

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

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



Maurice Bloch

Ritüel, Tarih, İktidar

İngilizceden çeviren
Ümit Hüsrev Yolsal

Maurice Bloch

Ritüel, Tarih, İktidar

İngilizceden çeviren
Ümit Hüsrev Yolsal

*
dipnot yayınları

Maurice Bloch: 1939'da doğan Britanyalı antropolog Bloch pek çok üniversitede . ders vermiştir, halen London School of Economics'te çalışmalarını sürdürmektedir. On ikiden fazla dile çevrilen eserleri arasında *Marxism and Anthropology* (1983), *Essays in the Transmission of Culture* (2005) ve *Anthropology and the Cognitive Challenge* (2012) sayılabilir.

Ritual, History and Power / Maurice Bloch

© Berg, 2004

© Dipnot Yayınları, 2013

Bu kitabın Türkçe yayın hakları Dipnot Yayınları'na aittir.

■■■

Dipnot Yayınları 194; Antropoloji 6

ISBN: 978-605-4878-11-6

Sertifika No: 14999

1. Baskı: 2014/Ankara

■■■

Çeviri: Ümit Hüsrev Yolsal

Editör: Utku Özmkas

Düzeltili: Abdurrahim Özmen

Kapak Tasarımı: Duyşal Tuncer

■■■

Baskı Öncesi Hazırlık: Dipnot Bas. Yay. Ltd. Şti.

Baskı: Sözkesen Matbaacılık. (Sertifika No: 13268)

İvedik O.S.B 1518. Sok Mat-Sit İş Merkezi No:2/40 Yenimahalle/ANKARA

Tel: (0312) 395 21 10

■■■

Dipnot Yayınları

Selanik Cad. No. 82/32 Kızılay /Ankara

Tel: (0 312) 419 29 32 / Faks: (0 312) 419 25 32

e-posta: dipnotkitabevi@yahoo.com

www.dipnotkitap.com

İÇİNDEKİLER

Önsöz	7
1 Şimdideki Geçmiş ve Şimdi.....	15
2 Simgeler, Şarkı, Dans ve İfade Etme Özellikleri: Din Geleneksel Otoritenin Aşırı Bir Biçimi midir?	41
3 Bir Süreç Olarak İktidar ile Toplumsal Tabaka Arasındaki Bağlantısızlık: Orta Madagaskar'daki Devletlerin Gelişiminin Bir Özeti	75
4 Eşitler Arasında Evlilik: Madagaskarlı Merinalıların Evlilik Törenlerinin Bir Çözümlemesi.....	133
5 Bilişten İdeolojiye	157
6 Merina Akrabalığında Hiyerarşi ve Eşitlik	199
7 Soy ve Kadınların Temsillerindeki Çelişkinin Kaynağı ve Akrabalık	219
8 Neredeyse Ataları Yemek	237
9 Madagaskar'da Kraliyet Banyosu Ritüeli: Ölümün, Doğumun ve Doğurganlığın Otoritede Çözünmesi	265
Kaynakça	297

Teşekkür

Editör bu ciltteki makalelerin yeniden basılmasına izin verdikleri için aşağıda belirtilen kişi ve kurumlara şükranlarını sunar: "The past and the present in the present" [Şimdideki Geçmiş ve Şimdi] (Man, 1977, 12: 278-92), "Marriage amongst equals: an analysis of the marriage ceremony of the Merina of Madagascar" [Eşitler Arasında Evlilik: Madagaskarlı Merinalıların Evlilik Töreninin Bir Çözümlemesi] (Man 1978, 13: 21-33) ve "Almost eating the ancestors" [Neredeyse Ataları Yemek] (Man 1985, 20: 631-46) için Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland'a; "Symbols, song, dance and features of articulation: is religion an extreme form of traditional authority?" [Simgeler, Şarkı, Dans ve İfade Etme Özellikleri: Din Geleneksel Otoritenin Aşırı Bir Bıçımı midir?] (1974, 15: 55-81) için Archives Europennes de Sociologie'nin editörüne; "The disconnection between power and rank as a process: an outline of the development of kingdoms in central Madagascar" [Bir Süreç Olarak İktidar ile Toplumsal Tabaka Arasındaki Bağlantısızlık: Orta Madagaskar'daki Devletlerin Gelişiminin Bir Özeti] (*The Evolution of Social Systems* içinde, ed. Jonathan Friedman ve Michael Rowlands, Londra, 1977) için yayımcı Gerald Duckworth'e; "From cognition to ideology" [Bilişten İdeolojiye] (*Power and Knowledge: Anthropological and Sociological Approaches* içinde, ed. Richard Fardon, Edinburgh, 1985) için Scottish Academic Press'e; "Hierarchy and equality in Merina kinship" [Merina Akrabalığında Hiyerarşi ve Eşitlik] (*Ethnos*. 1981, 1-2: 5-18) Folken Museum/Etnografiska'ya; "Descent and sources of contradiction in representations of women and kinship" [Soy ve Kadınların Temsillerindeki Çelişkinin Kaynağı ve Akrabalık] (*Gender and Kinship: Essays Toward a Unified Analysis* içinde, ed. Jane Fishburne Collier ve Sylvia Junko Yanagisako, © 1987 Board of Trustees of the Leland Stanford Junior University) için Stanford University Press'e; "The ritual of the royal bath in Madagascar: the dissolution of death, birth and fertility into authority" [Madagaskar'da Kraliyet Banyosu Ritüeli: Ölümün, Doğumun ve Doğurganlığın Otoritede Çözünmesi] (*Rituals of Royalty* içinde, ed. D. Cannadine ve S. Price, Cambridge 1987) için Cambridge University Press'e.

Ayrıca editörlük işlerinin büyük bir kısmını üstlendikleri için James Woodburn'a ve Peter Loizos'a, dizini hazırladığı için Chris McKevitt'e ve paha biçilemez sekreterliği nedeniyle Anotinette Jordan'a şükranlarını ifade etmek istiyorum.

ÖNSÖZ

Bu kitapta yeniden basılan makalelerin ilk yayımlanma tarihleri yaklaşık on beş yıllık bir döneme yayıldığından ötürü, bunların gözden geçirilerek mi yoksa oldukları gibi yayınlamaları gerektiği sorusu gündeme geldi. Oldukları gibi yayımlanmaları karara varıldı. Bu kitabın amacı, halen göndermede bulunan ama hâlihazırda dağınık durumda oldukları için her zaman kolay ulaşılamayan bu makaleleri kolay ulaşılabilir kılmaktır. Bu nedenle, makalelerin çeşitli baskıları arasında karışıklığa neden olmamak için onları oldukları gibi yeniden basmak daha iyi bir seçim gibi görünüyor.

Bu ciltteki makaleler, belirli bir bütünlük gösterdikleri için seçildiler. Makalelerin hepsi birbirleriyle bağlantılı ve birinin savı çoğunlukla diğerinin savının devamıdır. Bu durum, kitaba bir tutarlılık kazandırır da, aynı zamanda makalelerin aynı noktalardan hareket etmeleri nedeniyle kaçınılmaz olarak belirli bir tekrara yol açmaktadır.

Bütün makaleler, değişen ölçülerde Madagaskar halklarını, özellikle de Merinalıları ele almaktadır. Makaleler, bir bütün olarak bu ülkeye ilişkin bilgimize etnografik bir katkıyı temsil etmektedir. Etnografik öge, özellikle üç makalede güçlüdür. Bu makaleler, evlilik ritüelleri üzerine olanlardır: "Eşitler Arasında Evlilik"; birincisi, Merina kraliyet banyosu ritüeli üzerine ve

ikincisi, yemek yemeğe ilişkin iki Merina miti odaklı olmak üzere yakından bağlantılı iki makale.

Daha da önemlisi, kitaptaki bütün makaleler, bağlantılı kuramsal temalarla ilişkilidir. Bu temalar, "Simge, Şarkı ve Dans...", "Şimdide Geçmiş ve Şimdi" ve "Bilişten İdeolojiye" başlıklı makalelerde daha belirgin olsalar da, yukarıda anılan üç "etnografik" makalede de mevcuttur. Kitaba rehberlik eden kuramsal temalar temelde dört tanedir.

Bu temalardan birincisi, gündelik bilginin kısmen *Homo Sapiens*'in genel ruhbilimsel özelliklerince, kısmen insanların çevreleriyle, başka insanlarla pratikteki etkileşiminden ya da başka yollardan kaynaklanan düşünsel inşa sürecince belirlendiği düşüncesidir. Bu nedenle, antropolojide sık sık yapıldığı gibi, kültürel bilginin önceki kuşaklardan hazır ve kurulmuş olarak miras alındığını ve ritüeller ile başka ideolojik aygıtlar aracılığıyla saf biçimler halinde aktarıldıklarını varsaymak yanıltıcıdır. Ritüellerin ve benzer olguların çözümlenmesinden doğan kozmolojileri, daha çok aktörlerin tamamen farklı bir dünyayı düzenlerken deneyimledikleri gündelik bilginin güçlü seçenekleri olarak görmeliyiz. Bu kozmolojileri, bilginin temeli olarak görmek hem gündelik bilginin yapısı hem de ideolojinin yapısı bakımından yanıltıcıdır.

Bu nedenle kültürel bilgi, bazıları pratik etkinliklerin, bazıları ritüelin ya da başka ideolojik aygıtların sonucu olan farklı türden süreçlerin kısmi bileşiminin neden olduğu bir süreçtir. Bu suretle, elinizdeki kitap bilişsel ve kültürel görecelik eleştirilerine hem psikolojik hem de Marksist bir bakış açısından bir katkıdır. Nedensel ilişkilerin bu bileşimi, sözgelimi çok iyi bilinen üremeye ilişkin inançların çeşitliliğinde olduğu gibi, kültürel çeşitliliğe pratik meselelerin belirli temsillerinde halen belirli miktarda alan bıraksa da süre algısı gibi en temel bilişsel düzeylerde bırakmaz.

İkinci tema, ritüelde inşa edilen imgelerin ritüel olmayan ve ideolojik olmayan bilginin daha örtük biçimlerinin sistemli dönüşümleri oldukları görüşüdür. Haliyle bu, bu tür imgelerin basitçe kendi başlarına yararlı bir biçimde çözümlenemeyecekleri anlamına gelmektedir. Ayrıca bu, ritüel inşaların sezgi karşıtı görünüşünün ayırt edilmesi ve anlaşılması gerekse de, bunların incelenen halka ilişkin bilgi için rehber bir çerçeve olarak kabul edilemeyecekleri anlamına da gelmektedir.

Üçüncü tema, ideolojik imgelerin siyasi tahakküm deneyiminin dışında anlaşılamayacağı görüşüdür. Bununla birlikte, iktidar ve kültür arasındaki ilişki dolaylıdır ve siyasi olan ile ideolojik olan arasında ilişki kurma girişiminde bulunabilmesinden önce uzun soluklu bir tarihsel bakış açısını gerektirir. Dolayısıyla ispatın herhangi bir zaman dilimi içinde ispatı zorunlu olarak kısmi olacaktır. Bu görüş, “Tabaka ve İktidar Arasındaki Bağlantısızlık...” üzerine olan makalede geliştirildi ve ayrıca bu derlemede gündeme gelen konuların çoğunu ele alan *From Blessing to Violence* adlı kitapta bu görüşü daha enine boyuna ortaya koydum.

Dördüncü tema, özellikle “Simge, Şarkı ve Dans...” başlıklı makalede ayrıntılı bir biçimde ele alındı. Makale, dilin eşsiz özellikleri için geliştirilen hayli özgül kuramların, dilsel olmayan malzeme kavranılmadan kullanıldığı antropolojide dilbiliminden yararlanılmasına karşı çıkarak başlıyor. Ayrıca makale, bilginin inşa edildiği ve aktarıldığı iletişim araçlarının bilginin içeriğini belirleyemeseler bile, etkisiz ortamlar olarak da görülmemeleri gerektiğini savunmaktadır. Bu teknik çıkarımların, sosyal antropolojide temel bir yeri vardır ve dil bağlamında dile uygulanmak üzere tasarlanan anlambilimsel kuramlar çok önemlidir. Gelgelelim tersi de doğrudur: Dilin kullanımı odaklı araştırmalar, toplumun ayrıntılı bir kuramsal çözümlemesi olmadan bunu gerçekleştirilemezler. Burada gerekli olan bütün-

leşme türü, sık sık söylenmekteyse de, son zamanlara kadar toplumsal dilbilim alanında yürütülen çalışmaların çoğunun yapısını belirleyen sorunsuz bir “bağlam”a muğlak bir göndermeden oldukça farklıdır.

Bu kitapta yer alan makalelerin bazıları birçok makale ve kitapta enine boyuna tartışıldı. Bu tepkilerin tartışılması aslında çok sayıda uzun makaleyi hak etse de bunun burada yapılması söz konusu olamaz. Bu nedenle yalnızca bu yorumlarda gündeme gelen birkaç nokta üzerinde duracak olsam da, bunu bu noktalar ille de en ilginçleri oldukları için değil, ama değinilmeleri bu kitabın okuyucusuna yardımcı olabileceği için yapacağım. Kitapta adı geçen yazarlar, yapıtları burada anılmayan diğer yazarların yapıtlarından kesinlikle daha önemli olduğu için değil, örnek olmaları itibarıyla seçildiler.

Bana yöneltilen eleştirilerin birçoğu haklı olsa da, bazılarının söylenenlerin yanlış anlaşılmasından kaynaklandığını düşünmekteyim. Bununla beraber bu yanlış anlamalar, muhtemelen okuyucunun hatasından daha çok zihnimin ve makalemin berak olmaması nedeniyle çoğunlukla benim hatam. Sıklıkla yinelenen yanlış anlamaların birkaçına burada değineceğim. Bunlar, esas olarak “Simgе, Şarkı ve Dansı...” ve “Şimdideki Geçmiş ve Şimdi” olmak üzere iki makaleyle ilgililer.

“Simgе, Şarkı ve Dans...”ta dini ve belirli biçimleri olmak üzere siyasi söylev kullanımlarının ayırt edici özelliği olan biçimselleştirmenin bu türden dili anlamsızlaştırmaktadır görüşünü savunmakla suçlandım (örneğin, Werbner, 1977). Amacım bu değildi ve herhangi bir amaçlı insan etkinliğinin “anlamsız” olduğu düşüncesi komiktir. Bunun nedeni, söylevin az ya da çok anlamlı olabileceği önermesi işe yarar gözükmediği için dilin anlamsız hale geldiğini değil, ama biçimselleştirmenin dilin kendini ifade etme biçiminde bir değişikliğe yol açtığını göstermek için söz edimi kuramından dilin kendini ifade edebildiği

iki biçim –edimsöz ya da önermeler aracılığıyla– arasındaki ayrımı ödünç almamdır.

İkinci olarak, edimsöz ve önerme arasındaki ayrımı anlayan yorumcular kimi zaman biçimselleştirilmiş söylevin önermeye dayalı içeriği (Tambiah, 1979) olmadığını söylediğini iddia ettiler. Gelgelelim biçimselleştirme, önermeye dayalı içeriği tamamen ortadan kaldırırsa toplumsal olarak ilgisiz hale geleceğinden dolayı önermeye dayalı içeriğin biçimselleştirmeyle birlikte tamamen ortadan kaybolduğunu değil, ama azaldığını savunmaktayım.

“Simgе, Şarkı ve Dans...” makalesine yöneltilen ve haklı gibi gözüken iki eleştiri daha nadir dile getirildi. Birinci eleştiri, P. Smith ve D. Sperber ile F. Myers ve D. Brenneis’in (1984: 10-11) makaleme henüz basılmamış yanıtlarında en iyi biçimde ortaya konmaktadır. Makalemde biçimselleştirilmiş söz kullanımlarıyla karşılıklı oluşturan “sıradan” konuşma kullanımları olduğunu, yani bunların edimsöz güçler tarafından dayatılan sözdizimsel ve anlatımsal sınırlamalardan muaf olduklarını savunuyorum. Bu ifade, bir hayli yanıltıcı; çünkü bütün konuşmalar edimsözler içerirler ve bütün edimsözler de bir biçimde önermeleri sınırlayıp değiştirirler. Bununla beraber makalenin genel savı, makalede tartışılan özel söz kullanımlarının anlamsal etkileri önerilen biçimde değiştirildikleri ve buna ciddi biçimde karşı çıkılmadığı için bu eleştiriden kısmen etkilenmektedir. Gelgelelim savı yeniden yazacak olsaydım, başlıca ilgi alanım olan siyaset ve dindeki biçimselleşmiş dil kullanımlarının dışında kalan dil-kullanımları tiplerine ilişkin söylediklerimi kökten değiştirmek zorunda kalırdım.

Makalenin onaylayacağım ikinci eleştirisi, söz edimi kuramı terminolojisinden duruma özel yararlanılmasıyla ilgilidir. Bu hatam, makaleyi yazdığım tarihte (1972) terimleri açık bir biçimde ortaya koysa da etkisi başlangıçta felsefecilerle sınırlı kalan Searle’ün *Speech Acts*’ini (1969, *Söz Edimleri*) iyi bilmemem-

den kaynaklıdır. Makalenin başlıca sorunları şöyle sıralanabilir. Ben edimsöz gücü üzerine sanki mesele daha büyük ya da daha küçük gücü belirleme meselesiymiş gibi konuşurken, Searle edimsöz güçleri üzerine edimsöz tiplerini birbirlerinden niceliksel olarak değil, niteliksel olarak ayırmak için konuşmaktaydı. Benzer bir biçimde, Searle benim yaptığım gibi, “önermesel güç” üzerine değil, ama “önermesel içerik” üzerine konuşur. Daha sonraki terim standartlaşması göz önüne alındığında kullanımlarımın bulanık kaldığı kolaylıkla görülebilir.

Gelgelelim tam bir pişmanlık hissetmiyorum. Bunun nedeni, Searle’ün kullandığı terminoloji kurumsallaşmış söz durumlarıyla değil, bireysel niyet ve anlamayla ilgili olduğu için bu terminolojinin makalenin savlarını açıklamada kullanılmasının zor olmasıdır. Aslında bu, söz edim kuramının büyük bir eksikliğidir. Bunun en iyi çözümü, benim kullandığım terimleri kullanmak olabildi, ama elbette okuyucunun dikkatini bu uyumsuzluğa çekerek.

“Şimdideki Geçmiş ve Şimdi” makalesine yöneltilecek eleştiriler çok daha çeşitli olsa da, burada yalnızca iki tanesine değinebileceğim.

Bu türden ilk eleştiri tamamen haksızdır. Makalede bilmenin çevreyle, insanla etkileşime bir karşılık olarak ya da başka bir şekilde oluşturulduğu pratik söylemin bir düzeyi üzerine konuşuyorum. Kimi yazarlar (örneğin, Bourdillon 1978, Fabian 1983) bu bağlamda beni bilginin dış dünyadan duyular aracılığıyla bir biçimde doğrudan beyne sızdığını savunan deneyciliğin aşırı naif biçimini benimsemekle suçladılar. Bu suçlamanın yanlış olduğu elbette ki çok iyi bilinmektedir ve makalenin hiçbir yerinde böyle bir kuram savunulmamaktadır. Aslında yanlış anlaşılmaktan korkarak bir dipnotta denmek istenin bu olmadığını belirtmiştim. Bu konuda beni eleştirenlerin yalnızca savı anlamadıklarını değil, aynı zamanda dipnotları okumadıklarını da

varsayabilirim. Bu konu, meseleyi daha enine boyuna ele alan "Bilişten İdeolojiye" adlı makalede aydınlatılacak.

Aynı makaleye sıkça yöneltlen bir başka eleştiri, çok fazla konuyu ele aldığı yolundadır (örneğin, Parkin, 1984). Makalede birbirlerinden oldukça ayrı iki tür söylemi, hızlı bir incelemenin ardından herhangi bir ifadenin iki söylem türünden hangisine atfedilebileceği bilinebilirmiş gibi anlatılmaktayım. Bu yalnızca berbat bir anlatım biçimi olmakla kalmamakta, aynı zamanda böyle bir basitleştirme bu denli köklü bir temanın içerdiği birçok meselenin bütün yönleriyle ele alınmadığı gerçeğini de gizlemektedir. Durum böyle olunca affedilmek için yegâne bahane, bu makalenin sorunların berraklaştırılmaya başlandığı daha sonraki tartışmanın temeli haline gelmesidir. Açıkçası böyle basit bir düzeyler ayrımı kolaylıkla tanımlanan olaylara karşılık gelmiyorsa herhangi bir fiili durumda iki düzeyin varlığı nasıl ispatlanabilir? Bu soruya açık bir biçimde yanıt verilmemektedir. Ayrımın işe yarar hale getirilebileceğini düşünsem de, bunu yapmaktan hayli uzağız.

Kaynakça

- Bloch, M., 1986, *From Blessing to Violence: History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merino of Madagascar*, Cambridge University Press.
- Bourdillon, M. F. C., 1978, "Knowing the world or hiding it: a response to Maurice Bloch." *Man*. 13. cilt, no: 4.
- Brenneis, L. ve Myers, F. R., 1984, *Dangerous Words: Language and Politics in the Pacific*, New York University Press.
- Fabian, J., 1983, *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*, Columbia University Press.
- Parkin, D., 1984, "Political language." *Annual Review of Anthropology*. 13. sayı.
- Searle, J. R., 1969, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge University Press.
- Smith, P. ve Sperber, D., yayımlanmamış metin.
- Tambiah, S. J., 1979, "A performative approach to ritual" *Proceedings of the British Academy*. 65. cilt.
- Werbner, R., 1977, "The argument in and about oratory." *African Studies*, 36. sayı.

ŞİMDİDEKİ GEÇMİŞ VE ŞİMDİ¹

Bu makale, eski bir sorun olan toplumsal değişim kuramsal olarak nasıl açıklanabilir sorununu ele alarak ve açıklama için kullanılan bazı modelleri eleştirerek başlıyor. Makale, kullanılan modelleri eleştiriyor; çünkü bu modeller ya toplumsal süreci aktörlerin kullandıkları terimlerle düşündüklerinden aktörlerin bu terimleri nasıl değiştirebildiklerini açıklayamıyorlar ya da değişim mekanizmalarını aktörlere tamamen yabancı terimlerle işliyor diye düşündüklerinden bu mekanizmaların nasıl anlamlı eyleme dönüştürülebildiğini açıklayamıyorlar. Bu sorunun kaynağının izi Durkheim'ın "bilgi toplumsal olarak belirlenir" düşüncesine değin sürülmektedir. Buna karşın, toplumsal yapının biçimlendirdiği bu kavramlar bildik bilgi olmayıp yalnızca ritüel söylemde bulunurken, ritüel olmayan söylemlerin, insanın doğadaki eyleminin gereksinimleri gibi etkenlerce sınırlandırıldığını savunulmaktadır. Bu, bütün terimler toplumsal dü-

¹ Bu makale, 7 Aralık 1976'da London School of Economics and Political Science'da düzenlenen Malinowski'yi Anma Konferansı için hazırlandı.

* Bu konuşmanın hazırlanmasındaki yardımlarından dolayı J. Gumperz'e, M. Hobart'a, W. A. Karim'e, J. Woodbum'a, Stockholm ve Goteborg Üniversiteleri'nin Toplumsal Antropoloji Bölümü üyelerine teşekkür borçluyum.

zen tarafından biçimlendirilmediklerinden aktörlerin toplumsal düzeni eleştirebilecekleri terimler bulunduğu anlamına gelmektedir. Toplumsal yapı gibi kavramların, yalnızca halkın toplum hakkındaki ritüelleştirilmiş ifadelerine, ritüel söylemde kesinlikle bilginin kültürel göreceliliği kuramının ispatları olarak verilen kavramlarla dile getirilen ifadelerle göndermede bulunduğu varsayılmaktadır. Toplum ile bilgi arasındaki Durkheimci bağıntı, yalnızca belirli etik ifadeler ile bilginin belirli boyutları arasındaki bir bağıntıdır. Bu türden bir söylem, farklı toplum tiplerinde toplumların sergiledikleri kurumlaşmış hiyerarşinin derecesine bağlı olarak değişen miktarlarda mevcuttur. Zaman kavramlaştırmalarına ilişkin antropoloji kuramları, bu genel savın bir örneği olarak verilmektedir.

Bu makalede Malinowski'yi iki yoldan izleyeceğim: Birincisi görebildiğim kadarıyla boğulacaksa büyük denizde boğul düşüncesine dayanan onun sav tarzında, ikincisi Malinowski'nin antropologun konusuna ilişkin oldukça gerçekçi görüşünü başka kuramları eleştirmenin bir aracı olarak kullanarak. Malinowski'ye göre araştırılması gereken, alan araştırması boyunca birlikte yaşadığımız ve kaçınılmaz olarak aralarına katıldığımız insanlar arasında gerçekleşen uzun söyleşiydi.² Yalnızca sözcüklerin değil, arada sırada eşyaların, hayvanların, insanların, jestlerin, yumrukların değiş tokuş edilmesine karşın dilin en önemli rolü oynadığı uzun söyleşi. Malinowski'ye göre, bu söyleşide her şey vardı. Malinowski'nin geçmiş kuramsal bir önem taşıyor görüşü, doğal olarak bu görüşten kaynaklandı. Bir yandan geçmiş süregelen bu söyleşide görülemediğinden onun açıkla-

² Toplumsal araştırmanın konusu hakkındaki bu görüş, çeşitli "yapısalcı" kuramlara karşı çıkan birçok yazarın yapıtlarında boy gösterdi. Dil felsefesinde ve görüngübilimde de mevcut olan bu görüş, bu kanal aracılığıyla aşağıda anılan Geertz dahil olmak üzere günümüz toplum bilimcilerini etkiledi. Malinowski, bu bakış açısını hiç kimseden etkilenmeden benimsemiş gibi görünüyor (bkz. Robins, 1971).

yıcı bir değeri yoktur, ama öte yandan söylemde bir konu olarak ortaya çıktığında ise şimdi üzerinden açıklanması gerekir.

Bu sonuçlardan ilki —geçmiş açıklayıcı değere sahip değildir— açık bir biçimde yanlıştır. Antropologun gözlemlediği uzun sohbet o gelmeden çok uzun bir süre önce, aslında antropologların tanıştığı insanlardan herhangi biri doğmadan çok uzun bir süre önce başlamıştı. Bütün söylemlerde olduğu gibi, gözlemlenen ifadeler ve eylemler hem *anlamsal* hem de sözcükler, sözdizimi vb. gibi paylaşılan iletişimsel uzlaşımlar bakımından onları önceleyenlerle ilişkili olmaları gerektiğinden ve yalnızca bu nedenden ötürü şimdi geçmişten ayrı olarak anlaşılamaz. Bununla beraber geçmiş söylemlerle anlamsal bir ilişki, *yalnızca* anlamın ihtiyacı olmadığından, Malinowski diğer antropologların unuttuğu bir şey olan söylenenin aynı zamanda mevcut işlere uyarlanması gerektiğinin üzerinde dururken haklıydı. Dolayısıyla Malinowski'nin geçmişe ilişkin genel görüşünü reddetsek bile onunla birlikte şu soruyu sorabiliriz: Geçmişin şimdide bir araştırma konusu olarak ortaya çıkmasını ne açıklamaktadır?

Yine de ilk önce ve bir kere daha Radcliffe-Brown'un toplumsal yapı kuramına bakmak istiyorum. Bu kuramın günah keçisi ilan edilmesi, bütün antropoloji konferanslarının vazgeçilmez bir parçası haline geldiyse de, beni burada ilgilendiren bu suçlamaların çok sık olmasının doğurduğu ilginç sorunlardır. Radcliffe-Brown'un kuramları bu denli yanlış iseler nasıl bu denli açık bir biçimde bereketliler? Meseleyi çok daha belirgin bir biçimde dile getirirsek, artık çok açık olduğunu düşündüğüm gibi, Radcliffe-Brown'un hakkında konuştuğu bir toplum ya da kültür bilimi değildiyse neydi ve niçin o kesin bir biçimde bununla ilişkilendirilemesin? Daha önemli olan birinci soruyu daha sonraya bırakarak ilk önce son soruya yanıt vermek istiyorum.

Radcliffe-Brown, Durkheim'dan anahtar öneme sahip iki miras aldı; bizi burada ilgilendirenler şunlardır: 1) Toplum türdeş, örgütlü ve kendini yeniden üreten bir varlıktır; 2) anlamının kategorileri ve sınıflandırma sistemleri köken bakımından toplumsaldır. Yani onların üzerindeki yapıcı etki, toplumsal dünyanın dışından gelen kısıtlamalardan değil, toplumsal grupların biçimlerinden ve bu gruplar arasında varolan bağdan kaynaklanır. Bilginin toplumsal belirlenimi hakkında olan ikinci önerme, çok daha gözü pek olsa da, antropologlar ona daha nadiren karşı çıkmaktalar. Öte yandan, birinci önerme, yani toplumun organik, uyumlu, kuralla yönetilen, durağan bir sistem olduğu önermesi sonu gelmeyen bir eleştirinin konusu haline gelmiştir. Aslında organik toplumu eleştirenlerin çoğu bilgi konusunda Durkheimcı düşüncüyü kabul ederler ama ben organik toplum görüşünün toplum, bilgiyi belirler anlayışınca içermendiğini ve toplumsal yapının durağan doğasına yöneltilecek eleştirilerin, son düşüncenin kabul edilmesi nedeniyle başarısız olduklarını göstermek istiyorum.

Bilgi sistemleri toplumsal kökenlidir kuramına şimdiye değin niçin karşı çıkılmadığının nedenleri hiçbir biçimde açık olmasa da, bunun nedeni kısmen kuramın antropologların çoğunun savunduğu bir inançla –farklı kültürlerin ya da toplumların kökten farklı düşünce sistemleri vardır– bağlantılı olmasıdır. Durkheim, farklı insanların zamana, mekâna, hayvan türlerine, nedenselliğe ve bu gibi şeylere ilişkin farklı düşünceleri olduğunu gösteren verileri, bilgi sistemleri öncelikle doğa tarafından sınırlanırlar görüşünü çürüten kanıtın bir parçası olarak kullandı (Durkheim, 1912). Durkheim, hepimiz aynı dünyada yaşıyor olsak bile farklı düşünce sistemlerimiz olduğuna göre, bu farklılıkların toplumdan kaynaklanıyor olması gerektiğini savundu. Aynı biçimde Amerikan kültür antropolojisi, Boas aracılığıyla Herder gibi Alman romantiklerinin kuramlarını miras aldı: Her insanın kendine özgü bir dünya görüşü vardır (Lowie, 1937). Bi-

lişsel sistemin kökenine ilişkin Durkheimci kuram, solun da fazla itirazına hedef olmadı. Bunun nedeni, birçok Marksist yaklaşımın Marx'ın ideoloji ve bilgi³ arasındaki ayrımını unutarak Hegelci bilginin göreceliği anlayışına dayanmasıdır. Bu durum, özellikle son zamanlarda etkili olan Althusserci yorumların bazıları için de geçerlidir. Bu geniş uzlaşma göz önüne alındığında, bilme sistemleri toplumsal olarak belirlenir görüşünün son zamanlarda yalnızca antropologlar tarafından olmamakla beraber Levi-Strauss (1962a), Douglas (1966; 1970; 1975), Geertz (1973) ve Godelier (1973) gibi çok çeşitli ama etkili yazarlarca yeniden güçlü bir biçimde öne sürülmesi şaşırtıcı değildir.

Elimizi sallasak bilgiyi ve sınıflandırmayı toplum belirler görüşüne çarpsak da bu görüş bir süreliğine toplumsal yapı kavramı eleştirilerinin hedefi haline gelmiştir. Bu eleştiriler, toplumsal yapının bir toplum kuramı olduğu iddia edilse de, toplumsal yapı doğal görüngünün yalnızca sınırlı boyutları üzerinde yoğunlaştığı ve sistemin kendisini yeniden üretmesini vurguladığı için onun değişimi ve çatışmayı açıklayamadığı görüşü etrafında toplanır.

Nitekim Radcliffe-Brown'un yaklaşımına yöneltilen eleştiriler iki noktayı hedef aldı: Birinci eleştiri, toplumların aynı kal-

³ Marx, *Alman İdeolojisi*'nin birinci kısmında ideoloji ile bilgiyi ya da bilinci bir tutmadığını açıkça belirtse de, bu çalışmasında devrim için önemli bir bilgi türü olan feodal ve kapitalist toplumlardaki ideolojik olmayan bilginin kaynağı konusunda tutarsızdır. Marx, diğer çalışmalarında Althusser'in ilk dönemlerinde dikkat çekmek için çok çaba sarf ettiği gibi, kuşkusuz sorunları olan bir kavram olan işçi sınıfının bilinci hakkında konuşur. Bununla beraber okumakta olduğunuz bu makale, işçi sınıfı bilincini Marx'ın *Alman İdeolojisi*'sinde yaptığı gibi neredeyse yalnızca komünist topluma atfetmeyip onun gerçek üretim süreçlerine dayandığını düşünerek işçi sınıfı bilinci kuramına katkıda bulunma girişimidir. Lefebvre'de (1966, 3. bölüm) Marx'ın ideoloji ve bilgi ayrımı üzerine bir inceleme bulunmaktadır. Ne var ki, Lefebvre'nin bu çalışmasındaki duruşunu tamamen benimsemekteyim.

dıklarının doğru olmadığı ve bu nedenle de kuramda değişime yer verilmesi gerektiği ve ikincisi, davranış kuralları, zorunlu olarak izlenmedikleri için “hikâyenin tamamı” olmadıklarıdır. Çoğu durumda bu iki nokta bağlantılıdır ve Radcliffe-Brown’un toplumsal yapı anlayışındaki hatalara önerilen çözüm, üstyapı ve altyapı arasındaki Marksist ilhamlı ayrımı çok çeşitli biçimlerde barındıran iki düzeyli bir toplum modelinin inşasıdır. Önerilen kuramlardan en açık olanı muhtemelen Firth’in toplumsal örgütlenme düzeyi ile toplumsal yapı düzeyi arasındaki ayrımıdır (Firth, 1964). Firth’e göre toplumsal örgütlenme insanların toplumsal yapının kurallarını izleyerek ya da izlemeyerek ürettikleri bir kalıpken, toplumsal yapı Radcliffe-Brown’un bu kavramla ifade ettiği şeyden daha fazlasını ifade etmektedir. Firth, toplumsal yapının kurallarına sistemli itaatsizliğin, örgütlenme düzeyinde toplumsal değişime yol açtığını ve şeylerin bir biçimde toplumsal yapıda değişimlerin zorunlu hale geldiği bir noktaya ulaşabileceklerini iddia eder. Böyle bir formülleştirme ilk bakışta niyet edilen yapıyor, yani özgün toplumsal yapı kuramını düzelterek değişimi açıklayabiliyor gibi görünse de bu bir yanılsamadır. Bunun nedeni, toplumsal yapıdaki değişimin kaynağı olarak kabul edilen örgütlenme düzeyinin –toplumsal yapı– düzeyin bünyesinde içerilmesidir. Örgütlenme düzeyi, ancak toplumsal aktörler kuramı aracılığıyla kavranabilir; onların toplumsal sınıflama ve kurallar sistemi, “toplumsal yapı” deyiimiyle ifade edilen şeydir. Örgütlenme, bir kuralları izleme ve izlememe meselesidir; insanların kabul ettikleri roller için geçerli olan kurallar incelenir. Bu, böyle bir kuramsal çerçevede, sapma açıklansa bile, sapmaya anlamını veren kuralların ve toplumsal kategorilerin nasıl değiştirilebileceğini anlamanın olanaklı olmadığı anlamına gelmektedir; çünkü bunlar toplumsal örgütlenmenin tartışıldığı belirli bir dil içerisinde verilidirler. Bu türden bir sorun, Gluckman’ın ve onun çok sayıdaki izleyicisinin sunduğu birçok benzer kuramsal çözümde de söz konu-

sudur. Leach'ın *Political Systems of Highland Burma* adlı kitabı bu sorunu çözmeye çalışsa da, kitap en sonunda aynı sorunu karşı karşıya kalır. Leach, kuralların olası eylemler yelpazesini içermemesi için iki değil üç düzeyimiz olması gerektiğini belirtir: 1) Çalışılan alanda ortak olan, paylaşılan anlamlar düzeyi, 2) zorunlu olarak birbirleriyle tutarlı olmayan ve aktörlerin üçüncü bir düzeye göre seçtikleri kurallar düzeyi, 3) Firth'in "toplumsal örgütlenme"sine çok benzeyen belirlenmiş kişisel çıkar düzeyi. Leach bu yolla kurallardaki değişiklikleri açıklayabilmektedir. Firth'e göre seçimler kurallara uyma ya da uymamaya kararlarırken, Leach'e göre seçimler hangi kurala uyulacağıyla ilgilidir. Bununla beraber Leach, aktörlerin kendi aralarında iletişim kurabilmeleri zorunluluğu sorunuyla hesaplaşmak zorundadır. Açıkçası aktörlerin eylemleri birinin diğerinden anlamlı olmasını engellediği için aktörler herhangi bir sistemi seçemezler ve dolayısıyla Leach bütün bu çeşitli kuralların aynı anlam kategorilerini cisimleştirdiğini, bu kategorilere ilişkin anlayışın bütün coğrafi alanda paylaşıldığını gösterir. Leach'ın yaklaşımı, iletişim sorunuyla başa çıksa da, bizi farklı bir yoldan Firth'in kuramında karşımıza çıkan daha önceki soruna geri götürür. Eylemler, kuralların onlara verdikleri anlamlar tarafından değil, ama paylaşılan kavramların onlara verdikleri anlamlar tarafından sınırlandırılmaktadır. Dolayısıyla, Firth'in kuramının yeni kuralların oluşturulmasını açıklayamamasının nedeniyle Leach'ın kuramının yeni kavramların oluşturulmasını açıklayamamasının nedeni aynıdır.

