırlar. Öte yandan ormanlık arazi, ölüm oranının yüksekliği, zor iklim koşulları, böcek ve hayvanların sürekli tehdidi, yenilebilir bitkilerin azlığı nedeniyle kalabalık bir nüfusun yerleşimine kesinlikle elverişli değildir [...]. And dağları boyunca uzanan, tarıma elverişli dar bir şerit dışta tutulursa [...], Amerika kıtası, keşfedildiği 1492 yılında, uçsuz bucaksız bir orman ve bozkırdan ibaretti"[4]. Nüfus sorunlarıyla ilgilenen Amerika uzmanlarınca bugün bile kaynak kabul edilen Rosenblatt'ın çalışmaları bu tür iddialara dayanıyor ve bu saçma görüşlerle zaman kaybetmek istemiyoruz.

Rosenblatt işin kolayına kaçmış. Avcı topluluklar geniş bir araziye ihtiyaç duyduklarına göre nüfusları da az olmalı diye düşünmüş; öte yandan Güney Amerika'nın neredeyse tümünde avcı kabilelerin yaşadığını biliyoruz; bu durumda yerli nüfusun çok az

2. A. Rosenblatt, **La Poblición indigens el mestizaje en America**, Buenos Aires, 1954, cilt I, s. 103.
3. **A.g.y.**, s. 103.
4. A.g.y., s. 104-105, altını biz çizdik.

olması gerekiyor. Rosenblatt buradan üstü kapalı olarak şu sonucu çıkartıyor: Kronik yazarlarının değerlendirmelerine kesinlikle güvenemeyiz, çünkü bunlar oldukça kalabalık bir nüfustan söz ediyorlar.

Bütün bu görüşlerin baştan aşağı yanlış olduğu besbelli, ama biz gene de her şeyi açıkça ortaya koyacağız. A. Rosenblatt sırf nüfusu düşük gösterebilmek için yalnızca göçebe avcıların oturduğu hayali bir Amerika kıtası uyduruyor (Ama Kroeber'den daha insaflı davrandığını da kabul etmeliyiz). Peki 1500 yılında Güney Amerika'nın gerçek durumu neydi? Rosenblatt'ın söylediğinin tam tersiydi. Kıtanın büyük bir bölümünde, tek tek sayamayacağımız kadar çok bitkinin ekimiyle uğraşan yerleşik tarım toplumları yaşıyordu. Hatta bu temel olguyu genelleştirerek *ekolojik ve teknolojik bakımdan tarımın mümkün olduğu her yerde tarım yapılıyordu* diyebiliriz. Bu durumda, tarıma elverişli bölgenin sınırlarını çizmek gerekirse, Orinoco-Amazon-Parana-Paraguay nehirlerinin katettiği uçsuz bucaksız bir bölge, hatta Chaco'yu da içine alan dev bir ekolojik sistem düşünmeliyiz; bu sistemin dışında kalan topraklarsa, Ateş Arazisi'nden yaklaşık 32. paralele kadar uzanan ve Tehuelche ve Puelche kabilelerinin avcılık ve toplayıcılık yaptıkları pampalar bölgesidir. Demek ki Rosenblatt'ın savı kıtanın ancak küçük bir bölümü için geçerlidir. Belki de tarıma elverişli diye belirlediğimiz bölgede bazı halkların tarım yapmadığı öne sürülecektir. Ama bu tür durumların son derece ender ve sınırlı olduğunu söyleyebiliriz (Paraguay'da Guayakiler, Bolivya'da Sirionolor, Kolombiya'da Guahibolar). Ayrıca, bu durumda bile, gerçekten arkaik toplumlar değil, *tarımı bırakmış* toplumlar söz konusudur. Kendi araştırmalarımızdan örnek vermek gerekirse, Orman'da yaşayan ve avcılık-toplayıcılıktan başka bir şeyle uğraşmayan Guayakiler'in, XVI. yüzyılın sonlarına doğru mısır ekmekten vazgeçtiklerini gösterdik. Dolayısıyla Rosenblatt'ın iddialarını destekleyecek hiçbir kanıta rastlamadık. Elbette bu durum, Rosenblatt'ın Güney Amerika'nın nüfusu için öne sürdüğü sayının (6.785.000) yanlış olduğunu göstermiyor. Ama bu sayı da tıpkı diğer değerlendirmeler gibi bütünüyle keyfidir ve doğruysa bile, rastlantı eseri doğrudur. Öte yandan, Rosenblatt'ı kronikçilerin verdiği bilgileri yadsımaya yönelten nedenin, bir fanteziden başka bir şey olmadığını hiç çekinmeden söyleyebiliriz: *Görgü tanığı* diyebileceğimiz kronikçilerin nüfusla

ilgili verdiği bilgileri çürütecek geçerli bir kanıt bulunmadığına göre alışılmış önyargıları bir yana bırakıp kronikçilerin söylediklerini bir kez olsun ciddiye almak zorundayız. Şimdi bunu yapmaya çalışacağız.

1500'lerde tüm Güney Amerika'da yaşayan yerli nüfusu klasik yöntemlere başvurarak hesaplamak gibi bir niyetimiz yok; bu zaten bizim yapabileceğimiz bir iş değil. Ama iki noktayı göz önünde bulundurarak, o dönemde yaşamış Guarani yerlilerinin sayısını hesaplamaya çalışabiliriz. Dikkatimizi çeken ilk nokta, Guaraniler'in sınırları belli, dolayısıyla ölçülebilir türdeş bir alanda yaşamalarıdır. Oysa Tupiler için aynı şeyleri söyleyemeyiz: Tüm Brezilya kıyısını ellerinde tutmakla birlikte, bu kabilelerin ülkenin iç kısımlarına ne ölçüde yayıldıklarını bilmiyoruz; dolayısıyla topraklarının sınırlarını tespit edemeyiz. İkinci nokta sayısal verilerle ilgili. Görüleceği gibi, sanıldığından çok daha zengin olan bu bilgiler, iki kaynaktan geliyor: XVI. yüzyıl ile XVII. yüzyılın başlarında derlenmiş verilerden oluşuyor. Cizvitler tarafından derlenmiş olan ikinci bölüm veriler yalnızca Guaraniler ile ilgili. En başta derlenen verilerse Guaraniler ile olduğu kadar Tupilerle'de ilgili, ama daha çok Tupiler'i ilgilendiriyor. Ancak bu toplumlar her bakımdan birbirine o kadar benziyor ki, bölgedeki Guarani ve Tupi topluluklarının nüfus yapıları da birbirine çok yakın olmalı. Buna göre, Tupiler'e ilişkin sayıları mekanik bir biçimde Guaraniler'e uygulamayı düşünmesek de, Guaraniler ile ilgili bilgilerin eksik kaldığı noktalarda akla yatkın bir paralellik kurabiliriz.

Brezilya yerlileri ile Avrupalılar arasındaki ilişkiler oldukça erken bir tarihte; değersiz madeni eşyalar karşılığında yerlilerden Brezil ağacı satın alan Fransız ve Portekizli tüccar gemiciler aracılığıyla XVI. yüzyılın ilk yıllarında başlamış olmalıdır. Tupinambalar'ın yanında kalan Portekizli cizvit misyonerlerin yazdığı ilk mektupların tarihiyse 1549'dur. Beyazların kıta içlerine kadar sokulmaları bu yüzyılın ilk yarısı boyunca devam edecektir. İnkalar'a ait efsanevi Eldorado'nun peşine düşen İspanyollar önce Rio de la Plata'ya, oradan da Paraguay'a yöneldiler. 1536'da Buenos Aires'i kurdular. Ancak Conquistador*'lar kabilelerin baskısı karşısında kenti terk etmek ve 1537'de, o tarihten beri Paraguay'ın başkenti

* **Conquistador**: Yeni Dünya'nın fatihlerine verilen İspanyolca ad. (Ç.n.).

olan Asunción'a çekilmek zorunda kaldılar. Aslında Asunción, Andlar'a yönelik keşif ve fetih seferlerinin, uçsuz bucaksız Chaco bölgesinin berisindeki merkez üssünü oluşturuyordu. İspanyollar, tüm bölgeye hâkim olan Guarani yerlileriyle ittifak kurdular. Bu kısa tarihsel bilgiler, Tupi-Guaraniler'in de tıpkı Aztekler ve İnkalar gibi erken bir dönemden beri tanındığını açıklıyor.

Peki bölgedeki Tupi-Guarani toplulukları ya da köyleri nasıl örgütlenmişlerdi? Bütün bu gerçekler çok iyi biliniyor, ama kısaca bir kez daha hatırlatmakta yarar var. Bir Guarani ya da Tupi köyü, dinsel yaşam ve törenler için ayrılan merkezî bir meydanın çevresine kurulmuş dört ile sekiz büyük kolektif evden, yani *maloca*'dan oluşuyordu. *Maloca*'ların boyutları gözlemcilere ve elbette ziyaret edilen topluluklara göre değişiklik gösterir. Uzunlukları en küçükler için 40 metre, en büyükleri için 160 metre kadardır. Her bir *maloca*'da barınan nüfusa gelince, bu sayı yüz (örneğin Cardim'e göre) ile beş ya da altı yüz kişi (Léry) arasında değişmektedir. Buna göre, en küçük Tupinamba köylerinin (dört *maloca*) nüfusu yaklaşık dört yüz kişiyken en büyük köylerde(yedi ya da sekiz *maloca*) üç bin, hatta daha çok kişi barındırmaktadır. Thevet'ye bakılırsa, konakladığı bazı köylerin nüfusu altı bin, hatta on bin kişiye kadar çıkmaktadır. Bu son sayıların abartıldığını düşünsek bile, Tupi topluluklarının nüfusu, Güney Amerika toplumları için yaygın olarak kabul edilenin kat kat üstündedir. Bir karşılaştırma yapmak gerekirse, ormanda yaşayan, üstelik Beyazlarla hiç temas etmedikleri için varlıklarını bütünüyle korumuş Venezuelalı Yanomamöler'de bile en kalabalık topluluklar iki yüz elli kişiyi geçmez.

Kronikçilerin verdiği bilgilerden, tüm Tupi-Guarani köylerinin aynı büyüklükte olmadığını açıkça anlıyoruz. Bununla birlikte, sayıyı özellikle *düşük* tuttuğumuzu ısrarla belirterek her topluluğun ortalama altı yüz ile bin kişi arasında değiştiğini varsayabiliriz. Bu değerlendirme Amerika uzmanlarına aşırı görünebilir. Ama ilk seyyahların gerek izlenimlerine -köyde oynayan çocukların çokluğu- gerekse sayılara dayanarak verdiği bilgiler bizim değerlendirmemizi doğruluyor. Sayısal bilgiler daha çok Tupinambalar'ın savaş faaliyetiyle ilgilidir. Tüm kronikçiler bu yerlilerin savaşa duyduğu fanatikçe tutku karşısında hayrete, hatta dehşete düşmüşlerdir. Brezilya kıyısını egemenlikleri altına almak için birbirleriyle sürekli çarpışan Fransız ve Portekiz orduları da bir-

birine düşman kabilelerle ittifak kurarak yerlilerin bu savaşçı gücünü kendi çıkarları için kullanmayı bilmişlerdir. Örneğin Staden ve Anchieta, bizzat tanık oldukları savaşlarda, her biri yirmi ya da otuz savaşçı taşıyan iki yüze yakın kayıktan oluşmuş bir Tupinamba filosundan söz ederler. Savaş amacıyla sefere çıkan birlikler genellikle birkaç yüz kişiden oluşuyordu. Ama haftalar, bazen de aylarca süren çarpışmalara katılan savaşçıların sayısı on iki bine kadar çıkabiliyordu: Üstelik bu sayıya, lojistik destek sağlayan (birliği beslemek için getirilen "savaş tayınını" taşıyan) kadın ve çocuklar dahil değildi. Léry, Rio kumsallarında yarım gün süren ve *her iki taraftan* beş altı bin kişinin çarpıştığını tahmin ettiği bir savaşa nasıl katıldığını anlatır: "Göz aldanması"ndan doğabilecek hata payı düşülse bile, bu kadar büyük kuvvetler ancak birkaç büyük köyün ittifakıyla bir araya gelebilir. Öte yandan, savaşabilir erkek sayısının toplam nüfusa oranı da Tupi-Guarani toplumlarının ne kadar kalabalık bir nüfusa sahip olduklarını açıkça gösteriyor (savaşa ve ittifak gruplarına katılan yerel topluluklara ilişkin tüm sorunların, hem nüfus hem de siyasetle ilgili sorunlarla bağlantılı olduğu unutulmamalıdır. Ancak, burada bu konu üzerinde daha çok duramayız. Yalnız yeri gelmişken şu kadarını söyleyelim ki, sözünü ettiğimiz askeri seferler, gerek süre gerek katılan "toplam savaşçı sayısı" bakımından, öbür Güney Amerika kabilelerinin savaş adını verdikleri ve bir avuç insanın tan vaktinde başlattığı ani saldırılarla kesinlikle karşılaştırılamaz. Savaşma tarzlarındaki farklılık, siyasal iktidarların yapısında da bir farklılığa işaret ediyor.).

Bütün bu veriler kıyı şeridinde yaşayan Tupilerle ilgilidir. Peki Guaraniler için ne söyleyebiliriz? *Conquistador*'lar onlarla ilgili yeterli sayısal verilerden bizi yoksun bırakmış olsalar da Tupiler'inki gibi dört ile sekiz *maloca*'dan oluşan Guarani köylerinin, bölgeye ulaşan ilk kâşiflere ne kadar kalabalık göründüğünü biliyoruz. Bunlardan biri İspanyol kâşif Alvar Núñez Cabeza de Vaca, Kasım 1541'de Atlas Okyanusu kıyısından hareket ederek Mart 1542'de Asunción'a ulaşmıştır. Bütünüyle Guarani topraklarında süren bu yolculuğun öyküsü, kâşifin ziyaret ettiği pek çok köy ve bu köylerde oturanlar üzerine bilgilerle doludur. Guaranilerle ilgili bu ilk sayısal bilgiler çok açık, çok kesindir. Domingo de İrala'nın komutasındaki İspanyollar da, bugünkü Asunción'un bulunduğu bölgeye ulaştıklarında, bölgeyi denetim altında tutan iki şefle ilişki kurdular:

Bunlar İspanyollar'a *dört bin savaşçı* sağlayabilirlerdi. İspanyollarla ittifak kurduktan çok kısa bir süre sonra bu iki şef, sekiz bin kişilik gerçek bir ordu meydana getirmeyi başardılar; bunlar İrala ve adamlarının yanında, İspanyollar'a karşı ayaklanan kabilelerle çarpıştılar. Bu güç 1542'de, sekiz bin adamı olan büyük Guarani şefi Tabare ile savaşmak zorunda kalacaktı. 1560'ta Guaraniler yeniden ayaklandı; yeni efendiler ayaklananların üç binini topraklarından sürdüler. Bu ve buna benzer sayıları tek tek sıralamakta yarar yok. Gene de, cizvitlerin derlediği birkaç sayıyı daha vermek istiyoruz. XVII. yüzyılın başında Ruiz Montoya tarafından kurulan ilk cizvit "topluluk"larının hemen *Mamelucos* denen çetelerin saldırılarına uğradığını biliyoruz. Portekizliler ile melezlerden oluşan bu eşkıyalar, São Paulo bölgesinden hareket ediyor ve Guarani topraklarına girerek olabildiğince çok yerliyi esir alıyorlardı; sonra bunları kıyı bölgesinde oturan kolonlara köle olarak satıyorlardı. Misyoner topluluklarının tarihi, başlangıçta *Mamelucos* çeteleriyle yapılan mücadelenin tarihidir. Cizvit arşivlerine göre bu çeteler, birkaç yıl içinde üç yüz bin yerliyi ya öldürmüş ya da köleleştirmişlerdi. 1628-1630 arasında Portekizliler'in *misyonlardan* kaçırdıkları Guaraniler'in sayısıysa altmış bindi. 1631'de Montoya, Guaira'da (yani Portekiz topraklarında) bulunan son iki misyoner topluluğunu boşaltmak zorunda kalacaktı. On iki bin yerli onun yönetiminde çok zorlu bir yürüyüşe başladılar: İçlerinden ancak dört bini Parana'ya ulaşabildi. Montoya bir köyde yaptığı sayımda, yüz altmış aile saydığını söyler; bu da en azından sekiz yüz ile sekiz yüz elli kişi arasında bir nüfus demektir.

Hemen hemen bir yüzyılı kapsayan bu çeşitli veriler (*conquistador*'ların kıtaya ulaştığı 1537'den, son cizvit misyonunun kapandığı 1631'e kadar), yaklaşık, kabaca derlenmiş sayılara da dayansa, Tupiler'e ilişkin sayısal verilere çok yakındır. Montoya'nın Brezilya'daki meslektaşı Anchieta, cizvit tarikatının, 1560'ta seksen bir yerliyi koruması altında bulundurduğunu yazıyordu. Tupi-Guaraniler'in nüfus yapısındaki bu benzerlikten, şimdilik iki sonuç çıkartabiliriz. Birincisi, bu halklara ilişkin sayısal varsayımlarımızı yüksek tutmalıyız (yani diğer yerli toplumlar için geçerli oranlardan daha yüksek). İkincisi, Guaraniler'in durumunu aydınlatmak için, gerekirse Tupilerle ilgili sayılardan yararlanmalıyız; elbette daha sonra yöntemimizin geçerliliğini kanıtlamak koşuluyla (bunu ileride

göstereceğiz).

Büyüklüğünü saptamaya çalıştığınız nüfus Guarani nüfusu olsun: Bunun için önce bu yerlilerin yaşadıkları bölgenin yüzölçümünü saptamak gerekir. Ölçülmesi mümkün gözükmeyen Tupi arazisinden farklı olarak burada işimiz biraz daha kolay; ama gene de bir kadastro ölçümündeki kadar kesin sonuçlar alamayız. Guarani ülkesi kabaca, batıda Paraguay nehriyle, en azından nehrin kaynak yönünde 22. enlem ile akış yönünde 28. enlem arasında kalan bölümüyle sınırlıdır. Güney sınırı ise Paraguay ile Parana nehirlerinin kavuşma noktasının biraz daha güneyindedir. Atlas Okyanusu kıyıları, kuzeyde aşağı yukarı Brezilya'nın liman kenti Paranagua'dan (26. enlem) bugünkü Uruguay sınırına ya da eskiden Charrua yerlilerinin ülkesi olan bölgeye kadar (33. enlem) doğu sınırını oluşturur. Böylece, birbirine koşut Paraguay nehri ile Okyanus kıyısı arasında kalan Guarani topraklarının kuzey ve güney sınırlarını bulmak için uçları birleştirmek yeterlidir. Bu sınırlar Guaraniler'in yayıldığı bölgeyi hemen hemen tam olarak gösteriyor. Guaraniler, yüzölçümü 500.000 km^2'yi bulan bu dörtgene bütünüyle yerleşmiş değillerdi; çünkü bu bölgede başta Cainganglar olmak üzere başka kabileler de yaşıyordu. Bu nedenle Guarani topraklarının yüzölçümünü 350.000 kilometre kare kadar hesaplamamız daha doğru olacaktır.

Yüzölçümünü belirlediğimize ve yerel toplulukların *ortalama* nüfus yoğunluğunu da bildiğimize göre artık toplam nüfusu hesaplayabilir miyiz? Bunun için, söz konusu bölgenin tümünde yaşayan yerel toplulukların sayısını bilmek gerekir. Elbette bu aşamada hesaplarımız ortalamalara, "büyük" sayılar yasasına dayanacak ve elde edeceğimiz sonuçlar da varsayımsal (keyfi değil) olacaktır. Bildiğimiz kadarıyla, söz konusu dönem için, belli bir bölgeye kapsayan tek bir nüfus sayımı vardır. O da XVII. yüzyılda, Fransızlar'ın Brezilya'ya yerleşmek için giriştikleri son sefer sırasında Peder Claude d'Abbeville'in Maragnon adasında yaptığı sayımdır. Yüzölçümü 1200 kilometre kare olan bu adada, yirmi yedi yerel toplulukta bir araya gelmiş on iki bin Tupi yerlisi yaşıyordu; demek ki, her köy dört yüz elli kişiden oluşuyor ve ortalama 45 kilometre karelik bir alana yayılıyordu. Buna göre o dönemde Maragnon adasında nüfus yoğunluğu, kilometrekare başına on kişiydi. Ancak bu yoğunluğu Guarani toprakları için de aynen kabul ede-

meyiz (bu durumda yerlilerin nüfusu 3.500.000 olacaktır). Böyle bir sayıyı yüksek bulduğumuz için değil, Maragnon adasındaki durumu genelleştiremeyeceğimiz için kabul edemeyiz. Aslında burası Portekizliler'den kaçmak isteyen Tupinambalar'ın sığındıkları bir bölgeydi. Dolayısıyla adada aşırı bir nüfus vardı. Zaten bu kadar çok köy olmasına rağmen toplulukların küçük olması ancak bu şekilde açıklanabilir. Fransız misyonerler, adaya yakın kıyılarda Tapuytapera'da on beş yirmi topluluk, Cuma'da gene on beş yirmi topluluk ve Caete'de yirmi-yirmi dört topluluk tespit etmişlerdi. Demek ki söz konusu kıyı bölgesinde elli ile altmış dört arasında topluluk bulunuyordu ki, bu da burada toplam otuz bin ile kırk bin arasında yerli yaşadığını gösteriyordu. Kronikçilere bakılırsa, adadan çok daha geniş bir alana yayılmış bulunan bütün bu köylerden her biri, adadaki köylerle karşılaştırıldığında, çok daha kalabalıktı. Sonuç olarak Maragnon adası, nüfus yoğunluğu açısından özel bir durum oluşturuyor, bu da elimizdeki sonuçlardan pek yararlanamayacağımızı gösteriyor.

Neyse ki kronikçilerin yazdıkları arasında işimize yarayabilecek başka bilgiler de var; özellikle Staden bize çok değerli bir bilgi veriyor. Tupinambalar'ın eline esir düşen Staden, dokuz ay bir topluluktan öbürüne sürüklenmiş, ama bu sırada efendilerinin yaşamını gözleme fırsatını da bulmuş. Staden, köylerin birbirinden 9 ile 12 kilometre uzakta olduğunu, dolayısıyla her topluluğa yaklaşık 150 kilametrekarelik bir alan düştüğünü belirtiyor. Bu sayıyı doğru kabul edelim ve aynı durumun Guaraniler için de geçerli olduğunu varsayalım. Bu durumda yerel toplulukların sayısını varsayımsal ve istatistik olarak hesaplarsak, 350.000 bölü 150, yani yaklaşık 2340 buluruz. Her bir toplulukta aşağı yukarı 600 kişi yaşadığını kabul edersek, toplam Guarani nüfusu 2340 x 600 = 1.404.000'dir. Demek ki Beyazların kıtaya gelişinden önce *bir buçuk milyona* yakın Guarani yerlisi bulunduğunu söyleyebiliriz. Bu durumda nüfus yoğunluğu kilometrekareye dört kişidir (Maragnon adasındaysa kilometrekareye on kişiydi).

Bu sayı herkese olmasa da bazılarına çok yüksek, gerçeğe aykırı, kabul edilemez görülebilir. Oysa bu sayıyı reddetmek için hiçbir sebep bulunmadığına (ideolojik sebepler dışında), hatta değerlendirmemizi oldukça düşük tuttuğumuza inanıyoruz. Bu noktada Berkeley Okulu diye adlandırılan bir grup nüfus tarihçisinin,

Amerika ve nüfus yapısına ilişkin klasik kabulleri altüst eden çalışmalarını anımsatmak istiyoruz. Berkeley Okulu'nun son derece kıymetli bulgularına dikkatimizi çeken Pierre Chaunu'ya teşekkür borçluyuz[5]; Amerikalı araştırmacıların kullandıkları yöntem ve vardıkları sonuçları büyük bir özen ve açıklıkla ortaya koyan iki yazısını da okuyucularımıza salık veririz. Berkeley Okulu'nun ulaşılması güç bir kesinlikle gerçekleştirdiği nüfus araştırmaları bizi, inanılması güç nüfus ve nüfus yoğunluğu değerlerini kabul etmek zorunda bırakıyor: Bugüne kadar hiç kimsenin bu değerlere itiraz etmediğini de belirtmeliyiz. Sözgelimi Borah ve Cook, Meksika'nın Anahuae yöresinin (514.000 kilometrekare) nüfusunun, 1519 yılı itibariyle 25 milyon olduğunu belirtmişlerdir; P. Chaunu'nun da yazdığı gibi bu, "Fransa'nın 1789'daki nüfus yoğunluğuyla - kilometrekareye 50 kişi- karşılaştırılabilecek bir değerdir". Berkeley Okulu'nun varsayımlara değil, kanıtlamalara dayanan nüfus araştırmaları, yüksek sayılar söz konusu olduğunda daha da iyi sonuç vermektedir. Nathan Wachtel, yeni yaptığı, Andlar'ı konu alan çalışmalarında da tahmin edilenin çok üstünde bir nüfus hesaplayarak 1530'da İnka imparatorluğunda 10 milyon yerlinin yaşadığını göstermiştir. Meksika'da ya da Andlar'da yürütülen araştırmalardan anladığımız kadarıyla, Amerika'nın yerli nüfusunu konu alan hesaplamalarda, sayısal değerlerle ilgili varsayımları yüksek tutmak gerekiyor. Bu yüzden, Guarani yerlileri için öne sürdüğümüz 1.500.000 nüfus, klasik nüfusbilimi açısından kabul edilemez olsa da, Berkeley Okulu'nun benimsediği nüfusbilimi anlayışı açından son derece mantıklıdır.

Söylediklerimiz doğruysa, yani 1.500.000 Guarani 350.000 kilometrekarelik bir alanda yaşamışsa, bu durumda, orman halklarının iktisadi yaşamlarıyla ilgili görüşlerimizi (geçim ekonomisi denen kavramın boşluğu da ortaya çıkıyor) temelden değiştirmek, bu tür bir tarım tarzının böylesine kalabalık bir nüfusu besleyemeyeceğini öne süren saçma inancı yadsımak ve elbette, siyasal iktidar so-

5. **"Une Histoire Hispano-Américaine pilote, En marge de l'oeuvre de l'Ecole de Berkeley"** (İspanyol Amerika'sı için örnek tarih, Berkeley Okulu'nun yapıtı çevresinde), **Revue Historique**, cilt IV, 1960, s. 339-368. Ve: **"La Population de l'Amérique indienne. Nouvelles recherches"** (Yerli Amerika'sının nüfusu,. Yeni Araştırmalar"), **Revue historique**, 1963, cilt I, s.118.

rununu en baştan yeniden ele almak gerekiyor. Ayrıca Guaraniler'i kalabalık bir nüfusa sahip olmaktan alıkoyan hiçbir şeyin bulunmadığını belirtmeliyiz. Önce ekilmesi gereken tarım arazisinin alanını hesaplayalım. Dört beş kişilik bir aile için yarım hektarlık bir arazinin yeterli olduğunu biliyoruz. Bu sayı Yanomamöler üzerinde araştırma yapan Jacquez Lizot'nun son derece ayrıntılı ölçümleriyle kesin olarak belirlenmiştir[6]: Lizot bu yerli topluluklarında (en azından kendileriyle ilgili ölçümler yaptığı topluluklarda), kişi başına ortalama 1070 metrekare ekili alan düştüğünü hesaplamıştır. Buna göre, beş kişi için yarım hektar toprak gerekiyorsa, 1.500.000 kişi için 150.000 hektar ya da 1500 kilometrekare ekili alana ihtiyaç vardır. Başka bir deyişle, 1.500.000 yerlinin beslenmesi için gerekli toplam tarım alanı, toplam arazinin 220'de birine eşittir. (Özel bir durumu olduğunu belirttiğimiz Maragnon adasında, ekili alanlar ada yüzölçümünün 90'da birini oluşturuyordu. Yves d'Evreux ve Claude d'Abbeville'e göre de adada oturan on iki bin kişi hiç de kıtlık tehdidi altında değildiler.) Sonuç olarak, öne sürdüğümüz 1.500.000 sayısı elbette bir varsayımdır, ama gerçeğe aykırı olduğu da söylenemez. Bize göre asıl gerçeğe aykırı olan, 1492'de Paraguay'da 280.000 yerlinin yaşadığını öne süren Rosenblatt'ın değerlendirmesidir. Üstelik bu hesabın neye göre yapıldığı da meçhuldür. Öte yandan, Stewart, Guaraniler'in nüfus yoğunluğunu 100 kilometre başına 28 kişi olarak hesaplıyor ki, buna göre yerlilerin toplam nüfusu 98.000'dir. Öyleyse 1500'de Guarani nüfusunun 200.000 olduğunu neye dayanarak söylüyor? İşte Amerikan yerlilerinin nüfusunu hesaplamada kullanılan "klasik" yöntemin ne kadar anlaşılmaz ve tutarsız olduğunun kanıtı.

Bulduğumuz sayının bir varsayıma dayandığını çok iyi biliyoruz (gene de daha önceki hesaplamalarla hiçbir ilgisi olmayan bir büyüklüğün belirlenebilmesi bir başarı sayılabilir). Ama bu hesaplamaların geçerliliğini denetleme olanağına da sahibiz. Berkeley Okulu'nun başarıyla uyguladığı *bağlanım* yöntemi*'ni, yüzölçümü ile nüfus yoğunluğunu birbirine bağlayan yöntemi doğrulamak için kullanabiliriz.

Aslında başka bir yoldan da hareket edebilir, nüfusun sey-

6. Bu bilgileri kendisiyle yaptığım görüşmeler sırasında elde ettim.

* Bağlanım: (fr.) régresion.

rekleşme oranını esas alabiliriz. Bu noktada cizvitlerin yaptığı iki değerlendirmenin elimizde olması bir şans bizim için. Bu değerlendirmeler misyonlarda toplanan yerli nüfusla ilgili; daha doğrusu Guaraniler'in neredeyse tümü ile ilgili. Bu değerlendirmelerden ilkini Peder Sepp yapmıştır. Sepp'in yazdıklarına göre, 1690'da, hiçbiri altı binden az yerli barındırmayan, hatta bazıları sekiz binden çok yerliyi kapsayan toplam otuz cizvit topluluğu bulunuyordu. Demek ki, XVII. yüzyılın sonlarında, özgür kabileleri saymazsak iki yüz bin Guarani yerlisi vardı. İkinci değerlendirme, misyonlardaki tüm sakinleri kapsayan gerçek bir nüfus sayımı niteliğindedir. Cizvit tarikatının tarihçisi olan peder Lozano, *Historia de la Conquista del Paraguay* (Paraguay'ın Fethedilişinin Tarihi) adlı değerli yapıtında bu sayımın sonuçlarını verir. 1730'da Guarani nüfusu 130.000'dir. Bu veriler üzerinde biraz duralım.

Yarım yüzyıl içinde nüfusun üçte birinden daha çok bir bölümünün ortadan kalkmasından da anlaşıldığı gibi, cizvit misyonları, kendi topluluklarında yaşayan yerli nüfusun seyrekleşmesini kesinlikle önleyememişlerdir. Hatta tam tersine, bu topluluklarda kalan yerli nüfusun küçük bir kent oluşturacak kadar kalabalık olması salgın hastalıkların daha büyük bir hızla yayılmasına yol açmıştır. Cizvitlerin mektupları periyodik olarak yinelenen çiçek ve grip salgınlarına ilişkin yakınmalarla doludur. Örneğin peder Sepp, 1687'de yazdığı bir mektupta, salgın bir hastalığın, *tek bir misyonda* iki bin yerlinin ölümüne neden olduğunu, 1695'teki çiçek salgınınınsa *tüm toplulukları* kırıp geçirdiğini bildiriyordu. Yerli nüfus elbette XVII. yüzyılın sonunda seyrekleşmeye başlamamıştır; bu süreç daha XVI. yüzyılın ortalarında, Beyazların kıtaya gelişiyle birlikte ortaya çıkmıştır. Peder Lozano da bu duruma parmak basmıştı: Onun *Historia* adlı yapıtını kaleme aldığı yıllarda, yerli nüfus kıtanın fethinden önceki döneme göre iyice azalmıştı. Lozano'nun belirttiği gibi XVI. yüzyılın sonunda yalnızca Asunción bölgesinde *encomienda**'ya tabi yirmi dört bin yerli yaşıyordu. 1730'da bunların sayısı iki bine düşecekti. Paraguay'ın cizvitlerin denetiminde olmayan kesiminde yaşayan kabilelerin tümü ya *encomienda*'nın yarattığı kölelik ya da salgın has-

---

* **Encomienda**: İspanyol Amerikası'nda bir **conquistador**'a tanınan belli sayıda yerli ya da köy üzerinde egemenlik kurma hakkı. (Ç.n.).

talıklar yüzünden bütünüyle ortadan kalktılar. Lozano da bu durumu üzüntüyle kabul etmiştir. "Yerlilerin en kalabalık olduğu eyalet Paraguay, bugün neredeyse bir çöle dönmüştür ve artık yerlilere ancak misyonlarda rastlanabiliyor."

Berkeleyli araştırmacılar Anahuac bölgesi için bir nüfus seyrekleşme eğrisi çizdiler. Sonuç gerçekten ürkütücü: 1500 yılında bölgede bulunan 25 milyon yerli nüfusun, 1605 yılında bir milyona indiği anlaşılıyor. Wachtel'in İnka imparatorluğu için verdiği rakamlar da bundan çok az farklı[7]: 1530'da 10 milyon olan yerli nüfusun 1600'de bir milyona indiği görülüyor. Çeşitli nedenlerden ötürü bu yöredeki düşüşün Meksika'daki düşüşe göre biraz daha az olduğu söylenebilir: Meksika'daki seyrekleşme oranı yüzde 96 iken, İnka nüfusunda yüzde 90'lık bir azalma var. XVII. yüzyılın sonundan itibaren, gerek Andlar'da gerekse Meksika'da yerli nüfusun çok zayıf bir artış kaydettiği gözleniyor. Ancak Guaraniler için durumun böyle olmadığı ortada: 1690-1730 arasında nüfus 200.000'den 130.000'e düşmüş.

Bu dönemde, *encomienda*'dan da misyonlardan da uzak kalabilen özgür Guaraniler'in sayısının 20.000'den çok olmadığını sanıyoruz. Misyonlarda yaşayan 130.000 Guraniyi de eklersek, 1730'a doğru, toplam nüfusun 150.000'i bulduğu görülüyor. Öte yandan, iki yüzyıl (1530-1730) içinde nüfusunun onda dokuzunu yitiren Meksika'yla karşılaştırıldığında oldukça düşük bir seyrekleşme oranı kalbul ettiğimize inanıyorum. Dolayısıyla, 1730'da nüfusu 150.000'i bulan yerlilerin, iki yüz yıl önce on kat daha kalabalık, yani 1.500.000 kişi olmaları gerekiyor. Bu koşullarda, aslında bir felaket sayılması gereken yüzde 90'lık nüfus azalmasını ılımlı karşılamaktan başka çaremiz yok. Burada belki de misyonların az çok "koruyucu" bir rol oynamasının payı vardır, çünkü *encomienda*'ya tabi yerliler daha büyük bir hızla ortadan kalkmışlar, XVI. yüzyılda 24.000 olan sayıları 1730'da 2.000'e düşmüştür.

Bu şekilde hesapladığımız nüfus, yani 1539 yılı itibariyle 1.500.000 Guarani, bundan önceki gibi varsayımsal değil. Hatta bizce bu sayıyı, düşünülebilecek en düşük nüfus olarak kabul etmek gerekir. Ne olursa olsun, bağlanım yöntemiyle elde ettiğimiz sonuçlar ile ortalama yoğunluklar yöntemiyle elde ettiğimiz sonuçların

7. N. Wachtel, **La Vision des vaincus**, Paris, Gallimard, 1971.

birbirini tutması yanılmadığımızı gösteriyor. Rosenblatt'ın 1570 yılı itibariyle Guarani nüfusunu 250.000 kabul eden ve aşağı yukarı bir yüzyıllık bir dönem için (1570-1650) ancak yüzde 20'lik bir nüfus azalması varsayan (1570'te 250.000, 1650'de 200.000 yerli) hesaplarınınsa gerçeklerle hiçbir ilgisi yok. Rosenblatt'ın öne sürdüğü seyrekleşme oranı bütünüyle keyfidir ve tüm Amerika için kabul edilen bütün oranlarla da tam anlamıyla çelişmektedir. Stewart'ın söyledikleriyse sorunu iyice anlamsız bir noktaya getiriyor: Onun söylediği gibi 1530'da 100.000 Guarani'nin (kilometrekareye 28 kişi düştüğünü öne sürüyor) yaşadığı kabul edilirse, hiç görülmemiş bir şey gerçekleşmiş, XVI. ve XVII. yüzyıllarda Guarani nüfusu sürekli artmış demektir ki, bu bize pek ciddi gözükmüyor.