Bu, ilk bakışta garip bir sorun gibi görünmektedir; çünkü toplumsal süreçte belirli noktada olan aktörlerden bazılarının niçin şunu söyleyemediklerini anlamak zor: Bu toplumsal sistem tam anlamıyla iyi değil, duruma yeni bir gözle bakalım ve yeni bir sistem kuralım. Aktörlerin tartışılan kuramsal çerçeve içerisinde bunu söyleyememelerin nedeni, çözümlenmeyen düşünce toplumsal olarak belirlenir anlayışında yatmaktadır. Ba-

sitçe söylemek gerekirse, bütün kavramlar ve kategoriler toplumsal sistem tarafından belirlenmekteyse yeni bir bakış olanaksızdır; çünkü bütün bilgi eleştirilecek şeye uyması için çoktan biçimlendirilmiştir.

Bu sorun, garip bir biçimde aktörlere toplumsal düzene karşı çıkmak için kullanılabilecek bir bilgi kaynağı sunduğu için gerekli olanı kesinlikle sağlıyormuş gibi görünen bir kuramda da vardır. Bu kuram, ilhamlarını Marx'tan alan ve çeşitlilik gösteren bir grup Fransız yazara (Meillassoux, 1972; Terray, 1969; Godelier, 1966; 1973) aittir. Leach'i ve Firth'i yukarıda özetlenen biçimde eleştiren bu yaklaşım, çözüm olarak altyapının, üretim ve yeniden üretim süreçleri ilkesi üzerinden ya kurallara ya da kavramlara bütünüyle dışsal olan bir biçimde inşa edilmesini önerir. Ayrıca, tarih, doğanın birbirlerine indirgenmeyen iki farklı düzeyinin etkileşimi olarak görülebileceğinden bunların arasında aralıksız ilerlemeci bir diyalektik varolabilecektir. Bu tür bir kuram, *içerisinde* ulaşılması gerçekten zor olan insanların paylaşılan anlamlar sistemini açıklamaya dahil eden dinamik bir sistem oluşturma amacına ulaşmaktadır. Bununla birlikte kuramın altyapının aktörlerin kavramlarına dışsal görülmesinin yol açtığı bir sorunu vardır. Aktörlerin kavramlarının toplumsal düzen eleştirisinin bir kaynağı olması için insanların toplumsal düzeni kullanabildikleri terimlerle kavramaları, bu terimlerin egemen toplum kuramının terimlerinden farklı olmaları ve onlarla bağdaşık olmamaları gerekmektedir. Bu, egemen toplum kuramının terimleri belirlemediği anlamına gelmektedir. Diğer türlü, altyapı egemen toplum kuramıyla çatışsa da, eyleme dönüştürülemez ve yalnızca tarihin süreçleriyle hiçbir bağı olmayan kendi güzel yolunda ilerler.

Şimdiye değin adı geçen bütün yazarların örtük ya da açık biçimde inandıkları gibi, kavramların toplumsal olarak belirlendiklerine inanırsak, aktörler yalnızca kendi toplumları içinde

konuşabildikleri için bunun aktörleri kendi toplumları *hakkında* konuşmada ve dolayısıyla onu değiştirmede dilsiz bırakacağını söyleyerek sorunu daha genel bir biçimde ortaya koyabiliriz. Bu sorun, antropologların niçin sürekli feodal sistemin mantığını çok güzel açıklarken, aynı zamanda niçin köylü ayaklanmalarının meydana gelmediğini açıklayan tarihçilerinkine benzeyen toplum tasvirleri ürettiklerini açıklamaktadır. Ayrıca antropologların çalışmalarının, araştırma alanlarında meydana gelen etkileyici ve devrimci değişimlere karşı bizi niçin bütünüyle hazırlıksız bıraktığını da açıklamaktadır.

Bilmeye ilişkin son çalışmalar, çok önemli ve görünüşte sınıanabilir olan bilgi toplumsal olarak belirlenir önermesi için ortaya ne kanıt koymaktalar? Halihazırdaki antropolojik bilgi sistemleri çalışmaları, garip bir biçimde çelişkili görünmekte. Bir yandan elimizde Levi-Strauss, Geertz, Douglas ve Willis gibi hayvanlar, bitkiler, renkler gibi şeylerin sınıflandırma sistemlerindeki çeşitliliğini vurgulayan ve bu bilgi sistemlerini çeşitli biçimlerde toplumsal yapıya bağlayan yazarların çalışmaları var. Diğer yandan da özellikle Kay'ın (1975), Berlin'in (1972), Berlin ve Kay'ın (1969), Berlin ve diğerlerinin (1973) ve Bulmer'in (1967; 1968; 1970) bütünüyle farklı bulgularla –temel olarak renk, bitki, hayvan ve hatta insan sınıflandırmaları özdeş ölçütlerle dayanırlar ve ayrıntılandırmanın derecesine göre değişen özdeş sınıflar ve alt sınıflar üretirler– ortaya çıkan yapıtlarıyla ilişkilendirilen bütünüyle farklı araştırmalara da sahibiz. Bu iki araştırma türü arasındaki çelişkinin açıklanabileceğine inanmaktayım ve şimdi bunun üzerinde duracağım.

İlk önce kültürel görecelerin durmadan öne sürdükleri, muhtemelen en temel iddia da olan şeye –zaman kavramları toplumsal örgütlenmeye sıkıca bağlı olduklarından toplumdan topluma değişirler– bakalım. Bu, bildiğim kadarıyla, Berlin ve Kay ya da arkadaşlarının fiilen ele aldıkları bir konu değildir. Ama Durkheim (1912), Boas (1966), Levi-Strauss (1962a, 1966)

ve Evans-Pritchard⁴ gibi toplum bilimciler tartışılacak bir yanı olmadığını düşündüğümüz zaman anlayışının, başka kültürlerde doğrusal olarak değil, ama belki de sabit ya da döngüsel olarak tamamen farklı biçimlerde deneyimlenebileceğini söylemeye bayılıyorlardı. Bu savın antropologlar arasında gerçekten popüler olmasının nedeni yalnızca kendisinin ve bütün içerimlerinin doğru olması olsaydı, özellikle fizik gibi daha iyi mali destek görenler başta olmak üzere bütün akademik dallar gerçekten yalnızca antropolojinin bir alt dalı haline gelirdi. Bu, aslında tamamen Whorf'un (1956) duruşu olsa da, başkalarının da daha dikkatsiz bir biçimde ifade edilmektedir.

Kültürel görececilerin söyledikleri en azından bir anlamda doğru: Yani zaman kavramlarının görece olduğu iddiası o denli temeldir ki, doğru kabul edilirse kaçınılmaz olarak kültürün bütün boyutları görecedir yargısını haklılaştırır. Bununla beraber, bu önermeyi eleştirel bir biçimde gözden geçirmeden önce bile bir şeyler bizi kuşkulandırmalı. Görececilerin savı eksiksiz barok biçimi içerisinde bizi farklı kültürler için bütün farklı zaman kavramları çeşitliliğini üretebileceğimize inandırır. Ne var ki bu "çeşitlilik" in incelenmesi en temelde iki zaman anlayışının söz konusu olduğunu göstermektedir. Bir yanda daha ziyade kendi yerel, gündelik, doğrusal süreli zaman kavramı gibi kavramlarımız öte yanda da aynı türden olguya gönderme yapan iki sözcüğümüz, sık sık döngüsel diye bahsedilen sabit bir zaman an-

⁴ Zaman üzerine kıvrak bir zekâyla yazan Leach, sonuçta bu konuya ilişkin önermesine açıklık getirmez. Leach zaman üzerine yazısında (1961a; 1976: 7. bölüm) "ritüel", "anormal" ve "kutsal" zaman ve diğer zaman anlayışları arasında burada ileri sürülene benziyor gibi gözüken bir ayrıma gider. Zaman bölümlenmesinin keyfiliğinin ve anormal kutsal zaman anlayışının üzerinde dursa da, bahsettiği diğer zaman türleri –kutsal olmayan, ritüel olmayan, normal– hakkında hiçbir şey söylemez. Bu, Leach zaman kavramlarının görece olduklarını savunmayacak bile olsa, bizde savunacak izlenimi yarattığı anlamına gelmektedir.

layışı kavramımız var. Gelgelelim daha fazla ilerlemeden önce altını çizmemiz gereken bir nokta var. Olguyu iki türe indirgerken, kuşkusuz sürenin algılanmasına ilişkin iddialar üzerinde konuşuyorum, zamanın bölünlenme ya da metaforik temsil edilme biçimleri hakkındaki değil. Bunlar, çok sayıda olsalar da, bizim savımızla ilişkili değil. Madagaskarlılar günü evin ışıktan alan kısımlarına göre bölerlerdi ve günümüzde de bu tavır kimi zaman devam etmekte. Bu, evleri dikkatli biçimde konumlandırıldığı için işe yarasa da, bize yalnızca Madagaskarlıların bizimkiden farklı bir saat kullandıklarını söylemektedir. Çok daha temel bir iddia olan “farklı halklar, zamanı farklı kavrarlar” iddiasına geri dönelim. Her şeyden önce bu iddiaya karşı başta Winch’e yanıtında Gellner’in (1968), Whorf’a yanıtında Max Black’in (1959) ve felsefede Yeni Hegelcilere yanıtında Ayer’in değişen biçimlerde dile getirdikleri *a priori* savlar söz konusudur. En çok yinelenen düşünce, Wittgeinstein’in ünlü “aslanlar konuşabilseydiler bile biz onları anlayamazdık”⁵ görüşünde içermektedir: Bir başka deyişle, düşünce ve yaşam sistemleri kökten farklı olan varlıklar arasında iletişim olanaksızdır ve farklı zaman kavramları olan insanlar bu bakımdan kesinlikle aslanlar gibidirler; çünkü herkes bu önermenin özellikle temel doğası konusunda hemfikirdir. Öte yandan antropolojinin kendi varlığı, belirli zorlukları olmasına rağmen, insanların kültürleri kendilerinkinden farklı olan diğer insanlarla iletişim kurabilmelerinin olanaklı olduğuna tanıklık etmektedir. Wittgeinstein’in hayvan bilimi, akla bir bilişsel görecelik yandaşının başka bir görüşünü getiriyor ve onun safdilliğini gösteriyor: Yani, Evans-Pritchard’ın diğer kültürleri kendileri için anlamlı olan terimlerle anlamaya çalışan antropologlara yönelttiği eleştiri. Evans-Pritchard bu tip akıl yürütmeyi “Bir at olsaydım” savlarına benzeterek onunla dalga geçti. Evans-Pritchard’ın yaklaşımı, bir

⁵ Bu görüşe dikkatimi Profesör S. Ehrington çekti.

antropologun başka insanların düşünme süreçlerini yeniden inşa etmeye kalkışmasının, atların düşünme süreçlerini yeniden inşa etmeye kalkışmak denli gülünç olduğunun altını çizer.⁶ Ne var ki, Evans-Pritchard'ın bütün çalışması antropologların yardımıyla Azande ya da Nuerleri anlayabileceğimizin bir kanıtlanması olmasına karşın, kesinlikle atlar konuşabilseydiler onları aslanlardan daha iyi anlayabileceğimize inanmamız için bir neden bulunmamaktadır. Bu, muhtemelen Evans-Pritchard'ın gözden kaçırdığı bir olgu nedeniyle olabilir: Ne o ne de antropologlar atları araştırmamaktalar. Bir başka deyişle, başka insanların gerçekten farklı zaman kavramları varsa, açıkça yaptığımız şeyi yapamayız, yani onlarla iletişim kuramayız. Böyle bir sonucun kanıtı tamamen farklı bir kaynaktan, Amerikalı dilbilimcilerin son zamanlarda yürüttükleri farklı dillerin sözdizimi ve anlambilimi araştırmaları yığınınından gelmektedir. Bu alanda anlaşmazlık ve tartışma çok olsa da, en azından bir nokta üzerinde uzlaşma beliriormuş gibi görünmektedir ve bu nokta bütün dillerin sözdiziminde kullanılan temel mantığın, Whorf'a karşın, aynı olduğudur. Bu savın zaman anlayışlarına ilişkin içerimleri çok açıktır. Dillerin mantığı bir zamansallık ve sıralanma anlayışı içermekteyse, bütün sözdizimleri aynı mantığa dayanmaktaysa bütün konuşmacılar temel bir düzeyde zamanı aynı biçimde kavramalıdır. Aslında psikolojik sınamaların toptan başarısızlığı ve Whorf'un ve Sapir'in bu bağlamdaki iddialarını destekleme girişimleri (Brown ve Lenneberg, 1954; Hoijer, 1954) bu savı doğruluyor gibi görünmektedir.

Bu türden *a priori* itiraz nedeniyle, zaman kavramlarının kültürel olarak değiştiklerini kanıtlamak görececilerin yükümlülüğü olmalı. Açıkçası bu tür iddiaların hepsini inceleyemeyeceğimden dolayı zarifliği ve etkileyici yapısı nedeniyle bir örnek

⁶ Profesör M. Foster dikkatimi bu aforizmanın Radcliffe-Brown tarafından sık sık kullanıldığına ve o dönem yaygın bir geçerliliği olduğuna çekti.

seçtim. Geertz (1973) ünlü bir makalesinde, Balililerin nasıl farklı bir zaman kavramı olduğunu göstermeye koyulur. (Aslında Balililerin, onların durumunu özellikle ilginç kılan, daha önce bu tür bir şey için kullanılmış bir “rahatlık”ları vardır.) Geertz üç ana kaynaktan kanıt sunar. Birinci kaynak Balililerin kullandığı takvimlerdir: Ay takvimi ve daha önemlisi bizim takvimimizdeki haftaların ve ayların birbirlerinden bağımsız geçerli olmaları gibi birbirinden bağımsız geçerli olan farklı uzunlukta ki birtakım gün döngülerinden oluşan bir başka takvim sistemi. Burada şaşırtıcı olan müşterek döngülerin sayısı –toplam on- olsa da, Geertz Balililerin genellikle bunlardan yalnızca üçüne önem verdiklerini söylemektedir. Geertz her durumda farklı zaman birimlerine sahip olmanın farklı bir süre anlayışını barındırmadığını düşünme yanılığısına düşmemektedir. Onun için daha önemli olan, Balililerin astroloji ya da tapınak törenlerinin zamanını ayarlamak gibi durumlar için önemsedikleri şeyin, farklı döngülerdeki dönemlerin denk gelmesidir. Cuma günlerinin ayın 13’üne rast gelmesi bizim için aynı derecede önemlidir ve farklı döngülerin denk gelmesinin ve yinelenmenin önemsenmesi Geertz’in Balililerin süreli olmayan bir zaman anlayışına sahip olduklarını iddia etmesine yol açmaktadır. Ayrıca Geertz hitap terimlerini ve kutlama kalıplarını gözden geçirip zamansızlaştıran bir zaman anlayışıyla bağlantılı bireyliğin bireysizleştirilmesine dikkat çeker (1973: 391). Geertz’in ortaya koyduğu son esaslı kanıt, toplumsal ilişkilerin ve onların biçimciliğinin olayları “durağan durum”la ilişkisiz kılan dini ve resmî bayramlarda ifade edilen bir zaman görüşüyle birlikte ritüelleştirilmesidir. Geertz’in genel yargısı, sunulan kanıttan dolayı, Bali toplumsal yaşamı “hareketsiz bir şimdide geçer” şeklindedir (1973:404).

Geertz, Sukarno’nun ve milliyetçiliğin algılanma biçimi, devrimci partilerin ve onların ideolojilerinin gelişmesi, bireylere önem veren hitap etme sistemlerinin varolması gibi Balililerin

yaşamının kendi görüşüne uymayan bazı boyutlarının olduğunu ve hatta bir dipnotta Balililerin aynı zamanda bizimkine benzeyen takvim ve süre anlayışları olduğunu kabul ediyor olsa da, bunların, “vurgulanmamış ve açıkça ikincil önemde” olduklarını söylüyor. Öyleler mi? Siyasi partilerin ve Sukarno’nun 1958’de Balililer için böylesine az önem taşıyabileceklerini düşünmek, hatta bu türden bir siyasetin yeni olduğunu düşünmek bile zor: Her şeyden önce Hollandalılar ve Japonlar vardı. Bundan tamamen ayrı olarak köy siyaseti düzeyinde doğrusal bir zaman anlayışının ve bireylere önem vermenin de varolduğu açıktır. Mark Hobart, Bali köy meclislerinin resmîyetlerinin ve zamansallıktan yoksun oluşlarının resmî alanın dışında işleyen oldukça kişisel ve çıkarıcı himaye ve intisap ilişkileriyle nasıl koşut olduklarını gösterdi (Hobart, 1975). Hobart’ın bir başka makalede tarımın yukarıda bahsedilen karmaşık, çoklu-döngüsel takvime göre düzenlemediğini vurgulaması da aynı derecede önemlidir.

Yerel Pura Dalem rahibi, köylülerin görüşlerini kısa ve net bir biçimde özetledi. Rahip mevsimlerin döngüsünün çiftçi olduklarından halkın çoğunluğuna daha doğrudan yararlı gibi gözükürken kendisinin resmî mevkisinde ritüel günlerini hesaplamak için yukarıdaki (Geertz’in tartıştığı) iki takvimi kullandığını belirtti. Başka şeyler için savaşlar, depremlemler ve volkan patlamaları dahil olmak üzere çok iyi anımsanan olay dizilerine dayanan bir zaman dizini ve yakın zamanda resmî (Gregoryen) takvim vardı. (Hobart, 1978)

Bu nedenle Balililerin süreli olmayan bir zaman anlayışı olduğunu söylemek yanıltıcı gibi görünmektedir. Balililer bazı zamanlar ve bazı bağlamlarda süreli bir zaman anlayışına sahipken, bazı zamanlar ve başka bağlamlarda sahip değildirler ve sahip olmadıklarında bu bağlamlar (tarım, köy ve ulusal siyaset, ekonomi) dürüstçe önemsiz diye adlandırılmazlar.

Malinowskici doğalcı bakış açısından yararlanabileceğimiz yer burasıdır. Bu bakış açısı, toplumsal süreci birbirinin üzerine konulmuş çeşitli sistemlerden biri olarak görmek yerine, bizim uzun sohbette, yani Bali toplumunda yeri geldiğinde başka bir zaman anlayışının, yeri geldiğinde bir zaman anlayışının kullanıldığını görmemizi ve durağan ile döngüsel zamana ilişkin kavramın terimin geniş anlamıyla ritüel –kutlamalar, değişmeyen nezaket kuralları, resmî davranış ve hepsinden önemlisi ister toplumsal, ister dini ya da ister devletin olsun ritüeller– diye etiketleyebileceğimiz özel bir tür iletişimden geldiğini doğrudan fark edebilmemizi olanaklı kılmaktadır.⁷ Aksine, süreli zaman anlayışlarının kullanıldığı bağlamlar pratik etkinlikler, özellikle tarım ve kurumsallaşmamış iktidardır.

Ritüel olmayan iletişim ile evrensel kavramlar arasındaki ve ritüel iletişim ile yabancı diğer düşünme biçimleri arasındaki karşıtlık, bilişsel çalışmaların bulgularındaki işaret ettiğim bariz

⁷ Ritüel iletişimle neyi ifade ettiğimi “Simgeler, Şarkı ve Dans: Din Geleneksel Otoritenin Aşırı Bir Biçimi midir?” (Bloch, 1974a, bu kitabın ikinci bölümü olarak yeniden basıldı) adlı makalede tartıştım. Makalede iletişimde yinelenen (biçimleşmiş) iletişimden üretici (gündelik) iletişime uzanan bir sürekliliğin olduğunu savundum. Ritüel iletişim sürekliliğin yinelenen (biçimleşmiş) amacındadır. Makalede ele aldığım iletişim biçimi –dar anlamıyla kutlamalar, biçimleşmiş şaka ve kaçınma, nezaket ritüelleri– oldukça açık bir biçimde sürekliliğin yineleme ucundan oldukça uzakta olduğundan zor bir soru olan iki iletişim biçimi arasında sınırın nerede çizilmesi gerektiği sorusu gündeme gelmemektedir. Buna karşın diğer uçta kullanılan anlambilimlerin çok farklı doğasıyla ilişkili olan nedenlerden dolayı bana bu sürekliliğin ortasına denk gelen birçok iletişim türü var gibi gelmemektedir. Ritüeli bütün etkinliklerin bir boyutu olarak gören Leach’ten (1954) farklı olarak ben Malinowski’nin ünlü büyü tartışmasında (Malinowski, 1922) savunduğu gibi ritüel iletişimin hemen hemen bütün durumlarda sohbetin açıkça farklı anlarıncı taşıdığını savunmaktayım. Aynı makalede ritüelin durgun ya da döngüsel bir zaman görüşü yaratmak için anlam mekaniğini nasıl kullanıldığını da açıkladım.

çelişkiyi açıklamaktadır. Berlin'in ve Kay'ın bilgilerini nereden edindiklerine baktığımızda ritüel nitelikte olmayan pratik iletişimden edindiklerini görüyoruz. Öte yandan Douglas, Geertz, Turner, Willis ve Levi-Strauss gibi yazarlar neredeyse yalnızca ritüel iletişim ve mit üzerinde yoğunlaşmaktalar. Kuşkusuz böyle yapmalarında kendi içinde yanlış bir şey yok ama bulduklarının araştırdıkları halkın bilişsel sistemi olduğu öne sürülürse bir yanlış söz konusu olur. Böyle bir yanlışla düşülmesinin nedeni, antropologların eskiden olduğu gibi şimdi de yineledikleri bir meslek hatası olan diğer kültürlerin egzotik karakterinin abartılmasıdır. Yalnızca ritüel iletişimde görünen bir dünya tanımını üzerinde yoğunlaşmak buna neden olmuş olabilir ve bu eğilim, bilişsel sistemin bütün kültürlerde mevcut olan kısmının evrensel yapısını bulanıklaştırmaktadır.

Bir başka deyişle, Bali kaynaklı veriler, zaman anlayışları kültürden kültüre değişir görüşünü desteklemeyip yalnızca Balililerin ritüel bağlamlarda daha gündelik bağlamlarda kullandıklarından farklı bir zaman kavramı kullandıklarını ve bu gündelik bağlamlarda kategorilerin ve sınıflandırmanın, Berlin'in ve Kay'ın bulgularından çıkarabileceği gibi, bilişsel evrensellere dayandıklarını göstermektedir.

Dahası, bu bilişsel evrenselleri bulduğumuz bağlamların yapısı, evrensellerin mevcudiyetlerinin bir açıklamasını sunmaktadır. Kendisinden sonrakiler gibi Durkheim da kavramların, özellikle zaman kavramlarının çeşitliliğine işaret ederek bilişin doğa tarafından sınırlandırıldığını yadsıdı, ama Durkheim bunda hatalıysa, itirazı geçerli olmaz. Dahası, insanın doğayla daha doğrudan ilişki içinde olduğu bağlamlarda evrensel kavramlar bulduğumuzdan dünyada bilişsel kategorilerimizden en azından bazılarını sınırlayan toplumun ötesinde bir şeylerin olduğu varsayımı sağlamlaşmaktadır. Her ne kadar bunun insandan bağımsız bir varlık olarak doğa olması gerekme de

ben, onun Berlin'in ve Kay'ın verilerinin akla getirdiği ve Marx'ın habercisi olduğu gibi insan faaliyetinin nesnesi olarak doğa olduğu kanısındayım (ayrıca bkz. Rosch, 1975b).⁸

Bunu aklımızda tutarak öteki bilişsel sisteme dönelim: Ritüel iletişimde açıksa ve en azından orada görülmekteyse "toplum bilginin kaynağıdır" anlayışı korunabilir. Bununla beraber bunu yapmak için kısıtladığı söylenen "toplum"a bakmak zorunludur. Durkheim ve Radcliffe-Brown bu konuda oldukça açıklar: Ortak gruplar ve roller kalıbı, zaman içerisinde kendini yeniden üretir. Bu, herhangi bir belirli andaki etten ve kemikten insanların bir sistemi değil, ama insanları hem bireylikleri hem de zamansallıkları bakımından aşan bir sistemdir. "Kararlaştırılmamış" düşünceleri biçimlendiren "temel görüngü" budur.

Bu toplum kuramına ilişkin işaret edilmesi gereken iki şey var. Birincisi ilk bakışta bir rastlantı gibi görünmektedir: Yani, kuram Geertz'in Balililerin zaman ve kişi görüşü hakkında söyledikleriyle olağanüstü benzerlik göstermektedir. Daha önceki alıntıma geri dönersek: Greetz, Balililerin zamanın zamansızlaştırılmasıyla bağlantılı kişinin kişisizleştirilmesi anlayışına sahip olduklarını söylemektedir (1973: 391). Bu hayli zarif bir toplumsal yapı kuramı betimlemesi olabilirdi. Başkalarının yanı sıra Leach'in de sık sık işaret ettiği ikinci nokta, kuramın roller ve ortak grupların kalıbını deneysel bir gerçeklik olarak sunmasına rağmen aksine ürettiği düşüncelerin böyle olmamalarıdır; bu

⁸ Kavramların doğada verili olduklarını düşünerek deneyici bir hataya düşmüyorum; doğanın düşünce, verili insanlık durumu üzerindeki sınırlamaları üzerine konuşuyorum. Bunda Piaget'yi (1968) izliyorum. Gündelik kavramlarımızın gerçek zaman kavramları olduğunu söylemek anlamsız olacaktır. Fizikçilerin zaman anlayışlarının halkın zaman anlayışla en ufak benzerliği bulunmamaktadır. Öte yandan benim duruşum, bu bağlamdaki doğanın düzensiz bir görüngü olduğunu, yalnızca kültürün onu düşünce mantığının kavradığı herhangi bir biçim içerisinde düzenlediğini savunan Levi-Strauss'un duruşunun tamamen karşıtıdır.

gelenek içerisinde eğitim gören lisansüstü öğrencileri bunların değerini öğrenirken antropologun şahitlik ettiği olaylar ve kişiler nehrinde toplumsal yapının kırıntılarını görmek ya da duymak çok da kolay değildir. Bunun niçin böyle olduğunu ancak Radcliffe-Brown'un *Structure and Function in Primitive Society*'deki (1952) temel çalışmalarına tekrar baktığımızda anlarız. Radcliffe-Brown'un göndermede bulunduğu deneysel görünümün türü, yine uzun sohbetin tamamı değil, ama belirli, onun görece özel kısımları, neredeyse bütünüyle ritüel biçimde olanlardır. Radcliffe-Brown roller hakkında konuşurken hemen kurban kesmeler ya da *rites de passage* (geçiş ritüelleri) gibi olaylar sırasında ortaya çıkan rollere yönelir. Soy grupları üzerine konuşurken atalara tapmaya ya da totem ritüellerine bakar. Radcliffe-Brown'u ritüelleri ele almadığında geniş anlamıyla ritüel davranışı ele alırken buluruz. Bu tür şeylere kurumsallaşmış şaka ya da kaçınma olarak göndermede bulunur. İnsanların sıradan karşılaşmalarda birbirlerine söyledikleri şeylerin ele alınan yegâne kısmı, akrabalık terimleri, kutlamalar ve nezaket kuralları gibi şeylerdir. Sahada çalışan kişi, toplumsal yapının bu türden davranışta olduğuna ve onun yalnızca bu türden davranışta araması gerektiğine inanırsa, sorunlar ortadan kaybolur ve görev garip biçimde kolaylaşır. Sözelimi *rites de passage*, insanlara haklar ve ödevler listelerinin verildiğinin fiilen duyulmasının olanaklı olduğu ve hatta tören kıyafetinin giyilmesi ya da bedensel sakatlama durumlarında olduğu gibi rollerin bireylere giydirilişinin gayet bire bir görüldüğü nadir etkinliklerdir. Benzer bir biçimde rahipler gibi davranan yaşlılarca yönetilen ata tapınması için toplanan soy gruplarının fiilen fotoğrafları çekilebilir ve çok daha fazla olası olan ise tören sırasında bir ara onlar "sonsuzca kadar gittiler" ve "tek bedenler" dermesi son derece olasıdır.

Bu, yalnızca ritüel iletişim üzerinde yoğunlaşıldığında toplumsal yapıları kurmanın daha kolay olduğu anlamına gelmemekte, aynı zamanda ritüel iletişimde incelediğimiz halkın gerçek sözcüklerinde bize verili olan akademik toplumsal yapı kuramını da bulacağımız anlamına da gelmektedir.⁹ Bu toplumsal yapının yalnızca ritüel iletişimden çıkarıldığı ve bu türden iletişimde ifade edilenin halka ait bir toplum kuramı olduğu kabul edildiğinde bunun Geertz'in yine yalnızca ritüel iletişime bakarak Balililer için çıkardığı dünya görüşüyle benzerliği hemen anlaşılabilir hale gelir. Geertz gibi toplumu ele alırken uzun bir sohbet görüşünden yararlanmayan Radcliffe-Brown da söylemin diğer parçalarıyla ilişkili şeylere önem vermez. Büyücü büyümlü sözcüklerini söylemeye son verdiğinde onlar, Malinowski'nden farklı olarak kano yapımını seyretmek için durmadılar.

Toplum olmaktan uzak olan ve ritüel zaman anlayışı gibi başka ritüel bilgi sistemleriyle bağlantılı olan toplumsal yapının bir insanları sınıflandırma sistemi olduğu ortaya çıkmakta. Ritüel zaman gibi toplumsal yapı da görüngüsel ifadeye yalnızca uzun sohbetin belirli anlarında sahiptir ve ilginç bir biçimde aynı zamanda söylemin diğer anlarının bilişsel toplumsal sisteminden farklı gibi görünür. Sözgelimi birlikte çalışan tarım grupları, Nuer köyleri ve büyükbaş hayvan kampları gibi yerel gruplaşmaların (Evans-Pritchard, 1940), Hobart'ın betimlediği himaye ve intisabınki, Hindistan'daki toprak sahibi ile yarıcı arasındaki gibi toplumsal ilişkilerin ritüelde ifade edilen sınıflandırma sisteminde yeri olmadığını görüyoruz; yine de açıkçası onların varoluşu da insanlar hakkında kavramlar ve bir bilgi sistemi gerektirmektedir. Başka bir deyişle, zamanınki gibi toplumun bilgisi de ikilidir. Bir yandan normal iletişimde evrensel zaman ve bilgi anlayışlarına dayanan ve insanların kültürden kültüre çok az farklılık gösteriyor gibi gösterildiği bir sistem;

⁹ Leach (1954: 14), bu noktanın üzerinde zaten durmaktadır.

özellikle üretim faaliyetlerinin olmak üzere pratik faaliyetlerin örgütlenmesinde kullanılan bir sistem söz konusuysa, diğer yandan da yabancı ve kültürel bakımdan çok daha özgül bir sınıflandırma sistemine dayanan, Radcliffe-Brown'un toplumsal yapı diye andığı tamamen farklı bir sistem söz konusudur.¹⁰ (Ayrıca bkz. yedinci dipnot)

Geçmişin şimdideki mevcudiyeti, dolayısıyla gündelik iletişimin bilgi sisteminde ortaya çıkana *benzemeyen*, ampirik deneyimlerle doğrudan birleşmeyen başka bir dünya, ritüel iletişimin ayırt edici özelliği olan bu başka bilgi sisteminin bileşenlerinden biridir. Bu nedenle bu, görünmez kendiliklerle dolu bir dünyadır:

Bir yandan roller ve ortak gruplar (Nadel'in ifadesiyle görünmez hale) ve öte yanda da tanrılar ve atalar; her iki tezahür türü Fortes'in Tallensi soy gruplarının temsiline ilişkin çalışmasının (Fortes, 1949)¹¹ zarif bir biçimde gösterdiği gibi birbirleriyle kaynaşmakta; başlıca ayırt edici özellikleri zamanın çözünmesi ve bireylerin bireysizleştirilmesi olan başka dünya, başka bir yerde savunduğum gibi, biçimselleşmiş ritüel iletişimin anlambilgisel sisteminin üretilme biçimine bağlanabilir.

Uzun sohbetin farklı anlarında meydana gelen iki iletişim türünü düzenleyen iki bilgi sisteminin mevcut olduğunun anla-

¹⁰ İki biliş sistemini birleştirmeye çalışan birkaç alandan biri, hem pratik üretime hem de yeniden üretim işlerine ve yetkenin toplumda aklanmasına katıldığı için akrabalıktır. Bu birleştirme kaçınılmaz olarak başarılıdır ve buna öyle geliyor ki, Fortes'in ev içi alan ile siyasi-hukuki alan arasında çeşitli yerlerde ve çeşitli biçimlerde yaptığı ayrımın (Fortes, 1969) ardında bu yatmaktadır. Bu birleştirme aynı zaman antropolojideki akrabalığın biyolojik bir temeli var mıdır yoksa yok mudur gibi bir sonuca varmaksızın yinelenen tartışmalara açıklama da getirebilir. Doğal sınırlamaların eviçi akrabalıkta açık olması ve siyasi-hukuki alanda olumsuzlanmasını bekleyebiliriz.

¹¹ Bu düşünce I. Kopytoff (1971) tarafından daha güçlü bir biçimde ifade edilmektedir.

şılması, üstyapı ve altyapı kavramlarından yararlanan bu toplum kuramlarına ilişkin ortaya attığımız kuramsal sorunları çözmektedir. Sorun ya yalnızca üstyapı üzerinden kavranabildiği için altyapının gerçekte bağımsız olmaması ya da aktörlerin kavrayamayacakları bir biçimde dile getirildiği için ilişkisiz olmasıydı. Öte yandan, toplumsal yapıyla ifade edilenin bir sistem değil, ama yalnızca uzun sohbetteki özgül bir bilgi sisteminin nitelediği anlar olduğu ve altyapının, yapısı sınırlandırılmış farklı bir bilgi sistemi kullanıldığında uzun sohbette başka anlara göndermede bulunduğu fark edilirse sorun ortadan kalkar. Ayrıca altyapının aktörler için kendi bilgi sistemi vardır ve onun fark edilmesi ritüelin oluşturduğu başka bir görünmez sistemin bilincine –toplumsal yapıya– karşı çıkmak için kullanılabilir ve kullanılmaktadır. Şimdi, şimdideki zamansız durağan geçmişe karşı çıkar. İki iletişim biçiminden gelen düşünceleri ve kavramları bir sav içerisinde yan yana getirmeye mani olan engeller bulunduğundan bu karşı çıkış kolay başarılamaz ama en sonunda bu engeller aşılabılır (Bloch, 1975b). Bir başka deyişle insanlar, kendi toplumlarının ritüel iletişimde belli belirsiz bir görüngüsel gerçeklik kazanan durağan ve organik, hayali modellerince muazzam bir şaşkınlığa uğratılabilirler; ama aynı zamanda kendileri için yararlı olan, kullanılması sömürünün fark edilmesine ve ona karşı çıkılmasına yol açabilecek başka kavram kaynaklarına sahiptirler.