Demek ki, Guaraniler üzerine ciddi bir araştırma yapılacaksa, *Fetih'ten önce 350.000 kilometrekarelik bir alanda 1.500.000 Guarani bulunduğunu, bunun da kilometrekare başına 4 kişilik bir nüfus yoğunluğuna karşılık olduğunu kabul etmek gerekir.* Buradan önemli bazı sonuçlar çıkıyor:

1) Kronikçilerin yaptığı toplu değerlendirmelerden çıkan "nüfus sonuçları" akla yatkındır. Bu değerlendirmeler aynı büyüklüklere yaklaşmaları bakımından kendi aralarında tam bir tutarlılık gösterdikleri gibi, hesaplama yoluyla elde edilen sonuçlarla da tam bir uyum içindedirler. Bu durum, bilimsel kesinlikten bütünüyle yoksun olan geleneksel nüfusbilimin kofluğunu kanıtlıyor ve Rosenblatt, Kroeber ya da Stewart'ın niçin, gerçekler açıkça ortada olduğu halde, yerli nüfus konusunda bile bile en düşük varsayımı seçtikleri sorusunu akla getiriyor.

2) Siyasal iktidar sorununu daha sonra ele alacağız. Şimdilik şu noktaya parmak basmakla yetiniyoruz: Yirmi beş otuz kişilik bir Guayaki göçebe avcı topluluğunun kılavuzu ya da Chaco'da yüzlerce savaşçıdan oluşan bir birliğin önderi ile komutası altında binlerce kişiden meydana gelmiş ordular bulunan ve büyük *mburuvicha* adı verilen Tupi-Guarani liderleri arasında köklü bir ayrım, yapısal bir fark vardır.

3) Ama asıl önemli sorun, Beyazların kıtaya gelişinden önceki yerli nüfusu sorunudur. Berkeley Okulu'nun Meksika'yla, Wachtel'in de Andlar'la ilgili araştırmaları, sayısal değerleri yüksek varsayımları doğrulamakla kalmazlar, gelişmiş kültürler dediğimiz kültürleri de söz konusu ederler. Bir orman halkı olan Guaraniler'e

ilişkin iddiasız çalışmamızda da yukarıda andığımız araştırmalarla aynı doğrultuda sonuçlar elde ettik: *Orman halkları için de sayısal değerleri yüksek varsayımlara başvurmak gerekir.* Bu noktada P. Chaunu ile tam bir görüşbirliği içinde bulunduğumuzu belirtmeliyiz: "Borah ve Cook'un elde ettiği sonuçlar Amerika tarihine bakışımızı kökten değiştirdi. Kolomböncesi Amerika için Dr. Rivet'in zamanında abartılı denilen 40 milyonluk yerli nüfus tahmininin artık geçerli sayılamayacağını, bu nüfusun 80, hatta 100 milyon olduğunu biliyoruz. *Conquista*'nın (Amerika'nın fethi) yol açtığı felaket Las Casas'ın söylediği kadar büyüktür." Sonuç gerçekten tüyler ürpeticidir: "... İnsanlığın aşağı yukarı dörtte biri, XVI. yüzyıldaki salgın hastalık dalgasıyla yok olmuştur."[8].

Çok sınırlı bir orman bölgesini kapsayan incelememiz, deyim yerindeyse, Berkeley Okulu'nun varsayımlarına bir kanıt olarak düşünülmelidir. Bu çalışmamızın, sayısal değerleri yüksek nüfus varsayımının yalnızca gelişmiş kültürler için değil, *tüm Amerika kıtası* için geçerli olduğunu göstermeye katkıda bulunduğunu sanıyoruz. Ve Guaraniler'i konu alan bu çalışma, "Berkeley okulunun on beş yıldır ısrarla beklediği yeni yaklaşıma bir katkı" sağlayabilirse, kendimizi amacımıza ulaşmış sayacağız[9].

8. P. Chanu, a.g., 1963, s. 117.
9. Aynı, s. 118.

V. YAY VE SEPET*

Gece hiç fark ettirmeden bütün ormanı aniden ele geçiriverdi. Büyük ağaçların oluşturduğu öbekler sanki daha da yaklaşmış gibiydiler. Karanlıkla birlikte sessizlik de çöktü; kuşlar ve maymunlar sustular, yalnızca "Urutau"nun umutsuz ve iç karartıcı altı notası duyuldu. Ve sanki sessiz bir anlaşmayla, canlı ve cansız her şeyin düşünceye dalması üzerine, küçük bir grup insanın gecelediği bu geçici yerleşme alanında tek bir ses çıkmaz oldu. Bir Guayaki kolu bu köşede mola vermişti. Ara sıra, aniden esen bir rüzgârın canlandırdığı ateşin kızıllığı, her biri göçebelerin geçici ve derme çatma barınağı olan ve bir ailenin konaklamasını sağlayan palmiye yapraklarından oluşmuş sığınakların belli belirsiz çemberini karanlıktan çekip çıkarıyordu. Daha sonra yemeği izleyen fısıltılı konuşmalar da

* İlk kez L'Homme'da (VI [2]) yayınlanan inceleme, 1966.

giderek kayboldu; çocuklarını daha da sıkı kucaklayıp koruyan kadınlar, öylece uyuyorlardı. Ateşin başındaki erkeklerse uyur gibi, adeta taşlaşmış bir hareketsizlik içinde, sessiz görünseler de aslında uyumuyor, nöbet tutuyorlardı. Düşünceli bakışlarında çevrelerindeki karanlığa takılı, düşsel bir beklenti okunuyordu. Çünkü erkekler şarkı söylemeye hazırlanıyorlardı; ve o gece de bazen bu elverişli saatlerde yaptıkları gibi, her erkek ayrı ayrı avcıların şarkısını söylemeye başlayacaktı. Aslında ruh durumlarına en uygun sözlerin dökületeceği anı sabırla bekledikleri için derin düşüncelere dalmış gibi görünüyorlardı. Çok geçmeden bir ses yükseldi; öylesine içtendi ki, önce neredeyse hiçbir şey duyulmuyordu; en uygun tona ve sözlere ulaşabilmek için ihtiyatla mırıldanıyordu. Sonra yavaş yavaş yükseldi; şarkıcı kendinden emindi artık ve birden özgür ve güçlü bir atılımla şarkısına başladı. İlk sesin coşturduğu ikinci bir ses ona katıldı ve bu böylece devam etti; sanki soruları bir an önce yanıtlamak ister gibi aceleyle dökülüyordu sözler. Artık bütün erkekler söylemeye başladılar. Yine herkes hareketsiz; bakışlar daha dalgın; hep beraber söylüyorlar, ama herkes kendi şarkısını okuyor. Sesleri geceye hâkim oluyor ve her biri kendi kendinin hâkimi olmak istiyor.

Ama Guayaki avcılarının hızla dökülen, ateşli ve hüzünlü sesleri ister istemez birbirine karışıyor ve aslında unutmak istedikleri bir diyaloğa dönüşüyor.

Guayakiler'in günlük yaşamını düzenleyen ve belirleyen en önemli unsur kadın/erkek karşıtlığıdır; büyük ölçüde görevlerin cinslere göre dağıtılmasıyla belirlenen işbölümü, kesinlikle birbirinden farklı ve her zaman birbirini tamamlayan iki alan yaratmıştır. Pek çok yerli toplumunun tersine, Guayakiler'de kadın ile erkeğin birlikte yürüttükleri bir çalışma biçimine rastlanmaz. Sözgelimi tarım, erkekler kadar kadınların da katılabileceği bir etkinlik türüdür; çünkü, ekme, dikme, yabani otları ayıklama, ürün toplama gibi işleri kadınlar yürütürken, erkekler de ağaçları sökerek ve kuru otları yakarak tarım arazisini ekime hazırlayabilirler. Sorumluluklar birbirinden bütünüyle farklı ve hiçbir zaman değişmeyecek olsa da tarım gibi çok önemli bir etkinliğin yürütülmesi ve başarısı için işbirliği kaçınılmazdır. Oysa Guayakiler'de durum kesinlikle böyle değildir. Çiftçilikten nasibini almamış göçebeler olan Guayakiler, ihtiyaçlarını yalnızca ormanın sağladığı doğal kaynaklarla giderirler. Bunlar da av ürünleri ile bal, kurtçuk ve pindo palmiyesinin iliği

gibi, ormandan toplanmış ürünlerden ibarettir. Bu iki tür besinin eldesi için gösterilen faaliyet, Güney Amerika'da erkeklerin avlandığı, kadınların da doğal olarak toplayıcılık yaptığını öne süren yaygın modeli doğrular gibidir. Oysa gerçek durum bambaşkadır; çünkü Guayakiler'de erkekler avcılığın *yanı sıra* toplayıcılığı da üstlenmişlerdir. Bunun nedeni erkeklerin, karılarının da yapabilecekleri işleri onlara yaptırmayıp eşlerine boş zaman yaratmak istemeleri değildir; toplanan ürünlerin, kadınların kolay kolay altından kalkamayacağı kadar büyük bir çabayla (kovanların belirlenmesi, balın çıkarılması, ağaçların kesilmesi) elde edilmesidir. Dolayısıyla daha çok *erkek işi* sayılabilecek bir toplayıcılık söz konusudur. Başka bir deyişle, Amerika'nın diğer yörelerinde gördüğümüz gibi, çekirdekli veya çekirdeksiz meyve, kök, böcek toplamaktan ibaret bir faaliyete Guayakiler'de rastlanmaz, çünkü içinde yaşadıkları ormanda bu tür yiyecekler pek yoktur. Sonuçta kadınlar, toplayacak bir şey olmadığı için toplayıcılık yapmazlar.

Ayrıca, ekim yapamadıkları için tarım ürünlerinden, bitkisel besinler az olduğu için de doğal ürünlerden yoksun kalan Guayakiler'in iktisadi imkânları sınırlıdır ve bu yüzden her gün yeniden başlayan geçim mücadelesi daha çok erkeklerin işidir. Ancak bu durum, kadınların topluluğun maddi yaşamına katkıda bulunmadıkları anlamına gelmez. Göçebe bir toplum için kaçınılmaz bir görev olan, aile eşyasının taşınmasından başka, sepet örmek, çanak çömlek, yay ipi imal etmek, yemek pişirmek, çocuklarla ilgilenmek vb. de onların işidir. Dolayısıyla boş durmak bir yana, bu zorunlu işler bütün zamanlarını alır. Bununla birlikte, yiyeceği "sağlamak" gibi hayati bir konuda kadınların pek rol oynamaması, erkeklere sarsılmaz ve saygın bir yer sağlar. Başka bir deyişle, iktisadi düzeyde kadın ile erkek arasındaki fark, üretici bir kitle ile tüketici bir kitle arasındaki karşıtlık olarak ortaya konur.

Guayakiler'in düşünce tarzı, ileride de göreceğimiz gibi, tümüyle bu karşıtlık üzerine kuruludur; öyle ki, bu durum, kabilenin toplumsal yaşamını köklü bir biçimde etkileyerek günlük iktisadi yaşamı belirlediği gibi, toplumsal ilişkilerin dokusunu meydana getiren tutum ve davranışların da özünü oluşturur. Göçebe avcıların yaşam alanı, yerleşik tarımcıların yaşam alanıyla aynı özelliklere sahip değildir. Yerleşik tarım topluluklarında yaşam alanı, köy ve tarlaların oluşturduğu kültürel alan ile bunları çevreleyen ormanın

sınırladığı doğal alandan meydana gelmiş eşmerkezli çemberler halinde biçimlenir. Guayakiler'deyse, tam tersine, doğa/kültür karşıtlığını silen ve bölüntüsüz bir mekân oluşturan türdeş bir yaşam alanı vardır. Aslında, maddi yaşam düzeyinde ortaya çıkan karşıtlık, mekânın ikiye bölünmesine de zemin hazırlar. Bu bölünme, başka bir kültür düzeyine sahip toplumlarda daha zor farkedilse bile, gene de vardır. Guayakiler'de, sınırları erkeklerin avlandığı ormanla çizilmiş bir eril mekân ile sınırları kadınların egemen olduğu kamp alanıyla çizilmiş bir dişil mekân göze çarpar. Konaklamalar genellikle çok kısa sürer ve ender olarak üç günü aşar. Erkekler açısından, bu konaklama alanları, kadınlar tarafından hazırlanmış yiyeceklerin tüketildiği dinlenme mekânları, ormansa yalnızca av peşinde koşulan bir hareket mekânıdır. Buradan, kadınların kocalarından daha az göçebe oldukları gibi bir sonuç çıkarılmamalı. Kabile yaşamının bağlı bulunduğu ekonomi tipinden ötürü, ormanın asıl efendileri avcılardır: Avcılar varolan bütün kaynakları sistemli bir biçimde değerlendirebilmek için özenle taradıkları orman alanını etkin bir biçimde işletirler. Erkeklere göre tehlike, risk, sürekli yinelenen bir serüven anlamı taşıyan orman, kadınlara göre tam tersine, iki menzil arasında katedilmesi gereken, sıkıcı, yorucu bir yoldan, belirsiz bir mekândan başka bir şey değildir. Ormanın karşı kutbunu oluşturan kamp yeri, avcı açısından, bir şey yapmadan dinlendiği ya da günlük onarımlarını yaptığı bir alan olduğu halde, kadınlar açısından, kendi işlerini gördükleri ve büyük ölçüde egemen oldukları aile yaşamına özgü bir mekândır. Demek ki, orman ile kamp yerine, kadınlara ve erkeklere göre değişen karşıt anlamlar atfedilir. Sözgelimi "sıradan işler" deyince kadınların zihninde orman, erkeklerin zihninde kamp yeri canlanır: Erkekler nasıl ancak avlandıkları zaman, yani ormanda gerçek kimliklerine kavuşuyorlarsa, kadınlar da, taşıma aracı olmaktan kurtulup karı ve anne olarak yaşadıkları kamp alanına ulaştıklarında gerçek kişiliklerini bulurlar.

Guayakiler'de erkekler ile kadınlar arasındaki toplumsal ve iktisadi karşıtlık zamanın ve mekânın değerlendirilmesini de belirlediğine göre ölçüsünü ve kapsamını ortaya koymak mümkündür. Gerçekten de bu *praksis*'in içeriği Guayakiler açısından bir belirsizlik taşımaz: Bu konuda açık bir görüşe sahiptirler ve avcılar ile karıları arasındaki iktisadi ilişkilerin farklılığı yerli düşüncesine *yay ile sepetin karşıtlığı* olarak yerleşmiştir. Bu aletlerden her biri as-

lında, birbirine hem karşıt hem de birbirinden özenle ayırtedilmiş iki yaşam "tarzı"nın aracı, göstergesi ve özetidir. Avcının elindeki tek silah olan yayın, yalnızca erkeklere özgü bir gereç olduğunu, aynı şekilde sepetin de yalnızca kadınlar tarafından kullanıldığını söylemeye gerek yok: Erkekler avlanır, kadınlar taşır. Guayakiler'in eğitim sistemi de esas olarak bu rol dağılımı üzerine kuruludur. Erkek çocuk dört beş yaşlarına geldiğinde, babası oğluna boyuna uygun bir yay hediye eder; çocuk o günden sonra ok talimlerine başlar. Birkaç sene sonra ona bu kez daha büyük bir yay ve daha etkili oklar verilir; annesine getirdiği kuşlar onun aklıbaşında bir çocuk olduğunu ve ileride iyi bir avcı olacağını gösterir. Birkaç yıl sonra sıra kabul törenine gelir; aşağı yukarı on beş yaşına girince, delikanlının alt dudağı delinir ve böylece bir dudak süsü olan *beta*'yı takmaya hak kazanır. Artık o gerçek bir avcı, bir *kıybuşete* olmuştur. Bu, bir süre sonra evlenebileceği, yani bir evi geçindirebileceği anlamına gelir. Erkekler cemaatine katıldıktan hemen sonra ilk işi bir yay hazırlamaktır; artık, topluluğun "üretici" bir üyesi olarak kendi elleriyle yaptığı bu silahla avlanacak ve yaşlanıncaya ya da ölünceye kadar yayını yanından ayırmayacaktır. Kadının yazgısı da erkeğinki gibidir ve onu tamamlar. Küçük kız dokuz on yaşına gelince, annesinden nasıl yapıldığını dikkatle izlediği küçük bir sepet hediye alır. Elbette böyle bir sepetle bir şey taşınmaz, ama boş sepeti başını hafifçe eğerek alnına bağlanmış bir bağla taşıması, hiç de uzak olmayan bir dönemi haber verir. Çünkü on iki on üç yaşına girip ilk âdetini gördükten ve kadınlığa kabul töreni yapıldıktan sonra genç kız artık bir *dare* yani bir süre sonra bir avcıyla evlenecek bir kadın sayılır. Yeni konumunun ve bundan sonraki yaşamının bir göstergesi olarak ilk görevine başlar ve kendi sepetini örer. Böylelikle, delikanlı ve genç kız, biri yayının öbürü sepetinin hem efendisi hem de kölesi durumuna gelerek olgunluk çağına girerler. Öldüklerinde avcının yayı ve okları, kadının da sepeti yakılır: Kişiliğin göstergesi sayılan bu aletler de sahipleriyle birlikte yok olmalıdır.

Guayakiler, toplumlarının temelini oluşturan bu büyük karşıtlığı, karşılıklı yasaklarla koruma altına alırlar: Kadınlar avcıların yaylarına dokunamaz; buna karşılık erkekler de kadınların sepetlerini kullanamazlar. Genellikle bütün alet ve araçlar cinsiyet açısından deyim yerindeyse tarafsızdır: Kadın da erkek de ayrım gözetmeksizin bunları kullanabildiği halde, yay ve sepet bu uy-

gulamanın dışında tutulmuştur. Karşı cinsin fiziksel temasını yasaklayan bu tabu aynı zamanda, topluluğun yaşamını düzenleyen toplumsal-cinsel kuralların çiğnenmesini önler. Bu tabunun titizlikle korunması sayesinde, alışılmamış bir biçimde, elinde yay tutan bir kadına da; gülünç bir biçimde başında bir sepet taşıyan bir erkeğe de rastlanmaz. Kendilerine yasaklanmış aletler karşısında cinslerin tepkisi çok farklıdır: Avcı sepet taşımayı onuruna yediremezken, karısı onun yayına dokunmaktan korkar. Bunun nedeni, kadının yaya dokunmasının, erkeğin sepete dokunmasından çok daha ciddi sonuçlar doğurmasıdır. Kadın yaya dokunmakla, yay sahibinin *pane*'ye yani av sırasında şanssızlığa uğramasına yol açar ki, bu da Guayaki ekonomisi açısından bir felaket demektir. Buna karşılık, avcının sepete dokunmaktan kaçınmasının nedeni, her şeyden önce *pane*'ye, uğramak korkusudur. Çünkü bir erkeğin böyle bir lanete uğraması avcılık görevini yerine getirememesine yol açar ki, bu, varlık nedenini kaybedip yok olması demektir: Bu durumda artık hiçbir işe yaramayan yayını kaldırıp atması, erkekliğini yadsıması ve kaderine boyun eğip bir sepet taşıyıcısı olması gerekir. Acımasız Guayaki yasalarında açık kapı yoktur. Erkekler ancak avcı olarak vardırlar ve ancak yaylarını kadınlardan koruyarak ayakta kalabilirler. Bir erkek, avcı olarak kendini kanıtlayamamışsa, erkek olmaktan çıkar: Yaydan sepete geçmekle bir bakuna *bir kadın haline gelir*. Gerçekten de erkek/yay bağının, tersine dönmeden, yani tamamlayıcısı olduğu kadın/sepet bağına dönüşmeden ortadan kalkması mümkün değildir.

Birbirine karşıt iki çift meydana getiren dört terimin oluşturduğu bu kapalı sistemin mantığını ortaya çıkarmak için Guayakiler'de, sepet taşıyan iki erkeği örnek gösterebiliriz. Bunlardan Şaşubutavaşugi *pane*'ye, yani lanete uğramıştı. Yayı yoktu ve zaman zaman katıldığı tek av, çıplak elle tatu ya da koati yakalamaktan ibaretti: Tüm Guayakilerce sık sık yapılmakla birlikte, bu tür avlanma, *jıyvondi* (yayla avlanma) kadar itibar sağlamıyordu. Öte yandan Şaşubutavaşugi duldu; bir *pane* olduğu için, hiçbir kadın onu "ikinci koca" olarak bile beğenmiyordu. Akrabalarından birinin yanında kalmak da işine gelmiyordu: O kadar önemli bir konuda ustalıktan yoksun olduğu yetmiyormuş gibi, bir de fazladan bir boğazı hiç istemeyeceklerini biliyordu. Yayı olmadığı için karısı da yoktu ve durumunu kabullenmekten başka bir şey yapamazdı. Ava çıkan öteki erkeklere hiçbir zaman katılmıyor, tek başına ya da kadınlarla bir-

likte larva, bal ya da yerini önceden saptadığı meyveleri toplamaya gidiyordu. Ve bulduklarını taşımak için de bir kadının hediye ettiği bir sepeti kullanıyordu. Avcılıktaki şanssızlığı yüzünden kadınsız kaldığı için, bir bakıma erkekliğini de yitirmiş ve sepetle simgelenen alana itilmişti.

İkinci örnek bundan biraz daha farklıdır. Krembegi aslında bir oğlancıydı. Kadınca bir yaşam sürüyor, saçlarını genellikle erkeklerinkinden daha uzun bırakıyor ve yalnızca kadınların yaptığı işlerde çalışıyordu: "Kumaş dokuma"yı biliyor ve avcıların hediye ettiği hayvan dişlerinden yaptığı kolyeler, onun kadınlarınkinden daha gelişmiş bir beğenisi ve sanat yeteneği olduğunu gösteriyordu. Nihayet, onun da ötekiler gibi bir sepeti vardı. Kısacası Krembegi, genellikle kırla ilgisi daha sınırlı toplumlara özgü bir inceliğe sahipti ve bu, Guayaki kültürü için alışılmamış bir durumdu. Bu sır dolu kulampara bir kadın gibi yaşıyor ve kadınlara özgü tutum ve davranışlar sergiliyordu. Sözgelimi bir yaya dokunmaktan, bir avcının sepete dokunmaktan korktuğu kadar korkuyor, kadınların yanında kendini daha rahat hissediyordu. Krembegi bir eşcinseldi, çünkü o da lanetliydi (*pane*). Belki de avcılıktaki şanssızlığı, daha önce örtük bir eşcinsel oluşundan kaynaklanıyordu. Ne olursa olsun, arkadaşlarının söylediklerine bakılırsa, onun eşcinselliği herkesçe biliniyordu; daha doğrusu yay kullanmaktaki beceriksizliği açıkça ortaya çıkınca toplum onu olduğu gibi benimsemişti: Guayakiler'in gözünde bir *kıyrıypıy-meno*'dan (götveren) başka bir şey değildi, çünkü bir *pane*'ydi.

Guayakiler'in, sözünü ettiğimiz iki sepet taşıyıcısına karşı tutumları da çok farklıydı. Şaşubutavaşugi herkese alay konusu olsa da kimse ona bile bile kötü davranmıyordu: Erkekler onu açıkça küçümsüyor, kadınlar arkasından gülüyor, çocuklarsa ona diğer büyüklerden daha az saygı gösteriyorlardı. Oysa Krembegi, tam tersine hiç kimsenin özellikle ilgisini çekmiyordu; avcılıktaki başarısızlığı ve eşcinselliği açıkça ortadaydı ve kanıksanmıştı. Zaman zaman bazı avcılar onunla yatıyor ve görünüşe bakılırsa, cinsel bir sapkınlıktan çok, Krembegi'nin erotik oyunlardaki ustalığına kapılıyorlardı. Ancak bu ilişki ona karşı bir tiksinti duymalarına neden olmuyordu. Toplumun kendileri hakkında verdiği yargıya bağlı olarak, bu iki Guayaki'nin toplumsal statülerine gösterdikleri uyum da birbirinden çok farklıydı. Krembegi, erkekten dönme kadın

rolünü kolaylıkla, yüksünmeden kabullendiği halde, Şaşubutavaşugi huzursuz, sinirli ve genellikle bezgindi. *Olumsuzlukları* açısından, biçimsel olarak birbirine eşit bu iki kişiye Guayakiler'in gösterdiği bu farklı muameleyi nasıl açıklayabiliriz? Her ikisi de *pane* olarak öbür erkekler karşısında aynı durumda bulunmalarına karşın, statü açısından bakıldığında denklik bozuluyordu: Çünkü Şaşubutavaşugi erkeklerin belirgin niteliklerinden kısmen yoksun bulunduğu halde, bir erkek olarak varlığını korumaya çalışırken, Krembegi bir kadın "haline" gelmekle avcı olmayan bir erkeğin durumunu bütün sonuçlarıyla kabul ediyordu. Başka bir deyişle, Krembegi, eşcinselliği sayesinde, erkekler arasına katılma gücünden yoksun oluşunun onu mantıksal olarak getirdiği noktayla *uyuşurken*, Şaşubutavaşugi bu mantığa uymayı reddettiği için ne erkekler dünyasına girebilmiş ne de kadınlar arasında kabul görmüştü. Dolayısıyla Şaşubutavaşugi kelimenin tam anlamıyla, *hiçbir yere ait değildi* ve durumu Krembegi'ninkinden çok daha zordu. Oysa Krembegi'nin, Guayakiler'in kafasında, paradoksal olsa da belirgin bir yeri vardı; onun hiçbir belirsizliğe yer bırakmayan durumu toplum tarafından yadırganmıyor, yerinin kadınlar arasında olduğu kabul ediliyordu. Oysa Şaşubutavaşugi'nin durumu, mantıksal açıdan tam bir skandal oluşturuyordu; belli hiçbir yere oturtulamadığı için sistemin dışında kalıyor ve sistemi bozan bir etken olarak dikkati çekiyordu: Bir bakıma, anormal olan başkaları değil, oydu. Guayakiler'in zaman zaman istihzaya varan dokundurmalarının ya da Şaşubutavaşugi'nin çektiği psikolojik güçlüklerin ve şiddetli yalnızlığın altında yatan herhalde buydu; gerçekten de Guayaki toplumunda, sepet ile erkeği bir arada düşünmekten daha ürkütücü bir şey gösterilemez. Şaşubutavaşugi avcılık yapmaksızın bir erkek olarak yaşamayı düşlüyordu: Normalde birbirinden ayrı tutulan iki kesimin kesiştiği noktayı temsil ettiği için gülünç bulunuyor ve alaylara konu oluyordu.

Bu iki erkek, erkekliklerine farklı anlamlar atfettikleri için sepetlerini de farklı bir biçimde taşıyorlardı. Gerçekten de Krembegi, sepetini kadınlar gibi, yani taşıma kemerini *alnına* bağlayarak taşıyordu. Oysa Şaşubutavaşugi sepetini, taşıma kemerini *göğsüne* bağlayarak taşıyor, hiçbir zaman alnından geçirmiyordu. Böylece sepetini son derece rahatsız ve çok daha yorucu bir biçimde taşımış oluyordu; ama öte yandan, bu taşıma tarzı, onun için yayı bu-

lunmasa da her zaman bir erkek olduğunu göstermenin tek yoluydu.

Görüldüğü gibi, kadınlar ile erkekler arasındaki güçlü karşıtlık, önemi ve sonuçları bakımından, Guayakiler'in yaşamını her yönüyle etkiliyor. Erkeklerin şarkısı ile kadınların şarkısı arasındaki fark da gene buradan kaynaklanıyor. Erkeklerin şarkısı *prera* ile kadınların şarkısı *şengaruvara*, söyleniş tarzı açısından olduğu kadar, içerik açısından da tam anlamıyla karşıttır: İki yaşam tarzını, iki varoluş biçimini, birbirinden çok farklı iki değer sistemini yansıtırlar. Aslında kadınların söyledikleri, şarkıdan çok, bir tür "ağlayarak okunan dua"dır: Kadınlar, bir yabancı için ya da uzun zaman önce ölmüş bir yakınları için dua etmediklerinde bile ağlayarak "şarkı" söylerler. Yakınan bir tonda, ama güçlü bir sesle, çömelmiş ve yüzlerini elleriyle gizleyerek söyledikleri tekdüze şarkılarının her cümlesini acı hıçkırıklarla bitirirler. Kadınlar genellikle toplu olarak şarkı söylerler ve hepsinden birden yükselen inlemelerin gürültüsü, alışık olmayan dinleyiciyi tedirgin eder. Ama şarkı biter bitmez, ağlayanların gülümsediğini ve gözlerinin hiç de yaşlı olmadığını görmek daha da şaşırtıcıdır. Öte yandan, kadın şarkılarının hep dua etmeyi gerektiren durumlarda söylendiğini de belirtmeliyiz (Guayakiler'in önemli törenlerinde ya da günlük olaylar şu ya da bu biçimde buna benzer bir durum yarattığında). Sözgelimi bir avcı kamp yerine elinde bir avla geldiğinde, bir kadın onu ağlayarak "selamlar", çünkü ölü hayvan ona kaybettiği bir yakınını hatırlatmıştır ya da bir çocuk oynarken düşüp yaralansa, annesi hemen diğerinden farksız bir *şengaruvara* söylemeye başlar. Kadınların şarkıları, tahmin edilebileceği gibi, hiçbir zaman neşeli değildir. Ölüm, hastalık, Beyazların zulmü bu şarkıların değişmez konularıdır ve Guayakiler'in tüm acıları ve tüm sıkıntıları onların hüzünlü şarkılarına sinmiştir.

Erkek şarkıları ile kadın şarkıları arasında çok belirgin bir uyuşmazlık vardır. Cinsiyet ayrılığı bir bakıma dilde de kendini gösterir: Guayakiler'in yaşamındaki tüm olumsuz yanları aktarmak kadınlara düşerken, erkekler yaşamın zevkli yanlarını ya da en azından katlanılmaya değer yanlarını dile getirirler. Kadın jestlerini bile gizlemeye çalıştığı ve şarkı söyler ya da ağlarken yüzü kızardığı halde, avcı erkek, tam tersine, başı dik, vücudu gergin, gururlu bir ifadeyle şarkı söyler. Sesi güçlü, neredeyse kabadır, hatta zaman zaman öfkelidir. Avcının şarkısına hâkim olan aşırı erkeksi hava, sarsılmaz

bir kendine güveni, hiçbir şeyin bozamayacağı bir iç huzuru yansıtır. Buna karşılık, erkeğin şarkısında dilin tam anlamıyla çarpıtıldığı gözlenir. Zorlanmadan, özgürce doğaçlama yapabildiği, sözcükler kendiliğinden birbirini izlediği ölçüde, şarkıcı onları öylesine değiştirir ki, bir süre sonra insan şarkının başka bir dilde söylendiğini sanabilir. Guayaki olmayan biri için bu şarkıları anlamak kesinlikle olanaksızdır. Temalara gelince: Bu şarkıların konusu genellikle şarkıcının abartılı bir biçimde uzun uzun kendini övmesinden ibarettir. Söyledikleri tümüyle kişisel şeylerdir ve sürekli birinci tekil şahısta konuşur. Daha çok avlarını, karşılaştığı hayvanları, aldığı yaraları, okunu nasıl ustaca kullandığı anlatır. *Şo rö bretete, şo rö jivondı, şo rö yıma vaşu, yıma şija* ("Ben büyük bir avcıyım, oklarımla öldürmektir işim, doğuştan güçlüyüm, doğuştan öfkeli ve saldırganım!") dizeleriyle dile getirilen ana tema, saplantılı bir biçimde tekrarlanır. Erkek, kazandığı zaferin ne denli büyük olduğunu vurgulamak için şarkısının her cümlesini *şo şo şo* (Ben, ben, ben) diye süsler ve uzatır[2].

Şarkılardaki bu farklılık cinsiyetlerin karşıtlığını çok güzel ifade eder. Kadın şarkıları yalnızca gündüzleri ve genellikle koro halinde söylenen bir yakınmadır. Buna karşılık erkek şarkıları, hemen hemen her zaman gece vakti ve birdenbire başlar; bazen aynı anda söylemeye başladıkları için dinleyici bunu bir koro sanarak aldanabilir; oysa her avcı bir solisttir ve kendi şarkısını söylemektedir. Ayrıca, kadın şarkısı *şangaruvara* törenlere göre az çok farklılık gösteren belli kalıpların tekrarından başka bir şey olmadığı halde, avcıların şarkısı *prera*, tam tersine avcının ruhsal durumuna ve kişiliğine bağlı olarak değişir: Avcının ses oyunlarına dayanarak artistik efektler yaratmasına da olanak veren tam bir doğaçlama söz konusudur burada. Kadınların topluca, erkeklerinse tek tek şarkı söylemeleri, bizi başlangıçta belirlediğimiz karşıtlığa getiriyor: Guayaki toplumunun gerçekten "üretken" tek unsuru olan avcı, dil düzeyinde de yaratıcı bir özgürlüğe sahip olduğu halde, "tüketici topluluk" durumundaki kadınlara böyle bir hak tanınmamıştır.

Öte yandan, erkeklerin avcı sıfatıyla yaşadıkları ve dile ge-

2. Yukarıda sözünü ettiğimiz iki pane erkeğin şarkı konusundaki tavırları da çok farklıdır: Şaşubutavaşugi ancak yeni doğmuş bir çocuk için yapılan bir tören gibi, özel durumlarda ve zorunlu olduğu için şarkı söylerken, Krembegi hiçbir zaman şarkı söylemiyordu.

tirdikleri bu özgürlük, yalnızca onları kadınlara bağlayan ve kadınlardan ayıran ilişkinin özünü yansıtmakla kalmaz. Erkeklerin şarkısı, en az öbürü kadar güçlü, ama bilinçdışı bir başka karşıtlığı, *avcılar arasındaki* gizli karşıtlığı da dışa vurur. Erkek şarkılarını daha iyi anlamak ve içine daha iyi girebilmek için Guayaki etnolojisi ve Guayaki kültürünün temel özellikleri üzerinde yeniden durmalıyız.

Guayaki avcısı avladığı hayvanların etini kesinlikle yemez, yani bir yiyecek tabusu vardır (*bai jıyvombre ja uemere* [insan kendi vurduğunu yemez]). Bu yüzden, ailesine (kadın ve çocuklar) ve topluluğun öbür üyelerine dağıtır; gene aynı nedenle, karısının pişirdiği etten yemez. Oysa daha önce de sözünü ettiğimiz gibi, av eti Guayakiler'in en önemli besinidir. Dolayısıyla her erkek hayatı boyunca başkaları için avlanır ve yiyeceğini de başkalarından alır. Bu yasağa kesinlikle uyulur; hatta avcılığa kabul töreni henüz yapılmamış delikanlılar bile, vurdukları kuştan yemezler. Bu yasağın en önemli sonuçlarından biri yerlilerin daha küçük ailelere bölünmesini fiilen (*ipso facto*) önlemesidir: Erkek, tabuyu çiğnemektense ölmeyi tercih eder. Dolayısıyla, topluluk halinde olmak esastır. Guayakiler bunu sağlayabilmek için avladığı hayvanları yemenin *pane*'ye davetiye çıkarmak anlamına geleceğini öne sürerler. Bir avcının başına gelebilecek en korkunç şey olan *pane*, korkudan kaynaklanan bu yasağa uyulması için yeterli bir nedendir: Avcılar hayvanları avlamaya devam etmek istiyorlarsa, avladıkları hayvanı yemekten kaçınmalıdırlar. Yerlilerin bu konudaki görüşlerinin basit bir açıklaması vardır: Tüketim aşamasında, avcı ile öldürdüğü hayvanların bir arada bulunması, üretim aşamasında avcı ile canlı hayvanların birbirinden uzaklaşmasına yol açar. Ancak bu açıklamanın olumsuz bir sonuç yarattığı kesin; çünkü avcının avladığı hayvanın etinden uzaklaşmasını gerektiriyor.