Bu son cümlede ne demek istediğimi açıklamak için daha da ileriye gidip sonuç kısmı aracılığıyla buraya değin söylediklerimin kaçınılmaz olarak ortaya attığı son bir soruyu sormak istiyorum. Bir tanesinin yaptığı varsayılabilirken niçin iki bilgi sistemi? Sorunun bir yanıtı, toplumsal yapı kuramının yanıtı, uzun bir süredir ona yöneltilen açık eleştirilerden daha fazla rahatsız ettiği düşünülen antropolojik verilerde bir an için görülebilir. Toplumsal yapının durumdan duruma değişiyor gibi görünme *miktarının* fark edilmesinden bahsediyorum. Bir yandan

olumlu bir sıkıntı yaratacak kadar çok toplumsal yapıya sahip olan Balililer ve Hintliler gibi halklarla karşı karşıyayız. Bunlar herhangi bir doğal sistemin çalışması için ihtiyaç duyulandan çok daha fazla gruplara, alt gruplara ve uzman rollere sahip-lermiş gibi görünmekte, ama öte yandan özellikle neredeyse hiç toplumsal yapısı olmayan Afrika'nın avcı toplayıcı halklarından Hadza gibi (Woodburn, 1968a; 1968b; 1972; 1979; 1980) örnekler söz konusu gibi görünmektedir. Bunun fark edilmesi, toplumsal yapıyı ya da benzeri şeyi her şey ya da analitik bir düzey olarak düşünen bütün kabul gören kuramların temel bir eleştirisini oluşturur. Toplumsal yapı toplumla birse ya da onun temel bir parçasıysa, bir toplumun ona az ya da çok sahip olduğunu söylemek anlamsız gibi görünmektedir. Bu türden verilerin biçimlendirdiği karşı çıkışın temel yapısı Woodburn, Hadza verisini 1960'ların başında toplumsal yapı kuramının merkezleri Cambridge ve Londra'daki seminerlerde ilk defa sunduğunda doğan olağanüstü kuşkuyu açıklamaktadır –başkalarınınkinin yanı sıra Turnbull'un (1966) ve Lee'nin (1972) çalışmalarının sağladığı bağımsız doğrulama kuşkulandıranı olanaksız kılmıştır. Woodburn, Hadzaların uygulamada insanları ya da insan kümelerini birbirine bağlayan, süreklilik arz eden rol kategorileri kavramları olmadığını ve doğaüstü varlıklara çok az önem verdiklerini gösterdi. Gelgelelim yukarıda özetlediğim Malinowskici bakış açısından hareket edersek ritüel iletişimin farklı toplumlarda farklı bir role sahip olabilmesi öyle pek de şaşırtıcı değildir. Hadza gibi toplumlar kısmen korkulduğu gibi daha az toplumsal değildirler, ama Bali gibi halkların ritüelin diliyle ifade edilen daha çok toplum kuramları varken onların daha az vardır. Bu farklılık, ilgili zaman kavramlarında görülmektedir. Balililer ritüel iletişimde zamansız şimdide, yani şimdinin ve geçmişin şimdinin yalnızca geçmişin tezahürü olduğu bir biçimde kaynaştıkları görüngüsel zaman temsiliinde yaşarken, bu avcılar ve toplayıcılar Woodburn'un, Turnbull'un ve Lee'nin

dikkat çektiği ve Meillassoux'nun (1967) "şimdi yönelimleri" dediği şeyce nitelenmekteler: Yani geçmişin söylemlerinde bir konu olarak hiçbir biçimde bulunmayışı. Şimdideki geçmişe uzun sohbetlerindeki asgari ritüel iletişimle bağlantılı bir ilgisizlik söz konusudur. Erkekler ile kadınlar arasındaki ilişkiyle ilgili olan büyük bir ritüelin dışında çok az toplumsal ilişki ritüelleri, geçiş ritleri, doğum törenleri, cenaze törenleri, atalara tapmaları vardı. Bu son olgu, bir yanda Balililer ve Hintliler ve öte yanda da Hadza arasındaki çok daha genel karşıtlıkla bir araya getirildiğinde toplumsal yapının farklılık miktarını incelediğimizde ele aldığımız şeyin ne olduğunun bir işaretini vermektedir. Ayrıca Meillassoux'nun (1967) yaptığı ilginç bir hata bu görevde bize yardım etmektedir. Meillassoux avcılarının ve toplayıcılarının "şimdi yönelimi"ni hayatlarını doğadan sağlamalarını olanaklı kılan tekniklere atfetmişti. Ne var ki Afrikalı avcı toplayıcılara ilişkin veriler bu açıklamayı destekliyor gibi görünse de, Avustralya Aborjinleri ya da Kuzebatı sahilindeki yerli Amerikalılar gibi başka avcı toplayıcılara uymamaktadır. Onların yaşamları Hadzalar gibi halklarının aksine ritüelle ve geçmişin şimdideki mevcudiyetiyle doludur. Woodburn (1979) bu karşıtlığı Afrikalı avcı toplayıcıların yiyeceklerini sağlama biçimleriyle Avustralya Aborjinlerinin sağlama biçimi arasında temel bir farklılık olmasa da, kadınlara davranışlarında temel bir farklılık olduğuna işaret ederek açıklamaktadır. Woodburn şöyle söylüyor: "Avustralya'nın her yerinde yerel ekoloji fark etmeden erkekler kendilerinin kız çocuklarının üzerinde denetim kurdukları ve onları yetiştirdikleri (...) onların evliliklerini görüştükleri ve en sonunda (...) kocaların kim olacağına (...) karar verdikleri uzun soluklu bir üretim girişiminin içinde olduklarını düşünürler." (1980: 108). Kadınlar üzerinden yürütülen bu ilişkilerin tek amacının en fazla sayıda eşe sahip olmak değil, kızlarını başkalarına söz vererek diğer erkekler üzerinde denetimi ele geçirmek olduğunu biliyoruz. Bir başka deyişle, Avustralya Aborjin-

leri ile Hazdalar arasındaki fark, kurumlaşmış hiyerarşinin derecesinde yatmaktadır. Bu fark, Avustralya Aborjinlerinin Balililere niçin üretim teknikleri yerine bu bakımdan benzediklerini açıklamaktadır. Dolayısıyla, kaçınılmaz olarak burada sunulabilecek yetersiz veriden hareketle “toplumsal yapı” miktarının hiyerarşinin miktarına göre değiştiğini ileri süreceğim. Hadzalar erkekler ve kadınlar, kaynanalar ve damatlar arasındakiler haricinde çok az kurumlaşmış hiyerarşiye ve ilişkiler dışındakiler dışında çok az ritüel iletişime sahiptiler. Zaman kavramları neredeyse tamamen şimdi yönelimlidir. Avustralya Aborjinlerinin ve daha fazla olmak üzere Balililerin birçok ritüel iletişimi ya da toplumsal yapısı vardı; şaşırtıcı bir biçimde bu onların söylemlerinin büyük bir bölümünü işgal etmektedir. Oldukça hiyerarşik toplumları ve zaman görüşleri, söylemlerinin bu kısmı nedeniyle, şimdideki geçmişin hâkimiyetindedir.

Selamlaşma kuralları çalışmalarında varılan sonuç, bu bağlamda aynı derecede önemlidir. Bunlar selamlaşma kurallarının aşırı ritüelleştirilmesiyle ilgilidirler, ritüel iletişim ile roller ve ortak gruplar diye adlandırılan görünmez halelerin yaratılması arasındaki bağlantıyı çok iyi gösterirler. Kimi zaman selamlaşmaların insanlar arasında gerçekleşen herhangi bir iletişim için temel olduğu savunulduysa da kanıtlar bunun böyle olmadığını, birçok karşılaşmaya selamlaşmaların kesinlikle eşlik etmediğini ve sohbette rol yaratıcı yöntemlere ayrılan zamanın uzunluğunun değiştiğini gösteriyorlar. Yine yol yaratıcı yöntemler, E. Goody’nin (1972) ve Irvine’nin (1974) Batı Afrika için gösterdikleri gibi, ilgili toplumdaki hiyerarşinin derecesine göre değişmektedir.

Burada da toplumsal yapının miktarı, şimdideki geçmişin miktarı, ritüel iletişimin miktarı, kurumlaşmış hiyerarşinin miktarıyla ve bunun hakkında olduğu şeyle ilişkilidir. Bununla birlikte eşitsizlik derecesiyle basit bir bağlantı önermediğime lütfen dikkat edin. Kimi eşitsizlikler çoğunlukla süslenmemiş baskıyla

dışa vurulsalar da, Weber'in işaret ettiği gibi, eşitsizlik oldukça istikrarsızdır ve ancak kökleri gizli olduğunda ve kendisini hiyerarşiye dönüştürdüğünde istikrarlı hale gelir: Toplumsal yapı diye adlandırdığımız hayali bir dünyadaki eşitsizliğin meşru düzeni. Eşitsizliğin düzenli bir sistemin kaçınılmaz bir parçası görünümünü aldığı yerde gündelik deneyimden ayrılmış zaman ve kişiler kavramlarından ve kategorilerinden oluşan gizleştirilmiş bir doğanın yaratılmasıyla eşitsizliğe istikrar kazandırılır.¹² Sözelimi, Marilyn Strathem, Yeni Gine dağlık bölgesinde kadınlara ilişkin düşünceler hakkındaki araştırmasında (1972) kadınların kimi zaman, yiyeceğin ve çocukların üreticisi olarak görülürken, başka zamanlar erkeklerin yaratıcı etkinliklerini bozan kirletici yaratıklar olarak görüldüklerini gösterir. Bu türden iki kuramın eşzamanlı olarak iki bilgi sistemi gerektirmesi şaşırtıcı değildir. Ne yazık ki her zaman olduğu gibi egzotiğin çekimine kapılan birçok antropolog, bilgi kaynaklarının tutundukları ve ritüel iletişimin yadsıdığı başka dünya kavramlaştırmalarını unutarak yalnızca ritüelde görülen dünyaya dikkat etmekte. Bu antropologların kültürel çeşitlilik diye sundukları şey, aslında üzerinde çalıştıkları halkın dünyasının ritüel iletişim görüşü ile gündelik pratik dünya görüşümüz arasındaki farklardır. Antropologlar bunu yaparken, Malinowski'den farklı olarak, dünyayı gizlediğimiz sistemler ile dünyayı bildiğimiz sistemleri birbirine karıştırdılar

¹² Bu konu M. Bloch'da (1975b) daha ayrıntılı bir biçimde ele alındı.

2

SİMGELER, ŞARKI, DANS VE İFADE ETME ÖZELLİKLERİ: DİN GELENEKSEL OTORİTENİN AŞIRI BİR BİÇİMİ MİDİR?¹

Giriş

Ritüeldeki simgelere ilişkin yürütülen en son çalışmalar, iki özelliği paylaşıyor. Birincisi, bu çalışmalar simgeleri ritüel süreçten yalıtıyorlar; ikincisi simgeleri anlam içeren birimler olarak yorumluyorlar. Bu makalede, ritüeldeki simgelerin gömülü oldukları, özellikle şarkı söyleme ve dans etme olmak üzere ritüel iletişim ortamının yapısı hakkında bir ön çalışma olmaksızın anlaşılamayacağını ve bu ön araştırma yapıldığında ise özellikle kullanılsa bile simgelerin Saussurcú gösteren/gösterilen modeli uyarınca basit bir biçimde anlam birimleri olarak anlaşılamayacağını göreceğimizi savunacağım. Bana kalırsa, Bettelheim (1962) ve Turner (1967) gibi çeşitli yazarlar, ritüeldeki anlamı araştıran çalışmalar için eninde sonunda bu modeli kullanan yazarların örnekleridirler.

¹ Bu makalenin ilk taslakları üzerine yararlı yorumları ve önerilerinden dolayı şu kişilere teşekkür ederim: Jean La Fontaine, Peter Loizos, David McKnight, Ioan Lewis, Adam Kuper, Elinor Keenan, Jean Aitchison, Roy Rappoport.

Ritüeldeki iletişimin büyük bir bölümünün dilsel olması – garip bir biçimde (Malinowski, Leach ve Tambiah’ın dikkate değer istinası dışında) küçümşenen bir gerçek–, konuşmadaki anlam üzerine çok fazla şey yazılmış olması nedeniyle ve ayrıca özellikle dilbilimcilerin son dönemlerdeki çalışmalarının bazıları burada öne sürülen türden bir sav için kullanışlıymış gibi göründükleri için ritüelin dilsel boyutları üzerinde duracağız. Dilbilimden ödünçlemeler yapmaya muhtemelen aşınayız ve bu uygulamanın çok uzun zamandır çeşitli biçimlerde yapısalcı açıklamaların ayırt edici özelliğini oluşturduğu öne sürülebilir. Aslında bu, iki nedenden ötürü bir yanlısamadır: 1) yapısalcılar dilbilimden, dilbilim anlambilimle ilgilenmediğini ya da en azından ilgilenmek için yetersiz olduğunu ilan ettiği bir zamanda ödünçleme yaptılar; 2) yapısalcılar dilbilim modellerini doğrudan değil, analogik bir biçimde kullandılar. Aksine ben, ritüelde kullanılan *dil* üzerine konuşacağım ve bu nedenle de dilbilim kuramlarını bunları ele almak için tasarlanmış veriye uygulayacağım; ikinci olarak dilbilimsel *anlam* çalışmalarını kullanacağım. Özellikle sözdiziminin ve anlamın özdeşliği üzerinde duran McCawley, Fillmore ve G. Lakoff gibi yazarların bu türden kuramlarıyla ilgilenmekteyim: Esas olarak söylemlerde birleştirilebilen sözlüksel birimlerle aktarılan anlam. Bu yazarlar için anlambilim, konuşma birleşiminin kurallarının, konuşmanın önermesel içeriğinin, bu makalede ifade etme özellikleri diye adlandıracağım kuralların araştırılması haline gelmektedir.

Anlambilim ile sözdizim aynı olsa da, dilin mantıksal potansiyeli sözdiziminin yaratıcılığına dayanır. Sözdizim, çok yaratıcı olduğundan bu kesinlikle bir sınırlama oluşturmaz. Belirli bir dilin sözdizimi, özgürce işleyerek hemen hemen her savı ifade edebilir. Bununla beraber, bu türden bir düşünceden sözdiziminin özgürce eklemelenmediği bir dili ele aldığımızda bu dilin savları iletme potansiyelinin az olduğu ve dilin önermesel gü-

cünün dönüştürüldüğü sonucu çıkar. Ritüel, sözdizimsel ve başka dilbilimsel özgürlüklerin azaltıldığı bir ortamdır, çünkü ritüel dilin özel kullanımlarını üretir: Ayırt edici şekilde biçimlendirilmiş konuşma ve şarkı söyleme. Dolayısıyla ritüel, dilsel iletişimin alışıldık biçimlerini değiştirdiği için daha alışıldık anlamsal iletişim süreçlerini varsayamayacağımız bir yerdir. İster anlam birimlerinin (sözelimi sözcükler) birleştirilme biçimiyle ister bu birimlerin doğasıyla ilgili olsunlar anlabilimsel ritüel süreçleri, ancak ritüelde kullanılan iletişim biçiminin, yani biçimlendirilmiş konuşma ve şarkının anlamı çalışıldıktan sonra anlaşılabilir. Buna bağlı olarak ritüelde gerçekleşen dilsel olmayan iletişimdeki koşut değiştirmelerin bu alanlardaki anlamların doğasını da etkilediğini varsayabiliriz. Ritüellerde dansın ritüel olmayan bedensel iletişimin yerini alma biçimi açık bir koşut değiştirmedir.

Kuşkusuz şarkı söylemeye ve dans etmeye ilişkin birçok *betimlemeye* sahibiz ve son zamanlarda etnograflar etnografik kayıtların niteliğini iyileştirmek için çok çalışmaktaysalar da, can alıcı bir soru olan, bir şeyi normal yollardan söylemek varken şarkı olarak söylemenin anlamın iletilme biçimi üzerinde ne gibi bir etkisi olabilir sorusuyla nadiren hesaplaşıldı. Malinowski (1935) ve onu izleyen Leach (1966) ve Tambiah (1968) özellikle arkaizmi ve “ayırıcı niteliği” olmak üzere dini dilin belirli boyutlarına dikkat çektiler. Bununla beraber, değerli çalışmaları durumun gerçekliğini vurgularken, halen bu temel soruyu yanıtsız bırakıyor gibi görünmekte.

Dinsel dil üzerine az çok bir şeyler yazılmış olmasına rağmen, betimleme teknikleri etkileyici bir biçimde gelişmiş olsa da, dansın kuramsal önemi hakkından hemen hemen hiçbir şey yazılmamıştır. Evans-Pritchard’ın 1928 yılında dansın anlamına ilişkin ortaya attığı sorular her zamanki gibi halen yanıt beklemektedir.

Antropologların ritüelleşmiş konuşmaya, şarkı söylemeye ve dans etmeye ilişkin kuramsal ilgisizlikleri özellikle iki nedenle ilginç. Birincisi bir antropologun gözlemlediği, bu üç öğeyi içermeyen bir olayın onun tarafından ritüel olarak adlandırılabilirliğinden kuşkuluyum. Diğer bir deyişle bu olgular zımni olarak ritüelin *ayırt edici* işaretleri diye kabul edilmişlerdir.² İkincisi ritüelin sosyal antropolojisinin tarihi, ritüel şarkı söyleme ve dans etmede ortak temsillerin katılım aracılığıyla sanki bireye dışlanmış gibi, kendilerine ait güçleri varmış gibi nasıl gösterildiklerini vurgulayan Durkheim'ın etkisi altındadır. Bu sürecin nasıl gerçekleştiği Durkheim tarafından hiçbir zaman fiilen açıklanmadı. Ama Durkheim'a göre, gündelik düşüncelerin kutsal düşüncelere dönüştürülmesi şarkı söylemeyi ve dans etmeyi içeren ritüeller sırasında gerçekleşmişti.

Durkheimcı bakışın "ritüeller ifadelerini nasıl güçlü ve kutsal göstermektedirler" sorusunu kendime başlangıç noktası olarak alacak olsam da, şarkıyı ve dansı ritüelin ikincil bir boyutu olarak düşünmeyip onları da ana ilgi konum kabul etmekteyim. Bana öyle gelmekte ki böyle bir yöntemin haklılaştırılması, alışkın olduğumuz biçimsel çözümleme türünün sunduğu açıklamanın olup bitenin ne kadar büyük bir kısmını dışladığının fark edilmesinde bulunmaktadır (Beidelman, 1966; Leach, 1972; La Fontaine, 1972; Ardener, 1972). Madagaskarlı Merinalıların hayret verici sayıda simgenin ortaya çıktığı, çok karmaşık bir olay olan sünnet töreni ritüelini (Bloch, 1986) örnek olarak alırsak ne demek istediğim açık hale gelecektir. Ritüel öğleden sonra saat üçte başlar ve fiili işlemin gerçekleştirildiği ertesi sabah saat altıya kadar sürer. Bu süre boyunca katılımcıların bedenleri ritüel

² Kimi antropologlar ritüel ile tören arasında bir ayrım koyarlar: Ritüel dinle ilişkilendirilirken, tören ilişkilendirilmez (Gluckman, 1965: 251). Siyaset ile din arasında bir fark olmadığını savunduğumdan böyle bir ayrıma ihtiyacım bulunmamaktadır.

olmayan bir bağlamdaki gibi kullanılmazlar, bir başka deyişle katılımcılar dans ederler. Katılımcıların sesleri her günkü gibi kullanılmaz, yani katılımcılar dillerini özel bir biçimde kullanırlar: Biçimleşmiş konuşma ve şarkı söyleme. Törenin simgelerinin tamamen biçimsel bir çözümlemesi, bu temel olguyu gözden kaçıracaktır. Söylemek istediğim şey, bu tarz bir iletişimin incelenmesinin, biçimsel çözümlemenin aksine, sonradan eklenen bir şey gibi değil, ama dini, ritüel ve mitsel olgu incelememizin merkezi olarak yapılması gerektiği ve biçimsel bir çözümlemeyle elde edilen savın doğasını ancak bu iletişimin doğasını anlayabildiğimizde kavrayacağımızdır. Savın doğasını anlamakla, özellikle savın parçaları ile ifade etmenin özellikleri arasındaki bağlantının doğasını anlamayı kast ediyorum. Ritüel yapı ile ritüel olmayan bir bağlamdaki anlayışların ve düşüncelerin yapısı arasında ne türden bir bağ olabileceğini ancak ifade etmenin bir ritüeldeki savın özelliklerinin, ifade etmenin mantıktaki ya da gündelik konuşmadaki özelliklerinden kökten farklı olduklarını kavradığımızda anlayacağız.

Dilin Şekillenmesinin Önemi

Hayli bilindik olduğundan ritüeldeki dil kullanımlarını belirlemek için yukarıda bahsettiğimiz örneği yine kullanabiliriz. Merinalıların sünnet töreninde epey farklı üç dilin kullanıldığını görüyoruz:

1. Elimizde öncelikle yaşlıların törenin amacını açıklayan, tanrıdan ve atalardan kutsamalarını dileyen biçimsel hitabet var. Bu hitabet, Merina yaşlılarının siyasi toplantılarda yaptıkları biçimsel konuşmalarla aynıdır (Bloch, 1971b). Bu hitabet, siyasi hitabetle sınırlı bir arkaik sözcük dağarcığının kullanılması, genellikle en nazik ve gayrişahsi olanlar olmak üzere yalnızca belirli sözdizimsel biçimlerin kullanılması, verili geleneksel kaynaklar grubundan –atasözleri, geleneksel tarih vb.– bir ör-

nekler bolluğunun kullanılması, özel bir söylev verme tarzı ve son olarak bütün konuşma için katı bir geleneksel yapının kullanılması gibi özellikleri paylaşır. Yaşlıların ritüelin başında yaptıkları konuşmalar, siyasi meclislerdeki konuşmalarıyla aynıdır. Merina halkı, bu türden konuşma-yapmadan “ataların sözcüklerini seslendirmek” diye bahseder. Bununla kast edilen, yaşlıların kendileri adına değil, bütün soy grubunun yaşayan ya da ölü atalarının ve yaşlılarının adına konuştuklarıdır. Yaşlılar daha önceki nesillerin onlara devrettikleri genel hakikati yinelerler. Geçmişte ölü atalarının benzer meclislerde ve benzer dini ritüellerde kullandıklarına inandıkları tarzda ve sözcüklerle konuşurlar.

Yaşlıların törenin başındaki konuşmaları, dünyevi bir meclisteki konuşmalarıyla ayrı olsa da, tören ilerledikçe bir değişim geçirir. Tören boyunca çeşitli durumlarda ritmik müziğin, içkinin ve genel bir heyecanın etkisi altında yapılan konuşmalar dışarıdan bir gözlemciye çok farklı türden konuşmalar gibi görünecek ve onun tarafından hemen ruhları denetim altına alınmış kişilerin konuşmaları olarak sınıflandırılacaktır. Yaşlılar trans benzeri bir durumdaymışlar gibi görünürler ve konuşanların onlar değil onların ataları oldukları söylenir. Fiili söylemler biçimsel boyutlarında yaşlıların yaptıkları diğer konuşmaların benzeri olsalar da, bunlar farklı bir tarzda, farklı bir tonda söylenmektedirler ve sıklıkla belirli belirsizdirler. Antropologlar bu türden konuşma-yapmayı törenin başında daha ayık yapılan konuşmadan tamamen farklı olduğunu düşünseler de katılımcılar bu iki tür konuşmayı aynı deyimle, “ataların sözcüklerini seslendirme” deymiyle betimlerler. Antropologlara göre, ele geçirilmiş olma, geçmişteki yaşlıların söylemiş olabilecekleri şeyleri söylemenin ya da onların sözcüklerini yinemenin aşırı bir biçimidir. Atalar, yaşayan yaşlıların anıları aracılığıyla *dolaylı*

konusmak yerine onların *kişiliği* aracılığıyla *doğrudan* konuşurlar.

2. Tören sırasında kullanılan ikinci dilsel biçim, Malinowski'nin "büyüler" diye adlandırdığı (1935: 240) şeyin tekdüze okunmasıdır. Törenin bir aşamasında gerçekleşen bu okuma, yaşlıların haykırışların ve anlamlı olmayan başka bağırışların eşliğinde bir dizi deyimi tekdüze bir sesle tekrar tekrar yinelemelerinden oluşmaktadır.

3. Üçüncü dilsel biçim şarkı söylemedir. Şarkı söyleme, aslında dünyanın başka yerlerindeki başka birçok ritüelde olduğu gibi, Merina sünnet töreninde de gerçekten baskın bir biçimdir. Şarkı söyleme bütün tören boyunca neredeyse hiç kesilmeksizin sürer. Şarkıların metinleri oluşturulmaz ama önceden öğrenilmişlerdir ve bütün bu tür şarkılarda olduğu gibi ritim, icra ve ses yüksekliği değişmez.

Biçimsel konuşma-yapma, büyüleri tekdüze bir sesle okuma ve şarkı söyleme, aynı dünyevi söylemsel dilin dönüştürülmesi sürecindeki farklı adımlar olmaları dolayısıyla kolaylık adına başlangıçta konuşma-yapmada kullanılan biçimlendirmenin içerimlerini ele alacağız. Bununla beraber yalnızca dini ritüellerdeki konuşma-yapmayı ele almak yanıltıcı olabilir; çünkü aslında birçok başka kültür için olduğu gibi Merina kültüründe de dini hitabette ve siyasi hitabette aynı türden dilsel değişiklik meydana gelir. Dolayısıyla çözümlemenin ilk adımında siyasi bağlamdaki konuşma biçimleşmesinin içerimlerine ilişkin incelememin (Bloch, 1975b) sonuçlarını özetleyeceğim. Bu, hem savımdaki bazı noktaları açıklamamıza hem de dini bağlamdaki biçimleşmenin önemine adım atmamıza yarayacak.

Siyasi konuşma-yapma üzerine çalışmada ilginç ilk önce kaçınılmaz olarak toplumsal denetime ve özellikle de sık sık işaret edilen bir olguya yönelir. Bu olguda oldukça biçimleşmiş ya da ritüelleşmiş siyasi durumda otoriteye karşı çıkabilmenin, bu

türden bir durumda cebri olarak kabul ettirilen biçimin toptan reddedilmesi, yani bütün siyasi uzlaşımın toptan reddedilmesi dışında başka yolu yokmuş gibi görünmektedir. Hayli biçimleşmiş bir durumun tören tuzakları aktörleri *yakalamış* gibi görüldüğünden aktörler kendilerinden bulunulan taleplere karşı koyamazlar. Bu durum izleyen iki soruyu ortaya atmaktadır: 1) Şekillenme bir iktidar ya da baskı biçimi haline nasıl gelebilmektedir? 2) Hangi tip siyasi sistemler “biçim aracılığıyla iktidar”a ulaşmaktadır ve hangi tip sistemde şekillenme siyasi sürecin daha az önemli kısmıdır? İkinci soruyu yanıtlamaya kalkıştığımızda, öncelikle dilin beraberindeki iktidar uygulamasıyla birlikte aşırı şekillenmesi, Weber’in tanımladığı gibi (1968: 226), geleneksel otorite durumunun ayırt edici bir özelliği olduğu açık biçimde ortadadır. Bu şekillenme, liderlerin iktidarlara sürekli kendi güdümlmelerine dayalı olan ve her an iktidarlara meydan okunan sistemlerde bulunmazken, Polinezya’da ya da Madagaskar’da onu siyasi sürecin bir parçası olarak buluyoruz. Sözelimi Yeni Gine’nin dağlık bölgesinin Büyük Adam’ının hitabeti, şekillenmenin aşağıda ele alacağım özelliklerini sergilemezken, Samoa’da ve Tonga’da bu özellikler aşırı derece geliştirilir (Sahlins, 1963).

“İletişimin şekillenmesini hangi tip siyasi olaylarda bekleyebiliriz?” sorusuna fazla sıkıntı yaşamadan yanıt verebilirsek de, çok daha fazla sorun ve mantık bakımından öncelikli soru olduğu gibi durmaktadır: Biçimlendirme niçin bir tür iktidardır? Bu soruya yanıt vermek için ilk işimiz biçimlendirmenin neyi içerdiğini tanımlamaktır. Bunu yapmak için “biçimleşmiş söz edimleri”ni “gündelik” söz edimleri diye adlandırabileceğimiz şeylerle izleyen biçimde karşılaştırabiliriz.

Gündelik Söz Edimleri

Ses yüksekliği seçimi
Entonasyon seçimi
Mevcut sözdizim biçimlerinin hepsi
Eksiksiz sözdağarcığı.
Söz edimlerinin ardışıklığının esnekliği
Sabit bir kabul edilmiş koşutluklar kümesinden alınan çok az örnek
Kullanılmak üzere elde bilinçli bir biçimde tutulan biçimsel kuralların olmaması

Biçimleşmiş Söz Edimleri

Sabit ses yüksekliği
Aşırı sınırlı entonasyon seçimi.
Dışlanan bazı sözdizim biçimleri
Kısmi sözdağarcığı
Söz edimlerinin ardışıklığının değişmezliği
Kutsal metinler, deyimler gibi sınırlı kaynaklardan alınan örnekler
Bütün düzeylerde bilinçli olarak uygulanan biçimsel kurallar

Burada dikkat çeken ilk nokta, biçimleşmiş dilin, yani geleneksel otorite dilinin *fakirleştirilmiş* dil olduğudur: Dilin bütün düzeylerindeki seçeneklerin birçoğundan vazgeçildiği için biçim, tarz, sözcükler ve sözdizimi seçimi gündelik dildekenden az olan bir dil. Biçimleşmiş dil, Bernstein'ın sınırlandırılmış kod (1972: 474) diye adlandırdığı şeye karşılık gelmektedir. Ne var ki ben, Bernstein'inkinden daha geniş bir dilsel olgular yelpazesini düşünmekte ve onunkinden daha farklı toplumbilimsel sonuçlara ulaşmaktayım. Yukarıda betimlenen karşıtlık, iki söz edimi arasındaki bir ikilik olarak değil, iki aşırı uç arasındaki bir süreklilik olarak görülmelidir. Herhangi bir belirli kültürde biçimleşmiş dil kullanıldığında biçimleşmiş dilin yukarıda sıralanan bütün sınırlamaları zorunlu olarak devreye girmeyecektir. Sınırlamalar, hem kültürel geleneğe hem de dilin tipine bağlı olarak değişecektir. Biçimleşmenin ne denli ileriye gidebileceğinin ölçüsü, seçilmek üzere çok sayıda az ya da çok biçimleşmiş kod söz konusu olabileceği için (Gumperz, 1961) hem kültürde hem de yukarıda bahsedildiği gibi geleneksel otoritenin görece

önemi siyasi sistemler içinde de değiştiği için kültürler arasında değişecektir. Dolayısıyla biçimleşmenin derecelerini ele alıyoruz, kuşkusuz dildeki seçeneklerden vazgeçmenin etkisinin doğası aynı türden olsa bile, bu sürecin ne kadar ilerlediğini düşünüyoruz.

Çeşitli düzeylerdeki seçeneklerden vazgeçilmesi, iletişimin giderek sınırlandırılmasının konuşma biçimlerinin sınırlandırılması üzerinde geometrik bir etkisi olduğu için eşzamanlı olarak önemlidir. “Kedi minderde oturuyordu” cümlesini düşünürsek ve her bir ad yeri için üç seçenek adın söz konusu olduğunu varsayarsak olası dokuz cümle olduğunu buluruz. Fiilin üç zamandan biri olduğunu söylersek ayrıca olası yirmi yedi tane cümle söz konusu olur ve bu cümlelerin üç titremlemeden biriyle söylenebileceğini söylersek olası seksen bir cümle söz konusu olur. Bunun arkasına bakarsak, yalnızca bir titremlemenin uygun olduğu söylenerek bir sınırlamanın belirlenmesi, olası cümlelerin sayısını seksen birden yirmi yediye indirir. Bununla beraber belirli bir titremlemede yalnızca belirli adların kabul edilebilir olduklarını söyleyerek aynı anda geçerli olan iki sınırlama getirirsek bu sınırlamaların cümlelerin seçimi üzerindeki etkisi çarpıcıdır. Aslında olası seksen bir cümle üçe düşer. Bu tür bir etki verili bir siyasi sistemde katı “nezaket” kurallarının uygulandığını fark ettiğimizde mevcuttur. Gerçek hayattan örneklerde, sınırlamaların daha çok sayıda olması nedeniyle bu etki daha büyük olsa da özgün seçim potansiyeli çok daha büyüktür. Dilsel seçimdeki bu çarpıcı fakirleşmenin nedeni, son zamanlarda üzerinde çok fazla durulan doğal dilin olağanüstü yaratıcı potansiyelidir ve bu, birleşim kurallarının birbirlerinden ve ayrıca kullandıkları birimlerden görece bağımsız olmalarından kaynaklanmaktadır. Gelgelelim bu kurallardan bazıları kaldırılırsa, hatta daha köklü biçimde kurallar birbirlerine ya da birimlere bağlanırsa söz konusu yaratıcılık hızla ortadan kalkar.

Bir başka deyişle uygun bir konuşma biçimi seçmenizle beraber inanılmaz yüksek bir hızla iletişim potansiyelinden vazgeçmeye başlarsınız. Süreç biçimsel dilin boyutlarında durmayıp aynı zamanda genellikle yazınsal anlamdaki tarz diye bahsedilen alanları da etkiler. Gündelik konuşmanın özelliklerinden biri karşılaştırmalarla ve aşırı geniş bir başka olaylar çeşitliliğine çapraz göndermelerle zenginleştirilebilmesidir. Bununla birlikte, geleneksel otoritenin diline baktığımızda çapraz göndermelerin gücünün gitgide çoğunlukla atasözleri ve kutsal metinler olmak üzere uygun bir açıklamalar kümesiyle sınırlı hale geldiğini görürüz. Belirli olayları daima benzer genel açıklamalarla karşılaştırmamanın etkisi, söylemlerin özgünlüğünü daha da azalttığından bütün olayların sanki benzermiş gibi görünmelerine neden olur. Bir başka deyişle, dilin belirli olaylara ilişkin iletileri aktarma yeteneği ve belirli olaylara öncülük eden özel iletileri taşıma yeteneği ortadan kaybolur. Böyle olmasının nedeni, gerçekliğe uygun seçilebilecek sözcüklerin, açıklamaların ve dilbilgisel sıralanmaların sayısının azalmasıyla söz ediminin belirli birimlerinin yeteneklerinin deneyimsel dünyayla ve söz birimlerinin sıralanışının belirli deneyimsel süreçlerle yakın bağlantısının büyük ölçüde azalmasıdır. Hepsı kutsal metinlerden örneklerin *benzeri* olan olaylar arasındaki küçük farklılıklara önem verilmediğinden olayın tekilliği ve tarihselliği ortadan kaybolur.

Dolayısıyla konuşmanın biçimleşmesi, söylenebilecek olanı önemli ölçüde sınırladığından, söz edimleri ya tamamen aynıdır ya da hepsi bir türdürler ve bu suretle de bu iletişim biçimi benimsenirse söylenebileceği ilişkin hemen hemen hiçbir seçenek söz konusu değildir. Sınırlamalar, genellikle içerikten ziyade biçim sınırlamaları olarak görülseler de, içeriği sınırlamanın doğrudan içeriğin hedef alınmasının yaratabileceğinden çok daha etkili bir yoldur. Bu nedenle biçimleştirme dil alanı boyunca ilerler. Bu, iletişimin özel olarak stilleştirilmiş bir biçimine

yol açar: Nazik, saygılı, kutsal, ama dilin yaratıcılık potansiyeli bakımından fakir.

Ayrıca doğal söylemin içerdiği özgürlükten vazgeçilmesi, gündelik söylemin nadir biçimleri doğrultusunda olduğu için biçimleşmenin içerdiği sınırlamaların çok daha güçlü olduklarına işaret edilebilir. Bunun nedeni, biçimleşmenin kendisidir. Biçimleşmiş dilin görece değişmezliği, onu tarihsel dilbilim süreçlerinden yalıtıldığından biçimleşmenin ikincil bir sonucu geleneksel otoritenin dilinin tipik arkaizmi, hatta dahası ritüelin dili haline gelmesidir (Aitchison, 1966).

Konuşmanın yaratıcı potansiyelinden vazgeçmenin içerimleri nelerdir? Dilsel seçimden vazgeçmenin içerimlerinin ilk ve en açık olanı, bir söylemi potansiyel olarak sonsuz sayıda başka söylemin izleyeceği yerde yalnızca birkaç ya da muhtemelen bir tanesinin izleyebilmesidir. Konuşma edimlerinin doğrusal bir yapıya sahip olmaları dolayısıyla, bu durum izleyen biçimde betimlenebilir: Dilin bütün sistemsel özgürlüklerinin korunduğu ve konuşma üzerinde fazladan ilksel sınırlamaların olmadığı varsayımsal bir durumla başlarsak, herhangi bir *A* söz edimini dilin biçimsel kuralları içerisinde çok sayıda, neredeyse sonsuz sayıda olası *B* konuşma edimi izleyebilir; çünkü bütünüyle yapısal bir bakış açısından belirli bir cümleyi izleyebilen neredeyse sonsuz sayıda dilbilgisel söylem söz konusudur. *A*'nın kendi biçiminden *B*'nin hiçbir şekilde kestirilemeyeceğini söyleyebiliriz. Öte yandan dilin büyük ölçüde sınırlandırıldığı, konuşmacının “uygun” ya da biçimleşmiş konuşma biçimlerini kabul etmesi nedeniyle dilin yaratıcı potansiyelinden vazgeçildiği bir durumu ele aldığımızda *A* söz edimini izleyebilen *B* söz edimlerinin sayısının çok ciddi biçimde sınırlı hale geldiğini görebiliriz. Aslında geleneksel bir bilgi yığınca yinelenen geleneksel söylemi ele aldığımız bu aşırı durumda *A* söz edimini yalnızca *bir tane B* söz edimi izleyebilir. Bir bireyin deneyimi ba-

kımından, birey biçimleşmiş dil kullanırken doğru biçimde konuştuğunda ilerleyebileceği yalnızca bir tane yol vardır (Schegloff, 1972: 365) ve o da önceden belirlenmiştir. Bu, kişinin son sözcüklerini ilk sözcükleriyle büyük ölçüde ima ettiği anlamına gelmektedir. Aslında biçimleşmenin kabul edilmesi daha fazlasını içerir, çünkü bir konuşmacının söylemi bireyin ne diyeceğini öngörmekteyse kodu kabul ettiği sürece diğer kişinin yanıtını da öngörür. Bunun nedeni, insan gruplarının kendilerini belirli bir biçimin uygun olduğu durumlarda bulmalarıdır: Geleneksel otoritenin baskın olduğu bir toplumdaki herhangi bir siyasi olayda bunu herkes deneyimler. Böyle durumlarda konuşmacının söz ediminin bir parçası yalnızca bir sonraki söz edimini öngörmeyecek, aynı zamanda kişinin söz edimi de başkasının söz edimini öngörecektir. Bir üst, bir asta seslenir ve ast bu duruma dayatılan biçimleşmiş kod içerisinde yanıt vermeyi kabul ederse (ve o nadiren başka bir şey yapabilecek bir durumda olacaktır) kendisini “hayır” diyemeyeceği bir konumda bulacaktır. Bunun nedeni aslında, üstün biçimleşmiş konuşmasının söz ediminin bir sonrakini öngördüğü için bu öngörme gücünün konuşmacı aracılığıyla karşısındaki konuşmacıya uzanan boşluğu atladığı gerçeğinde yatmaktadır. Bunda garip bir şey yoktur; çünkü nasıl ki bir konuşma edimi parçasının bir sonrakiyle uygun bir biçimde birleşmesi gerekiyorsa kişinin konuşma ediminin de bir başkasının konuşma edimiyle uygun bir biçimde birleşmesi gerekmektedir. İfade etme özelliklerinin serbest bir biçimde işledikleri bir durumda geniş bir kabul edilebilir yanıtlar seçeneği söz konusudur. Biçimleşmiş konuşmada ifade etme özellikleri, gördüğümüz gibi, eklemisel hale getirildiklerinden olası yanıtlar, çarpıcı bir biçimde muhtemelen bire iner. Bu, yüksek düzeyde resmiyetin söz konusu olduğu siyasi bir durumda, ast uygun davranış kuralları içinde kalacaksa, yalnızca söyleneni kabul edebildiği bir iletişim koduyla hareket

ederken bulur kendisini. Karşılık verme olasılığı göz önüne alındığında bunun görebildiğimiz kadarıyla başka bir yolu yoktur. Daha biçimleşmiş bir koda doğru ilerledikçe çelişme olasılığı giderek azalır. Bunun nedeni çelişkinin *A* söz edimini izleyebilecek potansiyel bir *B* söz edimi seçeneğini içermesidir. Biçimleşmenin *B* söz ediminin olasılıklarını bütünüyle sınırlamadığı ara durumlar söz konusu olsa da bu yalnızca belirli bir dereceye kadar böyledir ve bu derece çelişkinin olası olduğu sınırdır.

Bir konuşmacının karşındakine yanıtını zorla kabul ettirebilmesinin bir yolu olduğu için dilin biçimleşmesi, toplumsal denetimin bir biçimi olarak görülebilir. Dilin biçimleşmesi gerçekte başkaldırmanın olanaksız ve devrimin yalnızca uygulanabilir olduğu bir iletişim tipidir. Bu, iktidarın her şey ya da hiçbir şey olduğu bir durumdur ve kuşkusuz toplumda onun toptan yadsınması normalde olanaksızdır.

Bununla beraber, siyasi bir üstün bakış açısından toplumsal denetim için biçimleştirmeyi kullanmanın önünde bir engel vardır. Bir kodu (yalnızca konuşma tarzını denetleniyormuş gibi görünse de aslında fiilen söylenilenin içeriğini denetleyen) kabul etmek, bir üstün asttın yanıtını dayattığı bir biçimse, yanıtın dayatılması üstün *kendi* yönlendirme özgürlüğünü yitirmesi pahasına olur. Üst, dinleyenleri belirli şekilde davranmaya zorlayan bir konuşma tarzı kullanabilir ama bu tarz onun konuşmasını da öngöreceği için aynı zamanda üstün kendisini kendisinin ne diyebileceği konusunda ciddi bir biçimde sınırlar. Bu çıkmazı, siyasi liderlerin otoritelerini güçlendirmek için “geleneksel” iletişim tarzını kullandıkları fiili durumlarda görebiliriz. Öte yandan siyasi liderler, bireyler olarak bu durum karşısında daha büyük bir yönlendirme özgürlüğü, bir başka deyişle genellikle potansiyel rakipleri kendilerinin uygun gördükleri statülere püskürtmek için ihtiyaç duydukları yönlendirme özgür-

lûğü elde etmek amacıyla bu açmazın üstesinden gelmeye nadi-ren çalışırlar.

Siyasi liderin bütün yanıtların birbirini izlediği biçimleşmiş kodu iyi düzenlenmiş bir sistem içerisinde kullanarak “halkının babası” gibi davranma rolünü üstlenirken aynı zamanda rakip-lerinin itibarını azaltmanın yeni yollarını arayan kurnaz siyaset-çi gibi hareket etmesi gerekliliği onun için gerçek bir sorundur. Siyasetçi bunu biçimleşmiş kod içerisinde yapamaz; çünkü ifa-de etmenin özelliklerinin biçimleşmiş kod içindeki kati değış-mezliği, onu siyasetçinin ihtiyaç duyduğu esnek dil kullanımı için uygunsuz kılmaktadır. Dilde siyasi liderin kullanabileceği iki seçenek kod mevcuttur. Bunlar biçimsel zeminlerde genellikle kolaylıkla ayırt edilebilirler. Biçimleşmiş kod, siyasetçinin ge-leneksel otoritesini teşkil etmek için kullanılsa da, kirli işler için olan bütünüyle farklı bir kodla (çelişkiye yol açtığından dikkatli biçimde kullanılan) iç içe geçmiştir (Comarroff, 1980). Biçim-leşmiş kodun günlük pratik hamleler için uygun olmamasının nedeni, biçimleşmenin özel şeyler ya da durumlar ile iletişim arasında bilinmeyen bir mesafe yaratmasıdır. Eklemsel duru-mundaki dil, biçimde ve gönderme tarzında esnekliğini yitirdi-ği için gerçekliğin özel biçimini destekleyemez. Gerçekliğin özel biçimini destekleyemeyen dil, gerçekliği yorumlayamaz ya da değışiklik öneremez. Bir başka deyişle, halen yapılması gereken işlerin olduğu siyasi durumlarda biçimleştirme tam anlamıyla kullanılamaz. Aslında göreceğimiz gibi, dinsel iletişim ile ge-le-neksel otoritenin iletişimi arasında varolduğunu gösterebilece-ğimiz tek farklılık, birincisinde biçimsel olmayan kod tamamen terk edilirken, ikincisi için biçimsel olmayan kodun halen bir zorunluluk olmasıdır.

Biçimleşme ile geleneksel otorite arasındaki ilişki yukarıda öne sürüldüğü gibi açıklanabiliyorsa, bunun anlambilim üze-rindeki etkisini ele almak önem kazanır.

Biçimleşmenin söz ediminin bir parçasının bir sonrakini öngörmesi için dilde ifade etmenin özelliklerinde artan bir değişmezliğe nasıl yol açtığına yukarıda işaret edilmişti. Önermesel güç, en azından kısmen sözdizimiyle eşitlenir ise (McCawley, 1971), açıktır ki bu durumda keskin bir sınırlama olmak üzere sözdiziminde kökten bir değişikliği, dilin önermesel içeriğinin doğasında aynı oranda radikal bir değişikliği içerir. Bir başka deyişle biçimleştirme süreçleri işlemeye başladığında gündelik dilin işlediği tarzdan türetilen herhangi bir kavramın anlamı son derece sınırlı olmadığı sürece yanıltıcı olacaktır. J. Lyons bu genel noktayı en uç noktaya götürerek ortaya koyuyor:

“Anlam seçeneği içerir” ilkesi uyarınca, ortaya çıkışı bağlam tarafından belirlenmeyen eksiksiz söyleme varıncaya kadar ve o dahil olmak üzere herhangi bir dilbilimsel biçimin bu bağlamda anlamı olduğunu; buna karşılık ortaya çıkışı verili bir bağlamda tamamen belirlenmiş herhangi bir dilbilimsel öğenin bu bağlamda anlama sahip olmadığını söyleyeceğim. Burada kavram olarak tanımlanan anlama sahip olmanın öğelerin sahip olduğu anlamın ne olduğu değil, bağlamda kaç tane anlam ögesi bulunduğunu –yani bütün söylemin anlamına oranlı olarak katkıları– meselesi olduğunun fark edilmesi önemlidir. (Anlamı olmamak yalnızca eksiksiz öngörülebilirliğin sınırlı bir durumudur.) (J. Lyons, 1963).

Bana öyle geliyor ki bu açıklama çok fazla ileri gidiyor, yani bence değişmezlik anlam içerimlemese de, göreceğimiz gibi, farklı türden bir anlam içerimler: Edimsöz gücü. Bununla beraber değişmeyen bir söylem sınırlama olmadan “anlam” aramak açıkça yanıltıcıdır. Ne *tür* bir sınırlamanın zorunlu olduğunu anlamak için yine çeşitli dilbilimcilerin yapıtlarında öne sürülen simgesel mantık, anlambilimi yeterli düzeyde temsil edebilir varsayımına (McCawley, 1971), dilin ifade etme özellikleri dilin mantıklı bir savı aktarabilmesini olanaklı kılan şeylerdir ve mantıksal önvarsayımlar (örneğin bkz. Fillmore ve Langoen-

den'deki çalışmalara, 1971) anlambilimin gerçek malzemesidirler çıkarımına bakmak yararlıdır. Mantık, birimler arasındaki koyutlanmış bağlantının, mantıksal savın parçalarının içkin ilişkisi nedeniyle bir başka bağlantıdan daha doğru olduğunu söyler; bu nedenle bir savın mantıksal olabilmesi için çelişkili ya da seçenek savlar olanaklı olsalar da, söylenme biçimlerinden dolayı değil, ama doğru olmadıkları için dışarıda bırakıldıkları bir biçim içerisinde ifade edilmesi gerekmektedir: Mantıksal olan bir sav, mantıksal yapısını göstermek için biçim bakımından çelişebilir olmalıdır. Normalde her ifade çelişkiye ve yerine başkasının konulmasına açıktır ve böyle olduğu içindir ki sıradan durumlarda tartışma ve akıl yürütme olanaklıdır. Aksine biçimleşmiş dil, mantığın iki önkoşulunu, bir önermenin çok sayıda başka önerme tarafından izlenme potansiyelini ve çelişki olasılığını göz ardı eder. Bu nedenle biçimleşmiş dil, mantıksal değildir ve ister sıradan dile "açıklama" içeren bir açıklama aracılığıyla ya da ister mantıksal bir biçim içeren liste temsil kullanma aracılığıyla olsun her türden onu böyleymiş gibi gösterme girişimi yanıltıcıdır.

Biçimleşmiş dilde birimler arasındaki bağlantı mantıksal değilse, yani onların bağlantıları uygunluklarından kaynaklanmamaktaysa, bağlantının nasıl bir yapısı olduğunu sorabiliriz. Yanıt yukarıda söylenenlerden kolaylıkla çıkarılabilir. Birimler arasındaki bağlantıyı ifade aracı sağlar, çünkü anlambirimin özellikleri savın düzenini önceden tanımlar. Doğru ya da yanlış, daha iyi ya da daha kötü kavramlarında kullanılan ikamenin potansiyeli önermenin ileri sürülme biçimi tarafından ortadan kaldırıldığı için doğru ya da yanlış, daha iyi ya da kötü açıklamalar olmayabilir. Daha basit bir biçimde ifade edersek, mantığın dildeki ifade etme özelliklerine dayandığını söyleyebiliriz ve böyle bir esneklik söz konusu değilse, ne sav, ne mantık, ne açıklama ne de sözcüğün bir anlamıyla anlambilim söz konusu olabilir. Biçimleştirmenin yaptığı gibi iletişim tarzından seçenek

olasılıklarının çıkarılmasının etkisi, söyleneni mantığın ötesine taşır: Onun gücü geleneksel otorite olsa da gizlidir çünkü uygun, nazık ve yerinde davranma tarzının kabul edilmesiyle bilinçsizce olaydan önce kabul edilmiştir. Söylenen şey, dilin biçimleşmesinin kabul edilmesiyle tek şey haline geldiği için doğrudur.

Bunu söylemek, elbette bu tür dillerin anlamsız olduğunu söylemek değildir. İki tür anlam ayırt edebiliriz. Biri dilin önermesel gücü, dilin iletişimi geçmişteki algıya uyarlayarak ve bunu gelecekteki algıya bağlayarak gerçekliği denetimi altına alma yeteneğidir. Dilbilimcilerin daha çok ilgilendikleri dilin gücüdür (önermesel güçtür). Dilin bu anlam potansiyeli, biçimleşmeyle birlikte kaybolsa da anlamın “edimsöz gücü” ya da muhtemelen –olguları nakletmek için değil, ama insanları etkilemek için– “edimsel güç” diye adlandırabileceğimiz bir boyutu da söz konusudur (Austin, 1962: 234). Yukarıda ele aldığımız geleneksel siyasi hitabet türünün söz dizilişi, bir şeyin bir konuşmacı tarafından bir başkasına iletildiği, en azından konuşmacıların yer aldığı bir diziliştir. Bunun nedeni sözün edimsöz gücüdür. Herhangi bir özel siyasi iletişim biçiminde normalde yalnızca ya önermesel gücü ileten konuşmayla ya da edimsöz gücünü ileten konuşmayla ilgilenmeyiz. Bütün durumlarda o her ikisinin bir karışımıdır. Biçimleşme arttıkça önermesel gücün azaldığını ve edimsöz gücünün arttığını, bir başka deyişle anlamın iki türünün ters orantılı çeşitlendiklerini savunuyorum. Yüksek derecede bir biçimleşmenin söz edimlerinin çok az önermesel güce ve büyük edimsöz gücüne sahip olduğunu söylemek bu edimsöz gücünün ne olduğunu açıklamaz. Bununla beraber, bu, biçimleşmiş dili anlamaya çalışırken aradığımız şeyi başka bir biçimde ifade edebileceğimiz anlamına gelmektedir. Biçimleşmiş dil açıklama olmadan nasıl iletmektedir? Geleneksel otoritenin ve dinin niçin hem açıklamayı dışlayan hem de bu dışlamayı gizleyen bir iletişim biçimine eğilimli olması gereksin?

Bu sorular, ister dünyevi ister dini olsun ritüel çalışmalarında sık sık sorulan soruyla –Bu neyi açıklıyor?– keskin bir karşıtlık içindedir. Bu soruyu sormak, geleneksel otoritenin ve dinin sahip olamayacakları bir işleve sahip olduklarını varsaymakta ve dikkati onun sözgelimi gerçeği saklama gibi sahip olabileceği başka olası işlevlerden uzaklaştırmaktadır.

Geleneksel Otorite İletişiminden Ritüele

Biçimleşmiş dil, dilin önermesel gücünü azaltmaktaysa, şu soruyu sorabiliriz: Biçimleşmenin şimdiye değin düşündüğümüzden daha fazla yayılması nedeniyle önermesel güç daha fazla azalıp edimsöz güç daha fazla arttığında ne olur? Bu soruyu yanıtlamak için ritüele ve dine bakacağız.

Geleneksel otoritenin iletişim sistemine ilişkin bu tartışma, ritüel çalışmasıyla niçin ilişkiliydi? Yanıt çeşitli düzeylerde verilebilirse de, her şeyden önce çeşitli yazarların geleneksel otorite iletişiminin biçimleşmesinin ayırt edici sonuçları olarak yukarıda listelenen özelliklerin ritüele özgü olduğunun altını çizdiklerine dikkat çekebiliriz. Kimi düşünceleri, bu makaledekilerin bazılarına çok benzeyen Rappaport (1971) ritüelin diğer boyutlarının yanı sıra özellikle izleyen boyutlarına dikkat çeker: Bu, açıklamaların karşıtıdır, “kaynaşmış” iletişimdir (Bateson’u izleyerek), söylemsel değildir, katılımcılar kaynağı kendi dışarısında görürler ve kaynak değişmezdir. İkinci olarak reisler mi, krallar mı yoksa rahipler olarak mı düşünüldükleri fark etmezsiniz geleneksel liderleri ele alan etnografya çalışmalarının birçoğunun liderlerin etkinliklerini siyasi ya da dini olarak sınıflandırmayı zor bulduklarını belirtebiliriz.³ Üçüncü olarak, çok daha ampirik bir düzeye geçtiğimizde, dini ritüelin ve gelenek-

³ Birçok yazar bu zorluk üzerine yazdıysa da, hem Evans-Pritchard’ın (1948, 1956) hem de Firth’in (1970: 174) bu meseleyi bütünüyle çözümlenemez bulduklarına işaret edebiliriz.

sel otoritenin dilin biçimleştiği yerde yalnızca iki büyük antropolojik kategori olduklarını ve bu biçimleşmenin genellikle her ikisinde de aynı türden olduğunu buluruz. Benzer bir örneği ele alırsak, Merina sünnet törenlerinde yapısal kısmın yaşlıların konuşmaları olduğunu ve bu konuşmaların yaşlıların siyasi toplantılardaki konuşmalarıyla aynı olduğunu görürüz. Tören ilerlerken bu konuşmalar siyasi bağlamda alışıldık olunmayan (bilinmiyor olmasa da) bir derecede daha fazla biçimleşmiş hale gelse de, bu biçimleşmenin doğası, dini ritüelin dışında zaten ayırt etmiş olduğumuz ilkelerin daha aşırı bir uygulansıdır.

Bu olgu birçok toplum için tanındıktır ve biçimleşmiş hitabetin mevcudiyeti vaazlarda bizim toplumumuzda bile ortaya çıkar. Bununla beraber, dindeki iletişim geleneksel otorite iletişiminin bittiği yerde başlıyorsa, din biçimleşme sürecini sürdürüyor ve o çok daha fazla ilave şey içeriyordur. Çok daha fazla şey içerse de, dindeki iletişim, titremleme seçenekleri çeşitliliğini, sözdağarcığı seçenekleri çeşitliliğini, sözdizimsel biçimler çeşitliliğini, kabul edilebilir açıklamalar çeşitliliğini, uygun açıklamaların çıkarabileceği bilgi grubunu sınırlayarak halen aynı ilkeleri kullanmaktadır. Dini ritüeller, dili biçimleştirme tekniklerinin benzerlerini öne çıkardığı için benzerliğin içerimlerini ele almadan önce bunun ne anlama geldiğine bakmalıyız.

Sünnet törenlerindeki üç tür dilsel olguya dikkat çekmiştik. Birincisi yaşlıların konuşmalarıydı ve liderlerin geleneksel konuşmaları hakkında söylenenler burada da bütünüyle geçerli olduğu için bunu daha fazla çözümlememiz gerekmemektedir.

İkinci olgu, tekdüze okunan kalıplaşmış sözler ve dualardır. Bu olgunun yaşlıların biçimleşmiş konuşmalarıyla benzer yapıda olduğu görülebilirse de, o aynı doğrultuda daha fazla ilerlemiştir. Bu türden titremlemenin ayırt edici şarkı söyleme yapısı, şarkı söyleme ile konuşma arasında dünyanın her tarafından birçok dini ritüelde bulduğumuz bir köprü oluşturduğu için özel öneme sahiptir. Biçimleşmiş hitabetten titremlemeye dönü-

şümde meydana gelen şey, olduğu gibi kalmış olabilecek söz-
dağarcığı, sözdizimi, tarz, konuşma edimi yapısı seçeneklerinin
ciddi biçimde sınırlandırılmasının artık tamamen tamamlanma-
sıdır. Dolayısıyla titremelenen daha önce söylenmiş olanın tekrar
edilmesinden başka bir şey değildir. Kuşkusuz bu, bundan çok
az farkı olsa da halen bütünüyle “kalben” öğrenilmeyen birçok
biçimleşmiş konuşma için de belirli bir oranda doğrudur.⁴ İkinci
olarak, hitabette çok az sınırlandırılmış olan titremleme ve
söylev verme ritminin seçimi, burada çok daha sınırlıdır. Bu,
şarkı söyleme etkisi üretir.

Dolayısıyla titremleme konuşmanın biçimleşmesi sürecinde
daha ileri bir adım olsa da onun dini ritüellerin üçüncü dilsel
tezahürüne –şarkı– çok yakın olduğu görülecektir. Şarkı söyle-
me ile titremleme arasındaki fark çok azdır. Aralarındaki fark,
ilk olarak titremleme ve ritim seçeneğinin her zamankinden da-
ha çok yadsınmasına ve ikinci olarak gündelik konuşma biçim-
lerinden daha uzak ritimlere ve titremlemelere doğru ilerleme-
sine (yukarıda biçimleşmiş iletişimdeki genel bir eğilim olarak
anılrsa da konuşma-yapmada kendisini asıl olarak sözcükdağar-
cığı ve sözdizimi alanlarında ortaya koyan bir süreç) dayanır.

Sanatı yaşamın gündelik ilgilerinden ayrı bir şey olarak dü-
şünmeye çok fazla alıştığımız için şarkı söylemeyi özel bir dil
olarak düşünmek garip görünebilir. Bununla beraber bu türden
bir bakış açısının bize özgü siyasi-iktisadi sisteme sahip olma-
yan toplumların görsel sanatları için geçerli olmadığı gösterildi.
Bunun kesinlikle sözel sanatlar için de doğru olması gerekmek-
tedir. Bu nedenle şarkı, gündelik dilin biçimleşmeyle başlayan
dönüşüm sürecinin sonucundan başka bir şey değildir. Ritüelin
bakış açısından bu dönüşüm, önemli bir safhadır; çünkü şarkı
söyleme, dini faaliyetin sıklıkla ve belirgin bir biçimde tamam-

⁴ Burada kalp ile akıl arasında ima edilen karşıtlık fikir vericidir. Kalp:
edimsöz gücü; akıl: önermesel güç.

layıcı bir parçasıdır. Merina sünnet töreninde şarkı söylemenin tören zamanının tahminen onda dokuzunu doldurduğu tespitiinde bulunmak pek de yanlış olmayacaktır. Şarkı ve biçimleşmiş hitabetin birlikte ele alınmasından elde edilen en doğrudan sonuç, geleneksel otorite iletişiminin dini iletişimden tür bakımından farklı olmadığıdır. Bir partinin siyasi yayınlarının dilinden siyasetçilerin olağanüstü durumlarda halka seslenişlerine, vaazların diline, duaların kilisede okunma biçimine, ilahilerin titremlenme biçimine, tam ölçek şarkı söylemeye uzanan süreklilikte ne denli az kesinti olduğunu aklımızın bir kenarına yazarsak şarkının gündelik dilde özümsemişi daha az garip gözükebilir.

Biçimleşmiş siyasi konuşma bağlamında yukarıda ele aldığımız biçimleşmenin bütün içerimleri, aşırı bir biçim içindeki şarkı için de geçerlidir. Şarkı örneği çok aşırı uçta olduğundan burada başka değerlendirmeler eklemek istiyorum. Şarkı söylemenin bir parçası olan bireysel yaratıcılıktan bütünüyle yoksun olma, siyasi hitabet için işaret ettiğimiz dile getirmenin değişmezliği özelliğinin çok daha büyük ölçüde mevcut olduğu anlamına gelmektedir. Kuşkusuz bütün şarkılar yaratıcılığı tamamen olanaksız kılmaz; Eskimo şarkı içeriklerinde olduğu gibi yeniliğin belirli bir derecede olanaklı olduğu şarkılar da vardır. Bir şarkıya neredeyse “ifade” katma olanağı da söz konusudur. Yaratıcılığın derecesi, şarkı söylemenin çeşitli biçimlerinin yalnızca yaratıcılıktan biçimleşmeye sürekliliğin sonundaki bir noktayı oluşturmadıkları anlamına değil, aynı zamanda onun uzunluğunun birazının biçimleşmiş sonda olduğu anlamına gelmektedir. Bununla beraber, olağan bağlamda bütün şarkıların önermesel gücünün konuşulan sözcüklerinkinden daha az olduğu gerçeği değişmez. Bir grup insan tarafından ritüeli çok fazla niteleyen bir birlik içinde söylenen şarkılar, yaratıcılıktan yoksunluğun aşırı örnekleridirler.

Bu şarkılar, şarkıcının çıkacağı dilsel yolculuğu neredeyse tamamen öngörür.⁵ Bu türden bir törende bir şarkıya katılmak bir istenç ânını içerir: Dilsel şarkı söyleme faaliyeti öylesine edilgendir ki şarkıcı sanki kendisinin olmayan bir dili deneyimlemektedir (burada bilerek Durkheim'ı anımsatan bir dil kullanıyorum). Bir kısmın öbürünü öngörmesi açık bir biçimde şarkı için de geçerlidir. Ama ritüel, şarkıcıyı bir şarkıyı yarı kendiliğinden bir başka şarkının izlediği bir sıralamaya soktuğu için öngörme bir bütün olarak tören için de büyük ölçüde geçerlidir. Öğleden sonra üçteki törene ilk katılma istencinden ertesi sabah altıya değin kişi sözcükleri ve eylemleri seçemez. (Bu, elbette, şarkıların çok sınırlı bir gruptan seçilebilmesine ve belirli düzen kurallarının varolmasına ve bunların göz ardı edilememesine rağmen şarkıların kesin düzeni önceden hazırlanmadığı için meseleyi biraz daha güçlü bir biçimde ortaya koyuyor.) Ritüel boyunca yaratıcılığın gücünden vazgeçilmesinin içerimleri, kuşkusuz önemlidir; çünkü daha önceki sava geri dönüp akıl, sav, açıklama gibi kavramların içerimlerinin ne olduğunu hatırlarsak, dilin esnek olmadığı yerde, ifade etmenin özelliklerinin seçeneklerin katılabileceği yerler olmadığını, A'nın B'yi öngörmediği yerde önermesel gücün söz konusu olmayacağını fark ederiz. Şarkıyı herkesin birlikte söylemesi gerektiği için zorunlu olan A ile B arasındaki bağlantı, ritüelde verilenden başka B'leri hariç tuttuğunda savın gücü söz konusu olamaz. Dolayısıyla bir şarkıda sav ya da akıl yürütme iletilemez, durumun gerçekliğe uyarlanması olanaklı değildir. *Bir şarkıyla tartışamazsınız.* Bunun nedeni, dinin önermesel gücü olmayan iletişim biçimlerini kullanmasıdır. Parçalar arasındaki iletişimin düşünme mantığının parçalarının ilişkileri olmadığı ritüelde söylenen ve yapılan şeylerden bir sav çıkarmak, dinin bütün doğasının yadsınmasıdır:

⁵ Kuşkusuz bir şarkıcıya açık olan belirli dilsel seçimler söz konusu olsa da, gündelik dilde söylediği şeye dayatılan sınırlamaya kıyasla önemsizdir.

Bu, geleneksel otorite ilişkilerinin, üstler ile astlar arasındaki ussal düzenlemelerin sonucu olduğunu iddia etmek denli yanıltıcı olurdu.⁶ Dolayısıyla birçok antropologun yaptığı gibi dinin insanın dünyadaki yeri hakkında bir açıklama, bir yorum (Lévi-Strauss), kötülüğün dünyadaki yerinin bir açıklaması (Evans-Pritchard ve Lienhardt) ya da insanın tarihsel-toplumsal yapındaki yerine ilişkin bir önerme (Radcliffe-Brown, Durkheim, Fortes, diğerleri) olduğunu savunmak yanlıştır. Gördüğümüz gibi, dini iletişim, kutsal şeylere saygısız ve hürmetsiz oldukları düşünülen gerçek açıklama aygıtları yeniden dahil edildiklerinde bunları göz ardı ettiğinden din “açıklanmış” herhangi bir şeyin bulunabileceği son yerdir.

Dans

Şimdiye kadar, söylenen şeyin iletişimden ortaklaşa anladığımız şeyi yadsıyan bir biçimde söylendiğini aklımızda tutmazsak ritüelde ne söylendiğini anlayamayacağımız söyledik. Bunu yapmak için gündelik dilden daha ziyade bir şarkıda bir şey söylemenin neyi içerdiğini ele aldık. Dil konusunda çok fazla çalışma yapıldığı için dil üzerinde yoğunlaştıysam da, yukarıda söylediğimiz gibi ritüeli yalnızca şarkı değil, aynı zamanda dans da nitelermektedir. Daha önce söylenenleri tekrarlamamak adına benzer bir savı kısa yoldan beden hareketlerine uygulayacağım.

Beden hareketlerinin bir bakıma çeşitli hareketler aracılığıyla bir kişiden başka kişiye iletilen bir tür dil ve simgesel işaretler olduğu söylenebilir. Beden göstergelerinin bileşiminin ve düzenin çok daha karmaşık iletiler aktarmak için kullanıldığına ilişkin çok fazla olgu bulunmaktadır. Bu nedenle, bedenin yönetiminin konuşma diliyle karşılaştırıldığında fakir olsa da bir “dil” olduğu düşüncesi söz konusudur. Geleneksel otorite durumla-

⁶ Weber’in tanımının karşıtı olurdu.

rında bu dil üzerindeki sınırlama sözcenin biçimleşmesiyle koştur ve aslında genellikle ona eşlik eder. Beden dilinin özgür kullanımının bu gibi durumlarda sınırlandırılması, fiilen çok daha kesin biçimde dayatılır. Yine dilde olduğu gibi, bu sınırlamalar çok daha sistematik bir tarzda dini ritüellerde de mevcuttur. Beden diliyle taşınan iletiler aynı zamanda kemikleşmiş, tahmin edilebilir hale gelirler ve büyük bir ileti çeşitliliği aktarabildikleri gündelik durumlarda olduğu gibi, yeniden birleştirilmek yerine bir eylemden diğerine tekrarlanırlar. Konuşmada olduğu gibi beden hareketinin biçimleşmesi de hareket sıralamasının seçiminin giderek artan denetimini içerimler ve bu denetim tam anlamıyla kurulduğunda dans söz konusu olur. Bu nedenle biçimleşmiş beden hareketlerini olduğu denli dansı da dine özgü buluruz. Gündelik beden yönetiminden dansa bu dönüşümün içerimleri dil için geçerli olanlarla benzerdir: Beden hareketleriyle tartışmanın ve pazarlık yapmanın yerini değişmeyen, tekrarlanan ve kaynaşmış iletiler alır. Bu kodun kabul edilmesi, zorlamayı içerir. İletişim bir diyalektik olmaya son verir ve doğru bir biçimde tekrarlanma meselesi haline gelir. Dansa bu yaklaşım biçimi, yukarıdaki şarkıya yaklaşım biçim gibi, genel olarak kabul edilen bir tür üst-iletişim, yaratıcılık için büyük bir fırsat olarak sanat görüşüyle uyuşmamaktadır. Aksine ben sanatın aslında iletişimin bir alt biçimi olduğunu savunuyorum. Savımın gerekçeleri üretici dil görüşünü kabul etmemden kaynaklanmaktadır. Yine de bu, halkın sanat görüşünün niçin doğru olan şeyin karşıtı olması gerekmektedir sorusunu ortaya atmaktadır. Bu görüşün nedeni, muhtemelen dilin üretici süreçlerinin normalde bilinçsiz oldukları ve bunların genellikle bilinç düzeyine yükseltilemeyecek denli karmaşık oldukları gerçeğinde yatmaktadır. Bununla beraber dilin (ya da beden hareketinin) üretici potansiyelinin neredeyse tamamı engellendiğinde ya da tamamen ortadan kaldırıldığında geriye kalan seçenekler, bilinçli bir biçimde birden kavranacak denli basittirler. Yaratıcılık birden

denetim altına alınabilir hale gelir; dolayısıyla zevkli hale de. Ne var ki, bu bir yaratıcılık yanılmasıdır; aslında, yaratıcılığın en az ortaya çıktığı alandır bu.

Simgelerin Anlamı

Şimdiye kadar ifade etmenin biçimleşmiş dildeki türünün önemi ve ardışık bir süreç olarak anlam ve iktidarla ilişkisi içinde şarkıyı ele aldım. Şimdi kendileri bu dönüşümlerden etkilenen anlam birimleri üzerindeki *etkiyi* ele almak istiyorum. Kuşkusuz bu birimler, çoğu kez şarkıların metinlerinde ya da başka sözlü davranışlarda gönderme bulunulan sözcüklerdir. Göndermenin kimi zaman dans ya da başka biçimleşmiş beden iletişimleriyle yapıldığı dilsel olmayan simgeler de söz konusudur. Simgelerin bu iki tipi şimdiye kadar kullanılan dilsel çözümlemeye kolaylıkla tabi tutulabilir. Son olarak ritüel uygulamada kullanılan, sözgeli mi komünyon törenin ekmegi ve şarabı gibi maddi “simgeler” söz konusudur. Bununla beraber bu simgelerin “anlam”larının doğası şimdiye kadar tartışılanlar üzerinden daha iyi anlaşılabilir.

Çok iyi bilindiği gibi, Malinowski, Trobriand ritüelinin dilinin çevrilebileceğinden ümidini yitirerek (aslına bakılırsa, genellikle bu sıradan bir dil değil, ama büyü sözleriydi ve Malinowski bu durumun çok az farkına varmıştı) ritüel durumun bağlamının dışında bu dilin anlamsız olduğu sonucuna varmıştı. Kullanılan her sözcük ancak Trobriand Yerlileriyle duygudaşlık kurarak kendimizi tören alanında dahil edersek anlaşılabilirdi. Malinowski, sözcüklerin anlamı “durum bağlamında” varolur kuramını genel bir anlam kuramına genişlettiği için kuram en başından itibaren ciddi bir sorunla karşı karşıya kaldı. Nihayetinde dönüşümsel dilbilgisinden türetilen anlambilim kuramlarının tadilatına gereksinim duyulduğu gösterildi. Bu anlambilim kuramları, Malinowski’nin aksine bağlama bağlı olmaksızın

konusmak için anlam yüklerini kendi içlerinde taşıyan tek tek anlam birimlerine ihtiyaç olduğunu vurguladılar; çünkü anlam birimleri yalnızca bu yolla dilin ünlü sonsuz uygun sözce yaratma potansiyeli için yeniden birleştirilebilirlerdi (Langoenden, 1968). Üretici dilbilimcilerin eleştirisi, soyut dil için göz önünde tutulmalıdır. Bununla beraber, Hymes'in (1971) ve Halliday'in (1973) işaret ettikleri gibi, dilin potansiyelinin konuşmacının herhangi bir zamanda her istediğini söyleyebildiği bir araç olarak vurgulanması kısmen bir soyutlamadır ve anlam kuramları sorumluluğu alarak böyle olduğunu varsaymaktalar. Gerçek yaşamda insanlar kendilerini gerçekten istedikleri her şeyi söyleyebildikleri bir durumda nadiren bulurlar. Burada ele alınan türden bir durumda, yani iktidar ilişkilerinin apaçık ortada olduğu ya da dinin dahil olduğu durumlarda konuşmacının istediği her şeyi söyleyebileceği düşüncesi açıkçası gülünçtür. Gördüğümüz gibi nezaket, yerindelik ve biçimleşme kuralları, dilin bu potansiyelini azaltır ve neredeyse yok eder. Malinowski'nin durum bağlamı kuramını tam da böyle bir olguyu ele alırken geliştirmesi rastlantı değildir; çünkü burada yeniden birleşme zorunluluğu yoktur, hatta bu yasaktır. Anlamın birimde içerilmesi zorunluluğu yeniden birleşim zorunluluğuna dayandığından yeniden birleşimin zorunlu olmadığı yerde anlam yükünün birimlerin kendilerince taşınmalarına gerek de yoktur. İdeal düşünsel söylemde, anlamın bağlamsal çağrışımları sürekli farklı bağlamlarda yeniden kullanılan birimler olarak koparılırlar; ama dini bağlamlarda bunların çoğalmalarına ve iç içe geçmelerine izin verilir. Yaratıcılığın gücünden büyük ölçüde vazgeçen bir iletişim sistemini kullandığımızda, sözcükler bağlamsal halelerini korur ve birbirleriyle kaynaşarak dini çerçevede katılmış anlam öbekleri oluştururlar. Lyons, yukarıda alıntılanan pasajda anlamın birimlerle böyle sürekli birleştiğini yadsır. J. R. Firth sözdizimi, yani sözcüklerin düzenli biçimde birleşmesini ele alırken, eşdizimliliğin önermesel gücün parçaları

na bağlamdan koparılamayan, bütünüyle farklı bir etki kazandırarak bunları nasıl kuruttuğunun üzerinde durur. Bu, edimsöz gücüdür. Bu, sözdizimli sözcükleri ritüel alanın dışındaki bileşenler olarak tarihsel dilbilimin benzer süreçlerinden korur (Aitchison, 1966). Bu, kendi başlarına çok az ya da hiç önermesel gücü olmayan sözcükler üreten dini alanın içindeki ve dışındaki sözcükler arasında bir ayrışım üretir. Neredeyse bütün dini ritüellerde bunun birçok örneği söz konusudur ve dinsel dildeki tanınmış arkaizm olgusu kesinlikle bu olgunun bir ürünü olarak görülebilir. Burada sözcükler sürekli “yavaş yavaş anlamdan çıkma” süreci içindedirler. Sözcüklerin “yavaş yavaş anlamdan çıktıkları”nı, onların iletişime katılanlar gibi çok az sözlük değerine sahip olduklarını söylemek, yine onların çok az edimsöz gücüne sahip oldukları anlamına gelmemektedir. Aslında bu tür sözcüklere toplumsal ve duygusal gücünü verenin kesinlikle muğlaklıkları olduğu öne sürülebilir. Sözcüklerin ve söz edimlerinin biçimleşmesinin bir etkisi, onların artan muğlaklıklarıdır. Bunun nedeni, belirli bir konuşmacının temsil ettiği kişi (örneğin ebedi atalar) (bkz. yukarı) adına konuşması için söylenen şeyin konuşmacıdan ayrılması ve iletişimin özel zaman ve yerden ayrılmasıdır (bkz. yukarı).