Aslında bu yiyecek yasağının olumlu bir yanı da var: Çünkü bu yasak, Guayaki toplumu açısından varlığını korumayı sağlayan temel bir ilke yerine geçiyor. Tek tek her avcı ile avının ürünü arasında olumsuz bir ilişki yaratarak *bütün* erkekleri birbiriyle aynı düzeye getiriyor ve karşılıklı yiyecek bağışında bulunmak yalnızca mümkün değil, zorunlu oluyor: Böylece her avcı hem et bağışlayan hem de et alan bir kişi durumuna geliyor. Buna göre Guayakiler'de av eti tabusu, yiyecek değiştokuşunun, hatta toplumun temel unsurunu meydana getiriyor. Aynı tabuya kuşkusuz başka kabilelerde

de rastlıyoruz, ama bu tabu besin kaynaklarıyla ilgili olduğu için Guayakiler'de çok daha büyük bir önem kazanıyor. Avcıyı avından ayırarak onu başkalarına güvenmek zorunda bırakıyor ve böylece toplumsal bağların iyice güçlenmesini sağlıyor; avcıların birbirine bağımlı hale gelmesi, bu bağın sağlamlığını ve sürekliliğini kaçınılmaz kılıyor ve kişisel bağımsızlık ortadan kalktığı ölçüde toplum güçleniyor. Avcı ile avının birbirinden ayrılması avcıların birbirine bağlanmasını, yani Guayaki toplumunu yöneten sözleşmenin sürmesini sağlar. Ayrıca, avcılar ile ölü hayvanların tüketim düzeyinde birbirinden ayrılması, avcıları *pane*'den koruyarak avcılar ile canlı hayvanlar arasındaki bağın sürmesini, yani avın başarısını ve toplumun ayakta kalmasını sağlar.

Avcı ile avladığı hayvan arasındaki doğal, doğrudan ilişkiyi bozan yiyecek tabusu, kültürel bir zemin yaratır ve avcı ile yiyeceği arasına öbür avcıları sokarak bu ilişkiyi dolaylı hale getirir. Böylece Guayakiler'in iktisadi yaşamında en önemli yeri tutan av eti değiştokuşu, zorlayıcı bir özellik kazanarak tek tek her avcının diğerleriyle *ilişki* kurmasını sağlar. Avcı ile "ürün"ü arasına, yasak ile yasağı çiğnemenin yarattığı tehlikeli bir uzaklık girer; *pane* korkusu avcıyı avı üzerinde hak iddia etmekten alıkoyar: O ancak başkalarının avı üzerinde hak iddia edebilir. Öte yandan, mal dolaşımı konusunda erkeklerin davranışlarını belirleyen bu ilişkinin evlilik kurumu için de geçerli olması çok ilginçtir.

Daha XVII. yüzyılın başlarında, cezvit misyonerler Guayakilerle ilişki kurmaya çalışmışlar, ama başaramamışlardı. Bununla birlikte, bu esrarlı kabile hakkında epey bilgi topladılar ve diğer vahşi kabilelerin tersine, Guayakiler'de erkeklerin kadınlardan daha fazla olduğunu görerek şaşırdılar. Misyonerler haklıydı; onlardan neredeyse dört yüzyıl sonra biz de *cinsler arasındaki oranın* dengeli olmadığını gördük: Aynı enlem üzerinde bulunan iki topluluktan birinde her kadına tam iki erkek düşüyordu. Burada bu anormalliğin nedenleri üzerinde durmak istemiyoruz; ama gene de bu durumun sonuçlarına değinmekte yarar var[3]. Bir toplumda benimsenen evlilik tipi ne olursa olsun, evlenebilecek durumdaki erkek kadın sayısının birbirine az çok denk olması gerekir. Guayaki toplumunun önünde

3. Pierre Clastres, **Chronique des Indiens Guayaki** (Guayaki Yerlileri Kroniği), Paris, Plon, 1972.

bu iki sayıyı eşitlemek için birkaç seçenek vardı. Mahremiyle ilişki yasağını kaldırmak, toplum açısından bir intihar sayılacağı için ilk akla gelen çözüm, yeni doğan erkek çocukları öldürmek olabilirdi. Ama her erkek çocuğun ileride bir avcı olacağı, yani toplumun en önemli üyelerinden biri haline geleceği düşünülürse, onları yok etmek çelişkili bir duruma yol açacaktı. Toplumda önemli sayıda bekâr bulunması da bir çözüm olarak düşünülebilirdi; ama bu seçenek, öncekinden de büyük bir tehlike yaratabilirdi, çünkü nüfusu az toplumlarda, toplumun dengesi açısından, bekârlardan daha büyük bir tehlike olamaz. Bu durumda koca adaylarının sayısını yapay bir biçimde azaltmak yerine, her kadına daha çok koca vermekten, yani çokkocalı bir evlilik sistemi kurmaktan başka çıkar yol kalmıyordu. Böylece, açıkta kalan tüm erkekler, ikinci koca, *japetiyva* sıfatıyla, ortak karılarının yanında, asıl koca, *imete* kadar saygın bir yere kavuşuyordu.

Guayaki toplumu, görüldüğü gibi, aşırı dengesiz nüfus yapısına uygun bir evlilik biçimi bularak hayati bir tehlikeden kurtulmuştur. Peki erkeklerin bu çözüme tepkisi nedir? Uygulamada hiçbiri kendini, deyim yerindeyse, karısının eşi gibi görmemektedir, çünkü tek koca o değildir ve karısını başka bir erkekle, hatta bazen iki erkekle paylaşmaktadır. Davranışlarını belirleyen bir kültür normu haline geldiğine göre bu durumun erkekleri etkilememesi ve özel olarak onların tepkisine yol açmaması beklenirdi. Oysa kültür ile o kültürde yaşayan insanlar arasındaki ilişki kesinlikle mekanik değildir ve Guayaki erkekleri karşı karşıya bulundukları sorunun mümkün tek çözümünü kabul etmekle birlikte bu duruma katlanmakta güçlük çekiyorlardı. Çokkocalı aileler kuşkusuz sakin bir yaşam sürüyorlardı ve üçlü evliliğe tam bir anlayış havası hâkimdi. Ama erkekler karılarının ikinci kocalarına karşı alttan alta öfkelenmekten - çünkü kendi aralarında bundan hiç söz etmiyorlardı-, hatta düşmanca duygular beslemekten geri kalmıyorlardı. Guayakiler'le bir arada bulunduğumuz günlerde, evli bir kadın, genç bekâr bir erkekle ilişki kurmuştu. Çılgına dönen koca önce rakibini dövdüyse de, daha sonra karısının ısrarı ve şantajı karşısında durumu hoşgörmek ve gizli âşığın karısının ikinci resmi kocası olmasını kabul etmek zorunda kaldı. Zaten başka seçeneği de yoktu; çünkü bu çözüme yanaşmasa, karısı onu bırakabilir ve bekârlığa mahkûm edebilirdi; çünkü kabilede kocası olabileceği bir başka kadın yoktu. Öte yan-

dan, düzensizlik yaratabilecek her türlü unsurdan kurtulmak isteyen topluluğun baskısı da onu özellikle bu tür sorunları çözmek için öne sürülmüş bu kurumu er geç benimsemek zorunda bırakacaktı. Sonunda, istemeye istemeye de olsa, karısını bir başkasıyla paylaşmayı kabul etti. Aynı günlerde bir başka kadının ikinci kocası ölmüştü. Asıl kocanın müteveffayla ilişkileri her zaman iyiydi: Aralarından su sızmadığı söylenemezse de birbirlerine saygı gösteriyorlardı. Ama hayatta kalan *imete* (asıl koca), müteveffa *japetiyva*'nın vefatı karşısında en küçük bir üzüntü duymayacaktı. Hatta memnuniyetini gizlemeye bile gerek görmüyor, "Keyfim yerinde, artık karımın tek kocası benim" diyordu.

Bu örnekleri çoğaltabiliriz. Ama verdiğimiz iki örnek bile, Guayaki erkeklerinin çokkocalılığı kabullenmekle birlikte, bu durumdan rahatsız olduklarını göstermeye yeterlidir. Topluluğun bütününü başarıyla koruyan evlilik kurumu ile bu ilişkiye taraf olan bireyler arasında bir tür "uyarsızlık" vardır[4]. Kadın sayısının azlığı nedeniyle erkekler çokkocalılığı kabullenmek zorunda kalsalar da bunu çok tatsız bir mecburiyet olarak görmektedirler. Guayaki erkeklerinin çoğu karılarını başka biriyle paylaşmak zorundadır ve evlilik haklarını tek başına kullananlarsa, bu az rastlanır ve güçsüz tekelin bir bekâr ya da dulun rekabetiyle her an yıkılabileceğini bilirler. Sonuç olarak, Guayaki kadınları, hem kadınları alan ve veren taraflar arasında, *hem de* kadınları alan erkekler arasında aracılık ederler. Bir erkeğin bir başka erkeğe kızını ya da kızkardeşini vermesi, o kadının, deyim yerindeyse dolaşımını sona erdirmez: Bu "mesaj"ı alan erkek, uzun ya da kısa vadede, onu bir başkasıyla birlikte "okumak" zorundadır. Kadın alıp verme aileler arasında başlıbaşına bir ittifak unsurudur; ama Guayakiler'de gördüğümüz biçimiyle çokkocalılığın, kadın alıp verme olgusuyla birleşmesinin çok kesin bir işlevi vardır: Topluluğun kadın alıp verme yoluyla yarattığı toplumsal yaşamın bir kültür olarak devamını sağlar. Dolayısıyla Guayakiler'de evlilik ancak çokkocalı olabilir; çünkü ev-

4. Bundan on sene kadar önce Aşe Gatu kabilesi ikiye bölünmüştü. Şefin karısı genç bir avcı ile ilişki kurmuş, buna kızan kocası da, topluluktan ayrılmış, Guayakiler'in bir bölümünü de yanına katmıştı. Hatta kendisiyle gelmek istemeyenleri de öldüreceğini söyleyerek kabileyi tehdit etmişti. Ancak, birkaç ay sonra, hem topluluğun baskısı hem de karısını kaybetme korkusunun etkisiyle, genç âşığı **Japetiyva** olarak kabul edip geri dönmüştü.

lilik kurumu ancak bu biçimiyle toplumu her an ayakta tutabilen bir değere ve boyuta ulaşabilir. Guayakiler çokkocalılığı reddetmiş olsalar, bir toplum olarak ayakta kalamazlardı; sayıca az oldukları için başka kabilelere saldırarak kadın sağlamayı da göze alamayacaklarına göre, bu durumda bekârlar ile evli erkekler arasında bir içsavaş tehlikesi başgösterirdi, bu da kabilenin topluca intihar etmesi anlamına gelirdi. Böylece çokkocalılık, zenginliklerin, yani kadınların kıtlığı yüzünden erkeklerin arzuları arasında bir çatışma çıkmasını önlemektedir.

Demek ki Guayaki erkeklerinin çokkocalılığı kabul etmeleri bir bakıma toplumun çıkarı uğrunadır. Her erkek, sırf kabilenin toplumsal birliği bozulmasın diye, kabiledeki erkeklerden biri yararına karısını paylaşır. Guayaki erkekleri, evlilik haklarının yarısından vazgeçerek ortak yaşamı ve topluluğun devamını mümkün kılarlar. Ama yukarıda aktardığımız olaylardan da anlaşılabileceği gibi, bu durum gizli bir eziklik ve hoşnutsuzluk duygusu yaratır: Erkekler, başka seçenekleri olmadığı için hiç istemedikleri halde karılarını bir başkasıyla paylaşmayı kabul ederler. Bütün Guayaki erkekleri potansiyel olarak, hem *kadın alan* hem *kadın veren* kişiler durumundadır; çünkü her erkek, evlendiği kadını, daha o kadının kendisine verebileceği kız evlatla dengelemeden, bir başka erkeğe sunmak zorundadır; dolayısıyla karşılıklılık hiçbir zaman söz konusu değildir: Erkek kızını vermeden önce, kızının anasını vermek zorundadır. Demek ki, Guayakiler'de bir erkek ancak yarım kocalığı kabul ederse koca olabilir ve asıl kocanın ikinci kocaya üstünlüğü durumu değiştirmez, çünkü asıl koca ikinci kocanın haklarına saygı göstermelidir. Bu durumda en nazik ilişkiler kayın, enişte ya da bacanaklar yerine, yukarıda da gördüğümüz gibi, bir kadının kocaları arasında kurulacaktır.

Peki bu noktada, avcı ile avı arasındaki ilişkiyle, koca ile karısı arasındaki ilişkinin yapısal bir benzerlik gösterdiğini söyleyebilir miyiz? İlk dikkatimizi çeken nokta, avcı ve koca olarak, erkeğin hayvanlar ile kadınları aynı düzeyde görmesidir. Birinde avcı, avladığı hayvanı yiyemediğine göre avından bütünüyle uzaklaştırılmıştır; öbüründeyse, hiçbir zaman tam bir koca değildir, en iyi ihtimalle yarım kocadır: Erkek ile karısı arasına üçüncü bir kişi, yani ikinci koca girmiştir. Nasıl bir erkek beslenmek için diğerlerinin avladıklarına bağımlıysa, bir koca da karısından "ya-

rarlanmak" için birlikte yaşamı güçleştirmemek adına arzularına saygı gösterdiği bir başka kocaya bağımlıdır[5]. Demek ki çokkocalılık sistemi her kocanın evlilik haklarını iki yandan sınırlıyor (hem deyim yerindeyse birbirini etkisiz kılan erkekler düzeyinde, hem de bu ayrıcalıklı durumdan yararlanarak, kocalarına daha çok hâkim olabilmek için onları gerektirdiğinde birbirine karşı kullanan kadınlar düzeyinde).

Dolayısıyla biçimsel açıdan, avcı için av, koca için de kadın aynı anlama sahiptir: Her ikisinin de erkekle ilişkisi dolaylıdır; her Guayaki avcısı için av etine ve kadınlara giden yol öteki erkeklerden geçer. Böylesine özel koşullarda yaşamaları, Guayakiler'i mübadele ve karşılıklılık ilişkilerinde başka hiçbir yerde görülmeyen bir ölçüde duyarlı olmaya zorlar ve bu olağandışı mübadelenin gerekleri yerlilerin bilincinde ağır bir yük yaratırken, çokkocalılığın gerekleri de zaman zaman çatışmalara yol açar. Bununla birlikte *yerliler açısından* av etinden vazgeçme zorunluluğunun çok büyük bir sorun yaratmadığını, oysa karısını paylaşma zorunluluğunun bir yabancılaşmaya yol açtığını belirtmeliyiz. Burada önemli olan, avcı ile av eti, koca ile karı arasındaki çifte ilişkinin *biçimsel* özdeşliğidir. Gerek yiyecek tabusu, gerekse kadın eksikliği, kendi düzeylerinde, paralel işlevlere sahiptir: Avcıları birbirine bağımlı kılarak toplumun varlığını korumak ve erkekleri kadınları paylaşmaya zorlayarak da toplumun sürekliliğini sağlamak. Toplumsal yapıyı korumaları ve her an yeniden yaratmaları bakımından olumlu olan bu işlevler, erkek ile avı ve karısı arasında toplum yararına bir uzaklık sokması bakımından da olumsuzdur. Erkeğin topluluğun özüyle, yani mübadeleyle olan yapısal ilişkisi, işte bu noktada belirir. Gerçekten de av etini bağışlamak ve karısını paylaşmak, kültür yapısını taşıyan üç dayanaktan ikisiyle, yani zenginliklerin ve kadınların mübadelesiyle bağlantılıdır.

Erkekler, içinde yaşadıkları toplumla olan ikiyanlı ve hepsi için geçerli bu ilişkinin hiçbir zaman farkına varmasalar da bu ilişki durağan değildir. Tam tersine, farkına varılmadığı ölçüde daha etkili olan bu ilişki, avcıların gerçekliğin üçüncü ve toplumu vareden düzeyiyle, mesajların mübadelesi anlamında dille bağını belirleyen un-

5. Burada bir kelime oyunu söz konusu değildir: Guayaki dilinde "beslenmek" ve "sevişmek" aynı fiille (tıyku) ifade edilir.

surdur. Çünkü erkekler şarkılarında hem avcı ve koca olarak yazgılarının düşünceleşmemiş bilgisini dile getirirler, hem de bu yazgıya karşı çıkarlar. Böylece erkeklerin mübadeleyle olan üçlü ilişkisinin eksiksiz görüntüsünü buluruz karşımızda: Avcı bu görüntünün ortasında yer alırken, zenginlikler, kadınlar ve sözcükler, bir bakıma dekoru oluştururlar. Erkeğin av eti ve kadınla ilişkisi, toplumun temelini oluşturan bir ayrılığa dayandığı halde, dille ilişkisi, dilin iletişim işlevini, hatta mübadeleyi yadsımaya yönelik tam bir birleşme örneği oluşturarak şarkıda yoğunlaşır. Böylelikle avcının şarkısı, yiyecek tabusu ve çokkocalılığın simetriğini ve karşıtını meydana getirerek, biçim ve içeriğiyle, erkeklerin avcı ve koca olarak bunları yadsımak istediğini açığa vurur.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, erkeklerin şarkıları aslında bütünüyle kişisel, her zaman birinci şahsın ağzıyla söylenen ve söyleyenin avcılıktaki ustalığını övmekten başka amacı olmayan şarkılardır. Peki bunun sebebi nedir? Erkeklerin şarkıları da elbette dilin bir parçasıdır; gene de dilsel göstergelerin kullanımından başka bir şey olmayan günlük konuşma dilinden farklı bir özelliğe sahiptirler. Hatta konuşma dilinin tam tersi bir özelliğe sahip olduklarını söyleyebiliriz. Konuşmak belli bir alıcıyı hedefleyen bir mesaj iletmek anlamına geliyorsa, Guayaki erkeklerinin şarkılarını dilin dışında saymak gerekir, çünkü bir avcının şarkısını kendisinden başka kim dinler ve şarkıdaki mesaj, onu gönderenden başka kimi hedef almış olabilir? Şarkısının hem öznesi hem nesnesi olan avcı, lirik resitatifini kendisi için söyler. Onları bir sistemin parçaları olarak belirleyen mübadele sürecinin dışına çıkamayan Guayaki erkekleri, bir yandan yükümlülüklerinden kurtulmayı düşlerken, bir yandan da her an bu yükümlülüklerle karşı karşıya gelir ve üstlerine düşeni yapmaktan kaçınamazlar. Bu durumda, ilişkiyi parçalamadan unsurlarını birbirinden ayırmak mümkün değildir. Ve bunu yapmanın tek yolu dile başvurmaktır. Guayaki avcıları, malları ve kadınları kapsayan ve sona erdirmeyi başaramadıkları mübadele sürecini hiç olmazsa dil düzeyinde şarkılarıyla yadsımak gibi, masum ve etkileyici bir hileye başvururlar.

Erkeklerin özgürlük marşı olarak, gece söylenen *solo* bir şarkıyı seçmeleri elbette boşuna değildir. Toplumsal yaşamın gereklerinden kaynaklanan ve günlük yaşamda her an karşılaşılan baskılara göğüs gerebilmek ancak böyle mümkündür. İçinden gelen bu şarkıyı, avcı

ancak *yalnızlığının* tadını çıkardığı ve gerçekten dinlenebildiği anda söyleyebilir. Bu nedenle, gece başlayınca, her erkek yalnız kendisine ait olan krallığına çekilir ve orada yeniden kendini bularak, "kendiyle başbaşa" kalarak erişilmez olana sözcüklerle ulaşmaya çalışır. Ama Guayaki şarkıcıları, dillerine azizlere yakışır yeni bir boyut katan bu çıplak ve vahşi şairler, söz sanatında hepsi aynı ustalığı gösterirlerse, her biri için kendi farklılığını vurgulama şansının azalacağını farketmezler; aslında, hepsinin aynı anda söylediği şarkılar da her birinin kendine özgü hareketlerinin saf ve etkileyici şarkısı değil midir? Ama ne farkeder ki? Kendilerinin de belirttiği gibi, şarkıyı *uıy vive*, yani "zevk için" söylerler. Ve bu yüzden, "Ben büyük bir avcıyım, yoktur haddi hesabı oklarımla öldürdüğümün, doğuştan güçlüyüm" sözleriyle ifade edilen meydan okuma yüzlerce kez yinelenir. Ama avcı bu sözleri başarılarını herkese duyurmak için söylemez; şarkısı ona bir zafer kazanmış kadar gurur veriyorsa, bunun nedeni, şarkısıyla her türlü savaşı unutturmak istemesidir. Bu noktada bir kültür biyolojisine başvurmak niyetinde değiliz; ne yaşam toplumsal yaşamdan ibarettir ne de mübadele bir mücadeledir. İlkel bir toplumu incelediğimizde bunun tam tersini buluyoruz; toplumsal yaşamın özü olarak düşünülen mübadele, taraflar arasında dramatik bir rekabete dönüşse de, bu rekabet "durağan" olmak zorundadır, çünkü "toplum sözleşmesi"nin sürekliliği, kazananın da kaybedenin de olmamasını ve kazançlar ile kayıpların birbirini sürekli dengelemesini gerektirir. Sonuçta, toplumsal yaşam her türlü zaferi dışlayan bir "mücadeledir" ve bir "zafer"den söz etmek, ancak her türlü mücadelenin dışında, yani toplumsal yaşamın dışında kalarak mümkündür. Özetlersek, Guayaki yerlilerinin şarkıları, her konuda kazançlı çıkmanın, toplumsal mücadelenin kurallarına uymamanın mümkün olmadığını ve toplumsal mücadelenin dışında kalma dileğinin düşkırıklığından başka bir yere götürmeyeceğini hatırlatır bize.

Özleri ve işlevleriyle bu şarkılar, insanın dille olan ilişkisinin en güzel örneklerini oluştururlar ve üzerlerinde uzun uzun durmaya değerler. Bu şarkılar bizi neredeyse tümüyle unutulmuş bir yola çekerken, vahşilerin, hâlâ ilksel bir dile dayanan düşüncesi de düşünceden başka bir yere gönderme yapmaz. Daha önce de gördüğümüz gibi, şarkı, avcılara verdiği hazzın yanı sıra, toplumun temelini meydana getiren mübadeleyi yadsıyarak toplumsal ya-

şamdan (farkında olmadan) kaçış için bir zemin yaratır. *Toplumsal* bir varlık olarak avcıyı kendisinden uzaklaştıran bu durum, avcının bilinçlenmesini ve bütünüyle kendi içine kapanmış somut bir *birey* olarak kendini ifade etmesini sağlar. Buna göre aynı kişi, mal ve kadın mübadelesi düzeyinde salt *ilişki* olarak, dil düzeyindeyse, deyim yerindeyse *monad* olarak varolur. *Ben* olarak kendinin bilincine varması ve bu şahıs zamirini korkusuzca kullanabilmesi şarkı sayesinde mümkündür. Guayaki erkeği kendi için varolmayı ancak şarkısında ve şarkısıyla başarır, adeta şarkısıyla özdeşleşir (şarkı söylüyorum, öyleyse varım). Bu durumda, şarkıya dönüşmüş dil avcının kendini bulabildiği tek yerse, dili mübadelenin ilkörneği olarak değerlendiremeyiz, çünkü dilin uzaklaşmak istediği, bizzat mübadelenin kendisidir. Başka bir deyişle, iletişim dünyasının modeli, aynı zamanda ondan kaçışın da yolunu gösterir. Bir söz, gönderilen bir mesaj olabileceği gibi, her türlü mesajın karşıtı da olabilir; bir gösterge olarak da, bir göstergenin karşıtı olarak da kullanılabilir. Guayaki şarkıları böylece bizi, bazen iletişimi sağlamak gibi açık, bazen de bir Ego'ya kendini ifade etme olanağı sağlamak gibi kapalı bir işlevi bulunan dilin ikili ve temel yapısıyla karşı karşıya getiriyor: Dilin birbirine ters işlevler yüklenebilmesi onun hem *değer* hem *gösterge* olarak kullanılabilmesinden kaynaklanır.

Guayaki avcılarının bir eğlence ya da basit bir dinlenmeden ibaret olmayan şarkıları, dili işlevinden saptırarak bozan avcının göstergeler dünyasından kurtulmak istediğini açığa vurur (bu durumda sözcükler, bu isteği yansıtan ayrıcalıklı bir dünya oluştururlar). Peki, sözü bir iletişim aracı olarak kullanmaktan vazgeçtiğimizde, onu Başkası'ya ilişki kurmaktan başka anlamı olmayan "doğal" amacından uzaklaştırdığımızda ne olur? Gösterge özelliğini yitiren sözcükler artık belli bir dinleyiciye yönelmezler; sözler kendi kendilerinin amacı olurlar ve ancak onları dile getiren için anlam taşıyan değerlere dönüşürler. Bununla birlikte, mesajları alanlar ile verenler arasında gidip gelen bir göstergeler sistemiyken, yalnızca bir Ego için geçerli bir değere dönüşse de dil anlamın gerçekleştiği yer olmaktan çıkmaz: Bir mesajın toplumun ötesine geçmesi, bireyin dışına da düşmesini gerektirmez ve ne avcının tek başına söylediği şarkı bir delinin konuşmasıyla, ne de bu şarkının sözleri birtakım haykırmalarla bir tutulabilir. Anlam, her türlü mesajdan ayrı

olarak da varlığını sürdürür ve sözün bir değer olarak geçerliliği bu mutlak sürekliliğe dayanır. Dil, saçmalığa dönüşmeksizin dil olmaktan çıkabilir ve her dinleyici, Guayakiler'in şarkısını gerçekte hiçbir şey söylenmediği halde anlayabilir. Daha doğrusu, şarkının bize anlatmak istediği şey, konuşmanın her zaman karşısındakini dikkate almadığı, dilin salt dil olarak kullanılabileceği ve dilin, yerine getirdiği işlevden ibaret olmadığıdır: Guayakiler'in şarkısı, anlamın mutlak değer olarak belirmesini sağlamak için göstergelerin toplumsal dünyasını yıkan dilin bir bakıma kendinde yansımasıdır. Demek ki, insanın en bilinçdışı ve en kolektif yanı olan dilin aynı zamanda çok berrak bir bilinç ve çok özgür bir boyut olması kesinlikle bir paradoks değildir. *Şarkı içinde sözün göstergeden ayrılması ile şarkıcı için insanın toplumsal olandan ayrılması birbirine denktir* ve anlamın değere dönüşmesi, bir bireyin, yalnızlığının *öznesi*'ne dönüşmesi demektir.

İnsan siyasal bir hayvandır, toplum kendini oluşturan bireylerin toplamından ibaret değildir ve indirgenemeyeceği böyle bir toplam ile kendisini belirleyen sistem arasındaki fark, insanları bir araya getiren mübadele ve karşılıklı ilişkidir. Toplumda bunun tersinin geçerli olduğu öne sürmekten başka bir amacımız bulunmasaydı, herkesin bildiği bu gerçekleri hatırlatmazdık elbette. Çünkü insan aynı zamanda "hasta bir hayvan" ise, bunun nedeni yalnızca "siyasal bir hayvan" olmamasıdır ve insanın neredeyse bir kader gibi yaşadığı bir zorunluluktan kurtulmaya, mübadelenin gerekliliğini kabul etmemeye ve durumunu değiştirmek için toplumsal varlığını yadsımaya çalışması, duyduğu endişeyi göstermektedir. İnsanlar kendilerini bu duruma getiren ve bu durumda tutan şeyin toplumsal gerçeklik olduğunu, bu durumun sürmesine izin vermemek ya da ondan kurtulmak gerektiğini çok iyi bilirler. Yerlilerin şarkısını dikkatle dinlersek, onun aslında herkese seslendiğini, değişip başka biri olmak isteyen her insanın ortak düşünü dile getirdiğini görürüz.

İnsanın en dikkate değer özelliği olan, zincirlerini kırmak arzusu ancak düşlerde gerçekleşir ve bazen mite, bazen de Guayakiler'de olduğu gibi şarkıya dönüşerek kendini değişik biçimlerde dışavurur. Guayaki avcılarının şarkısı belki de tek tek her erkeğin mitinden başka bir şey değildir. Ama ne olursa olsun, erkeklerin bu gizli arzusunun ancak düşlerde yaşaması ve ancak dilde somutlaşması, hiçbir zaman gerçekleşmeyeceğini gösterir. Erkeklerin, olduklarından

farklı kişiler haline gelme çabaları sonuçsuz kalsa da, düş ile sözün birbirine böylesine yaklaşması dilin kesin zaferinin kanıtıdır. Gerçekten de hem insanları bir arada tutmak hem de onları birleştiren bağları koparmak gibi iki işlevi aynı anda yerine getirmek ancak dilin gerçekleştirebileceği bir şeydir. İnsanların içinde bulundukları koşulları aşabilmelerinin tek yolu olan dil, insanlar açısından *öbür dünya*'yı, taşıdıkları *değer* için söylenen sözcüklerse tanrıların doğduğu toprakları temsil eder.

Her şeye rağmen, dinlediklerimiz Guayakiler'in şarkısıdır. Bundan kuşkuya düşer gibi oluşumuz, sanıyorum dili anlamakta güçlük çekmemizdendir. Burada şarkıların çevirilerini vermemiz kesinlikle söz konusu değil. Sonuç olarak Guayaki şarkıları bize insan ile dil arasındaki yakınlığı, daha doğrusu ancak ilkel insanda tanık olduğumuz bir yakınlığı gösteriyor. Vahşilerin saf üslubu, ancak şairlerin ve düşünürlerin gözden kaçırmadığı bir gerçeğe dikkatimizi çekiyor: Dil basit bir araç değildir, hatta belki de dil ve insan eşittirler ve modern Batı dünyası dili gereğinden çok kullandığı için ona hakettiği değeri vermiyor (bu noktada egzotizme düştüğümüzü sanmıyorum). Uygar insan dili kendisinin bütünüyle *dışında* bir olgu olarak görüyor, çünkü dil onun için bir iletişim ve bilgilenme aracından başka bir şey değil. Dolayısıyla anlamın niteliği ile göstergelerin niceliği birbiriyle ters orantılı. Oysa dili kullanmaktan çok kutsamaya önem veren ilkel kültürler, tam tersine, kutsal olana kendiliğinden yaklaşan dille *içsel* bağlarını korudular. İlkel insan için şiirsel dil diye bir şey yoktur, çünkü dilin kendisi doğal bir şairdir ve sözcüklerin değeri de bu özellikte saklıdır. Guayakiler'in şarkısını dile karşı bir saldırı olarak değerlendirmiştik, oysa bu şarkıyı artık dili koruyan bir sığınak olarak görmemiz gerektiği anlaşılıyor. Ama artık günümüzde zavallı göçebe vahşilerden dil dersi almak isteyenler çıkmayacaktır sanırım.

Guayakiler işte böyle yaşarlar. Gün boyu, yay önde, sepet arkada ormanı bir baştan öbür başa katederler. Gece onları birbirinden ayırır. Hepsi kendi köşelerinde hayale dalarlar. Kadınlar uyur, avcılarsa her biri tek başına kendi şarkısını söyler. Ve ancak ölüm bu paganları ve bu vahşileri bütün dertlerinden kurtarır.

VI. YERLİLER NELERE GÜLÜYOR *

Yapısalcı çözümlemenin "vahşiler"in anlattığı öyküler üzerinde ciddiyetle durduğunu biliyoruz; yapısalcı incelemelerin de ortaya koyduğu gibi, söz konusu öyküler gerçekten ciddiye alınmaya değer ve onlarda mitsel düşünmeden gerçek anlamda düşünmeye geçişi haber veren sorgulayıcı bir sistemin yavaş yavaş belirginleştiğini görebiliriz. Claude Lévi-Strauss'un *Mythologiques* adlı yapıtından bu yana, mitlerin amaçsız olmadıklarını biliyoruz ve artık onlara değerlerini teslim eden yeni bir gözle bakıyoruz: Dolayısıyla bu öykülere hakettikleri ilgiyi göstermemizin zamanı artık geldi. Bununla birlikte, son zamanlarda bu mitler üzerinde çok durulmuş olması, bizi bu kez de onları fazlaca "önemsemek" ve düşünsel ağırlıklarını yanlış değerlendirmek tehlikesiyle karşı karşıya bırakabilir. Ayrıca

* İlk kez **Les Temps Modernes**'de (No: 253, Haziran 1967) yayınlanan inceleme.

bu öykülerin ciddiyetten en uzak unsurunu meydana getirse de önemlerine gölge düşürmeyen bir özelliklerini, yani mizahi özelliklerini unutursak, bir tür mitomaniye yakalanmamız işten bile değildir.

Anlatanlar (örneğin yerliler) tarafından da en az dinleyenler ya da derleyenler kadar ciddiye alınan bu mitler, aynı zamanda komik bir şeyler anlatmak niyetiyle, bazen de sırf dinleyicileri eğlendirmek, kahkahaya boğmak amacıyla aktarılabilir. Mitlerdeki gerçeği bütünüyle korumak istiyorsak, onlardaki gülmece payını küçümsememek ve bir mitin *bir yandan* ciddi şeylerden söz ederken, bir yandan da dinleyicileri güldürebileceğini göz önünde tutmak zorundayız. "İlkel insanlar"ın yaşamı, güçlüklerine rağmen sürekli koşuşturma ve endişe içinde geçmez; bu insanlar da eğlenmeyi ve dinlenmeyi bilirler ve olaylara güçlü bir mizah duygusuyla yaklaşıp kendi dertlerini alaycı bir bakışla dile getirebilirler. Mitlere eğlendirici bir hava katmak, yaşamın dramatik yanlarını hafife almak alışkanlığına bu kültürlerde sık sık rastlıyoruz.

Aşağıda metnini vereceğimiz iki mit bu türden. Bunları geçen yıl, Paraguay'da Güney Chaco'da yaşayan Chulupi yerlilerinden derledik. Yer yer bürlesk, yer yer duyusal bir hava taşımakla birlikte, şiirsellikten de yoksun olmayan bu öyküleri, genç yaşlı kabilenin tüm üyeleri bilir: Ama canları gülmek istediğinde bu işi iyi bilen biryaşlıdan yeniden anlatmasını isterler. Sonuç hiç değişmez: Başlangıçtaki gülümsemeler, zor tutulan kıkırdamalara dönüşür, gülüşmeler, ardından kahkahalar patlak verir ve öykünün sonunda herkes katıla katıla gülmeye başlar. Biz öyküleri kaydederken kendisi de her an gülmeye hazır anlatıcının sesi kahkalardan duyulmaz oluyordu. Evet, biz yerli değiliz, ama yerlilerin mitlerini dinlemek herhalde bizim de hoşumuza gidecektir.

Birinci Mit
KENDİSİNE HİÇBİR ŞEY SÖYLENMEMESİ GEREKEN ADAM[1]

Karısı, ihtiyara "Git birkaç arkadaşını çağır gel; şu haşlanmış kabakları yiyin de ortadan kalksın" dediğinde, evde ancak birkaç kişiye yetecek kadar kabak vardı. Bizim ihtiyar kalktı, sanki tel-

1. Bu başlığı bize yerliler verdi.

lalmiş gibi bütün köyün duyacağı şekilde, "Ahali gelin de kabak yiyin!" diye avaz avaz bağırdı. Köylüler de;

— İyi öyleyse bekle geliyoruz,

diyerek dedeyi yanıtladılar. Ama dedik ya, topu topu bir tabak kabak vardı, onu da ilk gelenler yiyip bitirince, sonradan gelenlere boş tabak kaldı. Bu işe dede de çok şaştı: "Ne iştir anlamadım" dedi, "Çağır dediler, çağırdım; ben bana söyleneni yaptım; madem yeterince kabak yoktu, ne demeye beni bağırttılar. Bu benim kabahatim değil. Zaten hep beni başkaları yanıltıyor; ben de onların yalancısı oluyorum!" Dedenin karısı, adamı yatıştırmaya çalışarak, "İyi ama" dedi, "sana kim bağıra çağıra köyü ayağa kaldır dedi! Yavaş sesle, hemen birkaç kişinin duyacağı bir sesle, ilk gördüklerine söylesen yeterdi" dedi.

Dedenin canı iyi sıkılmıştı:

— Öyle de niye git çağır dedin?

Bir süre sonra, karpuz zamanı gelince, bu kez de karpuzları toplasınlar diye ne kadar akrabası varsa hepsini bir avuçluk karpuz bahçesine çağırdı... Adamları çağırırken de "Çok karpuzum var, anca toplarız!" diye konuşmuş, duyan duymayan konu komşu da gelmiş, bir avuçluk bahçeye elde torba, kimse sığmaz olmuştu. Dede bir bahçeye, bir gelenlere baktı;

— Yahu ben, bayağı karpuz var sanıyordum, ama yokmuş. Neyse ki kabak var, anday[2] var, onlardan alın bari, diyerek kendisini bağışlatmaya çalıştı.

Eve döndüğünde kızı dedeyi bekliyordu; dedesinin toruncuğu hastalanmıştı. Bizim dede, aynı zamanda bir *tôoie'eb*'di yani bir şamandı, hastaları iyi ederdi.

Kızı, babasına:

— Dedesi, torununun ateşi var; tükür de iyileşsin,

dedi. Dede de;

— Olur! Hemen iyileştireyim

diyerek çocuğu aldı, hiç durmadan tükürmeye başlayıp yavrucuğun yüzünü gözünü tükürüğe boğdu, çocuğun annesi dayanamayıp,

— Ama baba, böyle olmaz ki, biraz da üflemen gerek; şu çocuğu daha iyi tedavi et, diye bağırdı.

— Tabii, tabii yavrum. Niye daha önce söylemedin? Bana tükür dedin, tükürdüm, üfle desen elbette üflerdim, diyerek bu

2. Bir Güney Amerika meyvesi.

kez de habire üflemeye başladı. Bir süre sonra kızı dedeyi tekrar durdurup ona hastanın ruhunu arayıp bulması gerektiğini söyledi. Bunun üzerine dede hemen yerinden kalkıp orayı burayı karıştırmaya, yatakların, hasırların altını üstüne getirmeye başladı. Kızı dayanamayıp,

— Olmuyor dedesi olmuyor, dedi. En iyisi otur üfle! Arada bari şarkı söyle...

Dede kızmaya başlamıştı:

— Yahu bu şimdi mi söylenir? Kalk ara dedin, ben de kalktım arıyorum, diyerek yerine geçti oturdu. Adam gönderip yardımcı olsunlar diye öteki büyücüleri çağırttı, hepsini bir odaya toplayıp:

— Torunumuz hastadır! Hastalığının nedenini birlikte bulmaya çalışalım, dedi.

Dedenin tıpkı ruhunun perisi gibi bir dişi eşeği vardı. Şamanlar bunun için bir yolculuk öngördüler, dede de eşeğe atladığı gibi onlarla birlikte yola koyulup bir de türkü tutturdu. *"Kuvo'uitache! Kuvo'uitache! Kuvo'uitache!...* (Eşekçik de eşekçik...)" Böyle epeyi bir yol gittiler.

Bir süre sonra eşek, kabak çekirdekleri gördüğü çamurlu bir yola sapıp çekirdeklerin başında durdu. İhtiyar şaman arkadaşlarına işaret edip: "Bakın eşek durdu, buralarda herhalde bir şeyler olmalı" dedi. Herkes dikkatle etrafı arandı; bir sürü haşlanmış kabak buldular, oturup bir güzel yediler. Sonunda dede, "Eh, karnımızı da doyurduk! Artık yola devam edebiliriz" dedi.

Yeniden eşekçik şarkısı eşliğinde yola koyuldular. *"Kuvo'uitache! Kuvo'uitache! Kuvo'uitache!...* (Eşekçik de eşekçik...) Aniden eşek kulaklarını oynattı: Dede "Çüş" dedi. Ve hemen buralarda bir yerde daha önce boşalttığı bir arı kovanı olduğunu, o günden beri peteklerin yeniden dolması için yeterince zaman geçtiğini anımsadı. Eşeğin yolu bulabilmesi için şamanlar ormanda bir yol açtılar. Peteğe yaklaştıklarında, eşeğin sağrısını ağaca verip kuyruğu ile balı çekmeye başladılar. İhtiyar bir yandan; "Emin! emin, iyi emin kuyruğunun kıllarında bal kalmasın" diyor, bir yandan da kuyruktaki balları yalamayı sürdürüyordu. Bu şekilde birkaç kez bal çektiler, dede de "Yiyin pis boğazlar yiyin, doyuncaya kadar yiyin" diye onları özendirdi: Sonra da "Tamam mı? İyice doydunuz mu? Artık gidelim mi?" diye şamanlara sordu; doymuşlardı, yeniden yola koyuldular.

Hep bir ağızdan yine "eşekçik" şarkısını söylüyorlardı. Aniden dede "Çüş" deyip eşeği durdurdu; "İleride bir şey var! Bu da

neyin nesi ki? Herhalde olsa olsa bu bir *ts'iche* (kötü ruh olmalı)" dedi. Diğerleri de ona yaklaştıklarında, dede; "Fakat bu çok hızlı bir yaratık! Biz bunu yakalayamayız!" diyerek sözlerini sürdürdü. Aslında gördüğü bir kaplumbağa idi. "Ben ortada kalıp onu yakalamaya çalışacağım. Ne de olsa en deneyimliniz benim!" diyerek bir halka oluşturttu, sonra dedenin işareti üzerine hepsi birden "Eşekçik eşekçik" diye bağırarak kaplumbağanın başına üşüştüler. Hayvan hiç kımıldamadı; nihayet bir kaplumbağaydı.... Dede; "Şuna bakın, ne de güzel, ben bunu ehlileştireceğim" diyerek yanına aldı ve tekrar "eşekçik" şarkısı ile yola devam ettiler.

Biraz ilerlediler; bir "çüşşş", bir daha durdular. "Eşek ilerlemiyor! Önünde bir şey var". Şamanlar durumu iyice inceleyip bir kokarca buldular. İhtiyar: "Bu bizim köpeğimiz olacak! Çok da güzel. Vahşi bir köpek!" diyerek kararını açıkladı. Tekrar bir çember oluşturdular. Dede yine, "En yaşlınız, en becerikliniz benim", deyip ortaya geçti ve hep birden saldırdılar; kokarca da yuvasına girip kayboldu. İhtiyar büyücü yuvaya kolunu sokabildiği kadar sokup hayvanı tutmaya çalışınca, kokarca da dedenin suratına işedi[3]. Dede, "Ay aman!" deyip, kendini geri attı; az kalsın bayılıyordu. Öteki şamanlar da "Koktu, koktu" diye bağrışıp sağa, sola kaçıştılar.

Toparlanıp hep bir ağızdan şarkı söyleyerek yeniden yola koyuldular. Biraz sonra canları tütün içmek istedi. Eşeğin kulağı oynadı; eşek durdu. İhtiyar; "Eh şimdi içebiliriz" diye karar verdi. Dede çantasında tam takım olmadan yola çıkmazdı; piposunu ve tütününü aranmaya başladı. Sonunda, "Hiç unutmazdım, ama galiba unutmuşum" dedi; orasına baktı, burasına baktı; bir türlü bulamadı. Ötekilere; "Sakın bir yere ayrılmayın, ben hemen dönerim" deyip eşeğine atladığı gibi, bir koşu gidip "eşekçik" şarkısı daha bitmeden geri dönüp:

— Alın işte, diyerek tütünü ve pipoyu uzattı, ötekiler de:

— Nihayet sayende biraz tütün içebileceğiz, deyip pipoyu doldurup tüttürmeye koyuldular. Ciğerleri bayram ettikten sonra yeniden yola koyuldular; şarkı söylemeyi de unutmadılar. Eşek birden kulaklarını oynatıp yeniden durdu. İhtiyar ileriye bakıp: "Galiba bir dans var!" dedi. Gerçekten de ileriden saz sesleri geliyordu. Hep birlikte seslerin geldiği yere gittiler; her şaman dans

3. Aslında kokarca, kıçında bulunan bir keseden salgı püskürtür.

eden bir çiftin arasına karıştı. Biraz dans ettikten sonra dans ettikleri kadınlarla anlaşıp, onlarla ağaçların arasına çekilerek seviştiler. Şefleri de sevişti, sevişti, ama neredeyse ölecekti; çünkü çok yaşlıydı. Bütün gücünü toplayıp yüklendikçe yüklendi; sonunda da yığılıp kaldı. Bir süre sonra kendine gelip derin derin nefes aldı da öyle sakinleşti... Biraz daha kendine gelince, arkadaşlarını toplayıp;

— Tamam mı dedi. Siz de rahatladınız mı?

— Evet. İşimiz bitti, artık gidebiliriz. Artık daha hafifiz dediler.

Şarkı söyleyerek yola koyuldular. Bir süre sonra yol iyice daraldı: "Şu, patikayı temizleyelim de eşeğin ayağına diken batmasın" dediler. Her yer kaktüs doluydu. Kaktüsleri ayıkladılar, yol yeniden genişledi. Yolu temizlerken de durmadan "eşekçik, eşekçik" diye şarkı söylüyorlardı. Hayvan kulaklarını dikince, hepsi birden durdular: "İleride bir şey var; gidip görelim" dediler. İhtiyar şaman bir de baktı ki gördüğü şeyler hastanın ruhunu arayıp bulsunlar diye gönderdiği kendi yardımcı ruhlarıymış; onlara doğru ilerledi.

— Torununun ruhunu *Faibo'ai* (kömür ruhu) ele geçirmiş, ona *Of'etsukfait* (kaktüsün ruhu) de yardımcı oluyor, dediler. O da;

— Evet, evet! Mükemmel! Böyle olmalı! Ben zaten o hınzır ruhları iyi bilirim, dedi.

Daha başka ruhlar da vardı, ama ihtiyar onları tanımıyordu. Yardımcı ruhların uyarması ile torununun ruhunu nerede bulacağını biliyordu; ambara[4] bakacaktı.

Eşeğine tünemiş bir şeklide söylenen yere şarkı söyleyerek gitti. Gitti, ama kulübenin yapıldığı dalların dikenleri arasında mahsur kaldı. Korkusundan diğer büyücüleri yardımına çağırdı. Baktı ki kimse aldırmıyor, bu sefer çığlık çığlığa bağırmaya başladı. Yalnızca daha önce birlikte yola çıktığı şamanlar yardımına geldiler; o da hastanın ruhunu yakalayabildi. Götürdü ruhunu torununun vücuduna yeniden yerleştirdi. Kızı da çocuğunu aldı gitti.

İhtiyar şamanın başka kız torunları da vardı. Üstelik algarrobo meyvesini de pek severlerdi. Ertesi gün şafakta dedelerini görmeye geldiler;

— Dedemiz uyandın mı?

---

4. Dal parçalarından yapılan, yerlilerin fazla eşyalarını koydukları derme çatma kulube.

— Evet uyandım; epeydir ayaktayım.

— İyi öyleyse, hadi meyve toplamaya gidelim!

İhtiyar, henüz bekâr olan torunlarından birisi ile kara *algarrobo* toplamaya çıktı. Torununu ağacı bol bir yere götürdü; genç kız da meyve toplamaya başladı. İhtiyar da oturup piposunu tüttürmeye koyuldu. Torununa baktıkça niyeti bozulmaya başladı; dün yolda karşılaştıkları kadınlarla yaptıkları pek hoşuna gitmişti. Torununu nasıl becereceğini düşünmeye koyuldu.

Bir *algarrobo* dikeni alıp bunu bacağına sapladı. Sonra da güya uğraşıyormuş da çıkaramıyormuş gibi yapıp;

— Ay aman, aman diye inlemeye başladı. Genç kız:

— Ne oldu dedeciğim? Neyin var deyince,

— Kahretsin!... Ayağıma diken battı; ayağıma batmadı da sanki yüreğime saplandı!

Genç kız merakla yaklaşınca, dedesi:

— Kuşağını çöz de, yarama sarıver, benim elim oraya kadar ulaşmıyor, dedi. Kızcağız, dedesinin söylediği gibi çözdüğü kuşağı ayağına sararken, dedesi de genç kıza yere oturmasını söyledi: "Etekliğini topla da bacağımı kalçana yaslayabileyim!" deyip, yalandan inlemelere başladı: "Ay, aman! Herhalde bu dert iflah etmez, ölürüm. Bırak da bacağımı, apışarana yaslayayım! Ay! Of!" İhtiyar iyice heyecanlanmıştı; kız çırılçıplak kalmıştı. "Aman da torunumun ne güzel de bacakları varmış? Ayağımı biraz daha yukarıya koyamaz mısın?"

Bunu söyler söylemez dayanamayıp kendini genç kızın üstüne attı:

— Eh artık; gelecekteki kocanı unutma zamanı geldi...

Genç kız kaçmak istedi ise de beceremedi;

— Hayır! Dede yapma, istemiyorum!

— Ben senin deden değilim!

— Dede bak! Sonra herkese anlatırım!

— Anlat öyleyse; ben de anlatırım, diyerek genç kızı yüzüstü çevirip yapacağını yaptı. Bir taraftan da sanki tarla bağışlar gibi: "Hadi hadi! Nazlandın ama, bak bende ne kaldıysa onu da sen çekip alıyorsun; bunlar gücümün son kırıntıları" diyordu. Uzatmayalım, sonra köye geri döndüler. Kızcağız utancından kimselere bir şey diyemedi.

İhtiyar şaman tadını aldı ya, bu sefer bir başka bekâr torununu aklına koydu. Onu da meyve toplamaya çağırdı; gittiklerinde aynı diken oyununu ona da oynadı. Ama bu sefer daha

sabırsızdı; dikeni gösterir göstermez, genç kızı yere yıkıp üzerine tünedi. Fakat genç kız bir ceylan gibi sıçrayıp ihtiyarı üzerinden attı; dengesini kaybeden ihtiyar çalıların arasına düşerken, havada sallanan organına sürtünen ince dallar adamı yaraladı: "Vay torunuma da bak! Burnumu kanattırdı[5]" diyerek yeniden hamlelendi; alt alta, üst üste güreşmeye başladılar. İhtiyar bir punduna getirip muradına erdi. İkinci kez denediyse de beceremedi; hem kendini hem de kanlar içindeki torununu tedavi etmeye çalıştı.

Kızcağız büyük bir gayretle ihtiyarın altından kurtulup saçlarından tuttuğu gibi dedesini kaktüslere kadar sürükledi; yüzünü dikenlere yapıştırdı;

— Torunum! Güzel torunum, acı dedene torunum, dediyse de genç kız;

— Şeytan görsün yüzünü; bir daha dede lafı duymak istemiyorum.

— İyi de böyle yaparsan dedesiz kalacaksın!

— Hiç fark etmez!

diyen zavallı kız, adamın yüzünü kaktüse iyice bastırdı. Sonra yine saçından sürüye sürüye bir *caraguata* çalılığına çekti, götürdü. İhtiyar biraz dayandıysa da şöyle bir yekinip ayağa kalkmak istedi, ama kız izin vermedi. İhtiyarın yüzü, gözü, karnı, organı ve yumurtalıkları *caraguata* dikenine kesti; yaralanmadık, kanamadık, içine diken batmadık bir yeri kalmadı; "Eyvah, torbalarım! Torbalarımı parçalatacaksın" diye feryat figan bağırmaya başladı. Dikenler yırttıkça cart cart diye ses çıkıyordu. Sonunda yorulan kızcağız, ihtiyarı bir caraguata kümesinin üzerine öylece bıraktı. Batan dikenlerden ihtiyarın yüzü, gözü zaten şişmişti. Kız torbasını topladı, eteğini kuşandı, büyükannesine gidip olanı biteni bir bir anlattı. Bu arada, dikenlerden gözleri görmeyen ihtiyar, zor bela yolunu bulup eve geldi.

Onu gören karısı, eteğini çıkartıp adamın yüzüne gözüne vurmaya başladı, bir yandan da; "Gel de dokun bakalım, bak aradığından bende var!" diye bağırıyordu. Adamın elinden tutup *blassu*'na (organına) götürdü:

— Evet!... Sen başkalarınınkini seversin! Ama bu senin, bunu istemiyor musun, deyince, ihtiyar da;

---

5. Chulupi âdetlerine göre açıkça söylenemeyeceği için anlatan "burun" demeyi yeğlemiş.

— Senin *blassun* mu? Yok istemiyorum! Çok yaşlandı, insan yıpranmış şeyleri kullanmak istemiyor, dedi.

İkinci Mit
JAGUAR'IN MACERALARI

Jaguar bir sabah gezintisinde, bir bukalemunla karşılaştı. Herkesin bildiği gibi bu hayvan ateşi bir baştan diğerine geçip gider, yanmadan çıkar. Jaguar, bukalemuna;

— Ben de ateşle oynayabilmeyi çok isterdim, dedi,

— İstersen yapabilirsin! Ama sıcağa dayanamaz, yanarsın.

— Ya niye dayanamayacakmışım bakalım? Ben de en az senin kadar hızlıyım.

— İyi öyleyse! İleride korlar var, ne de olsa ateş gibi değildir, daha zayıftır.

Böyle söyleşerek yola koyuldular. Aslında buradaki korlar, başka korlara göre daha yakıcıydı. Bukalemun, jaguara nasıl davranması gerektiğini bir kez açıkladı, bir de ateşin üzerinden geçip görmesini sağladı, ama arkadaşı için bunun bir anlamı yoktu; "İyi, iyi anladım" dedi "Şimdi çekil kenara da ben göstereyim! Sen yapabiliyorsan ben de yapabilirim!" Ateşe atlayan jaguarın atlaması ile birlikte yanması bir oldu; korları geçmeyi çalıştı, ama dili bir karış dışarıda, yarı ölü, her yanı küle bulanmıştı.

Bu arada, oraya bir *ts'a-ts'i* kuşu geldi ve ağlamaya başladı: "Ah benim zavallı torunum! Bir karacanın ardından ağıt yakmaya hiç alışamayacağım" diyerek tünediği ağaçtan inip kanadı ile jaguarın küllerini bir tasa toplamaya başladı. Sonra küllerin üzerine su döküp tasın tepesine kondu, jaguar bu arada kendine geldi "Ne kadar da sıcak; bu sıcakta güneşin altında yatmak da nereden aklıma geldi ki?" diyerek yürüyüşüne devam etti.

Bir süre sonra bir şarkı duydu: Karaca, kendi patates tarlasında şarkı söylüyordu. Fakat aslında patatesler patates değil kaktüstü. Karaca: "*At'ona'il At'ona'i*! Hiç nedensiz uykum var!" diyerek geziniyordu. Biliyorsunuz, karacanın ayakları incedir ve dikenlerden sakınabilir. Jaguar karacaya bakıp:

— Ah ben de böyle dans edebilsem ne kadar sevinirdim, dedi.

Karaca,

— Ayaklarına dikenler batar; senin kaktüsler üzerinde bu şekilde yürüyebileceğini sanmıyorum diye yanıtladı.

— İyi de niçin olmasın? Sen yapabiliyorsan ben de yapabilirim...

— Çok güzel! Gel şuraya gidelim, orada dikenler daha az...

Fakat aslında daha çok diken vardı. Önce karaca geçip nasıl yürüyeceğini jaguara gösterdi. Kaktüslerin üzerinde dans edip kendisine bir tek diken batırtmadan geri döndü. Jaguar, kıs kıs gülerek, "Aman ne kadar da güzel, çok hoşuma gitti" dedi. Sonra da dikenlerin arasına atladı; atlamasıyla pençelerine diken dolması bir oldu. İki sıçrayışta kaktüslerin ortasına varıp nefes nefese yayılıp kaldı, bütün vücuduna dikenler battı, ayağa da kalkamadı.

Ts'a-ts'i yeniden görünüp jaguarı oradan kurtardı: Bütün dikenleri gagası ile tek tek ayıkladı, sonra da kanadı ile jaguarı biraz ileriye itti. Kendine gelen jaguar: "Amma da sıcak var yahu! Bu sıcakta güneşin altına yatmak nereden aklıma geldi!" deyip tekrar yola koyuldu.

Biraz ilerleyince bir kertenkele ile karşılaştı; biliyorsunuz bu hayvan, bir ağacın en ince dallarına kadar tırmanıp, aşağı düşmeden çok hızlı bir şekilde yere inebilir. Jaguar bunu gördü ve canı ağaca tırmanıp biraz eğlenmek istedi. Kertenkele onu bir başka ağaca götürüp önce kendisi tırmanarak jaguara nasıl tırmanılacağını gösterdi. Sıra kendisine gelen jaguar da ağaca tırmanmaya başladı; en uçtaki dallara tırmandığında, tutunamayıp bir güzel düştü, düşerken de bir dal kıçından girip ağzından çıktı. Jaguar: "İshal olduğum günleri anımsattı bana" dedi. *Ts'a-ts'i* bir kez daha göründü, dalı çekip çıkardı; jaguarın kıçını tedavi etti, jaguar da tekrar yola koyuldu.

Yolda bu kez bir kuşla karşılaştı. Kuş rüzgârın çapraz hale soktuğu iki dalla oynaşıyor; dallar tam çapraz olacakken birinden diğerine atlıyordu. Bu jaguarın çok hoşuna gitti:

— Ben de oynamak istiyorum!... dedi.

— İyi ama sen oynayamazsın ki! Çok büyüksün, bak ben ne kadar küçüğüm,

— İyi de ben niye oynayamayayım?

Bunun üzerine kuş, başka bir ağaca geçip onun üzerinde nasıl atlanılacağını gösterdi; dallar tam çapraz hale geldiğinde neredeyse kuyruğuna değiyordu. "Hadi şimdi sen dene" dedi. Jaguar bir atladı; çapraz dalların arasında kalıp ikiye bölündü, aşa-

ğıya iki parça halinde düştü ve öldü.

Ts'a-ts'i yeniden göründü; bir de baktı ki, torunu ölmüş, başladı ağlayıp dövünmeye: "Bir karacanın ardından ağlamaya asla alışamayacağım!" diye de bir ağıt tutturdu. Dalından indi; jaguarın iki parçasını birleştirdi, bir sümüklü böcek kabuğu ile birleşme yerini perdahladı, sonra cilaladığı yerin üzerinden yürüdü, bu arada jaguar da canlandı, ayağa kalktı, yürümeye koyuldu.

Yolda *İt'o*'ya akbabaların şahına rastgeldi; bir yükseliyor, bir alçalıyor, kendini eğlendiriyordu. Bu da jaguarın çok hoşuna gitti, *İt'o*'ya onun gibi uçmak istediğini söyledi:

— Ah canım arkadaşım! Senin gibi oyunlar oynamayı çok isterdim, dedi.

İt'o' da;

— İyi olurdu, ama senin kanatların yok, dedi.

— Evet olmadığı kuşkusuz; belki sen ödünç verebilirsin, diye yanıtladı jaguar.

Akbaba da kabul etti. İki kanat hazırlayıp bunları jaguarın gövdesine balmumu ile yapıştırdı. Sonra da ikisi birlikte uçmaya başladılar; çok çok yüksekiere çıkıp bütün bir sabah vakti güle oynaya eğlendiler. Öğleye doğru güneş ortalığı yakıp kavurmaya başlayınca, balmumu eriyiverdi, kanatlar da koptu, düştü; jaguar da olanca ağırlığı ile yere çakılıp pelte gibi yayıldı ve öldü. *Ts'a-ts'i* yeniden geldi; jaguarın bütün kemiklerini birleştirdi, jaguar yine ayağa kalktı, yürüdü gitti.

Çok geçmedi; bu sefer de kokarcaya rastladı; baba, oğul tahta parçalarını kırarak eğleniyorlardı. Ne olup bittiğini görmek için önce yanlarına yaklaştı ve hemen yavrunun üzerine atlayıp sonra da baba kokarcayı yakalamak istedi. Ama baba kokarca jaguarın yüzüne işedi[6], jaguarın gözleri kör oldu; yürüyordu da hiçbir şey göremiyordu. *Ts'a-ts'i* yeniden ortaya çıktı, jaguarın gözlerini yıkadı. İşte bu yüzden jaguarın gözleri çok keskindir... Ama *Ts'a-ts'i* kuşu olmasa, jaguar kendi başına hiçbir şey yapamaz.

Anlattığımız bu iki mitin değeri, neden oldukları kahkahaların

6. 3 no.lu dipnota bakınız.

okluğuyla ölçülemez elbette. Bizi ilgilendiren, bu öykülerde yerlilerin en çok hoşuna giden şeyin ne olduğunu anlamak; bir de güldürü öğesinin, bu iki mitin tek ortak yanı olmadığını; tam tersine, bunlar arasında çok daha derin bağlar bulunduğunu, bu öykülerin birbirini keyfi olarak izlemediğini göstermek.

Birinci mitin kahramanı ihtiyar bir şamandır. Önce, yaşlı adamın her şeyi ciddiye aldığını, söz ile düşünceyi birbirinden ayırt edemediğini (dolayısıyla *kendisine hiçbir şey söylememek gerektiğini*) ve yerlilerin önünde küçük düştüğünü görüyoruz. Daha sonra onu, mesleği başında, yani "hekim" olarak izliyoruz. Başka şamanlarla birlikte küçük torununun ruhunu aramak için çıktığı tuhaf yolculuksa, hekimlerin bilgisizliğini ve nasıl görevlerini unutup başka işlere daldıklarını kanıtlayan bölümler içeriyor: Avlanıyor, yiyip içiyor, sevişiyor, en küçük fırsatta hekim olduklarını unutuyorlar. Şamanların yaşlı önderi gerekli tedaviyi yaptıktan sonra bu kez de gemi azıya almış bir yatak düşkünü olarak çıkıyor karşımıza: Öz torunlarının masumiyetini ve saygısını kötüye kullanıyor. Kısacası ihtiyar grotesk bir kahraman ve herkesi kendine güldürüyor. İkinci mitin kahramanı bir jaguar. Jaguarın basit bir gezintiden ibaret olmayan yolculuğu sırasında başına hiç ummayacağımız şeyler geliyor. Bu koca bebek, yolda birçok hayvanla karşılaşıyor ve genellikle hor gördüğü bu hayvanların kurduğu bütün tuzaklara düşüyor. Jaguar iri, güçlü ama aptaldır, başına gelenlerin farkına varamaz ve o anlamsız küçük kuşun yardımı olmasa, ölüp gitmesi işten bile değildir. Pot üstüne pot kırar ve gülünç düşer. Kısacası, bu iki mit, şamanları ve jaguarları kendi aptallıklarına ve kofluklarına kurban gitmiş kahramanlar olarak sunuyor bize; kurban olsalar da bu durumlarıyla acınmaktan çok alayı hakediyorlar.

Artık şu soruyu sormamızın zamanı geldi: Kiminle alay ediliyor? Jaguar ile şaman öncelikle düştükleri zor durumlar yüzünden herkesi kendilerine güldürüyorlar. Ama bu iki tipin, yerlilerle ilişkileri çerçevesinde neyi temsil ettiklerini düşünürsek, ikinci bir ortak nokta buluruz: Jaguar ve şaman komik kahramanlar olmadıkları gibi, tam tersine, korku, saygı ve öfke uyandıran, ama kesinlikle gülme isteği uyandırmayan çok tehlikeli yaratıklardır.

Pek çok Güney Amerika kabilesinde şamanlar şefler kadar prestij ve otorite sahibidirler; hatta bazı kabilelerde şeflik görevini de üstlenmişlerdir. Yerli toplumlarında şamanın her zaman çok önemli

bir yeri vardır; bu yüzden saygı ve hayranlık kadar korku da uyandırır. Gerçekten de şaman, topluluğun doğaüstü güçlere sahip, ruhlar ve ölüler dünyasına girebilen tek üyesidir. Demek ki şaman, hastaları tedavi ederek bilgisini topluluğa hizmet için kullanan bir bilgindir. Ama bir hekim olarak, yani yaşamı uyandırabilen bir kişi olarak elinde tuttuğu güçler, onun ölüme de egemen olmasını sağlar: Dolayısıyla şaman aynı zamanda öldürme gücüne de sahiptir. Bu bakımdan tehlikeli, kaygı uyandıran, kendisinden sürekli kuşku duyulan bir kişidir. Şamanın, yaşama olduğu kadar ölüme de hükmettiğine inanılır ve bütün olağanüstü olaylardan o sorumlu tutulur; genellikle kendisinden korkulduğu için de çoğu zaman öldürülür. Sonuç olarak şaman, topluluğun kendisine gülmeyi göze alamayacağı kadar topluluğun uzağında, dışındadır.

Peki jaguarın durumu nedir? Bu güçlü ve kurnaz dev kedi aslında çok usta bir avcıdır. En çok hoşuna giden avlar (domuz, geyik vb.) avcıların da en çok tercih ettikleri hayvanlardır. Bu durumda yerlilerin jaguarı yalnızca çok önemli bir rakip olarak görmelerine şaşmamak gerekir; gerçekten, mitlerde de bu yaklaşımı doğrulayan noktalar vardır. Jaguarın insanlar için bir tehlike oluşturmadığı da pek söylenemez. İnsanlara ender olarak saldırsa da birçok yerli, jaguarın saldırısına uğramış ya da onun tarafından parçalanmıştır; dolayısıyla jaguarla karşılaşmak her zaman tehlikelidir. Öte yandan, yerliler jaguarın bir avcı sıfatıyla sahip olduğu özelliklere ve ormandaki egemenliğine büyük saygı gösterirler ve onu asla küçümsemezler: Jaguarı kendileriyle boy ölçüşebilecek bir hasım sayar ve onunla hiçbir zaman alay etmezler[7]. Dolayısıyla yerlilerin günlük yaşamlarında jaguar asla bir gülme konusu olamaz.

Buraya kadar anlattıklarımızdan ilk aşamada şu sonuçları çıkarabiliriz:

1) Aktardığımız iki mitte, şaman ve jaguar grotesk yaratıklar olarak işlenmiş, alay konusu edilmiştir;

2) İnsanlar ile şamanlar ve jaguarlar arasındaki somut ilişkiler açısından, şamanlar ile jaguarların durumu mitlerde anlatılanların tam tersidir: Jaguar ve şaman tehlikeli, dolayısıyla saygı uyandıran yaratıklardır ve alay konusu edilmeleri söz konusu değildir.

3) Mitin düşsel dünyası ile gündelik yaşamın gerçek dünyası arasındaki çelişki, mitlerin aynı zamanda bir yergi amacı taşımalarıyla açıklanır: *Chulupiler, gerçek yaşamda yasaklanmış olanı mit dü-*

zeyinde gerçekleştirirler. Gerçek şamanlara ya da gerçek jaguarlara gülünmez, çünkü onlarda gülünecek bir yan bulamayız. Demek ki yerliler için önemli olan, jaguarların ve şamanların uyandırdığı korkuyu ve saygıyı dağıtmak, kabul edilebilir bir düzeye indirmektir. Bu korkuyu yenmenin iki yolu vardır: Ya gerçek olarak, yani tehlikeli sayılan bir şamanı ya da ormanda karşılaşılan jaguarı öldürerek; ya da simgesel olarak, yani *gülmeceye* başvurarak; bu durumda mit gerçeği kabul edilebilir düzeye indirmenin bir yoludur ve bunun için kendileriyle alay edilebilecek şamanlar ve jaguarlar yaratılır; gerçek özelliklerini yitirince da onları köyün maskarası haline getirmek kolaylaşır.

Birinci miti ele alalım. Öykünün en önemli bölümü şamanın tedavi tarzının betimlenmesidir. Burada hekimin işi gerçekten zordur, çünkü hastayı iyileştirebilmek için bir yerlerde sıkışıp kalmış olan ruhu yeniden hastanın bedenine döndürmek gerekir. Demek ki zihnini yoğunlaştırdığında şamanın kendini tamamen işine vermesi ve başka hiçbir şeyle uğraşmaması zorunludur. Peki mitte karşılaşılan manzara nedir? Her şeyden önce ortada gereğinden fazla şaman vardır; oysa söz konusu rahatsızlık oldukça hafiftir; çocuğun biraz ateşi vardır. Bir şaman, ancak çok önemli ve ümitsiz olaylarda meslektaşlarını yardıma çağırır. Sonra hekimlerin çocuklaştıklarını, her fırsatta dalga geçtiklerini görürüz: Yemek yerler (önce haşlanmış kabak yerler, ardından eşeğin kuyruğundaki balı emerler), avlanırlar (bir kaplumbağa, ardından bir kokarca), kadınlarla dans ederler (oysa şaman tek başına dans etmelidir), onlara kur yapıp ardından sevişirler (bir şaman görev başındayken asla böyle şeyler düşünmemelidir). Bütün bunlar yetmiyormuş gibi, ihtiyar adam, bir şamanın asla unutmayacağı şeyi, tütününü unutmuştur. Nihayet, dikkatsizliği yüzünden kendini dikenlerin içinde bulur; düştüğü yerde haykırıp durmasa, yol arkadaşları, ilk kez bir işe yarayacak, onu kolayca kurtaracaklardır. Kısacası şamanların önderi, gerçek bir hekimin yapması gerekenin tam tersini yapar. Mitteki şamanı gülünçleştiren ayrıntıları tek tek anlatıp özetimizi uzatmak istemiyoruz. Gene de bunlardan ikisine, şamanın "hayvan"ına ve şarkısına değinmeden geçemeyeceğiz. Chacolu bir şaman tedaviye

7. Guayaki, Guarani ve Chulupi gibi değişik kültürlerden kabilelerde, bu hayvandan duyulan korkunun abartıldığına; duydukları korkuyu bir **oyun** gibi değerlendirdiklerine tanık olduk; çünkü gerçekten korkuyorlardı.

başlarken, yakınlık kurduğu bir hayvanı keşfe (elbette düşsel olarak) gönderir. Her şamanın, ruhuna sahip olduğu yardımcı bir hayvanı vardır: Bu genellikle küçük bir kuş ya da yılandır, ama asla eşek gibi, yerlilere göre gülünç bir hayvan olamaz. Kendisine böylesine uyuz ve inatçı bir hayvan layık görülen şamanın ancak bir zavallı olabileceğini hemen anlarız. Öte yandan Chulupi şamanlarının şarkılarında söz yoktur. Şarkı pek az değişen, sürekli tekrarlanan, belki arada bir, şamana yardımcı olan hayvanın adının geçtiği tekdüze bir melodiden oluşur. Oysa bizim şamanımızın şarkısı bütünüyle hayvanın adının tekrarıdır: Böylece yaşlı adam, "şamancılık" oynadığını itiraf edercesine haykırır durur.

Bu noktada mitin arındırıcı (*katharsis*) diyebileceğimiz işlevi ortaya çıkar: Mitteki öykü, yerlilerin kendilerini korkutan şeye karşı duydukları gülme arzusunu açığa vurur. Mit, gerçekte hiçbir zaman göze alınamayacak bir küçümsemeyi dil düzeyinde gerçekleştirerek ve gülmeceyi ölüm düzeyine çıkararak yerliler için gülünç olanın aynı zamanda öldürücü olduğunu anlamamızı sağlar.

Buraya kadar yüzeysel bir okuma yapmış olsak da jaguar ile şaman arasındaki mitolojik benzerliğin gerçek bir benzerliğin dönüştürülmesiyle elde edildiğini görmek zor değil. Ama bu iki mit arasında kurduğumuz denklik ilişkisi gene de yapay kalıyor ve onları birleştiren özellikler bizi hep üçüncü bir unsuru, yerlilerin şamanlar ve jaguarlar karşısındaki gerçek tutumunu gözönüne almak zorunda bırakıyor. Bu iki varlık arasındaki yakınlığın görünenden daha fazla olup olmadığını anlayabilmek için mit metinlerini daha yakından incelememiz gerekiyor.

İlk dikkatimizi çeken nokta, birinci mitin en önemli bölümü ile ikinci mitin tümünde aynı şeyin söz konusu olduğu, her ikisinde de *engellerle dolu bir yolculuğun* bulunduğudur. Birinci mitte, yaşlı şaman hasta bir ruhu aramaya çıkmıştır, ikinci mitteyse jaguar amaçsız bir biçimde dolaşmaktadır. Oysa kahramanlarımızın neşeli ya da bürlesk serüvenlerinin arkasında, masumiyet maskesine bürünmüş ciddi bir çaba, çok önemli bir yolculuk gizlidir ki, bu da *şamanların Güneş*'e yolculuklarından başka bir şey değildir. Burada konunun etnografik yanına da değinmeliyiz.