Muğlaklığı hayli toplumsal bir kullanışlılığı ve diğerlerinin yanı sıra P. Leis (1970) ve R. Keesing’in (1972) öne sürmüş olabilecekleri türden bir edimsöz gücü olsa da yapamadığı şey bir “açıklama”ya yardımcı olmaktır. Ritüeldeki sözcüklerin biraz açıklayıcı güçleri olsa da, daha çok toplumsal olarak kullanışlı bir muğlaklığa sahipse ve bağlamlarından çok az ayrılmaktaysalar, maddi simgeler gibi bir dilin parçalarından daha çok, şeyler gibi işlemeye başlarlar. Dolayısıyla ritüellerin iletişim için yalnızca şarkıyı ve dansı değil, aynı zamanda maddi şeyleri de yeğliyor görünmesi şaşırtıcı değildir. Turner ritüelin bu boyutu hakkında defalarca yazdı ve maddi simgelerin “çokanlamlılığına ya da çokseslilik”ine dikkat çekti (Turner, 1967: 50). Dahası

Turner bunun onların ritüel iletişim için taşıdığı değeri açıkladığını öne sürmektedir. Bununla beraber maddi simgelerle iletişime öznal olarak değil, nesnel olarak bakarsak ve bu iletişimi yerini aldığı daha normal bir iletişimle, yani doğal dille karşılaştırsak “zenginliği” daha büyük bir sınırlamayı gerektirir. Maddi simgeler, kendilerini ifade etmek için ya hiç ya da çok az sözdizimi olan sözcük dizileri gibidirler. Ritüeldeki simgeler yalnızca birbirlerini görece (dildeki sözcüklere kıyasla) değişmez bir sıralanışla izlemezler, aynı zamanda sıralanışın kendisi de görece (yine dile kıyasla) anlamsızdır. Dolayısıyla maddi simgeler, biçimleşmiş iletişimdeki sözcükler gibi kendi yapılarıdır. Yalnızca çok zayıf önermesel gücü olan bir iletinin parçası olabilirlerse de, sonuç olarak muğlaklık ve bundan dolayı edimsöz ile duygusal güçlerini kazanırlar.

Dolayısıyla antropologların din çalışmalarından büyük bir emekle çıkardıkları “açıklamalar”ın, Nuer’in “ikizler kuşturlar” ifadesi gibi çok fazla anlaşmazlığa neden olan bir tür şatafatlı ama boş dil üretmeleri şaşırtıcı değildir. Bir başka deyişle, Lévi-Strauss’un, Evans-Pritchard’ın ya da Winch’in yapmaya çalıştığı gibi, Nuer’inki gibi bir ifadeyi bir mantık sistemine yerleştirerek açıklamaya çalışan herhangi bir girişim başarısızlığa mahkûmdur; çünkü bu ifadelerin aklın ilk önce biçimleşmenin etkileri tarafından dışlandığı bir dilde dile getirildiklerini ve bunun ürettiği anlam birimlerinin izleyen dönüşümünü gözden kaçırmaktalar. Bu tür temsiller, bilinçli ya da bilinçsiz bir biçimde doğası bakımından dünyevi olan bir mantık yapısına sokuldukları için yanlışlar.

Biçimleşmenin etkisi ve dilsel yaratıcılığın olanaksızlığı, ritüelin içine girilen, sağa ya da sola dönmek olanaksız olduğu için yalnızca izlenen bir tür tünel olduğu anlamına gelmektedir; ama bu yönün niçin izlendiğinin nedeni, eşit derecede olanaklı yönler arasında bilinçli bir seçime dayanılarak açıklanırsa yalnızca yanıltıcı olur. Ritüeldeki birimler birbirlerini mantıksal

olarak değil, sıralı olarak izlerler; çünkü bunları birbirine bağlayan eklemlemenin gücü yoktur. Kavramların sıralanışı kabul edilmiş değil, verilidir ve bu sıralanışın “doğruluk” koşulu yoktur.

Ritüelin sık sık işaret edilen bir başka özelliği –yineleme– bu açıklamada anlaşılır hale gelir. Olan bitenin biçimsel ya da mantıksal çözümlemenin dolaylı olarak ifade ettiği gibi bir sav olduğu düşünülürse, yineleme yalnızca bir fazlalıktır. Bununla beraber olan biten bir sav değil, ama ilişkili bir deneyim bütünüyse, vurgulamanın tek olasılığı yinelemedir. Değişmeyen bir önerme, genişletilemez; yalnızca yeniden ve yeniden ifade edilebilir. Yineleme bize bir savı ele almadığımızı hatırlatır; çünkü bir sav kendisinin değil, başka bir savın temelidir.

Yukarıda ulaşılan sonuçlar, bazı bakımlardan esas olarak olumsuz gibi gözükseler de yine dolaylı olarak olumlu noktalar içermektedirler. Bunlardan ilki, iki şeyden kaçınıldığı sürece eksiksiz bir ritüel araştırmasının halen olası olduğudur: 1) Bir açıklama yaparken dini söylemin içerisinden gündelik konuşmaya sıçrama ve 2) dolaylı ya da doğrudan mantık biçimlerini kullanma. Gelgelelim bu sınırlamalar çok ürkütücü değildir ve geleneksel türden basit bir yorumlama tekniği mükemmelen uygundur. Böyle bir araştırma, ritüelin etkileyici ifadelerini ele alır ve böylece onları isteyerek kabul eder, çünkü ifadelerin ortaya konma biçimi onların olanaklılığını ve olanaksızlığını ilişkisiz kılar. Çözülmesi gereken *gizli* kod yoktur; söz konusu olan iletişimin gerçekleştiği verili kodun incelenmesidir. Normal iletişimden yalıtılmalarının bir sonucu olarak bir bakıma bir “anlamdan saptırma” sürecinin içinde oldukları için tek sorun ritüelin birimlerinin fazladan özenle ele alınmasının gerekmesidir. Bir başka deyişle, bu birimler önermesel anlamlarını değişen derecelerde kaybederler. Yeniden canlandırmacı akımlar dışarıdan yeni birimler kattıklarında süreç düzenli biçimde tersine

dlöndüğü için tarihsel koşullarda dini simgelerin anlamlarının saptırılması bir diyalektiktir.⁷

Yukarıda söylenenden ritüelin ve dinin yaptığı şey üzerinden yorumlanmasının, yine birincil ilişkinin yorumlanması olduğu ortaya çıkıyor. Bunun nedeni dilin önerme gücü azaldıkça “yaptığı”nın (edimsöz gücü) öne çıkmasıdır. Ritüelin deneyimlenmesi, onun bağlamıyla kaynaşma deneyimidir ve bu nedenle de bir bütün olarak bu olayın ne olduğunu açıklama girişimi, içeriği açıklama girişimidir. Ritüelin içeriğini dünyayla ya da toplumla doğrudan ilişkilendirme çabası yararsızdır; çünkü dünyevi koşullarda dini ritüeller gerçeğin yanlış ifadeleridirler. Van Gennep’in (1909) işaret etmek için çok uğraştığı gibi, sünnet törenleri küçük çocukları yetişkin kılmaz, iyileştirme törenleri iyileştirmez ve (birçok antropologun çalışmasında varsayıldığı gibi) bunları yaptıklarını varsaymak en başından yanlıştır. Aksine burada ilginç olan konu, dini ifade ile gerçek dünya arasındaki *bağlantısızlık*, ritüelin iletişim tarzının yarattığı bağlantısızlıktır. Bu, üzerinde çalıştığımız malzememizdir, tıpkı siyasi durumlarda olayların ve durumların hitabetçe çarpıtılmasının konumuz olması ve bu çarpıtmayı ancak fiili durumu saklamaya ve otoriteyi korumaya nasıl yardım ettiğini gördüğümüzde anlayabilmemiz gibi. Bir başka deyişle, anlam birimleri yalnızca dini olaylarla ilgili amaçlara hizmet edebilmek için değişikliklerinden ve bağlamdan ayrılmaz olduklarından dolayı olayın ya da bağlamın ne olduğunun bir açıklaması olmadan açıklama söz konusu olamaz. Etnik, işlevsel bir anlamadan başka anlama söz konusu olmayabilir.

Bununla beraber, ilk sorun dini ifadeleri siyasi ifadeleri ele aldığımız biçimde ele almada karşımıza çıkar. İletişimin biçimleşmesinin geleneksel otorite üzerindeki toplumsal etkisinin ne

⁷ Bu makalede ele alınmayan enstrümantal müzik, biçimleşmenin bir sonucu olarak anlamından saptırmanın nihai bir ürünü diye düşünülebilir.

olduğunu görmemize karşın bu din bağlamında daha az açık olabilir. Ben yine de yukarıdaki sava bakarsak muhtemelen onun bu çok daha temel soruna bir yanıt içerdiğini bulacağımızı savunacağım.

Din Geleneksel Otoritenin Aşırı Bir Biçimi midir?

Siyasi hitabet durumunda geleneksel otoritenin göstergesinin ve aracının biçimleşmiş dil olduğunu ve dini ritüellerde bu biçimleşmenin daha da ileri götürüldüğünü gördük. Bu, ritüeli ve muhtemelen dini, siyasi sürecin özel bir çeşidi, geleneksel otoritenin özel bir biçimi olarak ele almamız gerektiği anlamına mı gelmektedir? Sünnet töreni gibi bir örneği göz önünde tuttuğumuzda soru daha da ilginçleşir. Sünnet töreninde yaşlıların başlangıçta yaptıkları konuşma, siyasi bir bağlamdaki konuşmadan çok az farklı olsa da, tören ilerledikçe ve iletişimin biçimleşmesi arttıkça bir değişim yaşlılara öylesine hakim olur ki kendileri olmaktan çıkarlar ve aşama aşama ölü, “ebedi ata”dan daha az özel bir atanın temsilcilerine dönüşürler. Luapula yaşlılarının kendilerinden önceki ölü yaşlılar adına konuşurken birinci tekil şahıs kullanma biçimleri bunun bir başka örneği olarak verilebilir (Cunnison, 1959). Bu süreç doruk noktasına belirli bir birey atanın varolmaya, dolayısıyla konuşmaya son verip onun yerini “bir başka” ata aldığı anda ruhun etki altına girmesiyle ulaşır. Bu kendi olmaktan çıkma, bana sanki biçimleşmenin kendiliğinden bir sonucuymuş gibi gözüküyor; çünkü geleneksel hitabet için kısaca işaret ettiğimiz gibi yinelemenin, belirli bir grup kaynağa dayanan açıklamaların ve terimlerin muğlaklığının artması, belirli bir olaya ilişkin ifadelerin bu türden bütün olayların ifade biçimi haline geldiği anlamına gelmektedir. Çok genel bir dizi göndermeler topluluğuna benzetmenin etkisi, kişinin geçmişte çözünmesi ve geleceğin geçmişi kaçınılmaz yinelenişiyymiş gibi

gösterilmesidir. Bu durumda bütün olaylar benzer açıklamaların yinelenmelerinden ve örneklerinden başka bir şey olmadıkları için, bu, olayların zamandan koparılmasında etkili olan açıklamaların kendilerinin çok genel türden, herhangi bir durumun indirgeyicileri olarak uygulanabilir olmaları gerektiği anlamına gelmektedir. Bu, aynı zamanda yaşlının otoritesinin, hiçbir zaman biçimleşmiş iletişimi kullandığı zamandakinden daha büyük olmasa da, giderek azaldığı anlamına gelecektir. Bu sorunu geleneksel otoritenin iktidarını ele alırken zaten görmüştük. Lider gerçekliği herkesin hak ettiği yerde olduğu zamansız ve mekânsız bir bölgeye dönüştürmek için biçimleştirmeye yöneldiğinde bireysel istenci ortadan kaybolur. Siyasi bağlamda, yaşlılar rakipleriyle mücadele etmek zorundadır. Bununla beraber dini rolünde bu çok fazla gerekli değildir. Aslında bireysel iktidar mücadeleleri gereksiz hale geldiğinde siyasi bir olayın dini hale geldiği söylenebilir. Biçimleştirme, söylenen şeyi yalnızca belirli bir zaman ile belirli bir yerden koparmaz, aynı zamanda fiili konuşmacıdan da koparır ve bu suretle yaşlının yavaş yavaş o olduğu ve onun için konuştuğu bir doğaüstü varlık yaratır. Bu diğer doğaüstü varlığın yaratılması, en iyi biri doğaüstü ve diğeri doğal iki varlığın mevcut olduğu anlayışının çok açık olduğu ruhun dışarıdan denetim altında olması durumunda görülür. Yaşlı, ebedi doğruyu söyleyen bir ataya dönüştürülür; bu dönüşüm bana geleneksel otorite ile din arasındaki bir eklemelenme gibi gelmektedir. Aslında antropologlar ruhun dışarıdan denetim altında olmasını din diye, bir yaşlının mecliste geleneksel bir biçimde konuşmasını siyaset diye kabul ederken hiçbir kuşkuyla kapılmasalar da, bu iki toplumsal olgu arasında keskin bir sınır çizmenin olanaksız olduğunu görmüştük.

Bunun önemi, muhtemelen dinin kökenini bu özel liderlik stratejisinde, geleneksel otorite iletişimi çalışmamızda daha küçük bir biçimiyle karşılaştığımız biçimin iktidar için kullanılmasında görececek olmamızdır. Ayrıca dini edimin otoritenin özel

bir biçimi gibi hizmet ettiğini görürüz. En başta dinin toplumda liderler tarafından yönlendirilmediği ve düzenlenmediği itirazında bulanabilirse de, din herkesi elinde tutuyor gibi görünüyor. Bununla beraber bu sorunun kendisi yine geleneksel otoritenin bir özelliğidir ve şu iki noktaya dikkat edersek onu anlayabiliriz: 1) Kesinlikle baştan sona iktidar durumunun geleneksel otoritenin iş başında olduğu dünyanın doğasının bir gerçeği gibi gösterilmesi sürecidir. Bunun nasıl gerçekleştirildiğini zaten incelemiştik 2) İletişimin biçimleştirilmesinin, siyasi liderleri kullandıkları dilin türüyle ayırt edilebilen, çatışan iki rolü nasıl benimsemeye zorladığına işaret ettik. Bu eğilim kendisini, liderin bu ikilikle resmî ortamlarda kendisi adına konuşması için bir hatip kullanarak başa çıktığı yerde daha da açık bir biçimde gösterir. Böyle bir durumda, birçok toplum için betimlenmiş olan dünyevi lider ve papaz lider ilişkisine (hatipler sıklıkla rahiplerdir) çok yakınızdır. Bu düşünce bizi mevcut savdan hemen ayrılmaya yöneltse de dine siyasi bağlamın dışında bakmak ve onu bir açıklama biçimi olarak görmek yerine ilk önce siyasete ve ardından belirli bir iktidar biçiminin uygulanması olarak görülen dine bakmanın yalnızca yöntembilimsel nedenlerle olmamak üzere niçin verimli olabileceğini gösterir.

BİR SÜREÇ OLARAK İKTİDAR İLE TOPLUMSAL TABAKA ARASINDAKİ BAĞLANTISIZLIK: ORTA MADAGASKAR'DAKİ DEVLETLERİN GELİŞİMİNİN BİR ÖZETİ¹

Giriş

Güney Asya'nın ve Polinezya'nın karmaşık toplumsal tabakalaşma sistemleri, bunların gelişimini açıklamaya çalışan antropologa ve tarihçiye özel bir meydan okuma ve özel bir tuzak sunar. Antropolog ya da tarihçi kaçınılmaz olarak devletin siyasi ve iktisadi gelişiminin izlerini sürecektir ve bunları yeni iktidar grubu çeşitlerine ve yeni toplumsal tabakalaşma yapılarına bağ-

¹ Bu makale F. Edholm'un yayımlanmamış tezi *Royal Funerary Rituals among Batsileo of Madagascar*'a (London School of Economics, 1971) dayanmaktadır; belirli noktalarda yalnızca bu tezi açıkladım. Bu makalenin ilk taslaklarına getirdikleri değerli yorumlar ve öneriler için özellikle Profesör G. Aijmer'e, F. Edholm'a, Dr. J. La Fontaine'ye, Dr. J. Parry'ye ve Profesör J. Shapiro'ya teşekkür borçluyum. Ayrıca Profesör R. Kent'e ve G. Berg'e değerli tarihi bilgiler için teşekkür etmek istiyorum. A. Delivré'nin yapıtı, bu makale yazıldıktan sonra *L'Histoire des Rois d'Imerina* (Paris, 1974) adıyla yayımlandı.

layacaktır. Tuzak, tanımlamada ve aktörlerin çıkar gruplarına ilişkin anlayışının, emik* sistemde oluşan ayrılıkların ve kurulan ortaklıkların, siyasi ve iktisadi yapıların çözümlenmeleriyle tanımlanan çıkar gruplarıyla doğrudan ilişkilendirilmesinde yatmaktadır. Bu bilinçli olarak ya da dolaylı olarak aktörlerin kategori terimlerinin “soylular”, “yönetici sınıf” ve “burjuvazi” gibi sözcüklere çevrilmesiyle yapılabilir. Bu türden bir çevirinin büyük etnosantrik varsayımlara ve etnografik örneğin özel doğasının anlaşılmasının zorlaşmasına yol açması büyük bir ihtimaldir. Dumont ve Pocock (1958; Dumont, 1966b) böyle bir yaklaşımın bu türden çok karmaşık ve çok ünlü hiyerarşi sistemleri için taşıdığı tehlikeyi çok iyi açıkladılar. Dumont ve Pocock, Hint kast sisteminin feodal sistemlerden ya da sınıf sistemlerinden ödünç alınan yapısal biçime ya da ideolojik içeriğe nasıl uymadığına işaret ederler. Aslında bu türden karşılaştırmalar, esas olarak şemanın içerdiği Hint ideolojisinin dini boyutunun anlaşılmasını zorlaştırır. Benzer eleştiriler, çok benzer nedenlerle, Orta Madagaskar hiyerarşi sistemlerinin çözümlenme biçimi için de geçerli olacaktır.

Pocock ve Dumont, Hint kast sistemi gibi sistemlerin araştırılmasının doğurduğu tuzağı ustalıkla belirlediyseler de, tuzağın ortaya koyduğu meydan okumaya karşılık vermediler. Bu yazarların kast araştırması, iktidar ile dini ayırması ve dinin iktidara indirgenemeyeceğine işaret etmesi bakımından Hint örneğinde aydınlatıcıdır, ama daha ileri gitmez. Daha çok dini olan saflık ilkesi, pratikte özel durumlarda yeniden yorumlansa da iki yazar için değişmeden kalır. Hint teolojisine göre, temiz olduğu düşünülen şey, aynı biçimde lekesiz bir yaşam sürer. Bununla beraber bu tür sistemleri ele almanın başka bir geçerli

* Emik, antropoloji literatüründe kültürü kendine has olanın çerçevesinden, kendi ölçütlerine ve anlamlar sistemine göre değerlendirilen bakışı işaret eder. -e.n.

ve iddialı yolu daha bulunmaktadır. Bu, kısmen Leach'in (1954; 1960; 1968) önerdiği yoldur. Dumont iktisadi ve siyasi temelin kastın ideolojiden etkilendiğini düşünse de, onlara göre ideolojinin kendisi temeldeki dönüşümlerden etkilenmemektedir. Bu yaklaşımın aksine, Orta Madagaskar örneği burada hem iktisadi temelin ideolojiden etkilendiği hem de bu temelin ideolojiyi dolaylı olarak oluşturduğu iki yönlü bir ilişki olarak incelenecek. Bunlardan biri diğerine indirgenemez; çünkü farklı doğaları farklı bir mantık olduğu için her ikisi de kendisini kendi mantığı içinde dönüştürür. Toplumsal tabaka ya da statü ile iktidar arasındaki bağlantısızlık, ideolojiye bir varlık ve kendisine ait bir köken kazandırmak ya da bir başka deyişle ideolojiyi maddi terimlere dayanan bir açıklamanın ötesine taşımak için bir gerekçe gibi değil, Orta Madagaskar'daki devletlerin evriminin bir sonucu gibi görünmektedir.

Bununla birlikte, yukarıda sözü edilen indirgemecilik tuzağına düşmemek için, iktidarı ve toplumsal tabakayı yöneten diyalektığı ortaya çıkarmaya çalışmadan önce onları kendi mantıkları içinde ayrı ayrı tanımlayarak ilerlemeliyiz.

Bu makalede incelenen bölge, Madagaskar'ın Merina ve Bet-sileo halklarının yaşadıkları bölgedir. Dolayısıyla burası bugün iki milyondan fazla insanın yaşadığı bir bölgedir ve biz bölgenin iki yüzyıllık bir dönemiyle ilgilenmekteyiz. Bu dönem boyunca bölgede, kültürün çarpıcı tekbiçimliliğine rağmen, şaşırtıcı sayıda devlet var olup yok oldu. Sonuç olarak izleyen tarihsel çalışmanın çok genel ve deneme niteliğinde kalması gerekmektedir ve sav uğruna çalışmaya birçok ayrıntı dahil edilmedi. Halihazırdaki bilgimizin ihtiyacı olan, genel bir bakış açısidir ve burada oluşturulmaya girilen şey tam da budur.

On Sekizinci ve On Dokuzuncu Yüzyıllarda İktidarın Orta Madagaskar'daki Tarihi

Orta Madagaskar'daki devletlerin gelişimini anlamadaki ilk işimiz, Orta Madagaskar'ın sınıf çözümlemesi diye adlandırılacak şeyi –bir grubun diğer grup üzerindeki egemenliğinin ve üstün grupların ast gruplarından artı değer elde ettikleri düzeneklerin çözümlemesini– yapmaktır. Bu çözümlemeyi yapmak için yine hem bu bölgeyi hem de egemenliğin yapısını anlamamız gerekmektedir. Bu aşamada tarihi Merinalıların ya da Betsileoluların ideolojik kategorileri üzerinden değil, toplumsal üretim ve yeniden üretim terimleri üzerinden düşüneceğim. Böyle bir tarihin ve böyle bir tarihi sistemin aktörlerin kendi yaşamlarını düzenledikleri ve toplumlarını yeniden ürettikleri kavramları ve değerlendirmeleri nasıl ürettiğini incelemeye ancak bundan sonra yelteneneğim.

Böyle bir görevin önünde iki zorluk bulunmaktadır. Birinci zorluk Merina ve Betsileo tarihine ilişkin bilgimizin gelişmemiş olmasıdır. Sözü edilen gelişmemişlik, ister dışarıdan kişilerce üretilen belgeler biçiminde ya da ister Merina ve Betsileo bilgi kaynaklarınca on dokuzuncu yüzyılın başından itibaren kayda alınan sözel tarih biçiminde olsun malzeme yoksunluğu ya da hatta büyük ölçüde çözümlenmemiş olsa da bol olan bir arkeolojik kayıt yoksunluğu kaynaklı değildir. Gelişmemişlik, iktisadi ve toplumsal tarihe odaklanan tarih çalışmalarının bulunmamasına dayanmaktadır. Krallıkların ve kraliyet ailelerinin kökenleri hakkında çok fazla bilgi bulunmaktadır; soykütükleri, savaşlar, krallıkların birbirini izleyişi ve hatta daha fazla olmak üzere bir yandan Merina ve Betsileo arasındaki, diğer yandan bunlar ile Avrupa devletleri arasındaki ilişkiler üzerine çözümlemeler bulunsa da, farklı dönemlerde uygulanan iktisadi ve siyasi denetimlerin yapısına ilişkin çok az çözümleme var. Bu azlık, çözümlememizin büyük ölçüde deneysel nitelikte olması gerektiği

ve yalnızca modern bir tarihsel yaklaşımın olanaklı kılacağı ayrıntılı desteğe sahip olamayacağı anlamına gelmektedir. Yine de bu görevi, çok daha kolaylaştıran sentez biçiminde eski bir girişim söz konusu: H. Isnard'ın Merina monarşisinin coğrafi temeline ilişkin çalışması. H. Isnard'ın çalışması, J. P. Raison'un (1971) ve J. Dez'in (1970) tamamlayıcı çalışmalarıyla birlikte bize izlemek üzere bir taslak sağlamaktadır.

Bu üç çalışma, değerlerine rağmen, ya Madagaskar ya da Avrupa kaynaklarından miras aldıkları bir kusurdan mustarip. Bu kusur, bölge on dokuzuncu yüzyılda geliştiği için ona yalnızca Tananarive ve Merina krallığı odaklı bir bakış açısından bakmanın çarpıtıcı etkisidir.

Madagaskar tarihinin en olağanüstü boyutlarından biri, merkezi başkentten yarıçapı on kilometreden biraz büyük olan bir bölgeden on dokuzuncu yüzyılın sonunda hemen hemen Madagaskar'ın tamamına eşit bir büyüklüğe (yani Fransa'nın, Hollanda'nın ve Belçika'nın toplam büyüklüğünde) ulaşan bir devletin (gelecekteki Merina devleti) on dokuzuncu yüzyılın başında ya da muhtemelen biraz öncesinde başlayan oluşumunun ani gelişimidir. Herhangi bir Madagaskar tarihi çalışmasının bunun nasıl olduğunu ele alması gerekir. Bununla beraber söz konusu durum, ilk adımlarından itibaren bu krallıkta olağanüstü bir şeyin söz konusu olduğu anlamına gelmemektedir. Isnard, büyük Merina kralı Andrianampoinimerina'nın başlattığı kraliyet yönetiminin köylülerin tarım ve özellikle sulama sistemine müdahalesini haklı olarak Merina krallığının gelişiminin temeli olarak vurgular. Müdahalenin varlığı çok iyi ispatlandıysa da, benzersiz bir durum değildi. Göreceğimiz gibi, kesinlikle aynı müdahalede bulunan ve sonuçta güçlü bir devlet kuran birçok başka krallıkların başka hükümdarları söz konusudur. Diğer devletlere ilişkin arkeolojik kayıtlar ve özellikle başkentlerin konumlandırılışları ve onların taşınmaları (Mille,

1970) bunun halk tabanlı bir süreç bile olabileceğini akla getirmektedir. Merina krallığının Radama yönetimi altında on dokuzuncu yüzyıldaki daha sonraki genişlemesi, göreceğimiz gibi, Andrianampoinimerina'nın sulama girişiminden başka etkenlere dayanıyormuş gibi görünmektedir. Gelgelelim bu genişleme, Merina krallığının bünyesine kattığı başka krallıkların büyük ölçüde unutulması anlamına geldi. On dokuzuncu yüzyıla girilirken toplanan sözel tarihler, zorunlu olarak Merina krallığının öncüllerinin üzerinde durur ve "artan anakronizmin" başka bir örneğini hayata geçirerek onun yenilen eski rakiplerini önemsemez (Delivre, 1967). Bu nedenle ilk önce Merina krallığı üzerinde değil, ama bizi ilgilendiren dönem büyük ölçüde on dokuzuncu yüzyıl öncesi olduğu için Merina krallığıyla birlikte diğer krallıkların da varolduğu bölge üzerinde odaklanacağız.

Isnard'ın çalışması, ilk Merina devletlerinin iki çeşit olduğunu öne sürer: Biri hükümdarların sulamaya ve tarıma müdahale etmedikleri ve diğeri hükümdarların tarımın kimi kısımlarının düzenlenmesi görevini üstlendikleri. Bahsedilen karşıtlık burada kesilecektiyse de, tek bir örnekten daha ziyade devletin sınıflarından söz açmak için genişletilecek. Hükümdarların tarıma müdahil olmadığı birinci türden devletler, "başlangıç öncesi devletler" diye adlandırılacak ve hükümdarların tarıma müdahil oldukları diğer devletlerden "başlangıç devletleri" diye bahsedilecek.

Coğrafi ve Toplumsal Temeller

Başlangıç ve başlangıç öncesi devletlerin yapısını incelemeye başlamadan önce Orta Madagaskar'ın belirli boyutlarının anlaşılması gerekmektedir.

Çoğunlukla plato bölgesi diye bahsedilen Orta Madagaskar doğru ve canlı bir biçimde betimlenmiş bir coğrafi bölgedir. Aslında burası bütün adanın yaklaşık dörtte birini kaplayan, belirli

bir yüksekliğin üzerindeki dağlık bir bölgedir. Bugün Merina ve Betsileo denilen halkların geleneksel anavatanıdır. Genel olarak bölgeyi tepeler ve dağlar arasındaki karşıtlık ve fazla büyük olmayan ovalar tanımlar. *Tanety* denilen tepelik arazinin toprağı, tarıma ve hayvan yetiştirmeye pek olanak tanımayan, ince çimenle kaplı tropik laterittir. Zengin topraklı ovalar, ilgilendiğimiz dönem bakımından çok daha büyük önem taşımaktadır. Bununla beraber geniş yamaç arazilerinin aksine zengin topraklar çok sınırlıdır. Ovalar iki türlüdür: Bir yanda tepelerin böldüğü vadi tabanları, diğer yanda bataklık araziler vardır. Vadilerin toprağı zengindir ve yağmurlar gibi nehirler ve ırmaklar da yılın en az altı ayı boyunca bu toprakları sular. Diğer ovalar sürekli bataklık arazilerdir. Yerleşik halkın ana ürünü –çeltik– ovalarda yetiştirildiği için ovalar Orta Madagaskar ekonomisi için büyük bir önem taşır. Çeltik muhtemelen eskiden sulanmayan tarlalarda yetiştiriliyor idiyse de, bizim ilgilendiğimiz dönemin tamamında bu temel ve önemli ekinin elde edilmesinde sulama önemli bir yoldu. Sulu çeltik tarımının bütün bölgede büyük bir önem taşıması, diğer ürünlerin, tekniklerin ve bölgesel farklılıkların öneminin ayrıntılı bir araştırmada göz ardı edilebileceği anlamına gelmemektedir. Sulu çeltik tarımı teknikleri, daha küçük vadilerde ve bataklıklarda farklıdır ve bunlar bir başka bölümde ele alınacak. Vadilerin sulanması birkaç sulama sorunu doğurur. Nehirlerin teraslara dağıtılması ve su sağlama işlerinin yerine getirilmesi gerekse de, suyun bolluğu burada dünyanın daha kurak kısımlarında gereken denli yoğun çalışılmasına ihtiyaç duyulmamasını sağlar. Bu türden bir tarımın gerektirdiği başlıca iş olan teraslama, Betsileo’da Merina bölgesinden çok daha karmaşık biçimde geliştirilmiştir. Dolayısıyla vadilerdeki çeltik sulama sisteminin temeli, toprağın dönüştürüldüğü ve suyun denetim altına alındığı, büyük yarı çorak yamaç arazileriyle çevrili küçük arazilerdir.

Orta Madagaskar devletlerinin yapısını anlamanın ikinci ön hazırlığı, hemen hemen hiç değişmeyen bir başka ögeyi –sulu çeltik tarımının yapıldığı vadilerle ilişkili insan gruplarını– kavramaktır. Bunlar, bir ya da birkaç bağlantılı çeltik vadisi çevresinde yaşayan ayrı ekici gruplarından oluşurdu. Muhtemelen birkaç küçük köyde yaşarlardı. Vadinin hem müşterek sahibi hem de ekicileri olan bu insanlar, aynı zamanda bir soy grubu (*deme*) oluştururlardı (Bloch, 1971a: 33 ve devamı; 1975a). Bu soy grupları güçlü bir süreklilik ve çeltik vadisine bağlılık duygusuna sahiptiler ve halen daha sahiptirler. Bağlılık duygusu, halkın toprağa bağlılığına işaret eden Merina’nın belli başlı simgesince –mezarları tarafından– ifade edilir (Bloch, 1971a). Soy gruplarının ayrıcalıklı olma durumları, toprak üzerinde haklarının dağılmamasını olduğu denli diğer ufak gruplardan farklılıklarını da güvence altına alan iç evlilikle sağlanırdı. Bu gruplar (*demeler*), statüleri herhangi bir açık iktidar biçimi yerine onaylanmış bilgelige ve yaşa dayanan yaşlıların yönettikleri toplantılar aracılığıyla günlük meselelerde kendi kendilerini yönetirlerdi. Köy toplantılarında hatipler gibi hareket eden yaşlılar, uzlaşmaya dayalı kararlara aracılık ederlerdi. Dolayısıyla bu topluluklar bir bütün olarak hareket eden soy grubuydular ve onların siyasi örgütlenişlerinin hiçbir boyutu bürokratik diye tanımlanamazdı. Bu toplulukların ilgilendiği başlıca iki konu sulama sisteminin düzenlenmesi (özellikle sulama kanallarının yabancı otlardan temizlenmesini ve kanalların bakımını içeren ortak çalışmanın örgütlenmesi) ve *demeler* içindeki anlaşmazlıkların çözülmesiydi. *Demenin* gündelik işlerinin yerine getirilmesi için bu örgütlenme yeterliydi ve aslında *demeler* sözgelimi yaklaşık elli yıl süren kuzeydoğu bölgesindeki Ambohitrolomahitsy örneğinde olduğu gibi askeri hükümdarlar tarafından kendi hallerine bırakıldıklarında siyasi örgütlenmenin bütün boyutları için yeterliymiş gibi görünmekteydi. Çevliliğin etkile-

rinden biri, akrabalık bağlarının *demenin* bütün üyelerini diğerlerine bağlamasıydı. *Demeler* arasında akrabalık ilişkileri olmadığından bunlar küçük yalıtılmış birimler oluşturmuşlardır. Bu yalıtım, sulu çeltik tarımı için uygun olan vadilerin yerleşim için uygun olmayan büyük dağlık ve bozkır alanlarla birbirinden ayrıldığı bölgenin doğasına desteklenmekteydi. *Demelerin* Merina ve Betsileo tarihinde yarı sürekli ögeler olarak düşünülmemelerinin nedeni, bütün kaynaklarımızda bu grupların onları bünyelerine katabilecek daha büyük siyasi birimlerden çok daha uzun süre varlıklarını sürdürdüklerinin kabul edilmesidir. *Demeler* daha büyük siyasi birimlerden etkilenseler de, onların yaşamalarını sağlarlar ve –aynı derecede önemli olan– *deme* örgütlenmesi kendi işlerini ve kendi tarımını düzenleyerek çok uzun dönemler boyunca herhangi bir krallıktan tamamen bağımsız bir biçimde varlığını sürdürebilir.