Chacolu şamanlar yalnızca hekim değil, geleceği (söz gelimi bir savaşın çıkacağını) görebilen kâhinlerdir. Bilgilerinin yetersiz kaldığı bir durumla karşılaştıklarında, her şeyi bilen Güneş'e danışmak

üzere bir yolculuğa çıkarlar. Ama rahatsız edilmekten pek hoşlanmayan Güneş, evine uzanan yola, aşılması güç engeller koymuştur. Bu yüzden ancak en iyi, en kurnaz ve en cesur şamanlar bu sınavdan başarıyla geçebilirler; o zaman Güneş, ışıklarını söndürmeyi kabul eder ve kendisine başvuranların sorularını yanıtlar. Bu tür yolculuklara, karşılaşılabilecek güçlüklerin büyüklüğü gözönüne alınarak genellikle topluca çıkılır ve seferin sorumluluğu en tecrübeli büyücüye verilir. Oysa, Güneş'e yapılan bir yolculuğun aşamaları ile yaşlı şamanın ve jaguarın serüvenleri karşılaştırılırsa, her iki mitin de büyük bir özenle şamanların Büyük Yolculuk'unun aşamalarını betimledikleri görülür. İlk mitte bir tedavi seansı anlatılır: Hekim hastanın ruhunu aramak üzere kendi ruhunu gönderir. Ancak, yolculuğun grup halinde yapılması bile, bunun sıradan bir gezinti değil, çok daha törensel bir sefer olduğuna işarettir: Güneş'e Yolculuk'tur söz konusu olan. Öte yandan, mitte şamanların karşılaştıkları bazı güçlükler, yani diken engelleri ya da kokarca sahnesi Güneş'in yol boyu yerleştirdiği tuzakları çağrıştırır. Gerçekten de, kokarcanın şamanı *kör etmesi*, Güneş'e yolculuğun belli bir aşamasının, *hiçbir şeyin görülemediği* koyu karanlıktan geçiş bölümünün tekrarıdır.

Dolayısıyla birinci mit, Güneş'e yolculuğun kaba bir parodisi olup yerlilerce çok iyi bilinen bir tema (şamanın tedavi seansı) kullanılarak büyücülerle iki kez dalga geçilmiştir. İkinci mitteyse, Güneş'e yolculuğun aşamaları neredeyse noktası noktasına tekrarlanır, ve jaguarın her seferinde kaybettiği oyunlar, gerçek bir şamanın aşması gereken engelleri gösterir: Dikenler arasında dans, bir kapan gibi iç içe geçen dallar, jaguarı karanlığa gömen kokarca ve nihayet akbabayla birlikte Güneş'e doğru İkaros'u çağrıştıran bir uçuş. Sonunda güneş ışınlarının jaguarın kanatlarını tutan balmumunu eritmesi çok doğaldır; çünkü Güneş'in ışıklarını söndürmeyi kabul etmesi için şamanın daha önceki engelleri aşması gerekir.

Demek ki her iki mit de Büyük Yolculuk temasını işliyor ve bu yolculuğu tamamlayamayan şaman ile jaguarı gülünçleştirmeyi amaçlıyor. Yerli düşüncesinin, şamanların görevleriyle yakından bağlantılı bir konuyu, Güneş'le dramatik karşılaşmayı seçmesi boşuna değildir; böylece yerliler, mitteki jaguar ve şaman ile bu varlıkların ulaşmak istedikleri şeyler arasına kapatılması olanaksız bir

boşluk koymak ve boşluğu gülmeceyle doldurmak istemişlerdir. Tedbirsizliği yüzünden kanatlarından yoksun kalan jaguarın düşüşü de mitin, gerçeği kabul edilebilir bir düzeye indirmek için başvurduğu bir benzetmedir.

Demek ki her iki mitte de şaman ve jaguar sırayla aynı yolu izliyorlar; böylece iki kahraman arasındaki yakınlık iyice belirginleşiyor. Ama bu koşutluk iki kahramanı birleştirmeye yeter mi? Böyle bir yoruma karşı şunlar öne sürülebilir: Birinci mitin Güneş'e yolculuk temasına, bu yolculuğa çıkanlarla, yani şamanlarla alay etmek için başvurması mantıklı, öngörülü bir yaklaşım olsa da, jaguarın bir jaguar olarak niçin Büyük Yolculuk'a konu edildiği, yerlilerin jaguarı alaya almak için niçin şamanlığın bu yönünü vurguladıkları anlaşılmıyor. Ele aldığımız iki mit de bizi bu noktada aydınlatamadığı için yeniden Chaco etnografisine başvurmamız gerekiyor.

Daha önce de işaret ettiğimiz gibi, bu bölgede yaşayan pek çok kabilede, iyi şamanların Güneş'in evine ulaşabileceği inancı hâkimdir; bunu başaran şamanlar hem yeteneklerini kanıtlamış olurlar, hem de her şeyi bilen bu gezegene sorular sorarak bilgilerini arttırma olağanı bulurlar. Ama bu yerlilerin bir başka inancı da en iyi büyücülerin *jaguara dönüşme gücüne* sahip olduğudur. Bu durumda iki mit arasındaki yakınlık keyfi olmaktan çıkıyor ve jaguarla şamanlar arasında kurduğumuz ve şimdiye kadar yapay kalan ilişki bir özdeşliğe dönüşüyor, çünkü bir bakımdan *şamanların* aynı zamanda *jaguar oldukları* anlaşılıyor. Bu iddiamızın karşıtının da geçerli olduğunu gösterebilirsek, yani jaguarların da şaman olduklarını kanıtlayabilirsek sorun kalmayacak.

Burada aktaramayacağımız kadar uzun bir başka Chulupi mitinde aradığımız yanıtı bulabiliriz: Buna göre eski zamanlarda jaguarlar gerçekten şamanlarmış, çünkü tütün yerine kendi dışkılarını tüttürüyor, hastaları da iyileştireceklerine yiyorlarmış. Bu durumda çember kapanıyor gibi: Çünkü bu son bilgi sayesinde, *jaguarlar şamandır* önermesi doğrulanmış oluyor. Böylece ikinci mitin karanlıkta kalan bir yanı hemen aydınlanıveriyor: Mitteki jaguarın genellikle büyücülere özgü serüvenlerin kahramanı olarak karşımıza çıkması, onun jaguar olarak değil, jaguar suretine girmiş bir şaman olarak düşünüldüğünü gösteriyor.

Şaman ile jaguarın bu şekilde birbirine dönüşebilmesi, iki mite

belli bir türdeşlik kazandırıyor ve başlangıçtaki varsayımımızı, yani bu iki mitin bir grup oluşturduğu ve bu grubu oluşturan mitlerden her birinin ancak öbürüne başvurularak anlaşılabileceği iddiasını doğruluyor. Şu anda başlangıç noktamızdan epey ilerideyiz. Başlangıçta, iki mit arasında yapay bir benzerlik belirlemiştik; bu benzerlik, yerli düşüncesi için gerçekte kurulması olanaksız bir bağı, mitsel olarak kurmak ihtiyacından kaynaklanıyordu. Daha sonra bir yorum denemesi yaptık (bu bağlamda bir çözümlemeden çok, bir çözümleme hazırlığı söz konusuydu) ve sözünü ettiğimiz bağın, gülmece örtüsü altında iki tipin özdeşliğini gizlediğini gösterdik.

Bu öyküleri dinleyen yerliler, doğal olarak, gülmekten başka bir şey düşünmezler. Ama mitlerdeki gülmece unsuru, öykülerin ciddi yanının hiç fark edilmediği anlamına gelmez. Güldürme çabasının arkasında pedagojik bir amaç vardır: Mitler bir yandan dinleyenleri eğlendirirken, bir yandan da kabile kültürünü yeni kuşaklara aktarırlar. Mitler bir bakıma yerlilerin güleryüzlü bilimidir.

VII. KONUŞMA GÖREVİ*

Konuşmak, her şeyden önce konuşma yetkisini elinde bulundurmaktır. Ya da gücün elde bulundurulması söze de egemen olmayı sağlar. Uyruklara gelince: Onlar itaat, saygı ya da terörün yarattığı suskunluğu paylaşırlar. Prens olsun, despot ya da devlet başkanı olsun, iktidardaki kişi, yalnızca konuşan kişi değildir, meşru söz yetkisinin de biricik kaynağıdır: Meşru söz kısır da olsa, zayıf da olsa etkilidir, çünkü *emir* niteliğindedir ve emredene *itaat* edilmesini bekler. Kendi başlarına düşünüldüklerinde aşırı durağan olan söz ve güç, ancak iç içe geçtiklerinde varlıklarını sürdürebilirler; her biri öbürünün özüdür ve beraberliklerindeki süreklilik, Tarih'i aşan bir boyuta sahipmiş gibi görünse de tarihsel hareketi beslemekten geri kalmaz: Onları birbirinden ayıran ve dolayısıyla yok olmaya

* **Nouvelle Revue de Psychanalyse**'de (8, Sonbahar 1973) yayınlanan çalışma.

mahkûm eden şeyin ortadan kalkması tarihsel bir olaya işaret eder. Söz ile güç kendilerini yan yana getiren eylemin içinde vücut bulurlar. İktidarın ele geçirilmesi sözün de ele geçirilmesi demektir.

Bütün bunlar öncelikle, efendi-köle, senyör-uyruk, yönetici-vatandaş ayrımı üzerine kurulmuş toplumlar için geçerli. Bu bölünmenin en belirgin işareti, çıkış noktası, toplumun bütününden ayrı, yekpare, bölünmez ve geriye dönüşsüz bir iktidarın varlığıdır; yalnızca birkaç kişinin elinde toplanmış ve toplumdan koparılmış bulunan bu iktidar, toplumu yönetir ve gerekirse onu karşısına alır. Burada, en arkaik despotluklardan en modern totaliter devletlere ve devlet aygıtı liberal olsa da *meşru şiddet* gücünü elinde bulunduran demokratik toplumlara kadar, tüm devletli toplumları kapsayan bir bütün söz konusu.

Söz ile gücün yakınlığı, aralarındaki su sızdırmaz yakınlık; her fırsatta önümüze sürülen, dinleye dinleye artık bıktığımız şeyler. Oysa etnolojinin bize öğrettiği çok önemli bir gerçek var: Kabilelerin vahşi dünyası, ilkel toplumların ya da devletsiz toplumların -ikisi aynı şey- dünyası, devletli toplumların bir özelliği olarak karşımıza çıkan söz ile güç arasındaki ittifakın şaşırtıcı bir örneğini sunuyor. Kabileyi yöneten şeftir ve şef aynı zamanda kabilenin söz gücünü temsil eder. Başka bir deyişle, özellikle ilkel Amerikan toplumlarında, şef -iktidardaki kişi- söz tekelini de elinde bulundurur. Bununla birlikte bu toplumlarda "şefiniz kim" diye değil, "konuşmaları kim yapar" diye sormak daha uygundur. Pek çok kabile, şeflerini sözcüklerin efendisi diye adlandırırlar.

Söz ile güç arasındaki bu açıkça tarihüstü ilişki, ilkel toplumlarda da en az devletli toplumlardaki kadar görüldüğüne göre onları birbirinden ayrı düşünemeyeceğimiz anlaşılıyor. Bununla birlikte, bu ilişkinin yapısal özelliğine parmak basmakla yetinemeyiz. Çünkü varolan ya da olabilir toplumları, devletli ya da devletsiz oluşlarına göre ikiye ayıran kökel kopukluk, söz ile gücün birbirine bağlanma tarzını da göz önünde tutmamızı gerektiriyor. Peki devletsiz toplumlarda bu bağ nasıl kurulur? Yerli toplumları bize gerekli bilgileri sağlıyor.

Yerli toplumlarında söz ile güç arasındaki ilişkinin çok belirgin ve önemli bir farklılığı vardır. Devletli toplumlarda söz iktidarın *hakkı* olduğu halde, devletsiz toplumlarda, tam tersine, söz iktidarın *görevidir*. Başka bir deyişle, yerli toplumları şefe şef olduğu için

söz hakkı tanımazlar: Şef seçilen kişiden sözcüklere hükmedebildiğini göstermesini isterler. Konuşmak şef için kaçınılmaz bir görevdir; kabile şefinin sesini duymak ister. Suskun bir şef, şef olmaktan çıkar.

Ancak bu durum bizi yanıltmasın. Pek çok yerli toplumunda gözlediğimiz, güzel konuşmaya, hitabet yeteneğine, söz ustalığına gösterilen düşkünlüğü kastetmiyoruz burada. Burada estetik değil, siyaset söz konusu. Şefin konuşma yükümlülüğü aslında ilkel toplumun siyaset felsefesinin temelini açıklar. İktidarın gerçek boyutları burada belirir; ama bizim umduğumuz şekilde değil. Bize iktidarın gerçek kaynağını gösterecek olan şey, kabilenin büyük bir titizlikle yinelenmesini istediği bu söylemin, bu şef söylevlerinin özelliğidir.

Şef ne söyler? Şef sözü nedir? Şefin söylevi her şeyden önce törensel bir hava taşır. Şef hemen her gün, tan ya da gurup vakti kabilesine seslenir. Hamağına uzanarak ya da ateşin yanında otururak yüksek sesle, beklenen konuşmayı yapar. Söylediklerini duyurabilmek için güçlü bir sesi olmalıdır. Şef konuşurken kendisine özel bir saygı gösterilmez, kimse sessizliği koruma gereği duymaz, herkes sanki hiçbir şey olmuyormuş gibi, işiyle uğraşmaya devam eder. *Şef söyledikleri dinlensin diye konuşmaz.* Gerçekten bir paradokstur bu: Kimse şefin sözlerine dikkat etmez. Daha doğrusu herkes dikkat etmiyormuş gibi yapar. Şefin konuşma yükümlülüğüne karşılık, seslendiği kişilerin de dinlemiyormuş gibi yapma yükümlülükleri vardır.

Böyle yapmakla bir şey kaybettikleri de iddia edilemez, çünkü şef uzun uzun konuşsa da aslında hiçbir şey söylememektedir. Şefin söylevi, geleneksel yaşam kurallarının binlerce kez yinelenmiş bir övgüsünden ibarettir: "Atalarımız yaşam biçimlerinden memnundular. Biz de kendimize onları örnek alırsak hep birlikte, onlar gibi rahat bir yaşam süreriz." Bir şefin söylevi aşağı yukarı böyle özetlenebilir. Bu durumda, söylevin seslendiği kitlede hiçbir etki uyandırmaması normaldir.

Öyleyse konuşmanın anlamı nedir? Kabile şefi neden özellikle hiçbir şey söylememek için konuşur? İktidarın görünüşteki kaynağından yükselen bu boş sözler ilkel toplumdaki hangi ihtiyacı karşılamaktadır? Şefin söylevi boştur, çünkü iktidarın söylevi değildir: Şef sözden yoksun bırakılmıştır, çünkü iktidardan da yoksundur.

İlkel toplumda, devletsiz toplumda iktidar şefin elinde değildir: Dolayısıyla onun sözü, iktidarın, otoritenin, emredenin sözü olamaz. Emir vermek, hiçbir zaman şefin yapabileceği bir şey değildir, bu yüzden de sözleri ciddiye alınmaz. Görevini unutup emir vermeye kalkışan şefin buyruğuna uyulmayacağı gibi, bir süre sonra şefliği de tanınmayacaktır. Sahip olmadığı bir gücü kötüye kullanması zaten düşünülemeyecek bir şefin, iktidarını zorlaması için deli olması gerekir; *şef olmaya kalkışan şef terk edilir*: İlkel toplum, ayrı bir iktidar kurumunu yadsır; çünkü iktidarın gerçek kaynağı şef değil, toplumun kendisidir.

İlkel toplum özü gereği, şiddetin iktidar kaynağı olduğunu bilir. Bildiği için de iktidar ile iktidar kurumunu, emretme gücü ile şefliği sürekli birbirinden ayrı tutmaya çalışır. Bu ikisi arasındaki çizgiyi, sınırı koruyan unsur sözün alanıdır. Şefi salt sözün alanına, yani şiddetin tam karşıtı bir alana hapseden kabile her şeyin yerinde kalmasını güvenceye alır ve iktidar ekseninin toplumun bünyesi dışına kaymasını ve herhangi bir güç değişikliğinin toplumsal düzeni bozmasını önler. Şefin konuşma görevi, şefin kabileye sürekli sunmak zorunda olduğu bu boş söz akışı, onda hiçbir zaman bitmeyecek olan borcunu hatırlatan ve hatibin iktidara geçmesini yasaklayan bir güvencedir.

VIII. ORMANIN PEYGAMBERLERİ*

Yerli Amerika'sı, sırrını çözmeye çalışanları şaşırtmaya devam ediyor. Öngörülenden daha uzun kaldığımız dönemlerde, zaman zaman onun sırrına erer gibi olduk ve bu durum bizi yerli Amerika'sına ilişkin beylik görüşleri -onun da bu görüşleri kurnazca kabullendiğini biliyorum- gözden geçirmeye sevk etti. Geleneğin bize Güney Amerika kıtası ve bu kıtada yaşamış halklar üzerine bıraktığı tek şey yüzeysel ve yarı doğru yarı yanlış coğrafi bilgilerdir: Bir yana And yüksek kültürleri ve bu kültürlerin inceliklerle dolu görkemi, öbür yana Tropikal Orman kültürleri, savanlarda ve cengellerde gezgin bir yaşam süren kabilelerin esrarlı krallığı konmuştur. Alışılmış Ba-

* İlkkez **Echanges et Communications**'da (60. yaş günü için C. Lévi-Strauss onuruna hazırlanmış derleme) yayımlanan inceleme. J. Pouillon ve P. Moranda, Paris-La-Haye, Mouton Yayınları, 1970.

tılı yaklaşımıyla, bir yana uygarlığı, öbür yana barbarlığı koyan etnomerkezcilik burada da kendini gösteriyor. Daha sonra bu yaklaşımın daha bilgince bir inanışla tamamlandığını görüyoruz; buna göre manevi yaşam, ancak büyük bir uygarlığın sağlayabileceği elverişli ortamda en yüce biçimlere ulaşır: Dolayısıyla vahşilerin manevi yaşamı vahşi kalmaya mahkûmdur.

Oysa Mıbya-Guaraniler örneğinden de anlaşılabileceği gibi, bu yaklaşım gerçeğe aykırıdır ve yerli dünyası bir zamanlar yankı uyandıran bir ifade tarzı yaratmış ve Batılıların da ilgisini çekmişti. Sözünü ettiğimiz yerlilerin, tanrılar ile canlıların hâlâ yan yana yaşadıkları bir dünyanın tazeliğini taşıyan dinsel düşüncesi, tutarlı ve özgün bir yoğunlaşma çabası ortaya koyar. Yaşayan son kabilelerden biri durumundaki Mıbyalar'ın da atası olan Tupi-Guaraniler, daha kıtanın fethinden önce, Amerikan etnolojisinin hâlâ üzerinde durduğu özgün bir gelenek yaratmışlardı. Onlar, mitlerinde vaat edilmiş olan öte dünyanın, *yıvy mara ey*'in, aramaktan hiçbir zaman vazgeçmedikleri Kötülüğün ulaşamadığı ülkenin peşindeydiler. Güney Amerika yerlilerinde bir eşini daha göremediğimiz bu arayışın sonuçları da çok çarpıcı oldu ve ilk kronikçilerin de yazılarında söz ettikleri dinsel bir göç hareketi başladı. Bu harakete gönül vermiş şamanların yol gösterdiği kabileler çalkalanıyor, oruç tutarak ve dans ederek Doğu'da olduğuna inanılan Tanrıların bereketli ülkesine ulaşmaya çalışıyorlardı. Ama yolculuğun sonunda korkunç bir engelle, Büyük Okyanus'un acımasız sınırıyla karşılaştılar; tanrılar ülkesinin okyanusun karşısında bulunduğuna inandıkları için, bu engel yerlilere daha da büyük bir ıstırap veriyordu. Ama onlar, bir gün o ülkeye kavuşacakları umudunu asla yitirmediler. Bu arada şamanlar başarısızlıklarını inanç eksikliğine ve oruç kurallarına sadakatsizliğe bağlıyor, yeni bir girişimde bulunmak için yukarıdan bir işaret ya da mesaj gelmesini sabırsızlıkla bekliyorlardı.

Demek ki Tupi-Guarani şamanlarının, özellikle de en güçlüleri olan *karailerin* kabileler üzerinde büyük bir etkisi vardı; hatta misyonerlere bakılırsa, *karailerin* sözlerinde şeytani bir güç vardı. Yazık ki misyonerlerin yazdıklarında *karailerin* söylevleri üzerine hiçbir bilgi yok: Herhalde cizvitler iblisin yerli işbirlikçilerine vaaz ettiği şeyleri yazıya dökmekle şeytanın oyununa geleceklerine inanmışlardı. Ama Thevet, Nobrega, Anchieta, Montoya gibi papazlar,

konuşmamaları gerektiği halde konuşmuşlar, vahşilerin hıristiyanlaştırılmasında en büyük engeli oluşturan büyücü sözlerinin kandırıcı gücünü teslim etmişlerdi. Böylece hıristiyanlık, Tupi-Guaraniler'in yani "ilkel" insanların dünyasında misyonerlerin çabalarına başarıyla direnen örgütlü bir güç bulunduğunu kabul etmiş oluyordu. Şaşkınlığa ve ümitsizliğe kapılan çalışkan cizvitler, vaızlar anlaşılması güç, dünyaları sınırlı ve dilleri gülünç de olsa yerlilerin iblisçe inançlarını, ancak bir dinin ulaşabileceği tanrısal katlara yükselttiklerini seziyorlardı.

Bir sis perdesiyle gizlenen bu eski gelenek, onun çağrısını ciddiye alan ve anısına saygı gösteren son Guarani yerlilerince için için sürdürülmese yok olup gidebilirdi. Geçmişin bu güçlü halkından bugün ancak çok küçük bir bölüm Doğu Paraguay ormanlarında yaşıyor. Özlerinden kopmama konusunda örnek bir direniş gösteren ve dört yüzyıllık bir baskıya rağmen sinmeyen Mıbyalar, tıpkı ataları gibi, tanrıların onlara emanet ettiği topraklarda, onların koyduğu yasalara uygun olarak yaşamayı inatla sürdürüyorlar. Geçmişte karşılaştıkları her türlü baskı ve eziyete karşı Mıbyalar kabilesel kimliklerini korumayı başardılar. XVIII. yüzyılda, cizvitlerin onları putperestlikten vazgeçirme ve misyonlarındaki diğer yerlilerle kaynaştırma çabaları sonuçsuz kalacaktı. Mıbyaların farkında oldukları ve direnişlerini daha da güçlendiren şey, horgördükleri insanların, özvarlıklarını, onurlarını ve ahlak anlayışlarını tehdit ettiğini görmekten duydukları utanç ve acıydı: Kıtaya yeni gelenler yerlilerin tanrılarını ve bu tanrıların sözlerini yavaş yavaş yok ediyorlardı. Guaraniler'in özgünlüğü, diğer yerli kültürlerine göre sahip oldukları çok önemli yer ve etnoloji için taşıdıkları önem buradan gelir. Gerçekten de bir yerli kültürünün, kendi inanç sisteminin kurallarına uygun olarak varlığını koruması ve bu özel alanı hemen hemen olduğu gibi koruyabilmesi pek sık rastlanan bir durum değildir. Yerliler dünyası ile Beyazlar dünyasının karşılaştırılması, çoğu kez, yozlaştırıcı bir bağdaştırmacılıkla sonuçlanıyor, buna bağlı olarak, yerli düşüncesi de her zaman yüzeysel kalan bir hıristiyanlığın baskısı altında, ölümünü farklı bir biçime sokmaktan öteye gidemiyordu. Günümüze kadar, misyonerlerin tüm girişimlerini boşa çıkarmaya devam eden Mıbyalar bu yazgıdan kurtuldular.

Juru'aların, yani Beyazların dinini benimsemeyi reddeden Guaraniler'in yüzyıllardır süren direnişi, demek ki yerlilerin yazgılarını

eski tanrıların vaatlerinin belirleyeceğine inanmalarından kaynaklanıyor: *Yvy mba'e megua*'da, yani lanetli ülkede yaşamalarına rağmen, kurallara uygun bir yaşam sürdürürlerse, tanrıların onlara denizlerin ötesindeki yolu açacak ve onları tanrısal topraklara kavuşturacak işareti vereceğine inanıyorlar. Hiçbir şeyden etkilenmeksizin tarihi aşıp gelen bu sarsılmaz güvenin sürekliliği karşısında şaşırmamak ve bunu az çok delice bir tutum saymamak mümkün değil. Ama böyle bir yaklaşım, dinsel coşkunun toplumbilimsel sonuçlarını görmezden gelmek olur. Gerçekten de yaşayan Mıbyalar kendilerini hâlâ bir kabile olarak, yani farklılığını korumaya çalışan toplumsal bir birlik olarak görebiliyorlarsa, bu eğilim daha çok dinsel bir temelden besleniyor: Mıbyalar bir kabile oluşturuyorlarsa, bunun nedeni hıristiyan olmayan dinsel bir azınlık meydana getirmeleri, birliklerinin özünün ortak bir inanca dayanmasıdır. Demek ki inançlar ve değerler sistemi, kabilenin olduğu gibi varlığını sürdürmesini sağlarken, topluluğun bilinçli olarak kendi içine kapanması ve en küçük bir yaşantıyı bile kıskançlıkla koruyan geleneği de tanrıların ve onların koyduğu yasaların büyük bir sadakatle muhafaza edilmesine yardımcı oluyor.

Kuşkusuz kabilenin bütün üyelerinin dinsel bilgileri aynı düzeyde değildir. Yerlilerin çoğu, dinsel danslara katılmayı, geleneksel yaşam kurallarına uymayı ve *pai*'lerinin, şamanlarının yüreklendirici sözlerini dinlemeyi yeterli görür. Çünkü *pa'iler* de geçmişin *karaileri* gibi bilge kişilerdir; onlar kadar tutkulu, tanrıları ile onlar kadar coşkuyla ilişki kurabilen ulu büyüklerdir. Yerlilerin gerek hatip gerek dinleyici olarak konuşmaya gösterdikleri düşkünlük burada bir kez daha karşımıza çıkıyor: Sözcüklerin efendisi ve ateşli hatipler olan şef şamanlar, yerliler arasında her zaman kendilerini dinlemeye hazır bir kitle bulabildiler.

Konuşmalar hemen her zaman Mıbyalar'ı cezbeden konulardan seçilir: Yerlilerin dünyadaki yazgısı, tanrıların koyduğu kurallara uymak zorunluluğu, yetkinliğe, *aguyje*'ye erişme umudu (göğün efendilerinin izniyle Kötülüğün ulaşamadığı ülkeye varmak ancak ona erişenler için mümkündür). Şamanların ilgilendiği konuların özelliği, bunların anlamı, kapsamı ve onların bunları ortaya koyuş tarzlarından da anlaşılabileceği gibi, şaman terimi, tanrıların ruhuyla ilişki kurduklarında vecde gelen bu insanların gerçek kişiliğini iyi yansıtmıyor. Zaman zaman hekimlik yapsalar da asıl işleri bu de-

ğildir; hasta bedeni sağlığına kavuşturmaktan çok, dans, konuşma ve murakabe yoluyla, Ñamandu, Karai Ru Ete ve Guarani Pantheon'unun tüm büyüklerini hoşnut edebilecek tek şey olan manevi güce ve kararlılığa ulaşmaya çalışırlar. Demek ki Mıbya *pa'ileri* pratisyenlerden çok, düşünürdürler. Güçlerini gelenek ve mitlerin oluşturduğu zengin kaynaklardan alırlar ve bu metinler üzerinde her biri kendine göre büyük bir yorum gücü gösterirler. Mıbyalar'ın, deyim yerindeyse sözlü "edebiyat"ı iki katmandan oluşur: Dindışı diyebileceğimiz ilk bölüm, mitolojinin bütününü, özellikle de ikizler miti adı verilen büyük miti kapsar; kutsal sayılan, yani Beyazlara açıklanmayan öbür bölümse, dualar, dinsel şarkılar ve *pa'ilerin*, bir tanrının kendilerine seslenmek istediğini hissettiklerinde büyük bir coşkuya kapılarak doğaçtan okudukları parçaları kapsar. Konuşmalarındaki şaşırtıcı derinlik nedeniyle şamandan çok peygamber sayılan *pa'iler*, şiirsel zenginliğiyle dikkati çeken bir dil yaratmışlardır. Yerlilerin doğal olarak dindışı dilin karşıtı bir dille ifade edilen kutsal bir alan yaratmak istemelerinin nedeni budur. Canlıları ve nesneleri saklı boyutlarına, tanrısal varlıklarına göre adlandırmak çabasından kaynaklanan bu sözlü yaratı, gündelik yaşam dilini de değiştirerek bir çeşit gizli dil sayılabilecek Büyük Söz'e dönüşmüştür. Sözgelimi Mıbyalar "yay çiçeği" diyerek oku, "sisin iskeleti" diyerek pipoyu, "çiçek dalları" diyerek de Ñamandu'nun parmaklarını belirtirler. Tanrılarından sonra yaşamak istemeyen cesur yerliler olarak kendilerine *son insanlar* adını veren Mıbyalar, görünüşün yarattığı aldanma ve düşkırıklığını önlemek için bu hayranlık uyandırıcı benzetmeleri kullanırlar.

Günün ilk ışıkları büyük ağaçların tepelerini aydınlatmaktadır. Yerlilerin yüreğinde, gecenin dinginliğine, *tekoachy*'ye, belalarla dolu yaşama başkaldıran bir fırtına kopar; göklerden gelen yeni gün ışığı, onlara hâlâ bu dünyada olduklarını hatırlatır. Ve genellikle tam bu sırada bir *pa'i* ayağa kalkar. Görünmeyen güçlerden esinlenen bir sesle ve belagatinin gücü ile en ulu bilgilere can katan ateşli inancını birleştirerek insanlar ile tanrılar arasındaki diyaloğu başlatır. Ormanın vahşi sabahı, onun doğuya, göklerin efendisi Ñamandu'nun elçisi olan güneşin doğduğu yöne doğru seslenen yakarışlarıyla dolar.

Doğmakta olan güneşten esinlenen konuşmacıların sözleri, umutla dolu o ilk ve yerinde atılımı yalanlarcasına yavaş yavaş tan-

rıların suskunluklarıyla insanoğlunu içine kapadıkları o sıkıntı çemberine dokunmaya başlar. İnsanların, bulundukları yeri terk etmeye çalışmaları boşunadır, çünkü dikkatini çekmeye çalıştıkları güçlere ulaşmaları mümkün değildir. Konuşmacı, kuşku ve sıkıntılarını böylece dile getirdikten sonra, onlara bu kuşku ve sıkıntıları vermiş olanlara değinir ve dinleyicilere geçmişte olanları ve atalarıyla ilgili anıları aktarır: Onlar, danslar, oruçlar ve dualarla kendilerini bağışlatıp denizde kendilerine bir geçit bulmamışlar mıydı? Demek ki insanların tanrıları etkilemesi mümkün ve daha çok geç değil. Demek ki yaşayanlar için, son *Jegakavalar* için de böyle bir yazgıya kavuşma umudu vardır: Söz'ün gücüne duydukları güven boşa çıkmayacak ve tanrılar kendilerini dinleyenlere seslerini duyuracaklardır.

Sabahın erken saatlerinde başlayan bu güçlü yakarış böylece son bulur. Ñamandu, yeniden ışıklarını göndererek insanoğlunu yaşama döndürür; onları, bir ölümden başka bir şey olmayan gece uykularından uyandırır. Ama *Jegakavalar* için; saçlarında dinsel bir erkek süsü *jegaka*'yı taşıyanlar için yaşamak, anlamsız nesnelerle dolu bir dünyaya uyanmaktan ibaret değildir. Mıbyalar dünyanın sorgulamalar için elverişli bir kesiminde yaşıyorlar; dolayısıyla Baba bir gün mutlaka kendi süsünü taşıyan oğullarının şikâyetlerine kulak verecektir. Sorgulama umudu sürdükçe, kan ve canla ölçülen dünya yorgunluklarına katlanmak, duayla ve dansla, özellikle de her harekette insanı dünya yüklerinden uzaklaştıran dansla bu yorgunlukları unutmak daha kolay olacaktır. Peki niçin günlerine böylesine zorlu bir sorgulamayla başlarlar? Çünkü onlar için en önemli şey, *Ne'y pore tenonde*'ye, ulu güzel sözlere, insanları kurtaracak tanrısal dile ulaşmaktır. *Jegakavalar*'ın bu dünyanın lanetli topraklarındaki yaşamı, Kötülüğün ulaşamadığı ülkenin eşiğinde verilmiş bir moladan başka bir şey değildir. Ruh ve bedenin kusurlu oluşu, insanoğlunun bu dünyayı terk etmesini, sınırın ötesine geçmesini ve efsanevi denizi aşmasını engeller; insanoğlu ile tanrıları birbirinden ayıran ve varlığını ancak dolaylı olarak bildikleri için yerlileri o kadar korkutmayan bu deniz, daha çok, her biri kendi kıyısına adeta çakılmış bulunan insanlar ile tanrıları birbirinden kesin olarak ayıran bir güç olarak saygı uyandırmaktadır. Genç de Mıbyaların dileği, tanrıların hoşuna gitmek, tanrı ülkesinin yolunu açacak, insanlara gelecekteki yaşamlarının kurallarını öğretecek sözleri

haketmektir. Öyleyse tanrılar susmamalı! İnsanoğlunun dansını, duasını, orucunu görüp konuşmalı! Topraklarını terk etmek isteyen *Jegakava tenonde porenge*, yani saçlarında süs taşıyanların son temsilcileri de en az babaları kadar başarılı olduklarına göre onların da diledikleri gerçekleşmeli.

İşte bu derin düşüncelere dalmış bir yerlinin orman sabahının sessizliğinde yükselen trajik duası: Sözleri alttan alta ölüm duygusunu ve arayışını, ölüme giden yolun bilgisine ulaşmayı amaçlayan büyük Guarani bilgeliğini duyursa da, çağrıdaki berraklık kesindir.

Baba! Ñamandu! Beni yeniden ayağa kaldırdın!
Benim gibi, bütün Jegakavaları; senin süsünü taşıyanları da ayağa kaldırdın.
İşte bütün Jegakavalar, süsünü taşıyanlar hepimiz ayaktayız...
Bizim gibi, senin süsüne layık olmayanları da ayağa kaldıracaksın
Ben!... Hem senin süsünü taşıyanlar hem de taşımayanlar için soruyorum
Ama yine de söz bunlara gelince,
Sen, susuyorsun... Karai Ru Ete, bunlardan hiç söz etmiyorsun:
Ne benim için ne de hiçbir ihanetin parçalayamayacağı bölünmez ulu topraklara layık gördüğün oğulların için hiçbir şey söylemiyorsun.
Gelecekte gücümüzün ne olacağını, tutkumuzun ne şekil alacağını söylemiyorsun.

Çünkü gerçekte,
Kusursuz olmadığımı biliyorsun;
Kanım bozuk,
Tenim bozuk,
Tenim çirkin, kusursuzluktan uzak,
Ama madem ki böyle olsun istendi,
Bozuk kanım
Bozuk tenim
Silkelensinler ve kusurlarından kurtulsunlar

diye diz çöküp, eğiliyorum[1] ve yiğit bir yürek diliyorum
Ama işte Sen; yine susuyorsun!
Ama ben, bütün bu nedenlerle,
Yararsızlığını bilsem de yalvarıyor, seni duymak istiyorum;
Sözlerin:
Gelecekte gücümüze
Gelecekte yüreğimize
Gelecekte tutkumuza şekil verecek.
Varolan hiçbir şey beni teselli etmiyor
Varolan hiçbir şey gelecek vaat etmiyor

Uğursuz deniz....Uğursuz deniz...
Onu aşıp geçmemi sağlamadın,
İşte bunun için, yalnızca bunun için
Azalıyor kardeşlerim...

İşte
O bir avuç insan için,
Sana şikâyetimi dinleteceğim;
Yeniden soruyorsam, bil ki onlar için;
Çünkü Ñamandu, onları yeniden ayağa kaldırdın!

Değil mi ki her şey böyle olsun istendi,
O hep birlikte ayağa kalkanlar,
Gözlerini hep birlikte gelecekteki yaşamlarına çevirmişler
Hep birlikte geleceği gözlüyorlar,
Öyleyse hep birlikte varlar; yaşıyorlar.

Onların sözlerini Sen kanatlandırdın,
Onları soru sormaya Sen isteklendirdin
Şikâyet etsinler diye onları Sen ayaklandırdın.

İşte ben, bütün gücümle ayaktayım,
Ama sen, yine de susuyorsun.
Hayır!...
Gerçekten hiçbir şey söylemiyorsun.

Öyleyse ben söyleyeyim,

1. Dinsel bir dans hareketinin tanımı.

Karai Ru Ete, Karai Chy Ete:
O hiçbir ihanetin parçalayamayacağı
O bölünmez ulu toprakları hakedenler,
Yine eskisi gibi,
Yine dilediğin gibi,
Gelecekteki hayatları için
Seni sorguluyorlar!..
Ve elbette,
Yine eskisi gibi,
Ancak kusursuzlaştıklarında;
Gelecekte varolacaklar...

IX. ÇOĞALTILAMAYAN "BİR" *

Tufan sonrasıydı. Hilekâr ve hesapçı bir tanrı oğluna dünyayı yeniden nasıl kuracağını öğretiyordu: "Bak ne yapacaksın oğlum; bırak dünya mükemmel olmayıversin, sen temelini at yeter... Temel için... İyi bir çengel bul... Bu adi toprağın çoğalmasını şu vahşi domuz hızlandıracaktır... Toprak istediğimiz kadar çoğaldığında, ne yapacağını sana söylerim... Ben, yani Tupan dünyayı korumak için nöbetteyim..." Rüzgârın, yağmur ve dolunun efendisi Tupan'ın canı sıkılıyordu, bir oyun arkadaşı bile yoktu, yanına bir yoldaş istiyordu. İstiyordu istemesine, ama bu, herhangi bir kimse ile herhangi bir yerde birlikte olması demek değildi. Tanrılar arkadaşlarını kendileri seçmeyi severler. Bu tanrı da yeni dünyanın yetersiz bir dünya olmasını, ama küçük canlıları da barındırabilmesini istiyordu.

* İlk kez L'Ephémère'de (19-20, 1972-73) yayınlanan inceleme.

Üstelik basiretli bir tanrı olarak, dünyanın öyle alum şahım bir yer olmamasını nasıl sağlayacağını da biliyordu; bunun için piposundan kokulu, ağır ve karanlık dumanlar çıkartan sisler hâkimi Nande Ru Ete'ye cesaretle kafa tutabilirdi. "Nande Ru Ete'den daha fazla şarkı söylerim. Ne yapmam gerektiğini biliyorum; geri gelip sislerin bu adi dünyayı yaşatacak kadar incelmesini sağlayabilirim. Böyle davranmazsam, o küçük canlılar dumanlarda boğulur, mutlu olamazlar. Dünyaya göndereceklerimiz de bizim çocuklarımız; her biri bizden bir parça, mutlu olacaklar, ama onları aldatmamız da gerek" dedi. Tanrı Tupan, işte böyle açıkgözün biriydi.

Pek, tanrı adına kim bu şekilde konuşabilir? Hangi ölümlü, korkudan titremeden göklerdeki efendilerden biriyle kendini aynı kefeye koyabilir? Yeryüzünün bu alçakgönüllü konuğu herhalde çılgının biri değildi. Konuşan, Tanrı Tupan'ın, eğlence olsun diye yarattığı, zamanın doğuşundan beri de can sıkıntısını giderdiği o küçük canlılardan biri; bir Guarani yerlisiydi. Ermiş bir insan olarak, benzerlerinin; acılı ve kibirli Son İnsanoğullarının yazgısını uzun uzun düşünmüştü. Tanrılar bazen insanoğlunun gözündeki bağı çözüp, eserlerini görmesini sağlıyorlardı. O da yetenekli bir *karai* olarak tanrıları duyabiliyor, gördüklerini, duyduklarını yoldaşlarına aktarabiliyordu.

O akşam Tupan'ın verdiği esinle, adeta tanrılaşmış; hatta bütün varlığı tanrı ile özdeşleşip onun ağzından Guaraniler'in mutluluğu için muzipçe kurulan bu adi, bu yetersiz dünyası; *yıvymba'emegua*'yı anlatmaya başlamıştı. Uzun uzun konuştu; başına toplandıkları ateşin yalımları yüzüne vuruyor; kâh Tupan'ın kayıtsız ve sakin yüzünü, kâh endişeli bir insanın yabansı sözlerini aydınlatıyordu. Tanrısal sözleri, bu sözlerin anlamları izliyor, bir ölümlü olarak bu sözlerin aldatıcı anlamlarını yorumlamaya çalışıyordu. Tanrıların düşünmek gibi zorunlulukları yoktu. Oysa Son İnsanoğulları düşünmekten vazgeçemezdi; kuşkusuz insan soyunun sonuydular, ama nedenini de biliyorlardı. *Karainin* tanrılardan esinlenen dudaklarından işte şimdi mutsuzluğun gizi, buz gibi sert, ama masum bir yorum olarak dökülüyordu. "Varolan şeylerin tümü 'bir'dir, tektir; ve bu durum, böyle olmasını istemeyen bizler için kötüdür."

Bu derin ve anlaşılmaz düşünceler iki bakımdan, hem içine girilmesi güç oluşu hem de kaynağı bakımından ilgimizi çekiyor. Bu,

her şeyden önce vahşilerce ortaya konmuş bir düşünce. Kimin tarafından söylendiği belli değil. Paraguay ormanlarının kuytu bir köşesinde yaşayan yaşlı bir Guarani şamanı söylemiş olabilir. Ama gene de bize tamamen aykırı gelmiyor.

Bu fragmanda, kötülüğün kökeni sorununun ele alındığını söyleyebiliriz. Varolan şeylerin tümü *kötüdür* deniyor; insanoğluysa sınırlı ve yetkinlikten uzak bir dünyada yaşıyor. Bu her zaman böyleydi. Guaraniler de felaketlere alıştılar; bu durum onlar için yeni, şaşırtıcı bir şey değil. Bunu çoktandır biliyorlardı, Batılıların gelişinden çok önce. Batılılar onlara bu konuda yeni bir şey öğretmedi. Ve Guaraniler hiçbir zaman iyi vahşiler olmadılar; çünkü mutsuzluğu haketmediklerine ve bir gün Kötülüğün ulaşamadığı ülkeye, *yvy mara-ey*'e ayak basacaklarına inanıyorlardı. Ve hiç bıkmadan o ülkeye nasıl ulaşabilecekleri üzerine kafa yoran Guarani bilgeleri, yaradılış sorununu çözmeye çalışıyorlardı. Biz insanlar böylesine yetkinlikten uzak bir dünyada niçin yaşıyoruz? Guaraniler bu önemli soruya yürekli bir yanıt vermekten çekinmediler: Yaşam haksızlıklarla doluysa, bundan insanlar sorumlu değildir ve yetkinlikten uzak bir yaşam sürdüğümüz için kendimizi suçlamayalım.

Peki insanları tedirgin eden ve hiçbir biçimde *istemedikleri* bu eksiklik nereden kaynaklanıyor? *Varolan şeylerin tümünün "bir" olmasından, tek olmasından* kaynaklanıyor. İşte Batı düşüncesinin en eski geleneklerini bile sarsabilecek, başdöndürücü bir saptama. Bununla birlikte, Guarani düşünürlerinin her zaman öne sürdükleri, en uç, en çılgın sonuçlarına kadar savundukları bir şey bu: Kötülük dünyanın yetkin olmayışından; bu yetkinlikten uzak dünyayı oluşturan şeylerin tümümün "bir" olmasından kaynaklanıyor. "Bir" olmak, dünyadaki şeylerin ayırt edici özelliği. "Bir" olmak yetkinlikten uzak olmak anlamına geliyor. Toparlarsak, Guarani düşüncesinin keskin bakışı Bir'in Kötülük olduğu sonucuna varıyor.

İnsan yaşamının mutsuzluğu, dünyanın yetkinlikten uzak oluşu, dünyayı oluşturan şeylerin özündeki çatlak olarak algılanan birlik fikri, bütün bunlar Guarani yerlilerinin reddettiği ve onları her zaman başka bir dünya aramaya yönelten unsurlar; Guaraniler'e göre, özündeki kusurdan arınmış, Bir'den kurtulmuş bir yaşam ancak başka bir dünyada varolabilir. Peki Guaraniler'in böylesine ısrarla peşinde koştukları bu Bir-Olmayan? nedir? Dünyanın yetkinliğini, Batı metafiziğinin iyi bildiği bir ayrıma göre "Çok"ta,

"Çokluk"ta mı aramak gerekiyor? Ve Guaraniler, Eski Yunanlılar'ın tersine, İyi'yi bizim doğal olarak dışladığımız bir alanda mı buluyorlar? Guaraniler'in Bir'in egemenliğine *şiddetle karşı çıktıkları*, buna karşılık Eski Yunanlılar'ın Bir'i seyredalmaya nostaljik bir istek duydukları doğru olsa da, yerli düşüncesinin Çok'u, Çokluğu öne sürdüğü, İyi'yi, Yetkin'i Bir'in mekanik bir biçimde ortadan kalkmasına bağladığı söylenemez.

"Bir" oldukları söylenen şeyler hangi nedenle yetkinlikten uzaklığın kötü yazgısına boyun eğerler? Bununla birlikte yukarıdaki fragmanı sözcüğü sözcüğüne yorumlamaktan, Bir'i Bütün olarak görmekten kaçınmak gerekiyor. Guarani bilgesi "varolan şeylerin tümü Bir'dir" diyor; ama Bütün'den söz etmiyor; belki de bu kategori Guarani düşüncesinde yok. Bilgeye göre dünyayı oluşturan "şeyler"den her biri, tek tek tüm varlıklar, gökyüzü ve yeryüzü, su ve ateş, bitkiler ve hayvanlar ve nihayet insanlar Bir'in uğursuz damgasının izini taşıyorlar. Bir olan şey nedir peki? Bir'in şeyler üzerindeki damgasını nasıl tanırız?

Bozulabilen her şey Bir'dir. Bir'in varoluş tarzıysa, geçicilik ve eğretiliktir. Sonunda yok olmak üzere doğan, büyüyen ve gelişen her şey "Bir"dir. Peki bu ne demek? Bu noktada özdeşlik ilkesinin alışılmamış bir uygulanışına tanık olarak Guarani din anlayışının özüne ulaşıyoruz. Bozulup yozlaşan herşeyi kapsayan "Bir", Sonluluğun göstergesidir. İnsanların dünyası eksiklik, çürümüşlük ve çirkinlikten başka bir şey değildir: Lanetli ülkenin öbür adı çirkinlikler ülkesidir. *Yıvy mıbyae mega* ölümün krallığıdır. Guarani düşüncesine göre belli bir hedefe doğru hareket eden her şeye, ölümlü olan her şeye "Bir" demek en doğrusudur. "Bir" ölümün demir attığı yerdir. Bu yüzden ölüm, "Bir" olanın yazgısıdır diyebiliriz. Peki dünyayı meydana getiren yetkinlikten yoksun şeyler niçin ölümlüdür? Ölümlüdürler, çünkü sonludurlar, *tamamlanmamışlardır*. Çürüyüp bozulabilen herşey, tamamlanmamışlığından ötürü ölür; "Bir", tamamlanmamışlığın ayırdedici özelliğidir.

Şimdi herşeyi daha açık görüyoruz. "Varolan şeylerin tümümün 'bir' olduğu" yetkinlikten uzak dünya tamamlanmamışlığın ve sonluluğun hüküm sürdüğü, özdeşlik ilkesinin sonuna kadar uygulandığı yerdir. Çünkü A:A'dır, bu budur, insan insandır demek, aynı zamanda A, A-olmayan değildir, şu değildir, dolayısıyla in-

sanlar tanrı değildir demektir. Varlıklardaki "bir"i belirtmek, varlıkları kapsadıkları birime göre adlandırmak, onların sınırlılığını, sonluluğunu, tamamlanmamışlığını da belirlemek anlamına gelir. Bu aynı zamanda, trajik bir durumun açığa çıkmasıdır. Çünkü dünyayı tanımlama ve varlıkları belirleme gücünün -bu budur ve başka bir şey değildir, Guaraniler insandır ve başka bir şey değildir-, gerçek güçle, yani üstükapalı olarak bu budur *ve aynı zamanda* tanrıdır diyebilme gücüyle karşılaştırıldığında ne kadar gülünç olduğunu ortaya koyar. Gerçekten trajik bir keşiftir bu; çünkü *biz bunu istememiştik*; bizler dilimizin aldatıcı gücünü biliyoruz; gerçek dilin yurduna, tanrıların ölümsüz toprağına, Kötülüğün ulaşamadığı ve varolan hiçbir şeye "Bir"dir denilemeyen ülkeye ulaşmak için de elimizden geleni yaptık.

Bir-Olmayan'ın ülkesinde mutsuzluk diye bir şey yoktur, mısır kendi kendine büyür, ok, artık av etine de ihtiyacı kalmayan avcının ayağına avını getirir, evlilikle ilgili kurallara gerek duyulmaz, insanlar sonsuza kadar genç kalır ve sonsuza kadar yaşarlar. Kötülüğün ulaşamadığı ülkede yaşayan biri tekyanlı tanımlanamaz: Evet o hiç kuşkusuz bir insandır, ama aynı zamanda insan olmayandır, tanrıdır. Kötülük "Bir"dir, İyilik ise çokluk değil, *İki*'dir, yani hem bir hem de bir olmayandır, öbürüdür; gerçekten yetkin varlıklar *iki*'yle gösterilir. *Yıvy mara-ey*, Son İnsanoğullarının gideceği ülkede insan da tanrı da yoktur: Yalnızca tanrı-insanlar ya da insan-tanrılar vardır, herkes eşittir, yani orada hiçbir şey "Bir"e göre adlandırılmaz.

Yetkin olmayan dünyadaki tutsaklıklarına mağrur bir biçimde yüzyıllardır başkaldıran, dinibütün bir halk olarak, kendilerini tanrılarla eşdeğer görebilecek kadar gururlu Guaraniler, doğuda, güneşin doğduğu ve "yüzümüzü döndüğümüz yön" dedikleri yerde bulunduğuna inandıkları yurtlarına gitmek için yüzyıllarca bu topraklarda oyalanmışlardı. Lanetli ülkenin sınırındaki kıyılara binlerce kez gelmiş, amaçlarına ulaşır gibi olduklarında hep tanrıların oyununa gelmişler, hep hüsrana ve başarısızlığa uğramışlar, her seferinde güneş sınırsız bir engel oluşturan *denizi de yanında götürmüştü*.

Artık sayıları iyice azaldı ve tanrıların ölümünü mü yaşıyoruz, kendi ölümümüzü mü yaşıyoruz diye soruyorlar kendilerine. Ama *karailer*, peygamberler pes etmiyor, karamsarlıklarından silkinip

kurtuluyorlar hemen: *Biz Son İnsanoğullarıyız* diye haykırıyorlar. Peki onların gücü nereden geliyor? Gözleri kör, kulakları sağır mı? Hayır ama, bozgunun büyüklüğü, ulu göklerin suskunluğu ya da birbirini izleyen felaketler onları etkilemiyor. Peki zaman zaman da olsa tanrılar onlarla konuşmak gereğini duymuyorlar mı? Her zaman ormanın bir yerlerinde tanrıların dinlediği seçilmiş bir kişi yok mu? O gece Tupan ruhuna girdiği yaşlı bir yerlinin ağzından eski bir vaadi yineliyordu. "Yarattığımız bu yetkinlikten uzak dünyaya göndereceğimiz kişiler orada çoğalacaklar, oğlum müstakbel eşlerini orada bulacak, orada evlenecekler ve onlardan çocukları olacak: Olacak ki *bizim aktardığımız sözler yerini bulsun.* Bulmazsa hiçbir işleri rast gitmeyecek. Biz bütün bunları biliyoruz."

Guarani yerlileri işte bu yüzden her şeye -"bir" olan bütün şeylere- kayıtsızlar; tek düşündükleri, başlarına gelen ve hiçbir zaman istemedikleri bir felaketten kurtulmak; işte bu yüzden içleri sevinçle dolu olmasa da tanrılarının sesini bir kez daha duymaktan memnunlar: "Ben Tupan, size sesleniyorum. Söylediklerimden biri bile aklınızda kalsa beni izleyebilirsiniz ve ancak bu şekilde size gösterilen yolun sonuna ulaşabilirsiniz... Ben uzaklara, çok uzaklara gidiyorum; beni bir daha göremeyeceksiniz. Onun için benim sıfatlarımı aklınızda iyi tutun."

X. İLKEL TOPLUMLARDA İŞKENCE *

I. YAZI-YASA

Acımasız da olsa yasa yasadır. *Dura lex sed lex.* Bu acımasızlığın akıldan çıkmaması için her dönemde ve her toplumda değişik yollara başvurulmuştur. Bizim toplumumuzda uygulanan en yeni ve en basit yöntem parasız ve zorunlu eğitimdir. Eğitim bir kez yaygınlaştırılınca, artık kimse, yalan söylemeksizin yasalardan habersiz olduğunu öne süremez. Çünkü acımasızlığının yanı sıra, yasanın bir özelliği de yazılı oluşudur. Yazı yasa için icat edilmiştir; buna karşılık yasa da yazının barınağıdır. Birini bilen kişinin öbürünü bilmemesi olanaksızdır. Demek ki her yasa yazıya geçmiştir ve her yazı bir yasayı çağrıştırır. Tarihe damgasını vurmuş büyük despotlar, krallar, imparatorlar, firavunlar ve halklara yasalarını kabul ettirmiş bütün güneş hükümdarların da gösterdiği gibi, her yerde ve

* İlk kez l'Homme'da (XII-3) yayımlanan (1973) inceleme.

her zaman, yazının varlığı yasa koyma gücünün kanıtı olmuştur: Bazen taşın üzerine kazınmış, bazen kabukların üzerine resmedilmiş, bazen de papirüsün üzerine çizilmiş olarak. Hatta İnkalar'ın bir yazı bile sayılamayacak *quipular*'ı da bu amaçla kullanılmıştır. Hesaplamalarda kullanılan basit bir hatırlatma aracından ibaret olmayan bu *önceden hazırlanmış* düğümlü kurdeleler, imparatorluk yasalarının meşruluğunu ve bu yasaların çağrıştırdığı terörü belgeleyen bir tür yazı oluşturuyordu.

2. YAZI-VÜCUT

Yasanın en olmadık mekânlara bile yazılabileceğini gösteren pek çok edebiyat yapıtı var. Sözgelimi *Ceza Sömürgesi*'ndeki subay, *yasa yazma makinesi*'nin nasıl çalıştığını yolcuya uzun uzun açıklar[1]: "Yazdıklarımız öyle seçkin şeyler değil. Suçlunun vücuduna - burada eliyle suçluyu gösterir- makinenin iğnesiyle 'Üstüne itaat et' gibi sıradan bir cümle yazıyoruz".

Yolcu, suçlunun vücuduna yazılan cümlenin ne olduğunu bilmediğini öğrenince şaşırır; subay iyi niyetle açıklamalara devam eder:

"Bunu ona söylemenin bir anlamı yok; nasıl olsa kendi vücudundan öğrenecek."

Ve daha sonra da şunları ekler:

"Gördüğünüz gibi bu yazıya bakarak okumak çok zor; bunun için, suçlu yazıyı ancak yaralarından anlayabilir. Bu da tahmin edebileceğiniz gibi kolay bir iş değil: En azından adamın altı saatini alır".

Kafka, yapıtında, vücudu üzerine yazı yazılabilir bir yüzey olarak betimler; yasanın okunması için en uygun yer burasıdır sanki.

Bu tür şeyler ancak yazarın hayal dünyasında vardır, toplumda söz konusu olamaz diyenlere, Kafka'nın kâbusunun bir işaret olduğunu ve burada olduğu gibi, edebi kurmacanın en güncel gerçekleri önceden haber verebileceğini söyleyeceğiz. Marçenko'nun anılarında hiç abartmadan aktardığı gibi, Kafka'nın yasa, yazı ve vücut arasında tasarladığı üçlü ittifak gerçekleşmiştir[2]:

1. Franz Kafka; **Ceza Sömürgesi**.
2. Marçenko; **Anılar**.

"Sonunda dövmeler görünmeye başladı. Önce adi suçluyken, sonra 'siyasi' olan iki kişiyi seçebildim; takma adları Musa ve Mazay'dı. Alınlarına ve yanaklarına 'Komünist: Cellat', 'Komünistler halkın kanını emerler' sözleri kazınmıştı. Daha sonraları yüzlerine büyük harflerle 'KRUŞÇEV'İN KÖLELERİ', 'SBKP'NİN KÖLELERİ' yazılı pek çok sürgün mahkûm gördüm".

Ama 60-70 arasında SSCB toplama kamplarında yaşananlar *Ceza Sömürgesi*'nde hayal edilenleri bile aşıyor. *Ceza Sömürgesi*'nde suçlunun vücuduna yazı yazmak için yasa bir makine icad etmiş, suçlu da eli kolu bağlı, vücuduna kazınanlara razı oluyor; oysa gerçek toplama kampında üçlü ittifak doruk noktasına ulaştığı için makine kullanmak gerekmiyor: Daha doğrusu, *suçlunun kendisi yasa yazma makinesine dönüşüyor*; suçlu söyleneni vücuduna kendisi kazıyor. Mordavya ceza sömürgelerinde yasa, acımasızlığını göstermek için suçlu kurbanın elini ya da vücudunu seçiyor. Sınıra ulaşılmıştır artık; mahkûm *mutlak olarak yasadışıdır* ve bunu vücudundan okumak mümkündür.

3. VÜCUT-AYİN

İlkel toplumların çoğunda gençlerin, kabul ayini denilen bir törenle yetişkinler arasına katılmasına büyük bir önem verilir. Söz konusu kabul ayinleri topluluğun toplumsal ve dinsel yaşamını bütünüyle belirleyen temel bir işleve sahiptir. Kabul ayini hemen her zaman, kabul edilenin vücuduna bazı işlemlerin uygulanmasını gerektirir. Toplum belli bir *zamanın* işaretlenmesi, belli bir *kabulün* kanıtlanması ve belli bir *yazgının* atfedilmesi açısından vücudu en uygun mekân kabul eder. Kabul edilenin bir an için bütün vücuduna sahip çıkan bu ayinin gizi nedir? Bir bireyin vücudu, niçin kabilenin ayırdedici özelliğini taşıyan bir odak haline gelir? Bu giz niçin ancak ayin gibi *toplumsal* bir işlemle gençlerin vücutlarına aktarılıyor? Vücut bir bakıma belli bir bilginin elde edilmesine aracılık ediyor ve bilgi vücudun üzerine işleniyor. Burada hem ayin aracılığıyla aktarılan bilginin özelliği hem de ayin sırasında vücudun işlevi söz konusu: Kabul edilmenin anlamı, ancak bu iki unsur göz önüne alınarak anlaşılabilir.

"Ah! Ne dehşet verici bir görüntü! Ne akla sığmaz bir olay! Neyse ki bitti. Bütün gördüklerimi size anlatmaya çalışacağım."

George Catlin, Mandan yerlilerinin dört gün süren büyük ayinlerine katılmıştı[3]. Bu büyük Plaine savaşçılarına duyduğu hayranlığa karşın, titiz ve örnek bir çalışmanın ürünü olan notları ve bunlara eklediği resimlemelerinde, ayinden duyduğu dehşet ve şaşkınlığı gizlemeye çalışmamış, tersine, duygularını bütün içtenliğiyle aktarmıştır. Tören vücudun toplum tarafından ele geçirilmesi anlamına gelse de bu işlem rast gele yapılmıyordu; ayin boyunca vücuda sürekli *işkence* ediliyordu; Catlin'i dehşete düşüren de buydu zaten:

"Yüzlerinden dört gün süren orucun ve üç gecenin uykusuzluğu okunan gençler cellatlarına doğru birer birer ilerliyorlardı; zamanı gelmişti."

Vücutları delinmiş, yaralarına şişler saplanmış, kesilen yerleri sarkmıştır, her tarafları yırtılmıştır: Sanki zulüm sonu gelmez bir kaynaktan akıyor gibidir. Bununla birlikte:

"Gençlerin bu işkencelere hiç telaşa kapılmadan, neredeyse soğukkanlılıkla katlanmaları, en az onlara yapılan eziyet kadar olağanüstüydü... Bazıları, onların resmini çizdiğimi bildikleri için arada bir gözucuyla bana bakıyor, hatta gülümsüyorlardı. Oysa ben vücutlarına giren bıçakların sesini duydukça gözyaşlarımı tutamıyordum."

Teknikler ve araçlar kabileden kabileye, yöreden yöreye değişse de amaç aynı: Acı çektirmek. Biz de Guayakiler arasındaki araştırmalarımız sırasında gençlerin kabul törenlerini izledik ve sırtlarının tarla gibi sürüldüğüne tanık olduk[4]. Acı mutlaka dayanılmaz bir hale geliyor; yapılan işkenceye sessizce katlanan genç sonunda bayılıyordu. Paraguay'un Chaco yöresinde yaşayan ünlü Mıbaya-Guaicurular'da da savaşçıların arasına katılacak yaşa gelen gençler, bir acıya katlanma sınavından geçerler. Bilenip sivriltilmiş bir jaguar kemiğiyle erkeklik organları ve daha başka yerleri delinir. Orada da kabul töreninin ödülü sessizliktir.

3. G. Catlin, **Les Indiens de la Prairie**, Club des Libraires de France, 1959.

4. P. Clastres, **Chronique des Indiens Guayaki**, (Guayaki Yerlilerinin Kroniği), Paris, Plon, 1972.

Örnekleri daha da çoğaltabiliriz; ama hepsinde ortak olan unsur işkencedir; ilkel toplumlarda işkence, kabul töreninin esasını oluşturur. Peki vücuda yapılan bu eziyetin tek amacı gençlerin fizik direncini sınamak, ne kadar güçlü olduklarını toplum önünde kanıtlamak mıdır? İşkencenin ayindeki işlevi *bireysel bir üstünlüğü* sergileme olanağı sağlaması mıdır? Catlin bu klasik görüşü çok iyi dile getirir:

"Bu tür gösterilere yüreğim dayanmasa da, bu tür iğrenç âdetlerden nefret etsem de, gene de bütün gönlümle bu yerlileri bağışlamaya, onları böyle bir vahşete yönelten batıl inançlarını anlayışla karşılamaya hazırım; gösterdikleri cesaret ve direnç, daha doğrusu inanılmaz stoacılık, her şeyin üzerindeydi".

Bununla birlikte, bu görüşle yetinilirse, acının *işlevi*, bu yoldan ulaşılmak istenen şey ve kabilenin bireye öğretmek istedikleri gözden kaçabilir.

5. İŞKENCE-HAFIZA

Kabul törenini yönetenler acının doruk noktasına ulaşmasına özellikle dikkat ederler. Sözgelimi Guayakiler deriyi boydan boya kesmek için bir bambu bıçak yeterli olduğu halde, sırf bu işlemin yeterince acı vermeyeceğine inandıklarından, fazla keskin olmayan, kesmekten çok yırtan bir taş kullanırlar. Gözü alışık bir yerli, işkence için uygun taşları nehir yatağından bulup çıkarır.

George Catlin de, Mandanlar'ın acıyı arttırmak için yaptıklarına tanık olmuştur:

"... Uzmanlardan biri, kafa derisini yüzmek için kullanılan, bir tarafı çekilen acıyı arttırmak için özellikle körleştirilmiş bir bıçakla deriyi parça parça yırtıyordu; her parça yaklaşık iki santimdi".

Mandan şamanı da Guayaki işkencecileri kadar acımasızdır:

"Cellatlar yaklaşıyor; gencin vücudunu dikkatle inceliyorlardı. İşkencenin durması için, onların deyimiyle sınanarun *tamamen ölmüş*, yani bayılmış olması gerekiyordu."

Kabul töreninin kişisel cesaretin sınanması, kişisel cesaretinse acıya suskunlukla karşı koymak olduğunu söyleyebiliriz. Ama kabul töreni sona erip, çekilen acılar *geride kaldığında*, ortada unutulması olanaksız bir fazlalık, bıçağın ya da taşın vücutta bıraktığı *yara iz-*

leri olacaktır. Kabul edilmiş kişi, işaretlenmiş kişidir. Kabul töreninin işkence anındaki amacı vücut üzerinde bir iz bırakmaktır: *Kabul ayiniyle toplum işaretini gençlerin vücuduna kazır.* Bir yara izinin, vücuttaki bir izin, bir işaretin silinmesi olanaksızdır. Deriye kazınmış olan bu işaretler, acının, kötü bir anıdan ibaret kalsa da korku ve titremeyle tekrar tekrar sonsuza kadar hatırlanabileceğini belirtirler. İşaret, unutmayı önler ve bu anının kendi üzerine kazınmış izlerini taşıdığına göre *vücut artık hafıza olmuştur.*

Çünkü kabile tarafından açıklanan gizin anısını, artık yeni kabul edilen gençlerin sahip çıkacağı bu bilgiyi muhafaza etmek söz konusudur. Peki genç Guayaki avcısının ya da genç Mandan savaşçısının artık bilgisine sahip oldukları şey nedir? Vücutlarında taşıdıkları ve topluluğa ait olduklarını kanıtlayan işaret bunun yanıtını verir: "Sen bizdensin ve bunu unutman mümkün değil". Cizvit misyonerlerinden Martin Dobrizhoffer, ilk âdetlerini gören genç kızların yüzüne dövme vuran Abiponlar'ın törenlerini anlatacak sözleri bulmakta güçlük çeker[5]. Genç kızlardan biri yüzünü parçalayan dikenlerin acısına dayanamayıp inlediğinde, ona eziyet eden yaşlı kadın kızı azarlar:

"Ne kadar saygısızsın! Irkımıza yakışmıyorsun! Dikenle biraz gıdıklanmaya bile dayanamıyorsun! Allah bilir, yaralara tahammül edebilen kahramanların ırkından geldiğini de bilmiyorsun. Karı müsvettesi! Utandırdın bizi! Pamuktan da yumuşakmışsın! Evlenmeyi de aklından çıkar. Senin gibisini yiğit delikanlılarımız ne yapsın? Korkak!..."

Bu arada, 1963'te tanık olduğumuz bir olayı aktarmak istiyorum: Guayakiler Beyazlar tarafından küçük yaşta kaçırılan genç bir Paraguaylı'nın gerçek "kimlik"ini kolundaki dövmelerden teşhis etmişlerdi.

Vücudu işaretleyerek gerçekleştirilen kabul töreninin en önemli iki işlevi, kişisel dayanıklılığı ölçmek ve topluma aidiyeti kanıtlamaktır. Peki acıyı yaşayarak kazanılan hafızanın muhafaza etmesi gerekenler bundan mı ibarettir? Kendi öz değerini ve bir kabile, etni ya da millete ait olmanın bilincini her zaman hatırlamak için mutlaka işkenceden geçmek mi gerekiyor? Aktarılan sır, açık-

5. M. Dobrizhoffer, **Historia de los Abinopes** (Abiponlar'ın Tarihi), Universidad Nacional del Nordeste, Facultad de Humanidades, Resistencia (Chaco), 3 cilt, 1967.

lanan bilgi nedir ve nerededir?

6. HAFIZA-YASA

Kabul töreni, topluluktan bireye, kabileden gençlere yönelen bir pedagojidir. Ama bu, diyalogdan çok kesinlemelere dayalı bir pedagojidir: Kabul edilmeyi bekleyenler seslerini çıkarmadan işkenceye katlanmak zorundadırlar. Sesini çıkarmamak rıza göstermek anlamına geldiğine göre gençler neye rıza gösteriyorlar? Artık bütünüyle toplumun malı olmaya rıza gösteriyorlar. Kabul ettikleri şey *tam tamına budur*. Ve böylelikle, oldukları gibi kalmak üzere damgalanmışlardır. Demek ki topluluğun kabul ayiniyle gençlere aktardığı sır şudur: "Artık bizdensiniz. Her biriniz hem bize hem birbirinize benziyorsunuz. Aynı adı taşıyorsunuz ve bunun değişmesi söz konusu değil. Her birinizin aramızdaki yeri ve önemi birdir; bu yeri sürekli koruyacaksınız. Aranızdan hiçbiri bizden aşağı da değil, üstün de. Bunu *unutmanıza imkân yok*. Vücudunuza kazıdığımız işaretler bunu size sürekli hatırlatacaktır."

Ya da başka bir deyişle *toplum, yasasını üyelerine dikte eder*, yasa metnini vücutların üzerine yazar. Çünkü kabilenin toplumsal yaşamını temellendiren yasayı unutmak kimsenin haddine düşmemiştir.

İlk kronik yazarlarının XVI. yüzyılda Brezilya yerlileri için söyledikleri gibi, bu insanlar inançtan, kraldan ve yasadan yoksundular. Kuşkusuz bu kabileler, bölünmüş bir toplumda, birkaç kişinin egemenliğini toplumun geri kalan kesimine kabul ettiren acımasız yasadan da habersizdiler. Mandanlar da, Guaicurular da, Guayakiler de, Abiponlar da bu yasayı, kralın, devletin yasasını bilmiyorlardı. Acı çekerek öğrendikleri tek yasa ilkel toplumun yasasıydı ve bu yasa *"Sen de ancak diğerleri kadar değerlisin, ne daha az ne daha çok"* diyordu. Vücutlara işlenen yasa, ilkel toplumun bölünme tehlikesiyle karşı karşıya kalmasını, toplumdan ayrı bir iktidarın, onun *denetiminden kurtulabilecek* bir iktidarın oluşmasını önler. İşkenceyle öğretilen ilkel yasa, kimsenin kolay kolay unutamayacağı bir şekilde eşitsizliği yasaklar. Toplumun özünü meydana getiren ilkel yasa, yasayı uygulama iradesini temsil eden bireyin de özünü meydana getirir. Bu noktada bir kez daha George Catlin'e kulak ve-

relim:

"O gün, dönerek yapılan danslardan biri sanki hiç bitmeyecek gibiydi. Dans eden delikanlılardan birinin bacağına büyük bir geyik kafası saplanmıştı; çocuk ne kadar dans ederse etsin, ne kafa kopup düşüyor ne de çocuğun eti kopup onu yükünden kurtarıyordu. Çocuk öylesine büyük bir tehlike içindeydi ki, halkanın etrafındaki seyircilerden bazıları delikanlıya acıyarak seslerini yükseltmeye başladılar. Ama dans sürüyordu ve töreni yöneten kişi durmalarını emredinceye kadar da sürdü.

Delikanlı çok yakışıklı bir gençti. Bir süre sonra nasıl olduysa, kendine geldi. Sakin sakin, kanayan ve parçalanmış bacağını ve hâlâ etine saplanmış duran geyik kafasını inceledi, sonra meydan okuyan bir gülümsemeyle seyircileri süzüp seyircilerin araladıkları yoldan yürümeye başladı (kabul töreni süresince bütün iğne ve şişlerden arınmadıkları sürece gençler kimseden yardım alamazlar, ancak kendi başlarına yürüyebilirler). Çayırlıkta bir kilometreye yakın yürümeyi başarıp üç gün üç gece yemek yemeden yalnız kalacağı, Büyük Ruh'a dua edeceği sakin bir köşeye ulaştı. Üç günlük orucun sonunda, iltihaplanma nedeniyle geyik başı, takıldığı etle birlikte düşmüştü; delikanlı köye elleri ve dizleri üzerinde yarı yalpalayıp yarı sürünerek geldi; ayağa kalkacak gücü kalmamıştı. Tedavi edildi, beslendi, bir süre sonra da iyileşti."

Genç Mandan'ı böyle bir işe zorlayan güç nedir? Delikanlı mazoşist bir sapık değildir kuşkusuz; yalnızca yasaya diğerleri kadar, ne daha az ne daha çok sadık olduğunu, diğerleriyle eşit olduğunu göstermek istemektedir.

Bütün yasalar yazılıdır diyorduk. İşte burada da vücut, yazı ve yasa üçlüsünün bildik ittifakıyla karşı karşıyayız. Vücuda kazınan yara izleri, ilkel yasanın yazılı metnini, bir tür *vücut yazısını* oluşturur. *Anti-Oedipe*'i kaleme alanların da çarpıcı bir biçimde belirttikleri gibi, ilkel toplumlar, üyelerini *işaretleyen* toplumlardır. Bu açıdan ilkel toplumlar gerçekten yazıdan yoksun toplumlardır; ama yazı deyince farklılaşmış, topluma uzak, despotça yasayı, Marçenko'nun sözünü ettiği mahkûmların vücutlarından okunan devlet yasasını anlıyorsak elbette. Ama ilkel yasanın, eşitsizliği yaratan ve sürekli kılan bu yasayı yadsımak için konduğunu da belirtmeden geçemeyiz.

Arkaik toplumlar üyelerini işaretleyen, devletsiz toplumlardır,

devlete karşı toplumlardır. Tüm vücutlar üzerinde görülen işaretin anlamı "Ne iktidar sahibi ol ne de boyun eğ"dir. Toplumdan ayrı bir varlığı olmayan bu yasa, yine ancak, özel olarak bu işe ayrılmamış bir alana, vücudun üzerine yazılabilirdi.