Başlangıç Öncesi Devletler

Demelerin kendilerine yeter olmaları nedeniyle, en basit Merina ve Betsileo devletleri hakkında sanki *ikili* bir toplum türü oluşturuyorlarmış gibi konuşmak pek de yerinde görünmektedir. Öte yandan bir sivil toplum oluşturan *demeler* ve onların üzerinde askeri bir toplum oluşturan krallıklar vardı. Bu krallıklar, gerçekten kralın ve izleyicilerinin ayrıntılı tahkimatların arkasına ordugâh kurdukları dağların zirvelerinde bulundukları için sözcüğün düz anlamıyla da *deme* köylülerinin üzerindeydiler (Mille, 1970). Merinalıların bu türden bir köy için kullandıkları sözcük, dağ için kullandıkları sözcükle aynıdır ve Orta Madagaskar'da istihkâmlı bir kampa –küçük bir krallığın başkenti– dönüştürüldüğünün kanıtını sunmayan dağ zirvesi nadirdir. Bu kraliyet köylerinin konumlandırılmalarının arkasındaki yegâne ilke askeri gibi görüldüğünden, kuşatmalara belli bir süre dayanmalarını olanaklı kılacak bir su kaynağını ellerinde

tutabilmeleri koşuluyla olabildiğince yükseğe kuruldular. Kraliyet köylerinin yöneticileri ve diğer üyeleri çoğu zaman köylerden fiili bir yalıtım içinde yaşadılar. Bunlar geçimlerini, onların otoritesi altında olduklarını düşünen köylülerin sürekli hediye (düzenli hediyeler, özellikle pirinç ve ürün hediyeleriyle birlikte bölgede öldürülen hayvanın budundan oluşmaktaydı) vermelelerini gerektiren resmi olmayan türden vergi yoluyla sağladılar. Bu hediyeler, çoğunlukla belirli bir bölgede terör estiren gerçek eşkıya çetelerince toplanan üzeri biraz örtülmüş haraçlardı. Hasat zamanı düzlüğe inen “yöneticiler” paylarını aldıktan sonra yine tahkimatlarına çekilirlerdi. Yöneticilerin yönettikleri bölgenin büyüklüğü belirsizdiyse de, genellikle bunlar küçük olmak, dağ tepelerinden on beş kilometreden daha az uzak olmak zorundaydılar. Aslında bu krallıkların çokluğu, oldukça olağanüstü ve bu kısa ömürlü olmalarıyla uyumludur. Dubois (1938) bu dönemin Betsileo bölgesi hakkında konuşurken “iskân edilmiş bölgeler, kavgacı ve değişken mizaçlı halkın yönettiği küçük krallıklar yığınca bölüştürülüyor” der (akt. Edholm, 1971). Öyle gözüküyor ki krallar ve takipçileri, genellikle *deme*lerin birinden, yerel çete benzeri bir şey olması gereken şeyden doğdular. Bunlar, tarım köylerini terk edip birkaç vadiye hâkim konumdaki herhangi bir uygun dağ zirvesine yerleştiler. Kuşkusuz bunu yapmaları onları püskürtmek için çalışacak benzer ve daha uzun süre önce oluşturulmuş yönetici gruplarının düşmanlıklarını yarattıysa da, yeni krallık başarılı olursa, yöneticiler, benzer maceracıların faaliyetleriyle ortadan kaldırılabilecek kendilerini kabul ettirirlerdi. Farklı krallıklar arasındaki ilişki, bu nedenle, süreklilik arz eden bir düşmanlık ve savaş ilişkisiydi –çoğu zaman kendi ihtiyaçlarına yetecek kadar miktarı ve bu yöneticilerin biri ya da diğeri tarafından ellerinden alınacak bir artığı üretmeleri için araçları kendilerine bırakılan köylüleri “koruma” hakkı savaşı. Bu krallıkların, sulamalı çeltik

tarımına hiçbir suretle katılmadıkları ve hasat başarıyla kaldırıldığında yapılan şeyle, yani değişen miktarlarda zorla ne alabilecekleriyle yakından ilgilendikleri açıktır. Bu tip bir devlet en iyisiyle bir başlangıç öncesi devlet diye tanımlanabilir. Arkeolojik kayıtlar çok sayıda olduklarını doğrulasa da, örgütlenmeleri hakkında çok az ayrıntılı kayda sahibiz. Bunun nedeni, toplanan sözlü tarihlerin neredeyse yalnızca büyük devletlerle ve özellikle de Merina devletiyle ilgili olmasıdır. Bununla beraber bunlara bütün geleneklerde değinilmektedir. Başlangıç öncesi devletlerinin örgütlenmelerine ilişkin daha açık bir resim ancak daha iyi bir arkeolojik saha çalışmasının sonucunda ortaya çıkacaktır. Kısa ömürlü olmalarına rağmen, Merina ve Betsileo devletlerinin ideolojilerinin büyük kısmının varlığını sürdürdüğünü biliyoruz. *Demelerin* bu kısa ömürlü, küçük birimlerdeki tabakalaşması Tantaran'ny Andriano boyunca kaydedildi ve yönetimlerinin kısa ömürlü ve düzensiz olmasına rağmen yöneticilerin yarı kutsal karakteri açıktır (Copalle, 1970: 40; Callet, 1908: 68, 303-6; Dubois, 1938: 2. Kitap; Sibree, 1870: 279).

Başlangıç Devletleri

Bu bölgede bulunan diğer devlet türü, başlangıç öncesi devletin bir gelişimidir. Bu devlet türü, başlangıç öncesi devletin istikrar kazanmasını ve her şeyden önce üretim ilişkilerinde bir dönüşümü içerir. Bu türü, başlangıç devletleri diye adlandıracam. Bir başlangıç devletinin en ünlü örneği Andrianampoinimerina'nın Merina devletidir ve başlangıç öncesi devletten başlangıç devletine geçişte bahsedilen siyasi-iktisadi dönüşüm, bu durum için Isnard (1953) tarafından çok güzel özetlenmiştir. Bununla beraber, bu dönüşümün yalnızca Andrianampoinimerina'nın krallığına özgü olmadığı belirtilmelidir. Örneğin Merina bölgesindeki Alasora, Arivonimamo, Ambohitsakady olmak üzere bu dönüşüm birkaç başka yerde de gerçekleşti ve on sekizinci

yüzyılda Betsileo bölgesindeki Lalangina bunlardan en iyi belgelenendir (Dubois, 1938: 199; Edholm, 1971: 48).

Başlangıç öncesi devletten başlangıç devletine geçiş, devletin tarım süreçlerine belirli bir ölçüde müdahil olması olgusuna dayanır. Müdahale, başlangıç öncesi bir devlet, rakibi karşısında kendisini daha güvenli bir temelde teşkil etmesine yetecek denli uzun süre askeri başarı gösterdiğinde gerçekleşir. Başlangıç devletleri kraliyet tarımının uygulanmasıyla tanımlansa da, bu, Wittfogel'in ya da Steward'ın tezlerinden dolayı bekleyeceğimiz gibi, yeni tarım biçiminin eskisinin yerini aldığı anlamına gelmemektedir. Aksine *demeler* ve onların sulanan vadileri, hükümdarlar tarafından daha sıkı denetim altına alınmalarına ve sömürülmelerine rağmen, büyük ölçüde bağımsız işlemeyi sürdürürler. Eski tarımla yan yana ortaya çıkan şey, sulu çeltik tarımının yeni bir türüdür: Bataklık sulaması. Gördüğümüz gibi, plato, sulu çeltik tarımı için kullanılabilen iki tür bölgeden oluşur. İlk olarak teraslamaya ve sulama kanallarına ihtiyaç duyan vadiler söz konusudur ve vadiler *demeler* tarafından sürekli ekilmekteydi. Vadiler başlangıç öncesi devletin temelini oluşturur. Aynı zamanda sulu çeltik tarımı için kullanabilen, epeyce büyük bataklık bölgeler vardır. Bütün bataklık alan, geniş bir kesintisiz çeltik tarlasına dönüştürülebileceği için bataklıklar potansiyel olarak dar vadilerde olanaklı olandan çok daha fazlasını üretir. Bununla beraber bataklıkların çeltik üretim arazisine dönüştürülmesi vadilerin gerektirdiğinden çok daha fazla toprak işini gerektirir. Temelde bataklıklar fazla suyu dağıtan büyük kanalların inşa edilmesini ve dolayısıyla daha sonra çeltiğin ekilebilmesi için bataklığın suyunun boşaltılmasını gerektirir. Bu nedenle Orta Madagaskar'ın coğrafyası drenaj kanallarını inşa etmek için büyük bir işgücü toplanabildiği sürece çok daha verimli bir tarım tarzına geçme olanağına açıktır. Bu, Merina ve Betsileo bölgelerindeki birkaç başlangıç devletinin düzenli ara-

lıklarla ilgilendikleri bir olasılıktı. En istikrarlı ve en başarılı başlangıç öncesi devletleri, bir süre sonra geçim siyasetlerini ilgilendikleri tarım sistemine dönüştürme kararı aldılar ve büyük su kanalları inşa ederek ve bir bataklık kurutarak tarıma fiilen el atmaya başladılar. Bataklıkların kullanılması yalnızca çok büyük çeltik tarlaları anlamına gelmemekte, aynı zamanda bir başka zamanda ekim ve hasat olasılığı anlamına gelmektedir. *Vary aloha* (erken çeltik) tekniği, yüksek emek girdisi maliyeti karşılığında daha fazla ürün sağlar. Raison, *Vary aloha*'nın üstünlüklerini ve kusurlarını şöyle özetlemektedir:

Le *vary aloha* semble un médiocre pis-aller, une culture contre nature. Semés très serrés dès avril-mai, avant les grands froids, les plants restent au moins cinq mois en pépinière; un asséchement brutal les met en repos végétatif: jaunis, âgés, ils semblent peu aptes à taller. L'irrigation des pépinières et des rizières contraignait à d'importants aménagements: grands réservoirs, canaux d'irrigation supposaient une belle maîtrise de l'hydraulique et un entretien régulier. Comme déjà le *vary sia*, le *vary aloha* imposait le repiquage, qui n'était pas encore une règle générale dans l'Imerina des années 1820, et qui doit s'étendre plus largement quand la crise de l'artisanat textile réduisit beaucoup de femmes au sous-emploi.

Pourtant, cette culture n'était pas un simple pis-aller, couteux en travail, adopté faute de grands riz flottants qui supportent l'inondation. Ses rendements furent, jusqu'à date très récente, sensiblement supérieurs à ceux du riz de deuxième saison, parce que, le plus souvent, elle bénéficiait, grâce à l'irrigation, d'un meilleur contrôle de l'eau. Le riz de première saison avait d'autres avantages aux yeux des Merina: ses espèces donnaient des grains plus lourds, perdant moins au décortiquage, gonflant plus à la cuisson: récolte tôt, il se vendait à des prix élevés, et donnait un regain. En 1906, G. Carle estimait le rapport d'un hectare de *vary aloha* entre 300 et 380 francs, contre 150 à 375 francs pour le riz de deuxième saison, et notait que beaucoup de

paysans du Betsimitatatra creusaient leurs rizières pour pouvoir cultiver du *vary aloha*.²

Vary aloha tarımının yüksek emek girdisi gerektirmesinin başlıca nedeni, nehir yatağını yükselterek bataklıkların suyunu kısmen boşaltan çok büyük setler inşa etme zorunluluğudur. Bundan dolayı Alasora'daki Andrimamelo, Tananarive'deki Andrianampoinimerina ve Lalangina'daki Andrianonindranarivo gibi başlangıç monarşilerinin geleneksel tarihlerinin onların bent inşaatlarından askeri serüvenleri denli çok bahsetmeleri şaşırtıcı değildir.

Bataklıkların kurutulması yoluyla kazanılan çeltik tararları, *deme* bölgesinden tamamen farklı biçimde yönetildiler. Bu çeltik

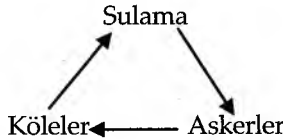
² Raison (1971: 111): "*Vary aloha* yetersiz, geçici bir çözüm, doğal olmayan bir tarım gibi görünmektedir. Ekim, en soğuk dönemden önce Nisan ve Mayıs'tan itibaren çok yoğunlaştığı için fideler fidanlıklarda en az beş ay kalır; güçlü drenaj büyümelerini engeller; sararıp kartlaşan fideler filiz kırımı için uygun gibi görünmezler. Fideliklerin ve çeltik tarlalarının sulanması önemli inşa çalışması girdisini gerektirir: Büyük su depoları ve kanallara düzenli bakım yapılmasını ve ayrıca ileri düzeyde bir hidrolik bilimini gerektirir. *Vary sia* gibi, *vary aloha* da 1820'lerin Imerina halkı arasında henüz genel bir kural değildiyse de tekstil üretimindeki buhran birçok kadını işsiz bıraktığında gelişmesi gereken yeniden dikimi gerektirir. Gelgelelim taşkına dayanan büyük ölçekli sürgü çeltik tarlalarının yetersiz olduğu yerde kullanılan bu emek süresi maliyetli tarım biçimi, yalnızca geçici bir çözüm değildi: Genellikle sulama sayesinde daha iyi bir su yönetiminden yararlandığı için bu tarım biçiminin ürünü çok yakın zamana kadar geç çeltikten çok daha fazlaydı. Erken çeltiğin Merina halkının gözünde başka üstünlükleri de vardı: Bu türler, ayıklamada daha az ağırlık kaybeden ve pişirildiğinde daha çok şişen daha ağır tanecikleriyle ayırt edilmekteydi; erken hasat gibi önemli bir kârı garanti eden en yüksek fiyatlara satılabilmekteydi. 1906 yılında G. Carle bir hektar geç çeltiğin değerinin 150 ile 375 frank arasındayken, bir hektar *vary aloha*nınkinin 300 ile 380 frank arasında olduğunu hesapladı ve Betsimitatatra'da birçok köylünün *vary aloha* ekip biçmek için kendi çeltik tarlalarını oluşturduklarını belirtti."

tarlalarının ürünlerinin büyük kısmı ya doğrudan krala gönderilirdi ya da şahsa aitseler hem aynı hem de işçilik vergisine tabi tutulurdu (Dez, 1970: 29).

İzleyen üç olgu, devletin bataklık sulamasına müdahalesinin sonucuymuş gibi görünmektedir: 1) Başkentlerin yerinde ve yapısında değişim; 2) bürokrasinin ortaya çıkması; 3) artan emek girdisi ihtiyacı. Başkent yapısındaki değişim, krallıklar başlangıç öncesi devletlerden başlangıç devletlerine geçtikleri için çok açıktır. Başkentler uzaktaki dağ zirvelerinden kraliyet bataklıklarının daha yakınındaki bölgelere doğru uzaklaştılar. Sözelimi Andrianampoinimerina bu taşınmayı başkentini Ambohimanga'dan Tananarive'ye naklederek yaptı. Bu değişim gerçekleşirken, başkent silahlı bir kamptan mahkemeye, yöneticilere ve orduya yer sağlamak üzere tasarlanmış gerçek bir başkente dönüştü. Devlet sulu bataklıkları denetimi altına aldığı için su kanallarındaki çalışmaları düzenlemek zorundaydı ve bu da memurları zorunlu kıldı. Su kanallarıyla ilgilenmeleri için memurların icat edilmesi, bütün başlangıç öncesi devletler örneklerinde tamamen doğrulanmaktadır (Julien, 1908-9; Dubois, 1938:29). Raison'un belirttiği gibi, bataklık sulamasının üçüncü sonucu, emeğe duyulan ani taleptir. Hükümdarların emek talebini karşılayabilmelerinin iki yolu vardı: Biri karşılıksız ve zorunlu emeği artırmak, diğeri köle ithal etmekte. Bildiğimiz bütün başlangıç devletleri örneklerinde her iki çözüm de kullanıldı. Başlangıç öncesi devletten başlangıç devletine geçiş, tebaa için aynı vergilendirmeden emek olarak vergilendirmeye (Copalle, Radama'nın hükümdarlığında angarya haftada dört gün olduğunu belirtmektedir) geçiş anlamına geldi (Copalle, 1970: 54; Dubois, 1938: 892). Gelgelim bu çözüm, halk açık bir biçimde beğenmediğinden siyasi olarak tehlikeliydi. Bunun içindir ki Dubois tipik bir başlangıç monarşisi olan Lalangina'nın Andrianonindranarivo'su hakkında konuşurken şöyle

demektedir: “Kral, kanallar açtırdı; orada yaşayan halk, vazifelerine eklenen bir angarya olarak gördüler bunu ve şikâyetler yükseldi. Kral, kölelerini işe koşmak zorunda kaldı.” (Dubois, 1938:189). Dolayısıyla başlangıç devleti köleler sağlamak üzere hızla genişlemeci bir aşamaya geçmelidir. Genişlemek için bir orduya ihtiyaç vardır. Ordunun gelişimi, sulı bataklıklar oluşturulmasıyla ve askerlik hizmetinin karşılıksız ve zorunlu emeğin bir seçeneği haline getirilmesiyle kısmen desteklenebilir. Benzer biçimde asker ihtiyacı nedeniyle *demeden* alınan büyük işgücü de *demeye* fetihlerle sağlanan kölelerle geri kazandırılır.

Başlangıç devletin gelişim düzeni şu biçimde gösterilebilir: Karşılıksız ve zorunlu Emek → Bataklık Sulaması → Ordu → Köleler → (Bataklık Sulaması ve Vadi Sulaması). Bununla beraber bu evrede sıralama kendinden beslenen ve kendisini yeniden üretmek için sürekli genişlemeye ihtiyaç duyan kapalı bir düzen haline gelir.



Bunu iki olgu izler. Başlangıç öncesi devletin yöneticilerinin yönetilenleri doğrudan sömürmesinin yerini, yönetilenlerin artık yöneticilerin mal ve emek tedarikçileri olmadıkları ama yöneticiler için çalışacak kölelerin başlıca tedarikçileri haline geldikleri dolaylı bir sömürü alır. İkincisi sistem ayakta kalmak için başlangıç devleti hükümdarının komşularını giderek daha hızlı biçimde fethetmesini gerektirir. Bir tanesi dışında Orta Madagaskar başlangıç devletlerinin hepsinin sona ermesinin nedeni, hem siyasi ortadan kayboluşlarına hem de daima kırılgan olan bataklık sulamalarından ve su kanallarından vazgeçmelerine yol açan bu gereklilikti (Raison, 1971). Bu devletlerin geleneksel

tarihleri, başlangıç devletlerinin çöküş nedeni olarak yerel ardıllık anlaşmazlıklarını gösterir. Devletlerin ardıllık kuralları bütünüyle açık değildi ve meşruluk çoğunlukla *post hoc facto* (geriye dönüştü olarak) teşkil edilirdi (Delivré, 1967: 310). Bir hükümdar rakibi karşısındaki başarısı aracılığıyla kendisini bir ardıl konumuna getirdiğinde konumunu meşrulaştıran ve açıklayan bir ardıllık kuralı icat ederdi. Bununla beraber çok sık olarak tek bir kişi kendisini tek ardıl kılmayı başaramazdı ve muhalif hizipler, krallığı krallıklara böler ve her bir krallık kısa bir süre içerisinde başlangıç öncesi devletine geri döner ve istihkamlı bir tepenin zirvesine yeniden başkent inşa edilirdi. Başarısızlığın diğer nedeninden zaten bahsedilmişti. Hükümdarın kendi bölgesinde üstünlüğünü koruması için başlangıç devletlerinin sürekli büyümeye ihtiyaçları var gibi görünmekteydi. Bununla beraber on dokuzuncu yüzyılın başına kadar bu krallıklardan hiçbirisi bir diğeri karşısında askeri teknolojide kesin üstünlüğe sahip değildi; dolayısıyla bir krallığın hızla genişlemesi, komşularını ona karşı birleştirdiği için bu krallığın genişlemesi büyük bir olasılıkla er ya da geç engellenirdi. Yukarıda anlatılan sisteme sahip bir krallığın hızla genişlemesinin engellenmesi, zorunlu köle tedariki durduğu ve tek bir grup orduyu yönetmediğinden iç çatışmalar gittikçe yoğunlaştığı için, onu yıkmaya yeterli olmuş gibi görünmektedir.

Merina Devleti

Başlangıç devletlerinin nihai çöküşüne yol açan olayların sıralanışının tek istisnası kuşkusuz Andrianampoinimerina'nın Merina krallığıdır. Yine de bu istisnanın nedeni yukarıda özetlenen başlangıç öncesi devletlerinin iç mantığı bağlamında anlaşılabilir. Andrianampoinimerina'nın krallığının tarihi başlangıç devletlerinin genel şemasını aynen izlemiş gibi görünüyor. Ambohimanga'da gerçekten güçlü bir başlangıç öncesi devleti ku-

ran Andrianampoinimerina, başkenti Betsimitatra bataklığının kenarındaki, diğer başlangıç devletlerinin zaten kullanmış oldukları Tananarive'ye (günümüzde Madagaskar'ın başkenti) taşıdı ve edebiyatta çok iyi anlatılan ve çözümlenen devasa drenaj çalışmaları başlattı (Isnard, 1953; Dez, 1970; Raison, 1971; Delivré, 1967). Çeltik tarlaları sayesinde büyük bir orduyu besledi ve komşularına karşı topraklarını işgal ettiği görece başarılı bir sefer başlattı. Oğlu Radama, seferi sürdürdü.³ Bununla birlikte başlangıç devletlerinin diğer hükümdarlarına benzemeyen Radama'nın yayılması engellenemedi ve o rakiplerini tahttan uzak tutabildi. Bunun nedeni, Madagaskar dışında gerçekleşen bir gelişmede yatmaktadır. On dokuzuncu yüzyılın başı, özellikle on yedinci yüzyıldan beri adada köprübaşları olan Fransızlar ve Mauritius'daki üslerindeki Britanyalılar olmak üzere çeşitli Avrupa siyasi yönetimlerinin Madagaskar'a ilgisinin aniden arttığını gördü. Bu tarihten önce dış dünyayla bağlantılar büyük bir kısmı Madagaskar'ın Sakalava hükümdarlarının topraklarının içinde kalan batı ve kuzey kıyılarında kurulmaktaydı. Sakalava hükümdarları bu bağlantılar aracılığıyla değişik silahlar edindiler (Kent, 1970). Sonuç olarak, Sakalava hükümdarları adaya hâkim oldular ve Orta Madagaskar devletlerinden çeşitli ölçülerde haraç aldılar. Andrianampoinimerina döneminin sonuna kadar Sakalava'ya haraç gönderildi (Ellis, 1838: 2. cilt, s. 127). Aksine Orta Madagaskar halkı Andriamjaka döneminde doğu kıyısının Avrupalı korsanlarından (Deschamps, 1972; Ellis, 1838: 2. cilt, s. 137) ve muhtemelen sıradışı maceracı Kont

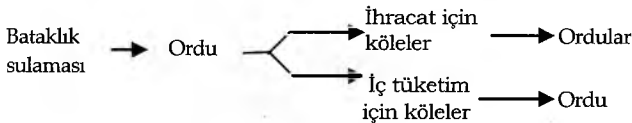
³ Bütün sürecin, Andrianampoinimerina'dan daha çok Radama'nın işi olması daha büyük bir olasılık olsa da, gelenek Radama'nın başarılarının meşruluklarını, A. Delivré'nin (1967) ustalıkla yalıttığı "artan anakronizm" süreciyle artırmak için onları zaman içinde geriye, babasına yansıtmış gibi görmektedir.

Benyoski'den (Kent, özel sohbet; Callet, 1908: 140; Cheffaud, 1936: 46) çok az ateşli silah edindiler.

Öte yandan Avrupalılar doğu kıyısında ticaret yapmaya ve buraya müdahale etmeye başladıklarında Avrupa silahları – tüfekler ve toplar– çok sınırlı miktarda olsa da bulunur hale geldi ve gizlice Orta Madagaskar'a sokuldu. Avrupalılar silah karşılığında köle ve ticaret haklarını almış gibi görünmekte. Etkili silahların edinebilirliği ile bunların Merina krallığına yayılmacılığının başlangıç aşamasındayken verilmesinin birleşmesi, silah ticaretinin, diğer ticaretler gibi, kaçınılmaz olarak Tananarive'ye yönlendirildiği anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Tananarive'nin kralı bu silahlardan kayda değer sayıda edinebildi. Ellis on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında şöyle yazar:

İmpoina'nın (Andrianampoinimerina) hükümdarlığı sırasında, Imerina ve ülkenin iç kesimi genelde büyük bir köle pazarı haline geldi. Silah ve cephane karşılığında köle tüccarlarıyla değiş-tokuş edilen köleler çoğunlukla savaşta ele geçirilen esirlerdi. Silah ve cephane sayesinde daha fazla fetih yapılabilecek ve köle pazarına daha fazla mal temin edilebilecekti. İhracat çoğunlukla Bourbon'a ve Fransız Antilleri'neydi. Tannanarive'yi ziyaret eden Jean Rene ile Fisatra zamanın en büyük köle tüccarları arasındaydı (Ellis, 1838: 2. cilt, s. 127).

Dolayısıyla herhangi bir başlangıç devleti için geçerli olan Bataklik Sulaması → Ordu → Köleler sıralaması, Andrianampoinimerina ve Radama krallığı örneğinde karmaşıklaştı:



Daha sonraları Britanyalı misyonerler Radama'yı kısa süreliğine köle ticaretini durdurmaya ikna etmeye çalıştıklarında, Radama bunun, neden olacağı zararın –köle ticaretinin her du-

rumda özgün amacı olan– silah ve cephaneyle karşılaşması koşuluyla olabileceğinde ısrar etti (Ellis, 1838: 2. cilt, s. 196).

Merina krallığının gelişimine hangi genel ilkelerin dahil olduğunun yanı sıra rastlantısal boyutlarının neler olduğunu da görmek ilginçtir. Merina devletinin başlangıç noktasına varması kesinlikle olağanüstü değildi ve Orta Madagaskar'ın genel üretim sistemindeki olanaklardan biri, defalarca yararlanılan bir olanaktı. Merina devletinin genişleme döneminde ticareti ve silahları kendisine yönlendirmesi de genel ilkelere beklenilecek genel bir durumdur. Rastlantısal olan, Avrupa silahları edinilebildiğinde genişleme aşamasında olanın bu özel Merina krallığının olmasıdır. Dolayısıyla Merinalılar, ordularını düşmanları için ulaştırılabilir olanlardan daha etkili silahlarla donatabildiler. Aslında Merinalılar, Avrupalılar Orta Madagaskar'daki etkinliklerini arttırmak için uğraşırken yeni oluşan krallığa teknolojik yardım sunmada birbirleriyle rekabet ettikleri için, kendileri için kullanılabilir hale gelen başka Avrupa tekniklerinden yararlanabildiler (Ellis, 1838: 2. cilt). Bu iki anlama gelmekteydi. Birincisi topraksal gelişme süreci tersine döndürülemediği ve engellenemediği için Merinalılar fetihlerini sürdürebildiler ve hatta fetih hızını arttırdılar. Böylece Merinalıların daha fazla köle sahibi olması, asker olması için daha çok Merinalıyı serbest bıraktı. Bu durum daha çok askeri olan Merinalılar daha fazla fetih yaparak daha fazla köle sahibi oldular biçiminde devam edip gider. İkinci olarak, başka devletlerin Merina devletini en zayıf zamanlarında bile yenecek silahları olmadığından ve dolayısıyla Merina devletinin yerini başka devletler alamayacağından, hanedanlık mücadeleleri artık krallığın sonu anlamına gelmemekteydi. Merina devletindeki mücadeleler, onun iç düzeneklerinin denetimini ele geçirmek için çalışan farklı gruplar arasındaki iç mücadelelere dönüştü. Merina krallığının küçük bir bölgeden bütün Madagaskar'a genişlediği 1810 ile 1890 yıl-

ları arasındaki şaşırtıcı büyümesini, bu süreç açıklamaktadır. Bu sürecin, Merina iktidarının geleceğinin kaçınılmaz olarak dışarıdan koloni devletlerine bağımlılığa ipotek edilmesi anlamına geldiği ayrıca kayda değerdir.

Aktörlerin Toplumsal Tabaka ve Devlet Temsili

Önceki bölümde özetlenen evrimsel sürecin çözülmesi Merinalıların ve Betsileoluların kavramları dışarıda tutularak tanımlanan terimlerle yapıldı. Bir sonraki adım, aktörlerin hangi kavramlarının analitik kavramlarımıza karşılık geldiğine bakmamızı, bir başka deyişle Madagaskar sözcüklerinin “yönetenler” ve “yönetilenler” terimlerimizi uygun biçimde aktarıp aktarmayacağını anlamamızı gerektiriyor. Dolayısıyla Merinalıların *andriana* sözcüğünü “soylu”, “aristokrat” ya da “yönetenler” diye çeviren tarihçilerin ve antropologların Orta Madagaskar’daki hâkimiyetin gelişimini anlamak için bu tür grupların tarihinin izini sürmeye çalıştıklarını görüyoruz. Bu durumlarda gözlemcinin bakış açısından aktörlerin bakış açısına geçiş incelenmemiş bir dilsel eşitlemeyle yapıldı. Bu yöntem, Wittfogel (1958), Steward (1957) ve Linton (1939) gibi yazarların yapıtlarında hayli alışılmıştır. Bu yazarlar suya dayanan uygarlığın toplumsal özelliklerini farklı olsa da önceki bölümdeki çözümlemeninkine benzeyen yollardan yorumlamaya çalıştılar. Ama ardından analitik kategorilerini toplumlarını araştırdıkları bu insanların toplumsal söyleminde mevcut olan, bilinen toplumsal kategorilerle özdeşleştirerek bence bir sonraki adımlarını yanlış bir biçimde attılar. İktisadi altyapının Madagaskar’daki siyasi önemini anlama yönündeki belirli çabalar yöntemin başarısızlığını eşit ölçüde paylaşmış gibi görünmekte (Boiteau, 1958: 77; Orlova, 1958). Aksine bu bölümde, toplumsal hiyerarşinin aktörlerce temsiline, onu şimdiye değin çözümlediğimiz

tarza biçim ve yapı bakımından uygun düşmediğini göstereceğiz.

Bilhassa iki özellik öne çıkmaktadır. Yukarıda anlatılan tarihte, küçük yönetenler grubu ile nüfusun büyük bir kesimi arasında sınıf çıkarları konusundaki kopukluk açıkken aktörlerin kategorik sisteminde toplumsal tabaka küçük gruplar çokluğunu kılı kırk yaran titizlikteki bir üstünlük sırası içerisinde değerlendiren, düzenli bir biçimde derecelendirilmiş bir hiyerarşi olarak temsil edilmektedir. İktidar sahiplerinin dayanaksızlığı ve ister krallıklar arasında ister krallıklar içinde olsun yerlerinden edilmelerinin acımasız tarihi, herhangi bir Orta Madagaskar tarihçisi için açıkken (Delivré, 1967: 303) aksine Madagaskar ideolojisinde iktidarın doğayla yakından bağlantılı, değişmeyen bir öz olarak *temsil edildiğini* ve yalnızca meşru sahiplerine aktarıldığını görüyoruz.

Toplumsal Tabaka

Gördüğümüz gibi, Merina ya da Betsileo krallıkları, aralarından birinin bazı üyelerinin başlangıç öncesi ve başlangıç devletlerinin yönetici sınıfını oluşturduğu çeşitli *demelerden* meydana gelirler.⁴ İktidar bağlamında bölünme buradadır: Bir *demenin* bazı üyeleri ile onların *demelerinin* diğer üyeleriyle birlikte bütün diğer *demelerin* üyelerinden oluşan kalarlar arasında. Bununla beraber *demeler* arasında toplumsal tabaka temsili tamamen farklı bir ilkeyle işler. Birincisi, *demenin* bütün üyeleri siyasi iktidarlara fark etmeksizin aynı toplumsal tabakandandır. İkincisi, toplumsal tabakalaşma hiyerarşisinde *demeler* arasında derecelenmiş bir hiyerarşik konumlar ölçeğinde üstte olmaları dışında keskin farklar yoktur. Yöneticilerin geldiği *demenin* en tepede

⁴ Merina krallığında Radama'dan sonra bu yönetici sınıf çeşitli *demelerin* üyelerinden oluştu.

olması ya da en tepeye yakın olması muhtemel olsa da, üyeleri sınıf terimleriyle eşit olan çeşitli diğer *demeler* farklı toplumsal tabakaları nedeniyle sürekli ölçekte eşit olmayan biçimde temsil edilir. Bu, bütün *demelerin* birbirlerine göre ya daha yüksek ya da daha aşağı oldukları anlamına gelmektedir. Toplumun temsiline, biçimsel olarak Hint kast sistemine çok benzeyen bir hiyerarşi ilkesi nüfuz etmiştir. Toplumun temsiline kast sistemiyle bir başka benzerliği, toplumsal tabakalaşmanın sıralamada özellikle önem verilen belirli kademelerin bulunduğu aşamalı bir hiyerarşi oluşturmaktadır. Aşamalı hiyerarşiler Merina örneğinde çok sayıda olsalar da, başlıcaları, *andriana* ve *hova* diye adlandırılan *demelerin* en yüksek grupları arasındakilerdir. Beklenebileceği gibi ayırma çizgisinin tam olarak nereye düştüğü, bir anlaşmazlık konusu olmasına ve hangi *demelerin* ayırmanın hangi tarafında yer aldıkları konusunda tam bir kaniya varılmamış olsa da (Bloch, 1967) Andrianampoinimerina'nın krallığında *demelerin* en üst yarısı *andriana* kategorisine girer. Yine de *andriana* ve *hova* arasındaki bu bölünme hiyerarşide önemsenen bir ayırmadır. Bununla beraber bu ayırma iktidar bağlamında işlevsizdir. *Andrianaların* *andriana* olmayanlara göre miktarı, Merinalılar için bu ayırmanın yönetilen ve yönetenler arasındaki bir ayırmaya karşılık geldiğini varsaymanın nasıl tamamen yanıltıcı olacağını göstermektedir; Merinalılara göre, yönetici bir sınıfı temsil etmek için çok fazla *andriana* vardır ve biz onların temsil etmediklerini çok iyi biliyoruz. Bütün bu krallıklarda yönetici grup küçükken, Merinalılara göre *andriana* tabakası krallığın geniş arazilerinin bütün özgür nüfusuna değin uzanır (Bloch, 1971a: 48). Her durumda birkaç *deme* en yüksek kategoride yer alır. Dolayısıyla ayırım hiçbir biçimde gerçek bir siyasi ayırma karşılık gelmemektedir. Gerçek siyasi ayırım en yüksek kategorideki birkaç kişi ile bu yüksek kategorideki diğeriyle birlikte daha alt kategorilerdekilerin büyük çoğunluğu arasındaki-

dir. İki sistem arasındaki karşılık gelmeme sorunu, *andriana* sözcüğünü “soylu diye çeviren ve böyle adlandırılan insanlara siyasi işlevler atfetmeye çalışan Avrupalı tarihçilere ve antropologlara çok fazla güçlük çıkardı. Yanlış iktidar yorumu nasıl ki aktörler bağlamında yanıltıcı ise bu çevirinin de *andrianalar* bağlamında tamamen yanıltıcı olduğu ortaya çıktı. Hem *andriana* grubu içerisinde hem de *hova* grubu içerisinde sıralamada başka toplumsal tabakalar vardı ve bunlar değişik durumlarda farklı biçimlerde önemsenmekteydi. *Tantara’ny Andriana* (Callet, 1908: 149, 303; Ramilson, 1951-2; Ratsimanana ve Razafindrazaka, 1909) gibi çalışmalarda sık sık rastlanan dikkate değer tutarsızlıklara rağmen, hiyerarşi çok iyi belgelenmiştir. Betsileoluların hiyerarşileri, burada önemsenen bölünmeler hayli kafa karıştırıcı bir biçimde *hova* adlı en üst gruplar ile *olompotsy* adlı en alt gruplar arasında olsa da aynı derecede karmaşık ve çeşitlidir. 1970 yılında Betsileo hakkında yazan Kottak “stratejik kaynaklara ve gerçek iktidara ulaşma bakımından halkın üst tabakası (*olompotsy*) ile soylular (*hova*) arasında önemli bir farklılık ne şimdi ne de geçmişte söz konusu olmuş gibi gözükmemektedir (Kottak, 1971, parantezler bana ait)” diye belirtiyor. Dolayısıyla iktidar ya da sınıf durumu ile toplumsal tabakanın hiyerarşideki temsili arasındaki farklılık tablo 3.1’deki gibi gösterilebilir.

Yine de tabaka temsiline iktidar temsiline gizlediği ve yine kast sistemini anımsatan başka bir biçim söz konusudur. İşaret ettiğimiz gibi, fiili iktidarı ellerinde tutanlar genelde yalnızca bir *demenin* (kimi zaman birkaç) bir parçasını oluştururlar. Yine de onların sahip oldukları toplumsal tabaka genellikle *demelerin*deki erkek akrabalarca paylaşılır. Bir başka deyişle yöneticilerin varlığı deyim yerindeyse gizlendikleri geniş bir grupla birleşir. *Andriana* sözcüğü yalnızca birkaç *demeyi* tanımlayan bir sözcük değil, aynı zamanda yöneten için de kullanılan bir sözcük olduğu için sözdağarcığının kendisi bu iki anlamlılığı yansıtmakta-

The diagram illustrates the hierarchy of the Merina social system, divided into two main columns: İKTİDAR (Power) and TABAK (Caste).

İKTİDAR (Power):

- yönetenler (those who govern):** The upper section of the İKTİDAR column.
- yönetilenler (those who are governed):** The lower section of the İKTİDAR column, separated by a horizontal line.

TABAK (Caste):

- demeler (clans):** The upper section of the TABAK column, separated by a horizontal line.
- Andrianalar (Merina):** The highest caste, corresponding to the yönetenler.
- Hova (Betsileo):** A caste corresponding to the yönetilenler.
- Hova (Merina):** A caste corresponding to the yönetilenler.
- Olompotsy (Betsileo):** A caste corresponding to the yönetilenler.

Tablo 3.1

İki anlamlılık, tarihsel metinlerin ve geleneklerin yorumlanmasını aşırı zorlaştırmaktadır (Edholm, 1971: 129) çünkü *hova* sözcüğüyle yöneticinin mi yoksa geniş bir halk kategorisinin mi ifade edildiği açık değildir. Bu zorluk, tarihyazımı anlamda daha fazladır; bu Betsileoluların ya da Merinalıların konuşmasında söz konusu iki anlamlılığın daima mevcut olduğunu ifade

etmektedir. Merina örneğinde yönetenler olarak *andriananin* (Betsileo örneğinde *hovanin*) çıkarları neredeyse nüfusun yarısını oluşturan insanlarınkiyle ayrılmaz bir biçimde iç içeydi. Yönetilenlerin büyük bir kısmı, terimsel olarak yönetenlerle özdeşleştirildiğinden, yönetilenlerin sınıf bilincine sahip olma olasılığı azalır. Bununla beraber çıkarların karışması, basit bir terim birleşmesinin ötesine geçse de, bir tür yanılısma olan ortak öz ve ortak ayrıcalıklar inancını da kapsadı. Gelgelelim bunu anlamak için Merinalıların ve Betsileoluların hiyerarşik tabaka sisteminin varsayılan içeriğine bakmalıyız.

Hasina

Demelerin tabakalarındaki farklılıkların ve *andrianalar* ile *hovalar* ya da *hovalar* ile *olompotsy* arasındaki ayrımların kaynakların ve insanların gözle görülür denetimine dayanmadığını anlayabilirsek en yüksek demelerin ve yöneticilerin Hindu sisteminde en yüksek kastın sahip olduğu “saflığa” benzeyen maddi olmayan, gizemli bir öze fazlasıyla sahip olduklarına inanıldığını bulmak şaşırtıcı değildir.

İktidarın sürekliliğinin ve “doğal” niteliğinin olduğu gibi hem hiyerarşi hem de tabaka kavramının altında *hasina* kavramı yatmaktadır. Merina bağlamında *hasina* kavramına ilişkin en iyi tartışmalar A. Delivré’nin yapıtında (1967: 177-188) ve Betsileo bağlamında F. Edholm’un daha önce bahsi geçen yayımlanmamış tezinde yer almaktadır. *Hasina* sözcüğünün Madagaskar dilinden çevrilmesinin çok zor olduğu ortaya çıktı. *Hasina* sözcüğünün ve sıfat halinin ilk çevirisi “kutsal”dı; bu nedenle ilk misyonerler “Kutsal Ruh”u *fanahy* (ruh) *masina* diye çevirdiler. Özün olduğu gibi bütün ruhsallık, üstünlük kavramları da *masina* diye tanımlanabilir. Bununla beraber sözcüğün aynı zamanda meşru ya da geleneksel otorite anlamına gelen siyasi bir boyutu da vardır. Bu nedenle Madagaskar’ın kahraman kralla-

rının *hasina* niteliğinin örnekleri oldukları düşünülmektedir. Kralların mezarlarının ve başkentlerinin bulunduğu yerler *masinadır*. Bu anlamda sözcük iktidar, coşku, verimlilik, etkililik ve hatta azizlik anlamlarına gelmektedir. Sözcük, krallığın özü, bir kişinin bir başkası karşısındaki eski anlamda “erdem”e dayanan üstünlüğünün özüdür. *Hasina* sözcüğü, iktidar ve cinsel erkeklik gücü anlamına gelen *mahery*’le de yakından bağlantılıdır. *Mahery* aslında sünnet töreniyle fetişleştirilmiş cinsel erkek gücüdür ve soyla ve mezarlar aracılığıyla yönlendirilen yaşamın yinelenmesiyle bağlantılıdır (Delivré, 1967: 188).

Hasina doğanın gizemli gücüyle, özellikle de hem insan boyutunda hem de tahıllar boyutunda yeniden üretimin gücüyle ilişkilidir. Yeniden üretimin insan boyutunda, yaşamın bir nesilden ötekine devredilmesini ve Madagaskar düşüncesinin özü olarak düşünülebilecek ölümün aşkınlığını güvenceye alan şey, yönetenlerin ve *demelerin* *hasinaya* sahip olmalarıdır (Bloch, 1971a: 222). Yeniden üretimin tarım boyutunda bereketi ve iklimi güvenceye alan *hasinanın* mevcudiyetidir; bu nedenle de kuraklık zamanlarında *hasina* sahibi olanların ürünleri kutsayabildiklerini görürüz (Copalle, 1970: 52; Delivré, 1967: 182). Aynıları Betsileoluların *hasina* kavramı için de söylenebilir. Dubois onu “varlığa içkin bir erdem” şeklinde tanımlar ve Edholm “O doğumla verilidir –siyasi iktidarla edinilmez diye yazar. Sert dışı sevililik kuralları aracılığıyla aynı grup içinde dikkatli bir biçimde muhafaza edilse de, oldukça çok kişi *Hasinaya* sahiptir” diye sürdürür (Edholm, 1971: 144). Dubois, *hasina* sahibi erkeğin “üstün bir doğanın yanı sıra kutsal bir otoritesi” olduğunu söyler (Dubois, 1938: 99). Dolayısıyla *hasina* burada bir kere daha belirli insanlara içkindir ve mevcudiyeti verimliliği güvence altına alır. Yöneticinin üstünlüğü üstün *hasina* sahibi olmasından kaynaklanır: “Yönetici adaletin sürekliliğini ve çabukluğunu, otoriteyi ve ruhsal üstünlüğü temsil eder” (Edholm, 1971: 53). *Hasina* belirli *demeler* tarafından değişen derecelerde içerilmesine rağ-

men, hasına insanüstü bir nitelik olması nedeniyle bu *demelerin* başarılarının değil, *hasınanın* onların doğasında verili olmasının bir sonucudur. *Hasına* sahiplerinin kaygısı onu korumak olmalıdır; *hasına* yaratmak olanaksızdır. Daha az *hasınası* olanların ya da hiç *hasınası* olmayanların kaygısı, *hasınadan* yararlandıkları için *hasınası* olanlardaki *hasınayı* korumak olmalıdır.

Bu nedenle yöneticinin otoritesi, her zaman varolan, dünyanın düzeni uyarınca doğada verili olan bir şeyin dışavurumuymuş gibi görülür. İdeolojik resim geleneksel Merina ve Betsileo iktidarının kısa ömürlü, hayvanca zorbalığından çıkartılıp atılamazdı. Geleneksel otoriteyle bağlantılı bu türden bir anlayışa dünyanın pek çok kısmında rastlanır (Bloch, 1961; Chaney, 1970; de Heusch, 1966; Balandier, 1970: bu türden anlayışların berrak bir açıklaması için bkz. beşinci bölüm). Aynı kavramlar tekrar tekrar karşımıza çıkıyor: Alurlar arasındaki *Kerden* bahsedilen Southall, kavramı işaret eden iktidar, yararlı hâkimiyet ve Balandier'in sözcükleriyle "düzenleyici ve verimli kılan güç" olarak görür. Mauss'u izleyen Balandier de bu tür kavramların burada konuyla özellikle ilgili olan başka bir temel boyutuna – gerçek iktidarın istikrarsızlığını sona erdirmenin bir yolu olan içsel otorite kavramlarının bu istikrarsızlığı nasıl aştığına– işaret eder. Elde edilen ve dolayısıyla istikrarsız olan, daimi ve bu suretle kozmik hale geldiği yerde, bu kavramlar, kavramsal bir simyada dönüşümün araçları haline gelebilirler (Balandier, 1970: 110-13).

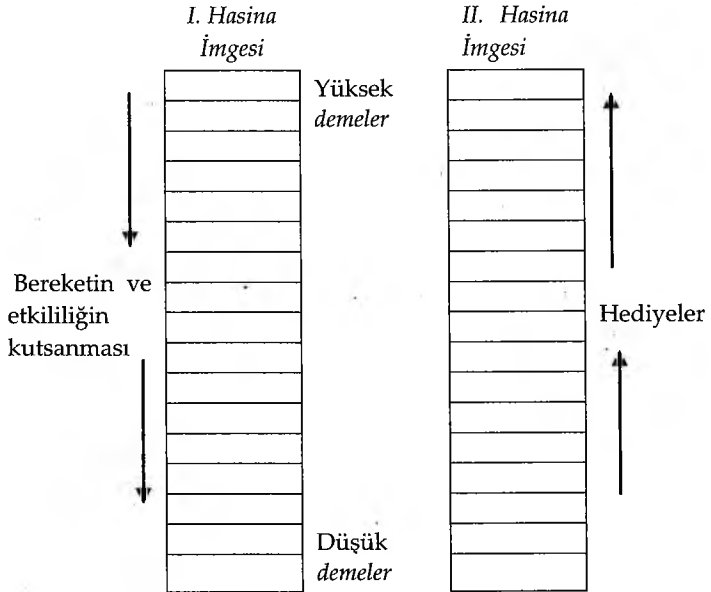
J. Pitt-Rivers, özellikle Maori bağlamındaki siyasi dışavurumu, Merina ve Betsileo bağlamındaki *hasına* kavramının benzeri olan (Salmond, 1975) *mana* kavramını ve onura ilişkin Avrupalı kavrayışı ilişkilendirirken daha ileri gider. J. Pitt-Rivers, bu ilişkilendirmeye bu tür kavramların temel ve zorunlu iki anlamlılığını sergiler. Onur ve otorite bir yandan kesin, verili ve dini, öte yandan da üstünlerin onurunu ve *manasını* kabul ettiklerini göstermek zorunda olduklarından başkalarının eylemlerine

bağlıdır. Bu nedenle, soyut “onur” sözcüğü “onurlandırmak” fiiline –astların eylemlerine– dayanır (Pitt-Rivers, 1974). Aynı şekilde, *hasina* sözcüğünün şimdiye değin ilgilendiğimiz içsel dini üstünlükten başka bir yönünün olduğunu görüyoruz. *Hasina* sözcüğünün bu yönünün, üstünlerin bir *durumu* değil, astların bir *eylemi* olduğu ortaya çıkıyor. Berraklık adına anlamsal alanın son *hasinaya* karşılık gelen kısmını II. imge diye adlandırırken anlamsal alanın ilk *hasina* düşüncesine karşılık gelen kısmını I. imge diye adlandıracam.

II. *Hasina* imgesi kendisini daha az *hasina* sahibi birisinin saygı göstermesinde dışavurur. Astın onurlu olanı onurlandırdığı gibi, daha az *hasina* sahibi de üstüne *hasina* verir. Daha alt tabakadan birisi tarafından tanınma, saygı ve özel bir türden onur hediyelerinin verilmesi, belirli selamlamaların kullanılması ve resmi toplantılar gibi zamanlarda ayrıcalık tanınması biçimini alır. Dikkate değer ilişki, farklı toplumsal tabakaya işaret eden en anlamlı hediye, işlenmemiş gümüş madeni bir para olmasıdır; madeni paranın kendisine de *hasina* denilmektedir (Callet, 1908: 291; Delivré, 1967: 186). Bu madeni para, bizim ilgilendiğimiz dönem boyunca Madagaskar’ın her tarafında dolaşımda olan Maria-Theresa Thaler’dir. Simgesel anlamı, kısmen dolaşımdaki çoğu gümüş paralar daha küçük birimler sağlamak için bozulmasına rağmen, onun “*tsy vaky*” olmasından, yani bozulmamasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla madeni para, üste onun otoritesinin tanındığını ifade etmek üzere vermek için uygun bir hediye idi. Önemli devlet ritüellerinde tabaka farklılıkları farklı *demelerin* tebaalarının yöneticilere II. *hasina* imgesi vermesiyle ve astların üstlere babalara ve oğullara geçen her türlü hakkı tanınmasıyla belirtilirdi (Ellis, 1938: 427).

Hasinanın I. imge boyutları ile II. imge boyutları arasındaki görünür karşıtlık, kendi kültürel sistemlerinde çalışan aktörler için açık değildir ve iktidar temsili bunları gizemleştirir. Sistem çözümlemecisine göre, çelişkinin daha önceki bölümde tanım-

lanan iktidar sistemi ile bu bölümde tanımlanan tabaka sistemini bağlantılandırmada can alıcı bir öneme sahip olduğu ortaya çıkmaktadır. *Hasina* teriminin iki anlamlılığının ürettiği şey, *hasinanın* üstünlerin sahip olduğu içsel bir nitelik olarak temsil edilmesi olasılığıdır. Bu *hasina* astlar için bir yarar ve kutsamayken, bu yanılsama tam karşıtı olan astın üstüne imtiyaz, II. *hasina* imgesi tanınması eylemince yaratılır. Bu nedenle II. *hasina* imgesi kesinlikle I. *hasina* imgesinin karşıtıdır: İkincisi doğalken, birincisi doğaüstüdür; ikincisi aşağıya doğru ilerlerken, birincisi yukarıya doğru ilerler. Bu farklılık, I. *hasina* imgesinin ve II. *hasina* imgesinin ışığında *demelerin* tabakalaşmış hiyerarşisini gösteren Tablo 3.2'de gösterilmektedir. *Hasina* birincisinin ışığında üstten asta bereket biçiminde ilerleyen bir özken, ikincinin ışığında başka yolu izleyen hediyelerdir.



Tablo3.2

Böylelikle *hasina* teriminin iki anlamlılığıyla üstlerin doğaüstü hediyesinin bilmemiz gerektiği gibi (dolayısıyla ikili anlamın genelliği) *hasinanın* kutsanmasını kabul etmek yerine onu yaratan astın doğal eylemine dayandığı ortaya çıkmaktadır. Aslında bu tersine çevirme, bugüne değin *tsodrano* kurumu içerisinde Merina ve Betsileo halkları arasında aile ilişkilerinde halen görülmektedir (Bloch, 1971a: 163). *Tsodrano* sözcüğü su püskürtmek anlamına gelmektedir ve bir tür bereketin ve başarının kutsanması olarak gençler için yaşlılarca yapılmaktadır. Yaşlı, kutlamak istediklerini önüne diker ve dudaklarının önünde tuttuğu bir fincan tabağından onlara su püskürtür. Burada yaşlıların kutsallığının gücü sayesinde gençlerde bereketin kutsanmasını aktaran I. *hasina* imgesi anlayışıyla karşı karşıyayız. Gelgelelim yaşlının kutsaması için ona tercihen kraliyetin *hasina*-bağışında kullanılanlarla aynı madeni paraların verilmesi gerekir. Madeni para kutsanmayı kabul edenlere püskürtülen suyun içine yerleştirilse de, II. *hasina* imgesinde olduğu gibi para yaşlı tarafından cebe atılır.

***Hasina* Ne Zaman Açığa Çıkar?**

Şimdiye kadar iktidar ile toplumsal tabaka arasındaki bağlantısızlığın ve küçük bir yönetenler azınlığının büyük bir yönetilenler çoğunluğunu ilkesizce sömürmesine dayanan, düzensiz bir devletin düzenli bir uyum içindeki keskin toplumsal farklılıklar içermeyen hassas bir toplumsal tabaka sıralaması sistemi olarak nasıl yanlış yorumlandığı üzerinde durdum. Farklı toplumsal tabakanın temsiline yüksek mevkiye sahip olanlar daha yüksek derecede sahip olsalar da herkesin faydalandığı, doğaüstü bir biçimde verilen bir öz bakımından nasıl görüldüğünü gördük. Bu, doğal yeniden üretim süreçlerine uygun olduğu ve bu süreçleri harekete geçirdiği için yalnızca insanların ötesinden kaynaklanmayan, aynı zamanda insanları aşan etkiye sahip olan bir

özdür. Gelgelelim bu kültürel gizemleştirme, yalnızca aktörlerin gözlerinin önündeki bir peçe değildir; sömürü gerçeğini gizleyerek ve onu yönetenin mevcudiyetinin yararlı etkisinin üzerinde duran bir ideolojiye dönüştürerek yönetimin iktidarının sürdürülmesine, onun kabul edilmesinin kolaylaştırılmasına ve böylelikle muhafazasına hizmet eder. Yönetenler ile yönetilenler arasına toplumsal tabakalaşma sisteminin yaptığı biçimde bir çizgi çizilerek yönetilen tarafında sınıf bilinci olasılığı çok daha az olası kılındığından burada ideoloji sömürüyü sürdürmekte ve hatta onun temel bir öğesini oluşturmaktadır. Bu nedenle, işaret ettiğimiz karşılık gelmeme etnografik ya da tarihsel bir bulmacadan daha fazlasını ifade etmektedir: Siyasi sistemin yeniden üretiminin en içerideki düzeneklerinden biridir. Bu ideolojik bakış açısı, kuşkusuz Marx'ı önceleyen ve izleyen birçok yazarın olduğu gibi Marx'ın içgörüsü aracılığıyla da toplum bilimlerinde bildiktir. Bu görüşün son zamanlardaki en zarif dile getirilişi M. Godelier'in İnka devletine ilişkin çözümlemesinden geldi (Godelier, 1973: 83). Godelier, çözümlemesinde üretim fazlasının alt sınıflardan üst sınıflara aktarılmasının, İnka kralının ve işbirlikçilerinin aracılık ettiği tanrıların kutsal bereket hediyesine ufak bir karşılık diye nasıl sunulduğunu bize gösterir.

Görevimiz basitçe toplumsal oluşumların yeniden üretimi için bir düzenek olarak ideolojinin işlevini göstermekle sınırlı olabilseydi, bu makaleyi burada sonlandırabilirdik. Gelgelelim bu makalenin toplumsal gelişime bakış açısı, bizi daha ileri bir soruya doğru itmektedir. Merina ve Betsileo devletlerinin ideolojisi gerçekliği yeniden üretmek için bulanıklaştırmaktaysa bu temsilin nasıl doğabildiği sorusu başlıca ilgi konusu haline gelir. En basit ve muhtemelen Godelier'in makalesinin içerdiği yanıt, yanlış temsilin, açıkça yöneten sınıfın çıkarına olanı koruması için bir araç olduğudur. Bununla beraber bu yanıt, tamamen gerçek olmayan bir durum canlandırmakta ve bütün kanıtların ortaya koyduğu yönetenlerin yönetilenler denli gizemleştirildiği

olgusuyla bağdaşmamaktadır.⁵ Bu nedenle antropologların, bu ideolojilerin bir yandan ya gerçekliğin fiili yansımaları ya da yönetenlerin tebaalarını kandırmak için tasarladıkları bilinçli Makyavelist aygıtlar olduğunu düşünme tuzağına düşmeden, daha fazlasını yapmaları ve belirli sistemleri muhafaza eden ideolojilerin ortaya çıkışını açıklayan kuramlar üretmeleri gerekmektedir. Bu makalenin ikinci kısmı, bu tuzaklardan kaçınan bir kuramın nasıl kurulabileceğini deneysel olarak özetleme girişimidir.

Bu durumda ilk adım takip eden kısmın izlemesi gereken bir soruyu sormaktır. *Hasina* aslında yanlış, gizemli bir öz ise, bu yanılısamanın gözlemlenebilir dışavurumları nelerdir ve ikinci olarak bu dışavurumlar ne zaman görünür hale gelmektedirler?

Bu dışavurumlar iki türdür: Birincisi küçük ve sık dışavurumlar, ikincisi büyük, sık olmayan dışavurumlar. Küçük dışavurumların en önemlileri selamlamalardır. Farklı tabakalardan insanların farklı türden selamlamalarla selamlanmaları gerektiğinden Imerina'da *andrianaların* geniş anlamda ve bugüne değin *Tsara va Tompoko* deyimıyla selamlanmaları gerekirken, *andriana* olmayanlar için başka deyimlerin kullanılması gerekti. Bir anlamda, *andrianalar* en azından sohbetlerin başlangıcında tabaka sahibidirler. Bundan ayrı olarak, geçmişte hem Betsileo hem de Merina krallıklarında farklı toplumsal tabakalar belirli tipte kıyafet giyme, kamuya açık toplantılarda belirli bir düzen içinde konuşma ve hiçbir büyük önem taşımayan birkaç yasa-dan muaf olma hakkına sahiptiler. Sözgelimi Imerina'da yüksek *demelerin* kanlarının akıtılmaması ayrıcalığı vardı. Dolayısıyla ölüme mahkûm edildiklerinde alışılmış biçimde öldürülmek

⁵ Radama, aslında yönetiminin kutsal karakteri konusunda devreye yüksek derecede bir kinizm sokmuş gibi görünse de, içinde çalıştığı ideolojik sistemin yaratıcısı olmadığı için, bu hiçbir biçimde soruyu etkilememektedir (Copalle, 1970, muhtelif yerlerde).

yerine ya boğazlanırlar ya da suda boğulurlardı. Mezarlara ilişkin haklar da önemliydi. Yüksek *demeler* köy duvarları içerisinde kalan mezarlara sahip olabilirken, alt *demeler* sahip olamazlardı ve en yüksek *demelerin* en yüksek bölümünün *trano masina* –kutsal ev– diye adlandırılan özel biçimli mezarları vardı. (*Masina* bu örnekte *hasinanın* sıfat halidir [Callet, 1908: 301-374]).

Farklı *hasinanın* bu küçük dışavurumlarının haricinde, bütün diğerlerinin kaynağını aldığı kraliyet *hasinası* sergilenişi olağanüstü öneme sahip dört büyük ulusal ritüele odaklanır: Sünnet ritüeli, taç giyme töreni, kraliyet banyosu töreni, kraliyet cenaze törenleri. Burada bunların yalnızca bir özeti verilebilecek.⁶

Merinalıların ve Betsileoluların sünnet törenleri benzerdir ve bugün değişik bir biçimde olsa da dördünden bir tanesi halen uygulanmaktadır. Yaklaşık olarak her yedi yılda bir, hükümdar sünnet zamanının geldiğini ilan eder ve izleyen hafta ya da daha uzun bir süre bir dizi ritüel icra edilir. İlk olarak bütün krallık hem düz anlamıyla hem de bütün halkın kâhini tarafından ortaya çıkarılırlarsa zehir verilerek öldürülen cadıların durumunda olduğu gibi gizemli biçimde temizlenir. *Hasina* (II. imge) tabakalaşma düzenindeki bütün gruplar tarafından hükümdara ve muhtemelen *demeler* içinde ve tabaka düzeninde eşit biçimde yer alan *demeler* arasında sunulur. Ayrıca halkın ritüel durumuna işaret etmek için, herkes saçlarını ayırt edici ve karmaşık bir biçimde örür. *Demelerin* başları ve kral (bir oldukları varsayılan) önceki kuşakların ve ataların mezarlarına gider, adaklar sunar ve hükümdar için “Ho masina anie”, “*Masina* olmama izin ver” deyiimiyle zirveye ulaşan dualar okurlar. Bunu *rano masinayı*, yani kutsal suyu getirme töreni izler.⁷

⁶ Banyo töreni zaten Razafimino (1924), Molet (1956), Delivré (1967) ve başkalarıncı fazlasıyla araştırıldı. Benim araştırma konum, sünnet törenleridir (Bloch, 1986). Betsileo kraliyet cenaze törenlerini F. Edholm (1971) çözümlledi.

⁷ Bu suya, günümüzde daha çok *rano mahery*, yani “güçlü su” deniyor.

Çeşitli sabit yerlerden getirilen bu suyun önemi, insanların doğurganlığını arttırmasıdır; bu suretle doğanın güçleri *hasina*-ya sahip olanlar aracılığıyla gelecek neslin artan doğurganlığına aktarılmak üzere denetim altına alınır. Törenin amacı budur. Ardından *Hasina*-verme tekrarlanır ve herkes “hampandroso *hasina*”, yani “*hasinayı* girmesi için zorlamak” için olduğu söylenen *soratra* adlı karmaşık bir dansa katılır. Dans aynı zamanda krallığın çeşitli *demelerinin* farklı *hasinasını* dışavurur (Callet, 1908: 73-82).

Sünnet töreni, başka törenlerde de bulacağımız belirli temaları vurgular: 1) Kral törenle kraliyetin önceki kuşaklarıyla birleştirilir ve kral onlarla kurduğu bağ aracılığıyla doğurganlığı bütün halka aktarır. 2) Tören aracılığıyla kral doğanın yeniden üretim gücüyle birleştirilir ve kral, *hasinası* sayesinde bunu halkın geri kalanına yönlendirir. 3) Kralın ve *demelerin hasinası* dansla olduğu kadar II. *hasina* imgesinin verilmesiyle de yaratılır; aynı zamanda *hasinanın* görece miktarı belirlenir.

Hükümdarın *hasinasının* vurgulandığı ikinci tören, tahta çıkma törenidir. Bu tören kralın toplumsal tabakalı düzen içindeki tebaalarından *hasina* almasının dışında içinde soyundan geldiğini iddia ettiği önceki kralların mezarlarından alınmış toprağın bulunduğu suyu içerek önceki kuşaklardan *hasina* özümsemişi Mahamasina adlı bir yerde (*masinayı* veren yer; günümüzde Tananarive’nin futbol stadyumu) gerçekleşir (Ellis, 1838: 1. cilt, s. 420). Bu ritüel, mevcut kralın seleflerinin *hasinasıyla* birleşmesini açık bir biçimde sergiler. Birleşmenin, bir nesilden ötekine kendisini değişmeyen bir soy boyunca yeniden ürettiği düşünülür. Kuşkusuz Orta Madagaskar için alışıldık olan seleflerin cesetleriyle bağlantı (Bloch, 1971a) bu türden maddi soy, oldukça yönlendirilebilir durumda, çünkü bu soy, herhangi bir aynı soydan gelme anlayışına değil, ama ebevey-

nin kim olduğu fark etmeksizin herkesin yapabildiği önceki se-
leflerle birleşmeye dayanır.⁸

Aynı öğeler, Betsileo'nun ünlü, ayrıntılı kraliyet cenaze tö-
renlerinde yine vurgulansa da, burada *hasinayı* muhafaza etme
ve bir sonraki nesle aktarma kaygısı her şeyden daha önplan-
dadır. Bu törenler sık sık betimlendiler (Sibree, 1898; Dubois,
1938: 700-719; Richardson, 1875; Grandidier, 1920; Edholm,
1971: beşinci bölüm) ve gariplikleri onları on dokuzuncu yüzyıl
antropoloji eserlerinin ortak bir örneği haline getirdi.

Bu ritüeller, önce genellikle kralların olmak üzere yüksek
deme tabakasından olanların bedenlerinin çürütülüp ardından
kokan sıvıları solucanlar kendilerini gösterene kadar bir fıçıda
toplanmasını içerirdi. Ardından bu solucanlardan biri seçilir ve
onun kralın ardılıyla ilişkisi önemli olan bir yılan haline gelece-
ğine inanılırdı. Bütün ritüel birkaç hafta sürerdi ve ritüele alışıl-
dık toplumsal kurallara aldınılmaksızın karşı cinsten üyeler ara-
sında saldırgan cinsel ilişkiye ve saldırganlığa izin verilen "cin-
sel orji" diye tanımlanan şey eşlik ederdi. Bu türden ritüel etkin-
lik bütün kraliyet ritüellerinde söz konusudur ve kısmen *hasi-
nanın* gücünü veren doğurganlığın muhafazasıyla bağlantılıdır.
F. Edholm, bu cenaze törenlerinin temel kaygısının, hükümda-
rın *hasinasını* yönlendirmek, *hasinanın* ve tebaaların ondan kay-
naklanan maddi kaynaklarının gelecekteki yeniden üretimi için
hükümdarın çürüyen cesedinden akan beden sıvılarını muha-
faza etmek, yönlendirmek amacıyla hükümdarın bedeninin iş-
lemden geçirilmesi olduğunu gösterdi (Edlhom, 1971). İkinci
olarak, hükümdarların sürekliliğinin doğal olan ve yalnızca
gerçekte sonu belirsiz bir rekabet içeren bir ardıllığa dayanma-
sına karşın iktidarı içsel ve sürekli gösteren bir yönetim ideoloji-
si için temel olan aynı soydan gelmeye dayanmayan türden bir

⁸ Betsileo kraliyet tesislerindeki ve cenaze törenlerindeki memurlara *ma-
hamasinandriana*, yani hükümdarı *masina* kılanlar denirdi.

soyla vurgulanışı söz konusu. Nitekim Dubois, bir yılana dönüşen solucan üzerine konuşurken “yeni muktedir (...) geçmiş krallığı ile mevcut olanı arasında bir bağ oluşturunca — zira zincirlerinden kurtarılmış olan *fanono*’nun, eski kraliyet sarayı ile *antera* (yakındaki kutsal su) arasında gidip gelmekten hoşlandığı aşikârdı; tabiri caizse yeni bir saltanat sürmeye başlıyordu” demektedir. Dolayısıyla yılan yalnızca farklı hükümdar nesillerini birbirine bağlamamakta, aynı zamanda bütün hükümdarları sünnet töreninde olduğu gibi (ve kraliyet banyosunda yine göreceğimiz gibi) suyla simgelenen doğal gücün ve doğurganlığın, doğanın nihai kaynağına bağlar.

Son olarak ve muhtemelen en ilginç biçimde, elimizde olasılıkla İslam kökenli (Kent, 1970: 239) bir tören olan yıllık kraliyet banyosu töreni, *fandroana* var. *Fandroana* üzerine en başta L. Molet’in töreni az bir veriden hareketle insanların *hasınalarını* kendilerine katmak için atalarını yedikleri yamyamlığın varlığını sürdüren bir biçimi olarak açıklayan uzun *Le Bain Royal à Madagascar* (Molet, 1956) adlı çalışması olmak üzere geniş bir literatür mevcut. Bununla beraber, mevcut en iyi çalışma, A. Delivré’nin *Interpretation d’une Tradition Ovale*’sindedir (1967). Delivré çokça şarkı söyleme, dans etme ve başka ritüel etkinlikler içeren ve her şey sona erene dek bir ay süren kraliyet törenin açık bir ortaya çıkış kalıbı sergilediği üzerinde durur: Bir yandan eski yılın bitip yeni yılın başlaması ve öte yandan da krallığın yalnızca bir hükümdarlık döneminde değil, ama onun ötesinde bir hükümdarlık döneminden diğerine yinelenmesinde.

Fandroananın başlıca ritüelleri şu sırayladır:

1. Cenaze törenlerinin bir süreliğine ertelenmesi.
2. Kralın bütün seleflerinin mezarlarının derlenip toparlanmasının izlediği mezarların açılması, *deme* mezarlarında yürütülen benzer bir derleyip toparlamayla bütün *demelerde* yinelenir.
3. Kraliyet banyosu ritüeli, törene adını verir. Toplumsal tabaka düzeni içerisindeki tebaalarından madeni para biçimde *ha-*

sina aldıktan sonra hükümdar hayli ritüel içeren bir banyo yapar. Ardından kral banyonun suyunu tebaalarına püskürterek onları kutsar. Bu, tebaaların doğurganlığını ve ürünlerinin verimliliğini artırır. Hükümdar banyodan dışarıya çıkarken şöyle der: “Ho masina anie” yani “*Masina* olabilirim”. Ardından hükümdar yine *hasina* hediyesini alır. Bu astların üstlere hediye vermesiyle bütün krallıkta taklit edilir.⁹ Banyo öncesindeki gece bütün halkın fener alayına katılmasıyla kutlanır. Geçmişte bu gece, bir cinsel özgürlük dönemiyle kutlanırdı. Her ikisinin nedeni kraliyet banyosu gibi kraliyet banyosunun yeni yıla, ölümle birleştirilen Alahotsy ayından doğurganlıkla birleştirilen Alahamady ayına geçişle aynı zamana denk gelmesidir. Bu, aynı zamanda hasat ile yeni çeltik tohumlarının ekiminin başlaması arasındaki orta noktadır.

4. Kraliyet mezarlarındaki geleceğe bakma törenleri ve mezarların kapatılması (*deme* mezarlarında tekrarlanır).

Yeniden doğumu simgeleyen ritüellerin zaman akışının düzeni ile hükümdarın iktidarının zaman akışı düzeninin birleşimi burada tablo 3.3 olarak yinelenen *Delivré*'den (1967: 203, tablo 12) bir şemayla özetlendi.

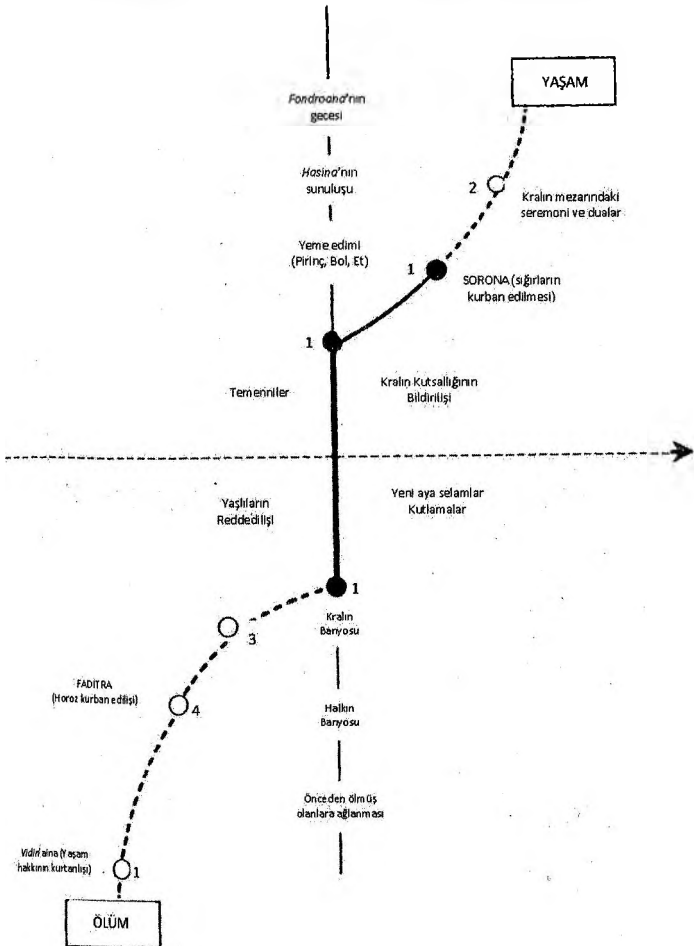
Birinci olarak yıl döngüsü akrabalık faaliyetleriyle bağlantılıdır. Dolayısıyla ekinin bereketi kralın *hasinası*yla ilişkilendirilir ve ona bağımlı kılınır. Tebaaların krala toplumsal tabaka vermesi ister üst ve ast *demeler*, ister babalar ve oğullar ya da büyük kardeşler ve küçük kardeşler vb. olsun bütün astların bütün üstlere toplumsal tabaka vermesiyle bağlantılıdır. Bir başka deyişle, kralın *hasina* alması, toplumun genelindeki bir *hasina* verme dalgasının nihai sonucu gibi görünmektedir.

Toplumsal tabakanın herkesçe kabul edilmesi, banyo suyunun bereket veren kutsamasıyla olduğu kadar mezarların sim-

⁹ Madagaskar'da hediye verme daima eşitsizliğin göstergesi, istemelerin bir eşitlik göstergesi olduğuna dikkat edilmelidir.

gesi olduğu ölüm karşısında zaferin simgelediği her şeyin sürmesiyle kaynaştırılır. Ölüm karşısındaki bu zafer her *deme* ve her aile için sanki krallığın ölümü karşısındaki zafere bağlıymış gibi görünür. Bunun içindir ki mevcut tabaka sahibi, mezarları onun mezarları olan diğer kralların meşru ardılı olmalıdır. Dolayısıyla Betsileo kraliyet cenaze törenlerinde daha önce gördüğümüz tema burada yine yinelenir. Maddi ve temel ardılık, aslında yönlendirilebilir olsa da, geçmişe bakıldığında maddi özün hükümdarlar nesilleri arasında aktarılmasını içerdiğinden tamamen biyolojik soy görünüşüne sahip olan bir süreçle kaynaşır.

Alahamady ayının ilk günleri



- Tablo 3.3. Kaynak: Delivré, 1967: s. 203, tablo 12.

Fiili banyo yapma, hem sünnet törenin hem de kraliyet cenaze törenlerinin merkezi temalarını yineler. Banyo suyu, sünnet töreninin kutsal suyu *rano masinay*la aynı yerlerden alınmalıdır; yaşlıların *rano masinay*ı çocuğun penisinin üzerine döktüğü biçimde toplanmış kalabalığı kutsamak için kullanılan banyo suyu, *hasina* sahibi onların bedenleriyle bağlantı yoluyla doğal doğurganlığı toplumsal doğurganlığa dönüştürür. Suyun bu kullanımı, yukarıda ele alınan *tsodranoyu* yeniden yineler. Bütün bu törenlerde doğanın gücüyle insanların güçlerinin birleşmesinin ayrılmaz bir biçimde *hasina* olmaya bağlı olduğunu görüyoruz. Toplumsal tabakaya meşruluğunu kazandıran öz, doğanın olduğu kadar insanlarındır, dolayısıyla herkesin yaşamı *hasinaya* bağlı olduğu için *hasina* kesin ve son derece arzu edildir.

Bir yıldan bir sonraki yıla geçiş ve gelecekteki çeltik hasadı vaadi, kralların yıldan yıla zamansal geçişiyle birleştirilir. Geçiş, mevcut kral kendisinden önceki kuşakların gömülü olduğu, onu ve ardılarını içine alacak mezarlardaki ölümlerin temsilcisi olduğu için sürekli. Ritüel, kralı ve banyoyu diğer törenlerde olduğu insan yaşamının sürekliliğini simgeleyen banyo suyu aracılığıyla insan doğurganlığının yenilenmesiyle ilişkilendirir. Bütün tören saraydaki ritüel üzerinde yoğunlaşsa da tören her Merina evindeki birçok ayinde yeniden yinelenir. Törenin merkezi, Avrupalı yazarlar arasında fazla ünlense de sık sık Madagaskar'da süren doğurganlık törenlerindeki dönüm noktasını gösteren aşırı cinsel özgürlük gecesinin öncelendiği banyodur. Törenin tamamı *hasina* derecelerini belirler, kabul eder ve bunlar arasında ayırım yapar. Kral banyosundan çıkarken "Ho masina anie", yani "*masinaya* olabilirim" sözünü söyler. Banyonun hem hemen öncesinde hem de hemen sonrasında buna krala çevresinin başka yüksek tabakadan üyelerince II. *hasina* imgesinin verilmesi eşlik eder. Bu, daha alt tabakaların yüksek tabaka-

lara II. *hasina* imgesi vermesiyle bütün krallığın genelinde yinelenen bir jesttir. Bu jest oğulların babalarına, küçük kardeşlerin ağabeylere *hasina* vermesiyle yinelenir. Kralın üstün *hasinasını* onu doğanın ve yeniden üretimin yinelenen döngüsüyle ilişkilendirerek dışavurduğu anda krallığın bütün hiyerarşik tabaka sistemi, deyim yerindeyse fiili iktidar durumunu gizlemek için harekete geçirilir. Gizleme süreci, tebaalara ve seleflere karşı güç kullanma yoluyla ulaşılan iktidarın doğanın ve insan cinselliğinin doğal yaşam verme süreçlerinin bir boyutuna aktarılmasıyla gerçekleşir. Bir başka deyişle iktidar iyiliksever bir doğa gibi temsil edilir. Bu, eşsiz başarının yinelenen ve dolayısıyla sonsuz olaylara aktarılması ve yönetenler ile yönetilenler arasındaki keskin kopmanın farklı bir *hasina* devamlılığına aktarılmasıdır.