Vahşilerin, bütün bunları *önceden* bilen ve korkunç bir zulüm pahasına da olsa, çok daha korkunç bir zulmün başa geçmesini önlemeye çalışan büyük bilgeliğine hayran olmamak mümkün değil: Vücudun üzerine yazılmış bir yasa, hiçbir zaman unutulmayacak bir anıdır.

XI. DEVLETE KARŞI TOPLUM

İlkel toplumlar devletsiz toplumlardır: Bir olguya işaret eden ve kendi başına düşünüldüğünde doğru olan bu yargı, aslında siyasal antropolojinin kesin bir bilim olarak oluşmasını güçleştiren bir görüşü, bir değer yargısını gizliyor. Gerçekte burada söylenmek istenen, ilkel toplumların belli bir şeyden -devletten- *yoksun* oldukları ve bunun diğer bütün toplumlar -örneğin bizim toplumumuz- gibi, onlar için de vazgeçilmez olduğudur. Demek ki bu toplumlar *gelişmelerini tamamlamamış* toplumlardır. Gerçek anlamda -yani uygarlaşmış- toplumlar değillerdir; hatta kapatmaya çalıştıkları halde hiçbir zaman kapatamadıkları bir *eksiğin* -devlet eksikliğinin- acısını şiddetle hissettikleri söylenir. Seyyahların kroniklerinden ya da araştırmacıların çalışmalarından da aşağı yukarı böyle bir sonuç çıkıyor: Devletsiz toplum düşünülemez, yani devlet bütün toplumların

yazgısıdır. Bu yaklaşımdaki etnomerkezci eğilim öylesine yer etmiştir ki, çoğu zaman bunun farkına bile varılmaz. Hiç düşünmeden en yakında olanı örnek göstermek, hakkında en çok bilgi sahibi olunan değilse de en çok başvurulan yoldur. Aslında nasıl inanç mümin kişinin içine işlemişse, toplum devlet içindir yargısı da bizim içimize işlemiştir. Bu durumda ilkel toplumları, dünya tarihinin bir kenara attığı safralar gibi olmasa-da, dünyanın her yerinde çoktan aşılmış bir evrenin anakronik kalıntıları olarak tasarlamaktan başka çaremiz kalmıyor. Burada etnomerkezciliğin öbür yüzünü, yani tarihin tek yönlü olduğu, hiçbir toplumun bu tarihe yönelmekten ve bu tarihin vahşilikten uygarlığa uzanan evrelerini katetmekten kaçamayacağı inancını görmek mümkün. Raynal "Bütün uygarlaşmış toplumlar bir zamanlar vahşiydiler" der. Oysa ortada kesin bir evrimin olması, uygarlığı keyfi bir biçimde devletin uygarlığına bağlayan ve devleti bütün toplumların kaçınılmaz olarak ulaşacağı nokta sayan bir öğretiyi kesinlikle haklı göstermez. Bu durumda, bugün de vahşi olan son toplumların nasıl ayakta kaldıklarını sorabiliriz.

Modern görüşlerin, eski evrimci anlayışı hiç değiştirmeden bugün de benimsediklerini görüyoruz. Büyük bir ustalıkla antropolojik söyleme gizlenen ve artık felsefi söylemden uzaklaşan evrimci anlayış, bilimsel bir görünüme bürünmüş kategorileri benimsemek eğiliminde. Şimdiye kadar gördüğümüz gibi, arkaik toplumlar her zaman olumsuz bir biçimde, devletten yoksun toplumlar, yazıdan yoksun toplumlar, tarihten yoksun toplumlar olarak, yani bir eksikliğe göre ele alınmışlardır. Bu toplumların iktisadi durumu da gene aynı çerçevede, geçim ekonomisi olarak ele alınır. Bu saptamayla ilkel toplumların, üretim fazlasının piyasaya sürülmesiyle belirgin olan pazar ekonomisini bilmedikleri söylenmek isteniyorsa, aslında hiçbir şey söylenmiyor, gene bizim dünyamızla karşılaştırılarak bir eksikliğe daha parmak basmaktan başka bir şey yapılmıyor demektir; yani bu toplumların devletten, yazıdan, tarihten yoksun oldukları gibi, pazardan da yoksun oldukları söyleniyor. Bu durumda, sağduyu sahibi kişiler, artıdeğer yoksa, pazarın ne gereği var diye düşünebilirler. Oysa geçim ekonomisi fikri, örtük olarak şu savı da içeriyor: İlkel toplumlar artıdeğer üretmiyorlarsa, bunun nedeni, bu artıdeğeri üretmek gücünden yoksun olmaları; yani meşguliyetlerinin çokluğu yüzünden ancak ya-

şamaları, geçinmeleri için gerekli en az miktarı üretmeleridir. Vahşilerin sefaletini belirtmek için çizilen, çok bilinen ama etkili bir tablodur bu. Ve ilkel toplumların, günü gününe yaşamanın getirdiği durağanlıktan, besin aramakla geçen bu sürekli yabancılaşmadan kurtulmak konusundaki yetersizliklerini açıklamak için de teknik altyapının yokluğuna, teknolojik geriliğe işaret edilir.

Peki gerçek durum nedir? Teknik deyince, insanların doğa üzerinde mutlak bir egemenlik kurmak için (bu yalnızca bizim toplumumuz ve onun ekolojik sonuçları ancak bugün ölçülebilen Descartesçı saçma tasarıları açısından geçerli bir amaç) değil de doğal çevre üzerinde *uyumlu ve ihtiyaçlara uygun* bir egemenlik kurmak için kullandıkları yöntemlerin bütününü anlıyorsak, o zaman, ilkel toplumların teknik geriliğinden söz edemeyiz: İhtiyaçlarını karşılamak konusunda, ilkel toplumlar da ulaştığı düzeyle övünen sanayileşmiş ve teknik toplum kadar yeterlidirler. Aslında her toplum, belli bir güç kullanarak, yaşadığı ortam üzerinde, ihtiyaçlarına yetecek kadar bir egemenlik kurmayı başarır. Bugüne kadar hiçbir toplumun kendini sıkıntıya sokarak ve şiddet kullanarak egemen olunması olanaksız bir doğal ortama yerleştiği görülmemiştir: Böyle bir toplum ya yok olur ya da yer değiştirir. Eskimolar'da ya da Avustralya yerlilerinde bizi şaşırtan yan, teknik etkinliğin zenginliği, yaratma gücü ve inceliğidir; bu halklar tarafından kullanılan aletlerin büyük bir buluş gücü ve etkililiği yansıtmasıdır. Bunu anlamak için etnografya müzelerini gezmek yeter: Günlük yaşamla ilgili aletlerin yapımında gösterilen ustalık, en basit aracı bile bir sanat eseri düzeyine çıkarmaktadır. O halde teknik düzeyde bir hiyerarşiden, üstün ya da geri teknolojiden söz edilemez; teknik bir araç ancak belli bir ortamda toplumun ihtiyaçlarını karşılayıp karşılayamadığına bakılarak değerlendirilir. Bu bakımdan ilkel toplumların bu amaca uygun koşulları yaratamadıklarını kesinlikle söyleyemeyiz. İlkel toplumların ortaya koydukları teknik buluş gücü, elbette zamanla gelişmiştir. Hiçbir şey bir anda ortaya çıkmaz: Her zaman sabırlı bir gözlem ve araştırma çabası, uzun bir deneme, yanılma ve başarısızlıklar dizisi vardır. Tarih öncesi uzmanları paleolitik (yontmataş) devri insanının ikiyüzlü kaba baltadan, Solutré evresinde imal edilen hayranlık uyandırıcı uçlara geçebilmesi için binlerce yıl gerektiğini söylüyorlar. Bir başka nokta da tarımın ve bitki ıslahının Amerika'da ve Eski Dünya'da hemen hemen aynı dö-

nemde gerçekleşmiş olmasıdır. Amerika yerlilerinin de yenilebilir pek çok bitkiyi ayıklayıp ekime elverişli hale getirmek konusunda onlardan hiç de geri kalmadıkları anlaşılıyor.

Bu noktada bir an için yerlileri madeni aletlerle ilgilenmeye sevk eden şeyin ne olduğunu düşünelim. Bu durum doğrudan doğruya ilkel toplumlarda ekonomi sorununa -ama sanılandan oldukça değişik bir tarzda- bağlanır. Bu toplumların teknolojinin geriliği nedeniyle, geçim ekonomisinin ötesine geçemeyecekleri öne sürülmüştür. Görüldüğü gibi bu iddia, kuramda da uygulamada da geçersizdir. *Kuramda geçersizdir* çünkü teknolojik "yoğunluklar"ı değerlendirecek soyut ölçüler yoktur; bir toplumun teknik donanımı, farklı bir toplumun teknik donanımıyla *doğrudan doğruya* karşılaştırılamaz ve tüfek ile yayı birbirinin karşısına koymanın bir anlamı yoktur. Söz konusu iddia *uygulamada* da geçersizdir, çünkü arkeoloji, etnografi, botanik vb. bilimler, vahşilerin teknolojisinin verimlilik ve etkililik gücünü açık bir biçimde gözler önüne seriyor. Öyleyse, ilkel toplumlar geçim ekonomisine dayanıyorlarsa, bunun nedeni teknik bilgisizlik değildir. Aslında şunu sormak gerekiyor: Bu toplumların ekonomisi gerçekten bir geçim ekonomisi midir? Sözcüklerin bir anlamı varsa, geçim ekonomisi deyince, sırf pazardan ve artıdeğerden yoksun ekonomiyi anlamıyorsak -çünkü bu terimler yalnızca görünür, belli bir farkı vurgulamaktan öte bir anlam taşımıyorlar-, o zaman, bu tip ekonominin yalnızca, toplumun varlığını sürdürmesine olanak verdiğini, bu toplumun, bünyesindeki üretici güçlerin tümünü seferber ederek üyelerinin varlıklarını sürdürmelerine yetecek bir üretim sağladığını söylüyoruz demektir.

Burada, kolay kolay değişmeyecek bir önyargı söz konusu; üstelik bu önyargı, Vahşi'nin tembel olduğunu öne süren çelişkili ve en az öbürü kadar yaygın görüşle iç içe bulunuyor. Halk dilinde "köle gibi çalışmak" deyimi vardır; oysa Güney Amerika'da "yerli gibi miskin" denir. Bu durumda, Amerikalı olsun olmasın, ilkel toplum insanı, bir geçim ekonomisinde yaşamakta ve vaktinin büyük bölümünü yiyecek aramakla geçirmektedir ya da bir geçim ekonomisinde yaşamamakta ve dolayısıyla hamağında tütün içerek gününü gün etmesinde hiçbir sakınca bulunmamaktadır. Brezilya yerlilerini inceleyen ilk araştırmacılar, gördükleri karşısında gerçekten çok şaşırmışlardı. Sağlıklı erkeklerin toprakla uğraşacak yerde, kadınlar gibi boya ve tüylerle oyalanması onları çok öfkelendirmişti.

Demek ki bu insanlar ekmeğini alnının teriyle kazanmak gerektiğini bilmiyorlardı. Bu kadarı fazlaydı ve bu durum uzun sürmedi. Yerliler hemen işe koşuldular ve bu onların sonu oldu. Başlangıcından beri, Batı uygarlığının gelişimini iki aksiyomun yönlendirdiği anlaşılıyor: Birinci aksiyom, gerçek toplumun devletin koruyucu gölgesi altında geliştiğini; kesin bir buyruk biçiminde ifade edilen ikincisiyse çalışmanın zorunlu olduğunu söyler.

Oysa yerliler çalışma adı verilen şeye pek az zaman ayırıyorlardı. Ama açlıktan da ölmüyorlardı. O dönemi anlatan kroniklerin hepsinde, sağlıklı yetişkinler, gürbüz çocuklar çeşitli ve bol yiyeceklerden söz edilir. Demek ki yerli kabilelerin bir geçim ekonomisine sahip olmaları, bütün zamanlarını yiyecek arayarak telaş içinde geçirmelerini gerektirmiyordu. Dolayısıyla, hem bir geçim ekonomisine sahip olmak hem de üretim etkinliklerine sınırlı bir zaman ayırmak pekâlâ mümkündür. Tarımla uğraşan Güney Amerika kabilelerinin, örneğin aylaklıklarıyla Fransızlar'ı ve Portekizliler'i o kadar kızdıran Tupi-Guaranilerin durumu buydu. Bu yerlilerin iktisadi yaşamı öncelikle tarıma, bir ölçüde de avcılık, balıkçılık ve toplayıcılığa dayanıyordu. Belli bir tarım alanı dört ile altı yıl arasında değişen bir dönem boyunca sürekli kullanılıyordu. Bu tarım alanı daha sonra toprak veriminin düşmesi ya da daha çok, imhası zor bir parazitin toprağı istila etmesi yüzünden bırakılıyordu. İşin erkekler tarafından yapılan en önemli bölümü, taş baltalar ve ateşle gerekli alanı açmaktan ibaretti. Yağmur mevsiminin sonunda yapılan bu çalışma erkekleri bir ya da iki ay meşgul ediyordu. Bundan sonraki bütün tarım faaliyetleri -yani ekim, çapalama, hasat-, cinsiyete dayalı işbölümü gereği, kadınlar tarafından yürütülüyordu. Buradan şöyle hoş bir sonuç çıkıyordu: Erkekler, yani nüfusun yarısı, dört yılda bir aşağı yukarı iki ay çalışıyorlardı! Geri kalan süredeyse, görev gereği değil, sırf canları istediği için avlanıyor, balık tutuyor; kutlamalara ve içki âlemlerine katılıyor; savaşçılık tutkularını tatmin edecek fırsatlar arıyorlardı.

Bu toplu, nitel, izlenimlere dayalı veriler , kimileri halen sürmekte olan, sonuçları kesin araştırmalarla da parlak bir biçimde doğrulanmıştır; çünkü bu araştırmalarda geçim ekonomilerinde çalışma zamanının ölçülmesine de yer verilmiştir. İster Kalahari çölündeki göçebe avcılar, ister Güney Amerikalı yerleşik tarımcılar söz konusu olsun, elde edilen sayılar, günde ortalama dört saatten az

çalışıldığını ortaya koyuyor. Amazon'un Venezuella kesimine yerleşmiş Yanomamö yerlileri arasında yıllardır yaşayan J. Lizot, bir yetişkinin ortalama çalışma süresinin *her türlü faaliyet dahil* günde üç saati biraz aştığını ölçtü. Paraguay ormanlarında yaşayan göçebe avcılar olan Guayakiler'le ilgili araştırmalarımızda hiçbir zaman bu tür ölçümler yapmadık. Ama yerli erkek ve kadınların, günün en az yarısını tam bir tembellikle geçirdiklerini söyleyebiliriz, çünkü av ve toplayıcılık faaliyetlerinin, o da her gün olmamak koşuluyla, sabah 6-11 arasında sürdüğünü biliyoruz. Son ilkel halklar üzerinde yapılan benzer çalışmaların da ekolojik farklılıklar göz önünde tutularak bunlara yakın sonuçlar vermesi güçlü bir olasılıktır.

Geçim ekonomisi fikrinin içerdiği yoksulluk iddiasından oldukça uzaklaşmış bulunuyoruz. İlkel toplum insanı, hayatta kalabilmek için sürekli yiyecek aramakla geçen hayvansı bir yaşam sürmek zorunda olmadığı gibi, yaşamını sürdürmek için gerekli olanı da şaşılacak kadar kısa bir süre çalışarak elde etmektedir. Bu durum ilkel toplumların isterlerse maddi varlık üretimini çoğaltabileceklerini, yeterli zamana sahip olduklarını gösteriyor. Sağduyu sahibi kişiler şöyle diyeceklerdir o zaman: Günde üç saatlik bir çalışma topluluğun ihtiyaçlarını karşılamalarına yetiyorsa, bu toplumların üyeleri niçin daha çok çalışmak ve üretmek istesinler? Bu onların ne işine yarayacak? Böylelikle sağlayacakları ürün fazlası ne olacak? Hem bunu hangi amaçla yapacaklar? İnsanlar ancak mecbur bırakılırlarsa gerekli olandan fazla çalışırlar. İlkel dünyada olmayan da işte tam tamına bu zorlamadır; hatta böyle bir zorlamanın bulunmayışı ilkel toplumların özünü oluşturur. Bundan böyle, bu toplumların iktisadi örgütlenme tarzını belirtmek için kullandığımız geçim ekonomisi deyimini ancak, bu deyimin bir *eksikliği*, söz konusu toplumlara ve onların teknolojilerine özgü bir yetersizliği değil de, tersine, gereksiz bir *fazladan* kaçınma, üretim faaliyetlerini ihtiyaçların giderilmesi için sarfetme isteğini belirtmesi koşuluyla kabul edebiliriz. Bunun ötesinde bir anlam söz konusu olamaz. Ayrıca, gerçekleri daha yakından incelersek, ilkel toplumlarda gözle görülür bir üretim fazlası olduğunu fark ederiz: Ekimi yapılan bitkilerden (manyoka, mısır, tütün, pamuk vb.) elde edilen ürün, topluluğun ihtiyacından her zaman fazladır; ama bu fazla normal çalışma zamanı içinde ortaya çıkmıştır. Fazladan çalışma olmaksızın elde edilen bu artıürün, tamamen siyasal amaçlarla, kutlamalarda,

davetlerde, yabancılara yapılan ziyaretler sırasında tüketilir. Madeni bir baltanın taş bir baltaya üstünlüğü o kadar açıktır ki, böyle bir silahı hiç gecikmeden edinmek gerekir: Aynı süre içinde madeni bir baltayla, taş baltaya göre on kat daha fazla iş çıkartılabilir ya da aynı iş on kat daha kısa bir sürede yapılabilir. Yerliler beyaz adamların baltalarının daha yüksek bir üretim sağladığını keşfettiklerinde, bu aleti aynı süre içinde daha çok üretmek için değil, on kat daha kısa bir süre içinde üretmek için istemişlerdi. Oysa ortaya tam tersi bir durum çıktı; yerlilerin ilkel dünyası, madeni baltalarla birlikte, yeni gelen uygar insanların zulmü, kaba kuvveti ve iktidarıyla da tanışmış oldu.

İlkel toplumlar, J. Lizot'nun da Yanomamöler hakkında yazdığı gibi, çalışmayı reddeden toplumlardır: "Yonomamöler'in çalışmaktan nefret ettikleri ve salt teknolojik bir ilerlemeyi umursamadıkları kesindir"[1]. M. Sahlins'in yerinde ve şakacı bir ifadeyle belirttiği gibi, istediklerini yapan ilk toplumlar, bolluk içinde yaşayan ilk toplumlardı.

İlkel toplumları konu alan ve özerk bir disiplin olarak düşünülen bir iktisadi antropoloji kurmak tasarısının bir anlamı varsa, bunun yalnızca bu toplumların iktisadi yaşamını göz önüne almakla gerçekleşeceğini sanmamalıyız: O zaman betimleyici bir etnolojiden, ilkel toplumsal yaşamın *özerk olmayan* bir boyutunun betimlenmesinden öteye gidemeyiz. Oysa iktisadi bir antropoloji fikri, ancak "genel toplumsal olgu"nun bu boyutu özerk bir alan meydana getirince, yani çalışmayı reddetmek artık söz konusu olmayınca, dilediği gibi yaşama isteğinin yerini birikim zihniyeti alınca, kısacası, toplumsal bünyede, yukarıda sözünü ettiğimiz dış güç ortaya çıkınca -bu güç olmaksızın vahşilerin diledikleri gibi yaşamaktan vazgeçmeleri beklenemezdi ve gerçekten de bir toplum biçimi olarak ilkel toplumun ortadan kalkmasına yol açan da bu güç oldu- belli bir temele oturur. Ve bu güç, mecbur bırakmak kudretinden, zorlama yeteneğinden, siyasal iktidardan başka bir şey değildir. Bu noktadan sonra antropoloji ekonomiye ilgisini yitirir, bir anlamda, tam bulduğunu sandığı anda nesnesinden yoksun kalır, *iktisat siyasete dönüşür*.

---

1. J. Lizot, **Economie ou société? Quelques thèmes à propos de l'étude d'une communaté d'Amérindiens" Journal de la Société des américanistes** 9, 1973, s. 137-175.

İlkel toplum insanı için üretim, tam tamına karşılanması gereken ihtiyaçlarla ölçülen, sınırlanan bir etkinliktir, yani burada esas olan, yaşamsal ihtiyaçların karşılanmasıdır: Üretim harcanan enerji stokunu yerine koymaya yöneliktir. Başka bir deyişle, toplumun kutlamalar için ihtiyaç duyduğu miktar dahil olmak üzere, bu stoku yeniden üretmek için gerekli zamanı yaratan ve belirleyen, doğayla eşanlamlı düşünülmek gereken yaşam koşullarıdır. Bu durumda, yaşamsal ihtiyaçların tümü bir kez karşılandıktan sonra, hiçbir şey ilkel toplumu daha fazla üretmeye, yani tembellik, oyun, savaş ya da kutlamalara ayrılabilecek bir zamanı, amacı belirsiz bir çalışmayla harcamaya sevk edemez. İlkel insanın üretim etkinliğiyle bu ilişkisi hangi koşullarda değişikliğe uğrayabilir? Bu etkinlik hangi koşullarda, yaşamsal ihtiyaçların giderilmesi dışında bir amaca yönelebilir? Buradan, yabancılaşmış emek anlamında emeğin kökeni sorununa geliyoruz.

Özü itibariyle eşitlikçi bir toplum olan ilkel toplumda insanlar kendi etkinliklerinin efendisidirler; bu etkinliklerinden doğan ürünlerin dolaşımına da gene onlar egemendir: Malların mübadelesine bağlı olarak, insanın ürettiği ürünle doğrudan ilişkisi dolaylı hale geldiğinde bile, kendi adlarına hareket ederler. Oysa üretim etkinliği başlangıçtaki amacından saptığında, ilkel insan yalnızca kendisi için değil, *mübadele ve karşılık olmaksızın*, başkaları için de ürettiğinde, her şey temelden değişir. İşte ancak o zaman emekten söz edilebilir: Yani ancak, eşitlikçi mübadele kuralı toplumun "temel yasa"sı olmaktan çıktığı zaman, üretim etkinliğinin amacı başkalarının ihtiyaçlarını karşılamak olduğu zaman, mübadele kuralı yerini "borç terörü"na bıraktığı zaman emekten söz edilebilir. Amazonlu vahşi ile İnka yerlisi arasındaki fark da işte tam bu noktada ortaya çıkar. Vahşiler yalnızca yaşamak için ürettikleri halde, yerliler fazladan, başkalarını, yani çalışmayanları, "bize borcunu ödemek zorundasın, bize olan borcunu sonsuza kadar ödemek zorundasın" diyen efendilerini de beslemek zorundadırlar.

İlkel toplumda iktisadi yaşam özerk ve sınırları belli bir alan haline geldiğinde, üretim etkinliği yabancılaşmış, hesaplanabilir ve emeğin ürünlerinden yararlanacak olanların zoruyla yaratılmış bir emeğe dönüştüğünde, toplum ilkel olmaktan çıkmış, yönetenler ve yönetilenlere, efendiler ve uyruklara bölünmüş bir toplum haline gelmiş, onu yok edecek şeyi, yani iktidarı ve iktidara saygıyı ber-

taraf etmekten vazgeçmiş demektir. Bu durumda, iş bölümü dahil toplumdaki bütün bölünmeleri belirleyen temel ayrım, taban ile tepe arasıdaki yeni dikey sıralanmadır, ister savaşçı ister dinsel kökenli olsun, iktidarı ellerinde bulunduranlar ile bu iktidara bağımlı olanlar arasındaki büyük siyasal uçurumdur. Siyasal bir ilişki olan iktidar, iktisadi bir ilişki olan sömürüden öncedir ve ona zemin hazırlar. Yabancılaşma iktisadi bir anlam kazanmadan önce, siyasal bir anlama sahiptir, iktidar emekten önce gelir, ekonomi siyasetin bir türevidir, devletin ortaya çıkışı, sınıfların doğuşunu belirler.

Sonuçlanmamışlık, tamamlanmamışlık, eksiklik: İlkel toplumların doğasını bu şekilde belirlemek kesinlikle doğru değil. Bu toplumların doğasında daha çok olumluluk, doğal çevreye ve toplumsal tasarıya egemen olma, bünyesini değiştirebilecek, bozabilecek ve yok edebilecek hiçbir şeyi kendi dışına bırakmama isteği ağır basıyor. Bir kere şu noktada ısrar etmemiz gerekir: İlkel toplumlar daha sonraki toplumların gelişmekte geç kalmış tohumları ya da anlaşılmaz bir hastalık yüzünden "normal" seyri kesintiye uğramış topluluklar değildirler, doğruca önceden belirlenmiş son terime ulaşan bir tarih mantığının ilk terimini oluşturmazlar; son terim ancak sonradan bilinebilen bizim toplum sistemimizdir (tarih bu mantıktan ibaretse, bugün bile ilkel toplumların varolmasını nasıl açıklarız?). Bütün bunları iktisadi yaşam düzeyinde ifade edersek, ilkel toplumlar çalışma ve üretimin kendilerini ezmesine izin vermez, stokları toplumsal-siyasal ihtiyaçlarla sınırlar, rekabeti dolaylı olarak olanaksız hale getirirler -zaten ilkel bir toplumda, fakirler arasında zengin olmak neye yarar?- kısacası, formüle edilmeden de belirtilmiş olsa, eşitsizliği yasaklarlar.

Peki ilkel bir toplumda ekonominin siyasal boyuttan yoksun olmasını sağlayan nedir? Görülebileceği gibi, bunun temelinde ekonominin özerk bir biçimde çalışmaması vardır. Bu anlamda, ilkel toplumların *ekonomiyi reddeden*, ekonomisiz toplumlar oldukları söylenebilir. Peki bu durum bu toplumların siyasal birer varlık olmasını engeller mi? "Kuralsız ve kralsız" toplumlarla karşı karşıya bulunduğumuza göre bu toplumlarda siyasal yaşamın olmadığını düşünebilir miyiz? Böylelikle biz de bu eksikliğin toplumların bünyesini her bakımdan belirlediğini öne süren klasik etnomerkezci önyargıya düşmüş olmuyor muyuz?

Demek ki artık ilkel toplumlarda siyaset sorununa değinmemiz

gerekiyor. Bu, yalnızca "ilginç" bir sorun, yalnızca uzmanları ilgilendiren bir konu değil, çünkü bu noktada etnoloji, toplum ve tarih üzerine (tasarlanmayı bekleyen) genel bir kuram niteliği kazanıyor. Toplumsal örgütlenme biçimlerinin büyük bir çeşitlilik göstermesi, birbirinden farklı toplumların geniş bir zaman ve mekâna yayılmış olmaları, kesiklik içinde bir düzen olmasına, farklılıkların meydana getirdiği bu sonsuz çeşitliliğin azaltılmasına engel değil. Aslında toptan bir indirgeme söz konusu burada, çünkü tarih aslında bize ancak birbirine indirgenmesi olanaksız *iki* toplum tipi, her biri bünyesinde farklılıklara rağmen temel bir benzerliğe sahip toplumlar barındıran iki büyük sınıf sunuyor. Yani *bir yanda ilkel toplumlar ya da devletsiz toplumlar var, öte yandaysa devletli toplumlar var.* Her toplumu mantıksal yerine oturtmamızı, toplumlar arasında değişmez bir kesinti çizgisi çekmemizi sağlayan ölçü, pek çok biçimde kendini gösterebilen devlet örgütünün varlığı ya da yokluğudur. Devletin ortaya çıkışı, toplumlar arasında vahşiler ve uygarlar olmak üzere kesin bir ayrım yapılmasına yol açtı ve sınırına ulaşıldığında her şeyin değiştiği, Zaman'ın Tarih'e dönüştüğü, derin bir uçurum yarattı. Dünya tarihinin ilerleyişinde genellikle ve haklı olarak iki önemli ritm değişikliğine parmak basılır. İlk ritm değişikliğini yaratan güce neolitik (yenitaş) devrim (hayvanların evcilleştirilmesi, tarım, dokuma ve çömlekçilik sanatlarının ortaya çıkması, insan topluluklarının pek çok yörede yerleşik düzene geçmeleri) denmiştir. Bugün halen ve giderek artan bir ölçüde (böyle denebilirse) ikinci ritm değişikliğinin, yani XIX. yüzyıldaki sanayi devriminin uzantısında yaşıyoruz.

Neolitik dönüşümün daha önce paleolitik (yontmataş) çağda yaşayan halkların maddi koşullarını önemli ölçüde değiştirdiği kesindir. Peki bu dönüşüm, toplumların bünyesini derinliğine etkileyecek kadar köklü olmuş mudur? Toplumsal sistemlerin, neolitik öncesine ya da neolitik sonrasına ait olmalarına göre değişen farklı bir işleyişleri var mıdır? Etnografi daha çok bunun tersini ortaya koyuyor. Göçebelikten yerleşikliğe geçişin, sürekli bir nüfusun yoğunlaşmasını sağlayarak sitelerin, hatta devlet aygıtlarının oluşmasına olanak vermesi, neolitik devrimin en önemli sonucu sayılıyor. Bu durumda, tarımdan yoksun bütün teknokültürel "gelişmiş yapılar"ın, zorunlu olarak göçebeliğe varacağı kabul ediliyor demektir. Oysa etnoloji açısından böyle bir sonuç

kabul edilemez: Avcılık, balıkçılık ve toplayıcılığa dayalı bir ekonomi, mutlaka göçebe bir yaşam tarzını gerektirmez. Amerika'dan ve Amerika dışından pek çok örneğin de gösterdiği gibi, tarımın olmayışı yerleşik yaşama engel değildir. Buna göre bazı toplumlar, ekolojik bakımdan mümkün olduğu halde tarıma geçmemişlerse, yetersizliklerinden ya da teknolojik geriliklerinden ötürü değil, yalnızca tarıma ihtiyaç duymadıklarından ötürü geçmemişlerdir.

Kolombsonrası Amerika tarihi, kimi yerleşik tarım topluluklarının, bir teknik devrimin etkisiyle (atın ve onun yanı sıra ateşli silahların keşfi) tarımı bırakıp artık yalnızca, atın sağladığı büyük hareketlilik sayesinde verimi kat kat artan avcılıkla ilgilendiklerini gösteriyor. Kuzey Amerika ovalarında ya da Güney Amerika'da Chaco'da yaşayan kabileler atlı hale gelir gelmez, hareketlerini daha geniş bir alana yaymışlar ve sıklaştırmışlardır: Ancak burada, Paraguay Guayakiler'i gibi avcı-toplayıcı topluluklara özgü olan göçebelikten söz edemeyiz ve yukarıda saydığımız topluluklar açısından, tarımın bırakılması, nüfusun seyrekleşmesine de, varolan toplumsal örgütlenmenin değişmesine de yol açmamıştır.

Toplumların daha çok avcılıktan tarıma, kısmen de tarımdan avcılığa geçmeleriyle sonuçlanan bu hareket bize neyi gösteriyor? Görünüşe bakılırsa bu hareket, toplumun yapısında hiçbir değişikliğe yol açmıyor; maddi yaşam koşulları değiştiği halde yapı aynen korunuyor; neolitik devrim insan topluluklarının maddi yaşamını büyük ölçüde etkilemek ve kuşkusuz kolaylaştırmakla birlikte, toplum düzenini mekanik bir biçimde değiştirmiş değildir. Başka bir deyişle, ilkel toplumlar açısından Marxçılar'ın iktisadi altyapı dedikleri düzeydeki değişim, ona bağlı yansımasını, yani siyasal üstyapıyı kesinlikle belirlemez, çünkü siyasal üstyapı, kendi maddi temelinden bağımsız gibidir. Amerika kıtası ekonominin ve toplumun karşılıklı özerkliğini açıkça ortaya koymaktadır. Göçebe olsun olmasın, avcı-balıkçı-toplayıcı gruplar, komşuları durumundaki yerleşik tarımcılarla aynı toplumsal-siyasal özellikleri gösterirler: "Altyapı" farklı olsa da "üstyapı" aynıdır. Buna karşılık, imparatorlukla yönetilen, devletli toplumlar olan Orta Amerika toplumları, diğer yörelere göre daha yoğun olmakla birlikte, teknik düzey bakımından, Tropikal Orman'da yaşayan "vahşi" kabilelerinkine çok benzeyen bir tarım yapıyorlardı: Bu kez "altyapı" aynı olsa da "üst-

yapı" farklıdır, çünkü birinde devletsiz toplumlar, öbüründeyse gelişimini tamamlamış devletler söz konusudur.

Demek ki önemli olan iktisadi değişme değil, siyasal düzeydeki farklılaşmadır. İnsanlığın öntarihindeki gerçek devrim, eski toplumsal örgütlenmeyi pekâlâ muhafaza edebilen neolitik devrim değil, siyasal devrimdir, bizim devlet adıyla bildiğimiz gücün, ilkel toplumların karşısına gizemli, dönüşsüz, öldürücü bir biçimde çıkmasıdır. Marxçı altyapı ve üstyapı kavramlarını muhafaza etmek istiyorsak, o zaman belki de,altyapının siyaset, üstyapınınsa ekonomi olduğunu kabul etmemiz gerekecek. İlkel toplumu bütünüyle yok edecek tek bir yapısal, derin dönüşüm varsa, o da hiyerarşiden doğan otorite, iktidar ilişkisi, insanların egemenlik altına alınması, devlet gibi ilkel toplumun tanımında bulunmayan unsurları, dışardan ya da ilkel toplumun bünyesinde yaratacak dönüşümdür. Bu dönüşümün kökenini, ilkel toplumun üretim ilişkilerindeki varsayımsal bir değişimde aramak -toplumu zenginler ve yoksullar, sömürenler ve sömürülenler olmak üzere yavaş yavaş bölen bu değişim, mekanik bir biçimde, güçlülerin iktidarlarını güçsüzlere kabul ettirmelerini sağlayacak bir uygulama aracının, devletin ortaya çıkmasıyla sonuçlanmaktadır- boş bir çaba olacaktır.

İktisadi temeldeki bu değişim, varsayımsal olmanın ötesinde, olanaksızdır da. Belli bir toplumdaki üretim düzeninin, mal üretiminde bir artış olacak şekilde daha büyük bir çalışma kapasitesi yaratabilmesi için ya o toplumdaki insanların, geleneksel yaşam tarzlarını değiştirmek istemeleri ya da istemedikleri halde, yabancı bir gücün zoruyla, buna mecbur kalmaları gerekir. İkinci durumda, toplumun kendisine atfedilebilecek hiçbir şey yoktur; toplum üretim düzenini kendi çıkarına göre değiştiren yabancı bir gücün saldırısına uğramıştır: İktidarın yeni sahiplerinin ihtiyaçlarını karşılamak için daha fazla çalışmak ve üretmek zorundadır. Siyasal baskı sömürüye yatkın bir zemin yaratacaktır. Ama bu tür bir "senaryo"nun uydurulması hiçbir şeye yaramaz, çünkü dışsal, olabilir, dolaysız bir kaynaktan doğmuştur. Yoksa onu ortaya çıkaran toplumsal-iktisadi iç koşulların ağır gelişiminin sonucu değildir.

Devlet egemen sınıfın, egemenlik altına aldığı sınıflar üzerinde şiddetini uygulama aracıdır denir. Öyledir diyelim. Demek ki devletin ortaya çıkması için toplumun birbirlerine sömürü ilişkileriyle bağlı karşıt toplumsal sınıflara bölünmüş olması gerekir. Öyleyse

toplum *yapısı* -sınıflara bölünme- devlet *aygıtının* ortaya çıkışından önce doğmuş olmalıdır. Devleti salt bir araç kabul eden bu anlayışın temelden yoksun olduğunu belirtmeliyiz. Toplum ezilenleri sömürmeyi bilen baskıcılar tarafından örgütlenmişse, bunun nedeni, bu yabancılaştırıcı gücün elinde belli bir kuvvetin, bizzat devletin özünü oluşturan "yasal fiziki şiddet tekeli"nin bulunmasıdır. Devletin özü -yani şiddet- toplumun bölünmesinde zaten varolduğuna göre, bu anlamda, bir topluluğun bir başka topluluk üzerinde uyguladığı baskı da başından beri bulunduğuna göre devletin varlığı hangi amaca hizmet etmektedir? Bu durumda devlet daha önce ve başka bir yerde tamamlanmış bir işlevin gereksiz bir organıdır yalnızca.

Devlet aygıtının ortaya çıkışı ile toplumsal yapının değişmesi arasında bağlantı kurmak, ortaya çıkış sorununu ertelemekten başka bir işe yaramaz. Çünkü o zaman da ilkel bir toplumun, yani bölünmemiş bir toplumun yapısında, insanları yönetenler ve yönetilenler olmak üzere ayıran bir sınıflamanın nasıl doğduğunu sormak gerekir. Devletin kuruluş aşamasında en yüksek noktasına varması beklenen bu önemli değişikliğin itici gücü nedir? Devletin doğuşuyla birlikte, daha önce ortaya çıkmış bulunan özel mülkiyet meşruluk kazanacağından, devlet, mülk sahiplerinin temsilcisi ve koruyucusu olacaktır deniyor. Çok iyi. Ama mülkiyeti reddettiğine göre mülkiyetten uzak olan bir toplum tipinde niçin özel mülkiyet ortaya çıksın? Günün birinde birisinin ortaya çıkıp *bu benim* demesi için ne sebep olabilir ve ötekiler nasıl olur da ilkel toplumun bilmediği bir şey olan otoritenin, baskının, devletin tohumunun böylelikle atılmasına izin verebilirler? İlkel toplumlar hakkında bugünkü bilgilerimiz, siyasetin kökenini ekonomide aramamızı artık olanaksız kılıyor. Devletin soyağacının kökü bu toprakta değil. İlkel toplum, devletsiz toplum ekonomisinin işleyişinde, zengin fakir ayrımı yapmayı gerektirecek hiçbir şey yoktur, çünkü hiç kimse komşusundan daha fazla çalışmaya, daha fazlasına sahip olmaya, daha üstün görünmeye istekli değildir. Herkesin kendi maddi ihtiyaçlarını karşılayacak durumda olması ve zenginliklerin özel mülkiyet yaratacak şekilde birikmesini sürekli engelleyen bir mal ve hizmet mübadelesinin bulunması, aslında güç isteğinden başka bir şey olmayan sahip olma isteğinin doğmasına izin vermez. İlk bolluk toplumu olan ilkel toplum, herhangi bir aşırı bolluk isteğine yer bı-

rakmamaktadır.

İlkel toplumlar devletsiz toplumlardır, çünkü bu toplumlarda devletin ortaya çıkması olanaksızdır. Oysa bütün uygar toplumlar önce vahşiydiler: Devletin olanaksız olmaktan çıkmasını ne sağlamıştır? Halklar nasıl olup da vahşilikten uzaklaşmışlardır? Despot figürünün ortaya çıkmasını, birinin yönetip öbürlerinin boyun eğmesini hangi eşsiz olay, hangi devrim sağlamıştır? *Siyasal iktidar nereden kaynaklanmıştır*? Kökendeki gizem bugün de sürüyor.

Devletin ortaya çıkış koşullarını saptamak halen olanaksız olsa da, devletin hangi koşullarda ortaya çıkmadığını söyleyebiliriz ve bu kitapta bir araya getirdiğimiz yazılarla da devletsiz toplumlarda siyasetin alanını belirlemeye çalıştık. İnançsız, kuralsız, kralsız: XVI. yüzyılda Batılıların yerliler için yaptıkları bu değerlendirmeyi, çekinmeden bütün ilkel toplumlara yayabiliriz. Hatta bunu, bir ayrım ölçütü olarak da kabul edebiliriz: Yasanın meşru kaynağı olarak düşünülen kraldan, yani devlet aygıtından yoksun olan toplum ilkel bir toplumdur. Buna karşılık, ilkel olmayan her toplum devletli bir toplumdur: Geçerli toplumsal-iktisadi düzeninse hiç önemi yoktur. Bu nedenle, arkaik dönemin büyük despotluklarını - Çin ya da And kralları, imparatorları, firavunlar-, yakın tarihe ait monarşileri - devlet benim- ya da ister Batı Avrupa'daki gibi liberal kapitalizm, ister başka yerlerde olduğu gibi devlet kapitalizmi söz konusu olsun, çağdaş toplum sistemlerini tek bir büyük sınıfta toplayabiliriz.

Demek ki kabilede kral değil, bir şef -ama devlet önderine benzemeyen bir şef- vardır. Bu ne demektir? Bu, şefin hiçbir otoritesinin olmaması, hiçbir zorlayıcı gücünün bulunmaması, emir vermesini sağlayacak her türlü olanaktan yoksun olması demektir. Şef bir komutan değildir; kabile üyelerinin ona uymak gibi bir yükümlülükleri yoktur. *Şeflik makamı, iktidarın uygulandığı yer değildir* ve "şef" (hiç de yerinde bir adlandırma olduğu söylenemez) figüründe, geleceğin despotunu çağrıştıracak hiçbir özellik gösterilemez. Genel olarak devlet aygıtının, ilkel şeflik kurumundan türediğini herhalde söyleyemeyiz.

Kabile şefi niçin devlet önderinin habercisi sayılamaz? Devleti önceleyen bir örnek niçin vahşiler dünyasında olanaksızdır? İlkel şeflikten devlet aygıtına aşamalı bir geçişi olanaksız kılan bu derin uçurum, doğal olarak, siyasal iktidarın şeflik kurumunun dışında tutulmuş olmasından kaynaklanmaktadır. Yani iktidardan yoksun bir

şef, özüne, yani otoriteye yabancı bir şeflik kurumu tasarlamak gerekmektedir. Yukarıda çözümlediğimiz kadarıyla, şefin işlevlerinin arasında otorite işlevi yoktur. Daha çok bireyler, aileler, soylar vb. arasında çıkabilecek anlaşmazlıkları çözmekle görevli olan şefin düzeni ve anlaşmayı sağlamak için toplumun kabullendiği *saygınlığından* başka bir gücü yoktur. Oysa saygınlık elbette iktidar demek değildir ve şefin uzlaştırıcı görevini yerine getirebilmek için sahip olduğu olanak sözgücünü kullanmaktan ibarettir: Üstelik şef bir yargıç da olmadığı için taraflar arasında hakemlik de edemez, taraflardan birini de tutamaz; olsa olsa belagatine güvenerek insanları ölçülülüğe, hakaretlerden vazgeçmeye, her zaman barış içinde yaşamış olan atalarının izinden gitmeye davet edebilir. Şefin başarısı hiçbir zaman garanti değildir, her zaman az çok rastlantılara bağlıdır, çünkü *şefin sözü yasa yerine geçmez*. Şefin tarafları ikna çabası boşa giderse, anlaşmazlığın şiddet yoluyla çözülmesi ve şefin saygınlığının kaybolması tehlikesi başgösterir, çünkü ondan beklenleni yapamayacak kadar güçsüz olduğu ortaya çıkar.

Öyleyse kabile böyle bir insanın şefliğinden ne bekler? Sonuç olarak önemli tek şey şefin "teknik" becerisidir: Yani hatiplik gücü, avcı olarak ustalığı, savaşta saldırı ya da savunma harekâtlarını düzenleme yeteneğidir. Toplum şefin bu teknik beceriye dayalı sınırın ötesine geçmesine hiçbir zaman izin vermez, teknik bir üstünlüğün siyasal otoriteye dönüşmesine asla göz yummaz. Şef, toplumun hizmetindedir, şef üzerinde otoritesini bizzat kullanansa, iktidarın gerçek sahibi olan toplumdur. Bu yüzden şefin bu ilişkiyi tersine çevirmesi, toplumu kendi amacı için kullanması, kabile üzerinde iktidar dediğimiz şeyi kurması olanaksızdır: İlkel toplum kendi şefinin bir despota dönüşmesine asla izin vermez.

Kabile bir bakıma şefi sürekli gözetim altında tutarak çıkmasına izin vermediği bir alana hapseder. Peki şef bu alanın dışına çıkmaya istekli midir? Bir şefin gerçekten şef olmayı istediği görülür mü? Şefin topluluğun hizmeti ve çıkarı yerine kendi çıkarlarını gerçekleştirmek istemesi mümkün müdür? Kendi kişisel çıkarını, topluluğun tasarısına uymaktan daha önemli bulması düşünülebilir mi? Toplumun *her konuda yaptığı gibi*, liderin icraatini sıkı bir biçimde denetlemesi -bu, toplumun bilinçli ve kararlı bir denetim kurma isteğinden değil, doğası gereği ilkel bir toplum oluşunun sonucudur- yüzünden, ilkel yasayı (*sen başkalarından farklı değilsin*) çiğneyen

şefler azdır. Ancak, az da olsa, bu gibi durumlar yok değildir. Bazen bir şefin, Makyavelci bir hesapla değil de seçim hakkı olmadığı ya da başka çaresi kalmadığı için *şeflik yapmak* istemesi mümkündür. Ne demek istediğimizi biraz açıklayalım. Genellikle bir şef, topluluğuyla kurduğu normal (kurallara uygun) ilişkiyi bozarak kabilenin hizmetkârlığından kabilenin efendiliğine geçmeyi değil denemek, aklına bile getirmez. Arjantin'in Chaco yöresinde yaşayan bir Abipon kabilesinin komutanı, büyük şef Alaykin, kabilesini istemediği bir savaşa sokmaya çalışan bir İspanyol subayına verdiği yanıtta bu ilişkiyi çok güzel açıklar: "Abiponlar, atalarından kalma bir alışkanlıkla şeflerinin istediği gibi değil, kendi istedikleri gibi hareket ederler. Evet, ben onların yöneticisiyim, ama onların aleyhine olacak bir şey yapmam her şeyden önce bana zarar verir; kardeşlerime emir vermeye ya da onları zorlamaya kalkışırsam, o an bana sırtlarını dönerler." Herhalde yerli şeflerden çoğu aynı sözleri söylerdi.

Bununla birlikte, hemen her zaman savaş haline bağlı kuraldışı durumlar vardır. Aslında bir askeri seferin hazırlanması ve yönetimi şefin en alt düzeyde de olsa otoritesini kullanabileceği tek durumdur; daha önce belirttiğimiz gibi, bu durumda bile şefin otoritesi savaşmaktaki ustalığından kaynaklanır. Savaş ne şekilde biterse bitsin, savaşın sonunda komutan, yine yetkisiz bir şef haline gelir ve savaşın sağladığı saygınlık, hiçbir zaman yetkiye dönüşmez. Herşey toplumun iktidarı ile saygınlık, muzaffer bir savaşçı ile zaferinden yararlanması yasaklanmış komutan arasında yaptığı ayrıma göre belirlenir. Bir savaşçının saygınlığa susuzluğunu giderebilecek en elverişli pınar savaştır. Aynı zamanda, saygınlığı savaştan kaynaklanan bir şefin, saygınlığını koruyup güçlendirmesi de gene savaşa bağlıdır. Bir bakıma savaş, şefi hiç durmadan askeri seferler düzenlemeye sevk eden bir tür zorunlu ileriye kaçıştır; çünkü şef ancak böylelikle zaferden simgesel de olsa birtakım kazançlar umabilir. Şefin savaşma isteği kabilenin genel iradesine, özellikle de savaşı saygınlık kazanmanın başlıca yolu sayan gençlerin isteklerine uyduğu sürece, şefin iradesi topluluğun iradesini aşmadığı sürece, şef ile topluluk arasındaki normal ilişkiler bozulmadan devam eder. Şefin toplumun isteklerini aşması tehlikesi, yapması gerekenin ötesine gitmesi, ona tanınan sınırların dışına çıkması, her zaman mümkündür. Şef bazen bu tehlikeyi göze alır, kendi planını kabileye

kabul ettirmeye, kendi çıkarını topluluğun çıkarının önüne koymaya kalkışır. Şef, lideri belli bir toplumsal amaca hizmet eden bir araç olarak gören alışılmış ilişkiyi tersine çevirip toplumu bütünüyle özel bir amacı (*kabilenin hizmetinde şef yerine, şefe hizmet eden kabile*) gerçekleştirmenin aracı durumuna getirmeye kalkışır. Bu plan "işlese"ydi, bu aşama zorlama ve şiddet anlamında siyasal iktidarın doğum yeri, devletin ilk cisimleşmesi, en basit biçimi olarak gösterilebilirdi. Ama bu plan hiçbir zaman gerçekleşmemiştir.

Elena Valero, Yanomamöler arasında geçirdiği yirmi yılın öyküsünü anlatan nefis kitabında, ilk kocası; Komutan Fusive'den uzun uzun söz eder[2]. Fusive'nin öyküsü, iktidarın gerçek sahibi olan ve gücünden vazgeçmeyi ya da gücünü devretmeyi reddeden ilkel toplumun kurallarını ister istemez çiğnemek zorunda kalan vahşi kabile şefinin yazgısına çok anlamlı bir örnek oluşturuyor. Fusive düşman topluluklara karşı düzenlediği ve yönettiği başarılı akınlar sırasında kazandığı saygınlık sayesinde kabilesi tarafından "şef"liğe getirilmişti. Kabilesinin isteğiyle girişilen savaşları yönetmiş, komutanlık yeteneğini, cesaretini, dinamizmini kabilesinin hizmetine sunmuş, toplumun etkin bir hizmetkârı olduğunu göstermişti. Ama vahşi kabile savaşçısının talihi öylesine kötüdür ki, başarıların arkası gelmezse, savaşta kazandığı saygınlığı kısa sürede yitirebilir. Şefi isteklerini yerine getirecek uygun bir araçtan başka bir şey saymayan kabile, onun geçmişteki zaferlerini kolayca unutur. Şef hiçbir şeye tam olarak güvenemez ve insanların belleklerinden kolayca silinmiş olan saygınlığını ve zaferinin anısını yeniden canlandırmak istiyorsa, bunu yalnızca, eski başarılarını yücelterek yapamaz, yeni silahlı çatışma fırsatları da yaratması gerekir. Onun için, bir savaşçının sürekli savaş dilemekten başka seçeneği yoktur. Ona şef olarak tanınan yetkinin sınırı da tam bu noktada bitmektedir. Şefin savaşma arzusu toplumun savaş isteğine denk düşerse toplum onu izlemeye devam eder. Ama şefin savaşma arzusu barış isteği içinde olan bir toplumun ikna edilmesine bağlıysa -aslında hiçbir toplum *sürekli savaşmak* istemez-, o zaman şef ile kabile arasındaki ilişki tersine döner, lider toplumu kendi kişisel amacı uğruna bir araç olarak, kendi hedefine ulaşmanın bir yolu olarak kullanmaya kalkışır. Ayrıca unutmayalım ki, ilkel kabile şefi yetkisiz bir şeftir: İstekli ol-

2. E. Biocca, **Yanoama**, Plon, 1969.

mayan bir topluma kendi kurallarını nasıl kabul ettirebilir? Şefin hem saygınlık kazanmak istemesi hem de bunu gerçekleştirecek güçten yoksun olması onun zayıf yanıdır. Bu durumda ne olabilir? Savaşçı yalnızlığa, onu ölümden başka bir yere götürmeyen bu çaresiz mücadeleye mahkûmdur. Güney Amerikalı savaşçı Fusive'nin yazgısı da bu oldu. İstenmeyen bir savaşı zorla kabul ettirmeye kalkıştığı için kabilesi tarafından yalnız bırakıldı. Bu savaşı tek başına yürütmekten başka çaresi kalmamıştı ve oklarla delik deşik olarak can verdi. Ölüm savaşçının yazgısıdır, çünkü ilkel toplum saygınlık isteğinin yerine iktidar talebinin geçmesine izin vermez. Başka bir deyişle, ilkel toplumda şef, iktidar talep edebilecek bir güç olarak, daha baştan ölüme mahkûmdur. Kendi başına düşünülebilecek bir siyasal iktidar, ilkel toplumda olanaksızdır, devletin doldurabileceği bir yer, kapatabileceği bir boşluk yoktur.

Sonucu daha az trajik olmakla birlikte, gelişimi bakımından yukarıdaki öyküye çok benzeyen bir başka öykü de sözünü ettiğimiz önemsiz Amazon savaşçısından çok daha ünlü olan Apaşlar'ın büyük önderi Geronimo'nun öyküsüdür. Geronimo'nun anıları, kötü derlenmiş olmakla birlikte, çok öğretici bir kaynaktır[3]. Meksika askerleri, kabilesinin kampına saldırıp çocukları ve kadınları katlettiklerinde, Geronimo genç bir savaşçıydı. Geronimo'nun ailesi bütünüyle yok olmuştu. Çeşitli Apaş kabileleri, katillerden intikam almak üzere ittifak kurdular ve Geronimo sefere komuta etmekle görevlendirildi. Apaşlar, Meksika garnizonunu yerle bir ederek büyük bir başarı kazandılar. Zaferin başlıca mimarı Geronimo'nun bir savaşçı olarak saygınlığı iyice arttı. Ama bu noktadan sonra durum değişti, Geronimo'ya bir şeyler oldu, bir şeyler değişiyor gibiydi. İntikamlarını mükemmel bir şekilde almış olan Apaşlar açısından sorun çözülmüş olsa da Geronimo duruma farklı bir gözle bakıyordu: O Meksikalılar'dan intikam almaya devam etmek istiyor, askerlerin uğradığı kanlı bozgunu yeterli görmüyordu. Elbette Meksika köylerine tek başına saldıramazdı. Kardeşlerini yeni bir sefer için ikna etmeye çalıştıysa da sonuç alamadı. Apaş toplumu ortak amacını gerçekleştirmiş, intikamını almıştı, artık sükûnet istiyordu. Oysa Geronimo kişisel bir amaca ulaşmak uğruna, kabileyi de peşinden sürüklemek istiyordu. Daha önce, savaşmaktaki ustalığı ne-

3. **Mémoires de Géronimo**, Maspero, 1972.

deniyle kendisi kabilenin aracı durumundayken, artık kabileyi kendi arzusuna alet etmek istiyordu. Doğal olarak Apaşlar da tıpkı Fusive'yi izlemeyi reddeden Yanomamöler gibi, Geronimo'nun peşinden gitmeyi reddettiler. Geronimo, zafere ve ganimete düşkün bazı gençleri, o da bazen yalana başvurarak kandırmaktan başka bir şey elde edemedi. Bir keresinde, Geronimo tasarladığı seferlerden birine yalnızca iki kişiyle (yürekli ama gülünç bir ordu) çıktı! Savaşmaktaki ustalığına bakarak durum gereği Geronimo'nun önderliğini kabul eden Apaşlar, onun kişisel nedenlerle savaş istediğini anlayınca ona tümüyle sırtlarını çevirdiler. Kuzey Amerikalı son büyük komutan Geronimo, "şeflik yapmak" için otuz yıl çaba gösterdiği halde istediğini elde edemedi...

İlkel toplumun temel özelliği, kendisini oluşturan her şey üzerinde mutlak ve eksiksiz bir güce sahip olması, onu meydana getiren alt gruplardan hiçbirine özerklik tanımaması, toplumsal yaşamı besleyen her türlü iç, bilinçli ve bilinçsiz hareketi toplumun istediği sınırlar içinde ve doğrultuda tutmasıdır. Kabile, gerekirse şiddete başvurarak, bireysel, merkezi ve ayrı bir siyasal iktidarın ortaya çıkmasını engelleyerek bu ilkel toplumsal düzeni korumaya kararlı olduğunu gösterir. Demek ki ilkel toplum hiçbir şeyi gözden kaçırmaz, hiçbir şeyin kendi dışına çıkmasına izin vermez: Bütün çıkış yolları tutulmuştur. Dolayısıyla ilkel toplum önemli hiçbir şeyin kendisini etkilemesine izin vermeksizin sonsuza kadar kendini yinelemek ister.

Bununla birlikte, toplumun denetiminden, bir ölçüde de olsa kaçan bir alan, toplumun ancak bir ölçüde "kodlama" olanağı bulduğu bir "akım" vardır ki, o da nüfus hareketidir; kültürel kurallarca olduğu kadar doğal yasalarca da belirlenen, topluma olduğu kadar biyolojik yapıya da kök salmış bir yaşamın hüküm sürdüğü, belki de kendine özgü bir mekanizmaya bağlı olarak işlediği için toplumsal etkilerin dışında kalan bir alan söz konusudur burada.

İktisadi bir determinizmin yerine nüfusa ilişkin bir determinizm koymak, nedenlere -nüfus artışı- kaçınılmaz sonuçlar -toplumsal örgütlenmenin değişmesi- yüklemek gibi bir niyetimiz olmamakla birlikte, özellikle Amerika'da, nüfusun toplumsal ağırlığına, yoğunluk artışının ilkel toplum üzerindeki sarsıcı -yok edici demiyoruz- etkisine değinmek zorundayız. İlkel toplumun varlığını sürdürmesinin temel koşullarından birinin, nispeten sınırlı bir nüfus olduğunu ra-

hatlıkla söyleyebiliriz. İlkel toplum modeli ancak nüfus kalabalık değilse işleyebilir. Ya da başka bir deyişle, bir toplumun ilkel olabilmesi için fazla kalabalık olmaması gerekir. Gerçekten de vahşiler dünyasında dikkati çeken şey, her biri, koşullar -özellikle de savaş koşulları- gerektirdiğinde soydaşlarla geçici ittifaklar kurmak dışında, parçası olduğu bütün içinde özenle özerkliğini korumaya çalışan, sayısız "millet", kabile, topluma bölünmüş yerel grupların varlığıdır. Kabile dünyasının bu şekilde atomlaşması, yerel grupların birleşmesiyle toplumsal-siyasal bütünler oluşmasını, bunun da ötesinde, özü itibariyle birleştirici bir güç olan devletin ortaya çıkmasını engellemenin herhalde etkin bir yoludur.

Bununla birlikte, Tupi-Guaraniler'in, Avrupalılar tarafından keşfedildikleri dönemde, alışılmış ilkel modelden özellikle iki noktada epeyce uzaklaşmış olmaları dikkat çekicidir: Bir kere, kabilelerin ya da yerel toplulukların *nüfus yoğunluğu oranı* komşularına göre gözle görülür biçimde yüksektir; ikincisi, *yerel toplulukların büyüklüğü* Tropikal Orman'daki hiçbir toplumsal-siyasal birimle kıyaslanmayacak kadar fazladır. Birkaç bin kişiyi barındıran Tupinamba köyleri elbette birer şehir değildir, ama komşu toplumların "klasik" denebilecek nüfus ölçeğini aştıkları da bir gerçektir. Nüfus artışı ve yoğunluğuna bağlı olarak, şeflerde de başka hiçbir yerde rastlanmayan bir iktidar isteği görülür ki, bu da imparatorluklar dışta tutulursa, Amerika vahşileri açısından alışılmamış bir tutumdur. Tupi-Guarani şeflerinin birer despot oldukları söylenemez, ama iktidardan tümüyle yoksun da değildirler. Tupi-Guaraniler'de şeflik kurumunu çözümlemek gibi güç ve karmaşık bir işe girişmek istemiyoruz burada. Şu an için toplumun bir kutbunda -böyle denilebilirse- nüfus artışının, öbür kutbundaysa siyasal iktidarın ağır gelişiminin bulunduğunu belirtmekle yetinelim. İlkel bir toplumda nüfus artışının nedenleri sorununa yanıt bulmak elbette etnolojiye (ya da yalnızca ona) düşmez. Buna karşılık, nüfus ile siyasetin bağlantısını kurmak, toplumsal unsuru göz önünde tutarak, nüfusun siyaset üzerindeki etkisini çözümlemek etnolojinin işidir.

İlkel bir toplumda ayrı bir siyasal iktidarın yapısal bakımdan olanaksız olduğunu, ilkel toplumun bünyesinde devlet oluşumunun olanaksız olduğunu yazımızın başından beri vurguladık. Şimdi de çelişkili bir biçimde, Tupi-Guaraniler'i, bünyesinde ileride devlete dönüşebilecek bir oluşumun belirmeye başladığı bir ilkel toplum ör-

neği olarak gösteriyoruz. Bu toplumlarda herhalde çok uzun bir zamandan beri, siyasal gücü hiç de azımsanmayacak bir şeflik kurumu oluşmaya başlamıştı. O kadar ki, o dönemin Fransız ve Portekizli kronikçileri, kabile federasyonlarının şeflerine "eyalet kralı" unvanını vermekten çekinmemişlerdir. Tupi-Guarani toplumunda başlayan bu köklü değişim süreci Avrupalılar'ın gelişiyle birdenbire kesintiye uğramıştır. Peki bu, Yeni Dünya'nın keşfi sözgelimi bir yüzyıl daha gecikmiş olsa Brezilya kıyısında yaşayan yerli kabileler de devletsel bir oluşumu benimsemek zorunda kalabilirlerdi anlamına mı geliyor? Kimsenin tersini iddia edemeyeceği bu tür varsayımsal bir tarih tasarlamak her zaman kolay, ama tehlikelidir. Ancak, sözünü ettiğimiz durumda yanıtın kesinlikle olumsuz olduğuna inanıyoruz: Tupi-Guaraniler tarafından kurulması beklenen bir devletin ortaya çıkmamasının nedeni Batılılar'ın gelişi değil, toplumun kendisinin, ilkel bir toplum olarak gösterdiği tepkidir, açıkça şefleri hedef almasa da, sonuçları bakımından şeflerin gücünü yok eden bir tür planlı ayaklanmadır. Daha XV. yüzyılın sonundan başlayarak, Tupi-Guarani kabilelerini kışkırtan alışılmamış bir olaydan söz etmek istiyoruz: Bazı kişiler bir gruptan öbürüne dolaşarak yerlileri her şeyden vazgeçip Kötülüğün ulaşamadığı ülkeyi, yeryüzü cennetini aramaya davet eden ateşli konuşmalar yapıyordu.

İlkel toplumda şeflik ve dil birbirine sıkı sıkıya bağlıdır; söz şefe tanınan tek güçtür: Hatta konuşmak şef için bir görevdir. Ama şeflere ait olmayan bir başka söz, bir başka söylem daha vardır ki, bu sözlerin, bu söylemin sahipleri, XV. ve XVI. yüzyıllarda binlerce yerliyi çılgınca bir göçe kışkırtmışlar, tanrıların yurduna ulaşmak vaadiyle peşlerinden sürüklemişlerdi: *Karailer*'in, peygamberlerin sözleri, bu sürükleyici, yıkıcı sözler, yerlileri toplumun kesinlikle sonu olacak bir şeyi yapmaya davet ediyorlardı. Peygamberlerin çağrısı, lanetli ülkeyi, yani varolan toplumu terk edip Kötülüğün ulaşamadığı ülkeye, ilahi mutluluğun toplumuna gitmeyi önermeleri, toplum yapısını ve onun kurallar sistemini ölüme mahkûm etmek anlamına geliyordu. Oysa şeflerin otoritesi, büyüyen siyasal iktidarları, toplumda giderek daha çok hissedilmeye başlamıştı. Belki de şunu söylememiz hiç de yanlış olmayacak: Toplumun içinden gelen peygamberler, insanların yaşadığı dünyanın kötü olduğunu ilan ediyorlarsa, bunun nedeni, iktidarın ortaya çıkışıyla birlikte, doğduğuna inandıkları felaketin, kötülüğün, ağır ölümün, ilkel

bir toplum, devletsiz bir toplum olan Tupi-Guarani toplumunu kısa ya da uzun vadede ortadan kaldıracağını düşünmeleriydi. Eski vahşi dünyanın temellerinden sarsıldığına inanan, toplumsal ve kozmik bir felaketin yaklaştığı korkusuna kapılan peygamberler, dünya değiştirmek gerektiğine, insanların dünyasını terk edip tanrıların dünyasına ulaşmak gerektiğine inandılar.

"Cengeldeki Peygamberler" ve "Çoğaltılamayan Bir Üzerine" gibi metinler, peygamber sözlerinin hâlâ yaşadığını gösteriyor. Paraguay ormanlarında yoksul bir yaşam süren üç dört bin kadar Guarani yerlisi, *karailer*'in kendilerine ulaştırdığı eşsiz zenginlikten bugün de yararlanıyorlar. Günümüz *karaileri*, XVI. yüzyıldaki ataları gibi kabilelere yol göstermiyorlar artık, Kötülüğün ulaşamadığı ülkenin peşine düşmek de mümkün görünmüyor. Ama eylem eksikliği bir düşünce sarhoşluğu, insanlığın durumunun felaketi üzerinde giderek daha çok durma isteği yaratmış gibi. Parlak bir ışık saçan bu vahşi düşünce, Kötülüğün doğum yerinin, felaketin kaynağının Bir olduğunu söylüyor.

Bu nokta üzerinde belki biraz daha durmalı ve Guaranili bilgenin Bir ile ne anlatmak istediğini sormalıyız. Çağdaş Guarani düşüncesinin en çok ilgilendiği sorunlar, dört yüzyıldan daha uzun bir süre önce, *karailer*in peygamberlerin de kafasını kurcalamış olan sorunlardır. Dünya niçin kötüdür? Kötülükten kaçınmak için ne yapabiliriz? Bunlar yerlilerin kuşaktan kuşağa sormaktan bıkmadıkları sorulardır. Bugünün *karaileri* eski peygamberlerin sözlerini dokunaklı bir biçimde yinelemekte ısrar ediyorlar! Ataları Bir'in kötülük olduğunu biliyor, bu gerçeği köyden köye yayıyordu ve insanlar İyi'ye, Bir Olmayan'a ulaşmak için onların peşinden gidiyordu. Demek ki ülkenin keşfedildiği dönemde Tupi-Guarani toplumu bir yandan dinsel bir göç hareketinin etkisindeydi -bu hareket ancak şefliğin toplumu sürüklediği yolun, ayrı bir siyasal iktidarın ve devletin reddedildiği gözönünde tutulursa anlaşılabilir-; bir yandan da, Bir'i Kötülüğün kökü sayan ve ondan sakınmanın mümkün olduğunu öne süren peygamber sözlerinin etkisindeydi. Bir'i düşünmek hangi koşullarda mümkündür? İster nefret edilsin ister arzu edilsin, Bir'in şu ya da bu biçimde görülebilmesi gerekir. İşte bu yüzden, Kötülük ile Bir'i özdeşleştiren metafizik denklemin altında, daha gizli ve siyasal bir anlama sahip bir başka denklem, Bir'in devlet olduğunu öne süren bir denklem bulunduğuna ina-

nıyoruz. Tupi-Guarani peygamberliğinde, devletin evrensel özü saydığı Bir'i bütünüyle reddederek felaketi önlemek isteyen ilkel bir toplumun kahramanca çabasını görüyoruz. Metafizik bir belirlemeyi bu şekilde, "siyasal" bir yaklaşımla değerlendirmek, bizi belki de saygısızlık sayılabilecek bir soru soru sormaya zorluyor: Bir'e dayalı bütün metafizikleri aynı şekilde değerlendiremez miyiz? İyi ile özdeşleştirilen, Batı metafiziğinin, başlangıçtan beri en çok üzerinde durduğu ve insanın özlemi saydığı Bir hakkında ne söyleyebiliriz? Biz şu şaşırtıcı gerçeği belirtmekle yetinelim: Vahşi peygamberler de Eski Yunanlılar da aynı şeyi, Bir'i ele almışlardır; ama Guarani yerlisi Bir'in Kötülük olduğunu söylerken, Herakleitos Bir'in İyilik olduğunu söyler. *Bir'i İyi olarak düşünmek hangi koşullarda mümkündür*?

Biz gene Tupi-Guaraniler'in dünyasına dönelim. Şeflerin önlenemez yükselişinin yarattığı tehditle karşı karşıya gelen bu ilkel toplum, kolektif bir özkıyım pahasına da olsa, bünyesinde, şeflik kurumunun dinamiğini boşa çıkarmayı, şefleri ileride bir yasa koyucuya dönüştürebilecek bir hareketi bastırmayı başaran güçler bulabilmiştir. Tupi-Guarani toplumunun XV. yüzyıl sonundaki görünümünü ana hatlarıyla çizersek, bir yanda şeflerin, öte yandaysa peygamberlerin bulunduğunu görürüz. Peygamberlik "mekanizma"sı mükemmel çalışıyordu, çünkü *karailer* şaşılacak kadar büyük bir fanatik yerli kitlesini peşlerinden sürükleyebiliyorlardı; hatta bu kitle, bu insanların sözüyle ölüme bile gidebilirdi.

Bu ne demektir? Ellerinde sözden başka güç bulunmayan peygamberler, yerlileri "harekete" geçirebilir, ilkel toplumda olanaksız olan bir şeyi gerçekleştirebilir; farklı pek çok kabileyi dinsel bir göç hareketinde bir araya getirebilirlerdi. Böylece şeflerin "programı"nı bir anda gerçekleştirmeyi başarıyorlardı. Bu, tarihin bir aldatmacası mıydı acaba? Yani ilkel toplumu her şeye rağmen bağımlılığa sürükleyen bir yazgı mı söz konusuydu? Bilemiyoruz. Ama ne olursa olsun, peygamberlerin şeflere karşı başlattıkları ayaklanma hareketi her şeyi garip bir biçimde tersine çevirmiş, peygamberlere şeflerin elinde olmayan bir güç sağlamıştır. Bu durumda belki de şiddete karşı söz fikrini yeniden ele almak gerekiyor. Eğer vahşi toplumun şefi *masum* sözü dile getirmek görevi yükleniyorsa, ilkel toplum da, belli koşullarla, başka bir söze kulak verebilir. Bu peygamberin sözünden başka bir şey değildir. Peygamberin söyleminde belki de

tohum halinde iktidarın söylemi gizlidir ve belki de insanların arzularını dile getiren yol gösterici nin yüceltilmiş çizgilerinin altında, despotun suskun ifadesi vardır.

Peygamberin sözü ve bu sözlerin gücü: Gerçek iktidarın kökeni burada olamaz mı? Devlet, kaynağını "Söz"den alıyor olamaz mı? Peygamberlerin, insanların efendisi olmadan önce gönülleri fethettiklerini söyleyebilir miyiz? Belki de. Peygamberliğin sunduğu bu aşırı örnekte bile (aşırı diyoruz çünkü Tupi-Guarani toplumu, nüfusla ilgili ya da başka nedenlerden ötürü, ilkel bir toplumu belirleyen son sınıra ulaşmıştı), şunu görüyoruz ki, vahşiler şeflerin şeflik yapmasını önlemek, birleşmeyi reddetmek, Bir'i, devleti bertaraf etmek için büyük bir çaba harcamışlardır. Tarihi olan halkların tarihinin, sınıf mücadelelerinin tarihi olduğu söylenir. Tarihi olmayan halkların tarihinin de aynı ölçüde geçerli bir yaklaşımla, devlete karşı mücadelelerinin tarihi olduğunu söyleyebiliriz.

devlete karşı toplum

PIERRE CLASTRES

Yayımlandığında çok tartışılan bu kitabında Clastres, **"devletsiz olmak ya da olmamak"** sorunsalına yeni katkılarda bulunur.

Clastres için devletsiz yaşamak yalnızca mümkün değil, gereklidir de. Buradan hareketle, Batı kültürünün kendi gelişmesini temel alarak oluşturduğu **"devleti mutlaklaştırıcı, evrimci"** modeli tersyüz etmeyi dener ve ilkel toplumlara yeniden bakar.

Clastres'a göre bu toplumlar **"kuralsız ve kralsız";** ihtiyaç kadar üretimin yapıldığı, **"kazananın ve kaybedenin olmadığı",** yarışsız toplumlardır... İktidar şeften topluma değil, toplumdan şefe doğrudur. Şefler emir vermeyen, güzel konuşmak ve bonkör olmak zorunda olan, güçten ve yetkiden yoksun kişilerdir. Şefleşmeye kalkışan şefler terk edilmektedir... İktidar olmaya yönelik **"çalışmak"** yerine **"tembellik"** yeğlenmektedir; **...toplum zamanını amaçsız bir çalışmaya ayırmak gibi bir 'delilik' yapmaz; bunun yerine oyun, dans, eğlence, dinlenme gibi daha 'akıllıca' amaçlara...** yönelmektedir.

Bu niteliklerin karşıtlarını barındıran toplumlarda ise devlet görülür. Demek ki ders alması gereken birileri varsa, bunlar ilkeller değil, onlardan çok şey öğrenebilecek olan **"uygar"**lardır... Clastres **"gelişimci"** tarih anlayışını yadsıyarak devletin toplumsal yaşam için zorunlu olmadığını göstermeye yönelir. Amacı, (siyasal) değişmeyi değil, (siyasal) değişmemeyi açıklamaktır: Günümüze dek varlıklarını sürdürerek gelebilmiş devletsiz ilkel toplumlar var; demek ki değişmeme mümkün! Bu anlamda **"tarihi olmayan halkların tarihi... devlete karşı mücadelelerin tarihidir."**

AYRINTI
İNCELEME

2 0000
KDV DAHİL