Şimdiye kadar baktığımız dört kraliyet ritüeli, Merina ve Betsileo tarihinin gerçekliğinin ışığında şaşırtıcı bir ileti olan ay-
nı iletiyi taşımaktalar. İleti, siyasi iktidarın, halka değişen derecelerde dağıtılan gizemli iktidarın bir boyutu olduğudur. Bu iktidar öncelikle siyasi değildir ve doğanın bir boyutudur. Doğa gibi bu iktidar da yinelemeli ve bitmez tükenmezdir. Doğa gibi yaşam verir. Doğa gibi (tanım gereği) insan tarafından yaratılmamıştır ve insandan bağımsızdır. Dolayısıyla mevcut hükümdar *hasina* sahibiyse yalnızca öncüllerinin devamı, onların sahip oldukları *hasinanın* aracısıdır. Öznelerin yaşamı ve yeryüzünün oluşturulması hükümdar aracılığıyla gerçekleştirilen evrenin dini güçleriyle iletişime dayanır.

Yukarıda özetlenen dört kraliyet ritüelinin çözümlenmesi, *hasina* yanılısamasının ve toplumsal tabakanın ne zaman oluşturulduğunu gösterir. Yukarıda tartışılan küçük nitelikteki *hasina* ve toplumsal tabaka dışavurumunun haricinde ritüel boyunca iktidar azizliğe dönüştürülür; II. *hasina* imgesi I. *hasina* imgesinin yanıltıcı görünüşünü alır. Değişen uzunluktaki dönemlerde normal faaliyet, siyasi yönetimin çoğu zaman kapsadığı sömürü

ve gözdağı deneyiminin, baskı ilişkilerinin doğurganlık biçimindeki evrensel hayırseverlik araçları olan hükümdarlar tarafından koruma ilişkilerine, tamamen farklı bir resme dönüştürüldüğü ritüeller tarafından askıya alınır.

Hasina ve toplumsal tabakanın her zaman için değil, belirli zamanlarda yanulsama oldukları gerçeğinin bize yukarıda sorduğumuz sorunun –siyasi ve iktisadi gerçekliğin yanlış temsili, sistem üzerinde bilinçli bir biçimde çalışan hiç kimse olmaksızın başkalarını yanlış yönlendirecek biçimde nasıl gerçekleşmektedir?– yanıtını sağlayabileceğini düşünüyorum. Yanıt, *hasinanın* ve toplumsal tabakanın gerçekliğe sahip göründükleri zamanlarda neyin özel olduğuna bakılarak, bir başka deyişle bir ritüel kuramından yararlanılarak bulunabilir.

Ritüel kuramının toplumsal tabaka ile iktidar arasındaki ilişkiyi anlamayla ilişkili olmasının nedeni, iktidara baktığımızda iletişim için gündelik dili ve fiziksel gücü kullanan biçimleşmemiş (ritüelleşmemiş) bir eyleme bakmamızdır. Etkinliklere olayların yapılış tarzı için bakmamız, yapılane göre ikincildir. Aksine toplumsal tabakaya baktığımızda ister dini ister dünyevi, ister banyo töreni gibi büyük çaplı ister selamlaşmalar gibi çok küçük çaplı olsunlar ritüellere yöneliriz.

Bu ritüeller diğer iletişimden farklı bir iletişim türünü –biçimleşmiş dil, şarkı, biçimleşmiş beden hareketleri, dans ve maddi simgelerle iletişim– kullanır. İktidara ve toplumsal tabakaya bakarken, dolayısıyla aynı aktörleri içeren *farklı* etkinliklere ve *farklı* türden iletişimlere bakarız. Zaman zaman yaşam deneyim yerindeyse başka bir düzleme “yükseltilir” ve bizim bu “yükseltmeyi” anlamamız gerekir. İktidar ile toplumsal tabaka arasındaki farklılığın, gözlemcinin kategorisinden aktörün kategorisine geçişe değil (bunun antropolojide hayli yaygın bir hata olduğuna inanıyorum) aktörlerin dahil olduğu farklı türden etkinliklere göndermede bulunduğunun altının çizilmesi ge-

rekmetektedir. Talep etmeyi sade haliyle kavrama ritüellerdeki tabaka deneyiminin parçası olduğu kadar aktörlerin deneyiminin de parçası olsa da farklı zamanlarda ve farklı iletişim tarzlarında meydana gelir. Merina köylüsü kimi zaman ekinin bir kısmını elinden alan silahlı üstünlerle karşı karşıya kalır ama birkaç ay sonra o banyo törenlerinde bir şarkıcı ve dansçıdır.

Ritüelde İletişim

Burada ritüel kuramının yalnızca çok kısa bir özeti verilebilir. Ritüele ilişkin sav, *European Journal of Sociology*'de "Simgeler, Şarkı, Dans ve İfade Etme Özellikleri: Din Geleneksel Otoritenin Aşırı Bir Biçimi midir?" (Bloch, 1974a, bu kitabın ikinci bölümü olarak yeniden basıldı) başlığıyla yayımlanan makalede sunuldu. Savın başlangıç noktası, ister dini olsun ister olmasın ritüeli belirli özel (sıra dışı) iletişim türlerinin tanımladığı gözlemdir. Bu iletişim türleri, şekillenmiş konuşma, şarkı, şekillenmiş beden hareketi, dans, sözcüklerin yerini alan maddi simgelerdir. Bütün bu iletişim araçları, gündelik iletişimle, özellikle de gündelik dille karşıtlık içindeki özellikleri ortaklaşa paylaşırlar. Ritüel iletişimin ilk ve önemli boyutu estetik ve duygusal değerler bakımından zengin gözüktü de, anlamsal potansiyeli ve mantıklı bir sav aktarabilme yeteneği bakımından yoksul olduğudur. Bunun nedeni, üretici anlambilimin göstermiş olduğu gibi, iletişimin mantıksal potansiyelinin sözdiziminin boyutlarına dayanması ve bunların ritüel iletişim araçlarında zayıf ya da kullanılmaz olmalıdır. Gündelik dil, verili kalıp içinde yeni şeyler söyleme yeteneği için iletişimin sürekli bir birimiyle birleşen eklemlemelere dayanır. Gündelik dilde bir parçayı başka bir parça izleyebilir. Bunun nedeni, sözdiziminin herhangi bir iki ifadeyi anlamlı bir biçimde birbirine bağlayabilen bir sistem olmasıdır. Gündelik dilde, bu sıralanışa anlam kazandıran bir çer-

çeve içerisinde bir parçayı neredeyse sonsuz sayıda parça izleyebilir.

İletişimin eklemelenmesindeki bu yüksek esneklik, biçimleşmiş dil ve özellikle de şarkı ve dans gibi dilsel olmayan iletişim durumunda ya büyük ölçüde azaldığı ya da tamamen ortadan kaybolduğu için verili bir yapı içerisinde yeni bir şey söyleme potansiyeli aynı ölçüde azalır ya da yok olur. İletişimin eklemelenmesi, deyim yerindeyse eklemli hale gelir. Gündelik dilde, iletişimin esnekliği A birimini kural içerisinde bir B birimleri sonsuzluğunun izleyebileceğini ifade eder; ritüel dilde ya da şarkıda A'yı kural içerisinde çok az ya da hatta yalnızca bir B izleyebilir. Bu nedenle gündelik dil için A'yı B'ye bağlayan tek neden savın doğası ve gücüken, ritüelde A ile B arasındaki bağlantı kısmen iletişimin yapısı tarafından sağlanır. Bundan iki sonuç çıkmaktadır: 1) İletişim eklemli yapısından dolayı özel bir yere ya da zamana göre kolaylıkla ya da hiçbir biçimde ayarlanamaz. 2) Önceki söylemlerle esnek bir birleşme biçimi içeren gerekçeli çelişki ya da sav aynı derecede kısıtlı ya da olanaksızdır. Sonuç olarak ritüelin iletişimi, karşı çıkmaya, hızlı değişikliğe, başka ifadelerle ya da ampirik veriyle değerlendirmeye karşı koruyan yapısıdır. İkinci olarak, ritüel iletişim yalnızca iletinin parçaları arasındaki eklemelenmeleri sınırlamaz, aynı zaman iletişimin uygun olan daha büyük birimlerinin sözcük çeşitliliğini de önemli ölçüde sınırlar. Ritüel iletişim söz konusu konuyla yerinde koşutlukları olduğu düşünülen olası örneklemeler çeşitliliğini azaltır. Ritüel iletişim herhangi bir örneklem bir yazın külliyatından ya da tek bir tarih geleneğinden çıkarılması gerektiğini belirtir. Bu sınırlamanın iletişim üzerindeki etkisi özellikle ilginçtir: Tek bir ritüel olayın, basitçe ritüel iletişimin bakış açısından, yinelenen ve döngüsel olan bir olayın bir dışavurumu olarak görüle geldiği anlamına gelmektedir. Ritüel iletişim, toplumsal dünyanın başı ve sonu olmaksızın yinelenen, sabit bir

düzen içerisinde düzenlenmiş gibi görünmesini olanaklı kılar. Sonuçta, toplumsal, doğal gibi, hatta doğanın bir parçasıdır ve dolayısıyla ritüel iletişim, yinelemeli doğanın imgesini ve alanını siyasi, toplumsal, kesintili, kültürel ve keyfi yansıtır. Ritüel gerçekliği “pençelerinin arasına alamadığı” için gerçeklik başka bir şeye dönüştürülür.

Bu kuram, şimdiye kadar baktığımız şeyle izleyen biçimde ilgilidir: Toplumsal tabakanın ritüel temsiline çok farklı iktidar deneyimleri tarafından görünüşte niçin karşı çıkılmadığını açıklar. Ayrıca tabakanın ve *hasınanın* niçin döngüsel ve daimi olarak temsil edildiğini açıklar. Ayrıca evren içerisinde “verili” (karşı çıkılmadığı için) ve yinelemeli olan iktidar ifadelerinin niçin doğa süreçleriyle ve özellikle onun yararlı döngüsel boyutları doğurganlık ve yeniden üretimle kaçınılmaz olarak bağlantılı olduğunu açıklar. İfadeleri ritüelin diline yerleştirmek, ifadeler insanların eylemlerini aşmış ve sanki bireyin (Durkheim’ın *izniyle*) dışında deneyimlenmekteymişler gibi göründükleri için onları toplumun dışına ve doğanın içine yerleştirir.

Bununla birlikte, tartışılan ritüel kuramının daha doğrudan evrimsel kapsamı vardır. Ritüeli daha az verili, daha çok liderlik sürecinin bir parçası olarak düşünmeliyiz. Siyasi liderler, geleneksel otorite sahibi olanlar ve karizmatik otorite sahibi olanlar diye ayrılırlar. Ritüelleri kullananların geleneksel otorite sahipleri oldukları açıktır.

Bu durum, ritüelin süreçsel yönü üzerinde duran Weber tarafından çok zekice çözümlendi. İktidarı ele geçirenler, rakiplerin saldırılarına karşı daha dayanaklı kalmak için onu kurumlaştırırlar; iktidarı “ritüelin kıyısına” yerleştirirler. İktidarı ele geçirenler, iktidarı meşru sahiplerinin kendilerinin olduğu bir makam yaratarak kurumlaştırsalar da, makamın sahiplerini aşan bir gerçekliği vardır. Makam, iktidar sahibinin dünyanın geri kalanıyla, özellikle de astlarıyla iletişiminin yavaş yavaş ritüel-

leştirilmesiyle yaratılır. İletişimin ritüelleştirilmesi süreci ilerledikçe, iletişim konuşmacının gözünde bir yaratım olmaktan çıkıp konuşmacının sahibi görünen makamın belirlediği rol dizisini yineliyor gibi görünür. Bu suretle, gerçeklik tersine döner ve iktidar sahibinin yarattığı makam sanki iktidar sahibini o yaratmış gibi görünür. Bu süreç iki şeyi ifade etmektedir: İktidar daha az karşı çıkılabilir görünen otorite haline gelirken aynı zamanda iktidar sahibine daha az ait hale gelir. Süreç, Weber'in vurguladığı geleneksel otoritenin son derece devredilebilir olması sonucunu doğurur.

Bunun nedeni, lider "kıyı"da denetimini kurarken, iktidarı tarihle ilişkisiz ve doğanın bir paçası kılarak (bkz. yukarı) onu kendi başarılarından koparır. İktidarın ritüelleştirilmesi, ele geçirilen iktidarın ritüeller tarafından ritüel toplumsal tabakaya dönüştürülmesi olsa da bu aynı zamanda ritüelleştirme süreci içerisinde toplumsal tabakanın kökeninden, yani iktidarın faaliyetlerinden kopuk hale geldiği ve ritüeller sürecinin herhangi bir doğrudan geribeslemeyi olanaksızlaştırdığı anlamına gelmektedir. Bu yolla toplumsal tabaka kaçınılmaz olarak iktidarla bağlantısız hale gelecektir. İktidar toplumsal tabakayı ritüel aracılığıyla üretse de, bu tabakaya bağımsızlık, daha uzun süreli kalıcılığın yolunu açan "gerçekçilik" kazandırır. İktidar değişse de, iktidarın ürettiği toplumsal tabaka kalacaktır.

Ritüelleştirmenin otoriteyi iktidar sahiplerinin şahsından koparmasının aşağıda kısaca değinmemiz gereken başka evrimsel içerikleri vardır. Şahıstan koparma hükümdarın kendisi için bir sorundur; çünkü bu koparma yalnızca olayları mekândan ve zamandan koparmaz, başkalarını onları yinelemeli ve görünüşte dışsal olan sistemlere yerleştirmeleri için zorlar, aynı zamanda yöneticiyi güdümlene olanağından uzaklaştırarak onu bireysel ve kişisel niteliklerden arındırır. Bir yönetici istediğini gerçekleştirmek için bir ritüelin iletişim tarzını tamamen

benimserse olaylara makamının amaçlarına karşı biçimde kendi *kişisel* amaçları doğrultusunda etkide bulunma yeteneğini kaybeder. Bu nedenle yöneticinin sürekli ritüelin iletişim tarzından dünyevi bir iletişim tarzına geçmesi gerekir. Yönetici, ritüel iletişim tarzını “halkının babası olarak” karşı gelinmeyen rolüne ilişkin ifadeler için, dünyevi iletişim tarzını akıllı siyasetçi oynatabilmek için kullanır (Bloch, 1975b). Evrimci koşullarda bütün bu süreç yöneticilerin kendilerini kısa süreli meydan okumalardan korumak için tebaalarıyla iletişimlerini ritüelleştirmeyi kabul eder hale geldikleri bir süreç olarak görülebilir. Ama hükümdarlar iletişimi ritüelleştirirken sırayla oynayacakları iki koda ihtiyaç duyarlar. Bu kodlar, değişebilen rahip ve siyasetçi, hatip ve patron rolleri olmak üzere iki seçenek role karşılık gelir. Çelişkili bir yapısı olan halkının babası ve siyasetçi rollerini birbirinden ayırmaktan kaçınmaya çalışan üstün başarıları bir hükümdar olsa da, zaman zaman bir rahip olarak kızığa çekilme ya da kendisinin yarattığı rolü kendine mal eden başarılı bir rakip tarafından kenara atılma tehlikesiyle karşı karşıya gelir.

Bağlantısızlığa Neden Olan Evrimsel Süreçler

Yukarıda kısaca özetlenen ritüel kuramının iktidarın toplumsal tabaka dilinde yanlış temsiline herhangi birisinin herhangi bir zamanda aktörleri gizemleştirmedeğini varsaymadan nasıl gerçekleşmekte sorusu için bize olası bir yanıt sunduğuna inanıyorum. Yanlış temsiline nasıl gerçekleştiği yukarıda üstü kapalı bir biçimde söylendiyse de, iktidar ile toplumsal tabaka arasındaki bağlantısızlığı anlamamızda can alıcı öneme sahip oldukları ortaya çıkan iki nokta üzerinden biraz daha ilerleyebiliriz. İlk ve en önemli nokta, gerçekte küçük yöneticiler grubu ile yönetilen kitle arasında keskin bir farklılık varken toplumsal tabakanın

yumuşak bir biçimde derecelendirilmiş, herkesi kuşatan bir hiyerarşi olarak temsiliyle ilişkilidir.

Hiyerarşinin sürekliliğinin evrimini anlamak için bir devlette iktidarı yeni ele geçiren ya da yeni bir krallık kuran bir hükümdarın durumunu hayal etmeliyiz. Hükümdarın bir boşluğa gelmeyip bir başka halihazırda varolan yöneticiler grubunun yerini aldığını varsayabiliriz. Halihazırda varolan yöneticiler grubu, belirli bir süreklilik düzeyine ulaşmış olmaları aracılığıyla bu iktidarı belirli ölçüde gizemleştirmek ve gözdağından *hasınaya* dönüştürmek zorunda kalacaktı. Dolayısıyla yeni hükümdarın sorunu *hasınaya* ulaşmak için eski hükümdarı uzaklaştırmaktır. Herhangi bir tikel bireyden bağımsız doğanın süreçlerine yansıtılan ritüelin ürünlerinin doğası olduğunu gördük. Böylelikle, hükümdarın *hasınası* yadsınamaz görünen sözde bir gerçekçilik kazanır. *Hasınanın* gerçeklik kazanması yeni hükümdar için özel türden bir sorun çıkarır. Daha önceki hükümdar ritüel aracılığıyla yalnızca kendisini meşrulaştırmayı aynı zamanda bütün dünyanın algılanışını düzenleyen ve dolaşısıyla kendisini aşan bir gerçekliğe sahipmiş gibi görünen bir kendilik ve düzen yaratmıştı. Böyle olmasının nedeni ritüelin yaratımını yaratıcısından ayıran ve yaratıcının iletisini herhangi bir toplumsal eylem alanın dışına yerleştiren ritüel iletişimin merkezi özelliklerinden biridir. Yeni hükümdar, *hasınanın* varlığını reddedemeyeceği bir konumdadır. Her ne olursa olsun yeni hükümdar *hasınanın* varolmadığını değil, kendisinin *hasına* sahibi olduğunu ispatlamayı amaçladığı için onun *hasınanın* varlığını reddetmeyi isteme ihtimali yoktur. Daha önce işaret edilen, ideolojik sistemin ve *hasınanın* tanımının kendi içerisinde yeni bir *hasına*-sahibi grup yaratma olasılığı olmasaydı sorun çözülemez bir durum alacaktı. Bu olasılık *hasınanın* iki anlamlılığının doğrudan bir sonucudur. *Hasına* bir yandan I. imge (tabaka bireylere doğada verilir) ve öte yandan II. imgedir (astların

hasina, uygun selamlamalar ya da bozulmayan gümüş para gibi bir saygı hediyesi vermesiyle oluşturulan bir şey). Dahası I. *hasina* imgesi bir yanılısma olduğu için gerçeklikte onun tamamen gerçek astların üstlerine (II. *hasina* imgesi) vermesi pratiğine dayandığını gördük. Dolayısıyla çözüm, yeni oluşturulmuş tebaaları yeni hükümdara *hasina* (II. *hasina* imgesi) vermeye zorlamaktır. Özellikle önceki yöneticiler grubunun *hasina* (II. imge) vermesinin merkeziliğindeki ısrar temeldir. Eski yöneticiler grubunun bunu yapmaya zorlanmasıyla onların *hasinasının* yeni yöneticinin *hasinası* karşısında ast olduğu kabul edilir. Bununla beraber bu hediye *hasinanın* daha önceden eski yöneticilere ait olduğunun kabul edilmesini içerir. Dolayısıyla I. *hasina* imgesine doğuştan sahip olduğu reddediliyor gibi görünmemektedir. Aslında eski yöneticilerin II. *hasina* imgesi vermesinin önemi onların I. *hasina* imgelerine dayanmaktadır; çünkü *hasina* meşruluğu nedeniyle yeni ve eski yöneticiler arasında *hasinanın* farklı olduğunun kabul edilmesi meşrudur. Bir başka deyişle, yeni yöneticiler *hasınayı* (I. imge) kendilerine ancak eski yöneticilerin *hasinasını* (I. imge) kabul ederek aktarabilirler. Eski yöneticilerin yeni yöneticilere *hasina* (II. imge) vermesini gerektirdiği için süreç başlangıçta görüldüğünden daha az sorunludur. Bu aslında çoğu durumda eski yönetici öldürüldüğü için sorun olurdu. *Hasinanın deme* boyunca eşit biçimde dağıtıldığı düşünüldüğü için (bkz. yukarı) eski yöneticinin *demesinin* üyelerinin *hasina* vermesi yeterlidir.

Dolayısıyla *hasınayı* (I. imge) elde etmeye ihtiyacı olan gaspçı için çözüm *hasınayı* (II. imge) eski yöneticilerin *deme* üyelerinden almak olsa da, bu aynı zamanda eski yöneticinin *hasinasına* (I. imge) dayanır. Eski yöneticinin *demesinin hasinasının* (I. imge) varolabilmesinin tek yolu *hasina* (II. imge) veren üçüncü bir gruptur. Bu üçüncü grup eski yöneticinin (artık yeni yöneticinin) tebaaları olabilir. Dolayısıyla yeni bir yöneticinin gelmesi,

en az üç tabakayı kapsar. I. *hasina* imgesinin azalan sırası şöyledir: 1) Yeni yöneticinin *deme* tabakası; 2) eski yöneticinin *deme* tabakası; 3) eski yöneticinin *demesinin* ast *deme* tabakası. Yeni düzen *hasina* mantığı içinde olacaksa bu üç toplumsal tabaka zorunludur.

Olduğunu bildiğimiz gibi, eski yöneticilerin yerinin yeni yöneticilerin almasının tekrar tekrar gerçekleştiğini hayal ettiğimizde, tabaka sistemi karmaşıklaşır. Yerini aldığı yöneticinin *demelerinin* üyelerinin *hasinasına* (II. imge) ihtiyaç duyan her yeni hükümdar, hiyerarşinin tepesine kendisini yerleştirerek yeni bir tabaka oluşturur. Tabaka oluşumu, yeni yöneticilerin *demelerinin* yerini aldıkları *demenin* II. *hasina* imgesini almalarına bağlı olan I. *hasina* imgelerine bağlıdır ve böyle devam eder gider.

Orta Madagaskar'ın çalkantılı tarihinin önümüzdeki bu karmaşık toplumsal tabaka sistemini bu yolla nasıl ürettiğini anlayabiliyoruz. Dahası bu süreç, iktidar ile toplumsal tabakanın Orta Madagaskar'daki bariz bağlantısızlığını açıklamaktadır. Belirtmiş olduğumuz gibi, tabaka sisteminde (Merinalılar arasında *andriana* ve *hovas* arasındaki ve Betsileolular arasında *hovas* ve *olompotsy* arasındaki farklılık) üzerinde durulan farklılıklar yönetenler ile yönetilenler arasındaki herhangi bir gerçek farklılıktan daha alt bir tabakada gerçekleşir. En tepedeki *demeler* için hiyerarşi gerçekte yalnızca yöneticinin konumunu haklılaştırmak için önemlidir. Merinalılar arasında görülen *Andriana* olanlar ile *andriana olmayanlar* arasındaki ve Betsileolular arasında görülen *hava olanlar* ile *hava olmayanlar* arasındaki keskin farklılık, yönetenler ile yönetilenler arasında ortaya çıkmasa da, hiyerarşi ilişkileri yönetenin konumunun *haklılaştırılması* için önemli olanlar ile hiyerarşi ilişkileri böyle zorunlu olmayanların arasında ortaya çıkar. Alt *demelerin* toplumsal tabakalaşmasının gevşek olmaya eğilimli olmasının nedeni muhtemelen budur (Delivré, 1967: 132-135). Toplumsal tabakalaşmanın yeniden

düzenlenmesine ilişkin doğrudan tarihsel kanıtın kolaylıkla bulunabilir olmaması hiç kuşkusuz daha geniş tarihsel araştırmayı gerektirecektir. Ne olursa olsun, bu türden yeni düzenlemeler güvenmek zorunda kalacağımız sözcü gelenekler aracılığıyla geçmiş olması büyük olasılıktır. Bununla beraber, en güçlü kanıt, aksine çok iyi belgelendirilmiş olan fiili toplumsal tabakalaşma düzeninin kendisidir. Merina monarklarının tahta çıkış konuşmalarının değişmeyen teması, en azından en yüksek *demeleri* söz konusu ettikleri sürece *demelerin* düzeninin toplumsal tabaka bazında şekillendirilmesi ya da yeniden şekillendirilmesidir (Callet, 1908: 149-53, 713-14, 1211-17; Ramilison, 1951-2; Rabeson, 1950; Ratsimanana ve Razafindrazaka, 1909). Yeniden şekillendirmelerin hepsi kabaca beklenen kalıbı izlerler. Yukarıda özetlenen kuram, en tepedeki hükümdarın *demesini* hemen altındaki eski hükümdarın *demesinin* izlemesini ve böyle devam etmesini beklememize yol açar. *Demelerin* toplumsal tabakalaşma düzeninin listesi, en azından yüksek *demeler* için sırasıyla birbirlerini dışarıya iten daha önceki yönetici gruplarının bir tür özet tarihini vermektedir. Süreç, Orta Madagaskar'daki siyasi çatışmaların doğasından dolayı çetrefillidir. Yalnızca aynı alanda bir başka grubun yerini alan bir grubu değil, ama daha önceki çeşitli hükümdarların bölgesine ya da daha önceki hükümdarın bölgesinin bir kısmına egemen olabilecek bir grubu ya da hükümdarı da ele alıyoruz. Bu, kimi zaman çeşitli hiyerarşilerin öğelerinin bir araya getirilmesi gerektiği anlamına gelmektedir. İmerina'ya özgü hiyerarşiyle ve İmamo hiyerarşisini birleştiren *Andriampoinimerina* hükümdarlığının son dönemindeki Merina hiyerarşisi böyle bir durumdur (Delivré, 1967: 349). Bununla beraber, halen aynı ilkeyi ele almaktayız. Çeşitli Betsileo krallıklarından edinilen kanıtlar, tam anlamıyla tatmin edici olmasa da, bu kurama çok iyi uyuyor gibi görünmektedir (örneğin, Du-

bois'in verdiği İsandra toplumsal tabakalaşma düzeni [1938: 127]).

Hükümdarın Demelerinin Hiyerarşinin En Tepesinde Olmadığı Durumlar

He ne kadar daha önce söylenenler Orta Madagaskar'ın neredeyse bütün özelliklerini açıklayabilmekteyse de önemli bir istisna söz konusudur. En az bir ve muhtemelen başka durumlarda da olmak üzere hükümdarın demesini hiyerarşinin tepesinde değil, ama bir altında olduğunu görüyoruz. Söz konusu durum, toplumsal tabakalaşmada Andriamasinavalona'nın yönetici demesinden daha yukarda olan Andriantompokoindrindra'nın (Zano Tompo) durumudur (Delivré, 1967: 413). Manohilahy krallıklarının sözlü tarihine ilişkin alan notlarım benzer bir durumu akla getirmektedir. Bu istisnaları özellikle ilginç kılan, onların Malagaş durumunun Hint kast hiyerarşiyle koşutluğunu daha ileriye taşımalarıdır; çünkü her iki toplumsal tabakalaşma sisteminde de en tepede olanların daima iktidarı elinde tutanlar değil (Hint örneğinde Brahmanlar), iktidar sahipliğinde ikinci sırada olanlar olduklarını görüyoruz. Burada toplumsal tabaka sistemi ile iktidar sistemi arasındaki bir başka bağlantısızlıkla karşı karşıya gelmekteyiz. Dumont (1966b) bu bağlantısızlığın üzerinde, kast sistemi konusunda statü hiyerarşisi temelde siyasi bir görüngü değildir ya da daha ziyade Hindistan'da iki ayrı görüngü –biri siyasi, diğeri dini olan– olduğu sonucuna varmak için, durur.

Malagaş anormalliği hakkında ilk belirtilmesi gereken nokta, en tepedeki ve ikinci deme arasında ayrı bir toplumsal tabakanın oluşturulmasına yol açan olayların başka hiyerarşik ilişkilerin oluşturulmasına yol açan olaylardan oldukça farklı olduklarıdır. İki demenin ataları Andriantompokoindrindra ve Andriamasinavalona iki kardeştiler ve muhtemelen Andriantompoko-

indrindra meşru varisti.¹ (Andriantompokoindrindra'nın adının anlamı "mutlak üstün efendi" dir.) Temelde öykü, satranca benzeyen bir oyun olan *fanorana* biçimini alan iki kardeş arasındaki bir hanedanlık mücadelesine ilişkindir. Hanedanlık mücadelesi Andriantompokoindrindra üstün tabakayı elinde tutmayı sürdürürken Andriamasinavalona'nın siyasi zafer kazanmasıyla çözüme ulaşır. Bu bakımdan Andriantompokoindrindra'nın gelenek yoluyla *hasinanın* en esrarlı ve en soyut boyutlarıyla ilişkilendirilmesi ilginçtir. Sözgelimi yukarıda sünnet töreni dolayısıyla değinilen dansı güzelleştiren *hasinanın* bulunuşu Andriantompokoindrindra'ya yakıştırılmaktadır ve o en yüksek *demele*rin mezarlarına işaret eden "kutsal evler" in, yani *trano masina*nın inşaatını başlatmıştır. Bu *demenin* bugünkü üyeleri benzer bir biçimde, diğer *demelerden* üstün oldukları iddiasındadırlar ve bu iddialarının eskiden olduğu gibi bugünde siyasi iktidarla bir bağlantısı bulunmamaktadır. Andriantompokoindrindra'nın *demeleri* iktidarı elinde tutan *deme* olmamalarına rağmen, en çok *hasinaya* (I. imge) sahip oldukları ve dahası iktidar sahiplerine halen *hasina* (II. imge) verdikleri için Andriantompokoindrindra'nın konumu kuraldışıdır. Bu çifte kuraldışılığa rağmen, durum *hasinanın* mantığı ve yukarıda özetlenen ritüel kuramı aracılığıyla halen açıklanabilir.

Dikkat edilecek nokta, iki kardeşin yukarıdaki öyküdeki *deme* kimliği ve Andriantompokoindrindra'nın büyük kardeş olduğudur. Bu, Andriamasinavalona'nın *hasina* bakımından abisinin astı olmayacağı anlamına gelmektedir. Bununla beraber bir başka olasılık söz konusuydu ve bu olasılığı iktidar sahibinin şahsını rahip ve siyasetçi rollerine ayırmaya eğilimli ritüel sağladı. İki rolün (rahip ve siyasetçi) kuramda birbirlerine göre hareket eden farklı insanlar tarafından oynandığı bu rol ayırımının

¹ Delivré, 1967: 317. Sözlü gelenekler bu öyküye ilişkin bazı noktalarda anlaşamamaktalar: Callet, 1908: 303; Ratsimanana ve Razafindrazaka, 1909.

ne denli ileri götürüldüğüne işaret ettik (Bloch, 1975). Çözüme burada ulaşılmış gibi görünmektedir. İktidarın ritüel boyutları Andriantompokoindrindra'ya verilirken, Andriamasinavalona iktidarın siyasi boyutlarını alır. Hindu kuramında olduğu gibi, ikisi birbirine göre hareket etse de, bu durumda en güçlüünün kim olduğu açıktır: Andriantompokoindrindra'nın belirgin ritüel üstünlüğüne rağmen Andriamasinavalona'nın en güçlü olması. Dahası Andriantompokoindrindra'nın belirgin ritüel üstünlüğü Andriamasinavalona'nın avantajı haline gelir. Bunun nedeni, her ikisi de üstün *hasina* (I. imge) kazananlar olmalarına rağmen, Andriamasinavalona'ya *hasinayı* (II. imge) Andriantompokoindrindra vermektedir.

Bu son bağlantısızlık, bu yolla, kültürel bir sistem çerçevesinde işleyen tarihsel bir sürecin ürünü olarak görülebilir. Bu durumda da üretilen ideoloji, dolayısıyla iktidar sahiplerini ilaveten meşrulaştırarak sistemin yeniden üretilmesine de hizmet etmektedir.

Sonuç

Dumot'un Hint kast sistemi tanımlaması ve statü ile iktidar arasındaki bağlantısızlık üzerindeki ısrarı bize başlangıç noktamızı sağlamaktadır. Bu sistemlerden birini diğerine indirgemenin tehlikelerine yönelik uyarıları tamamen kabul ederken, benzer bir durumda hiyerarşi ideolojisinin siyasi iktisadi tarihin bir ürünü olarak görülmesinin olanaklı olduğunu göstermeye çalıştım. Kuşkusuz Malagaş tarihi Hint sisteminin özel biçimini açıklamaz. Madagaskar tarihini bu biçimde kullanmak Dumont'un eleştirdiği indirgemecilik ve ırkmerkezcilik hatasına yeniden düşmek olacaktır. Burada sunulan çalışmanın gösterdiği şey, Hint kast sistemiyle çarpıcı benzerlikleri olan bir sistemin açıklanabileceğidir. Bunun nedeni iki sistem arasındaki benzerliklerin, yani hiyerarşinin aşamalı ve tüm toplumu kapsayan doğa-

sının, dini ve dünyevi iktidar arasındaki bağlantısızlığın, insan toplumunun ve doğanın dini yorumundaki sürekliliğin kesinlikle Hint sisteminin Dumont'un özellikle üzerinde durduğu özellikleri olmasıdır.

Buradaki yöntem iki sistemin varlığını özetlemektir. Birincisi kendi mantığına göre gelişen ve Orta Madagaskar'ın ekolojisi ve J. Goody'in "yıkım araçları" adını verdiği (J. Goody, 1971) şeylerin teknolojisi gibi şeylerden etkilenen siyasi iktisattır.

Ardından diğer sistemi, Merinalıların ve Betsileoluların düşünceler sistemini ele alıp bu sistemi siyasi iktisat sistemiyle sahip oldukları iki farklı türden ilişkisi üzerinden özetledim. Bir yandan düşünceler sistemi kısmen iktisadi ve siyasi sistemle uyumlu olmalıdır; çünkü düşünce sisteminin doğayı sömürmek ve ondan geçim sağlamak için pratik bir iletişim sistemi sunması gerektiği gibi, onu kullanması için pratik bir iletişim sistemi de sunması gerekmektedir. Öte yandan düşünceler sistemi belirli alanlarda yaşamın gerçekliğinden kopuktur ve başka bir sözde gerçeklik yaratmak için kendi kendisinden beslenir. Bu, yalnızca düşünceleri deneysel olarak oluşturulmuş bilginin meydan okumasından koruyan ve düşünceler arasında alt-mantıksal bir biçimde bağlantı kuran ritüel iletişimin anlamsal içerimleri sayesinde olanaklıdır. Dolayısıyla düşünceler sistemi farklı araçlar kullandıklarında kesinlikle birbirlerini etkileyemeyen iki tür iletişim sisteminden oluşmaktadır. Düşünceler ile gerçeklik ve tabaka ile iktidar arasındaki bağlantısızlık, bu ikinci düşünceler sisteminin varlığı nedeniyle ortaya çıkar. Bu bağlantısızlık ortaya çıktığında ve düşünceler sistemi bazı sorunlarda kendi gizemli ussalığında gelişerek ve temelle bağlantısını kopararak kendi başına yol almaya başlayınca, sistemin krallıkların gelişmesi ve ölümü gibi olaylarla ilişkisi dolaylı hale gelir.

İster geçmişteki ister günümüzdeki olsun evrimci kuramların çoğu, bu bağlantısızlık nedeniyle ya basit ya da yalnızca

yanlış gözükmetedirler. Evrimci kuramların hepsi özel bir durumu ele alan çalışmaların geçerli olamayacağını göstermelerine rağmen, siyasi-iktisat temeli ile ideoloji arasında doğrudan ve özgün bir ilişki kurmaya çalışıyorlar. Öte yandan gelecekte çok daha karmaşık kuramlar kullanmak zorundaysak, bu özel durumun değeri ne olursa olsun ondan vazgeçmemiz gerektiğini gösterdiğimi umuyorum.

4

EŞİTLER ARASINDA EVLİLİK: MADAGASKARLI MERİNALILARIN EVLİLİK TÖRENLERİNİN BİR ÇÖZÜMLEMESİ¹

Evlilik, eşlerin toplumsal konumlarının eşit olması gerektiği yerde bir sorun oluşturur. Doğrudan değıştokuşun olduğu sistemlerin dışında, evlilik kısa dönemde asimetrik bir alışveriş olduğundan ötürü, eşitlikle çatışan bir hiyerarşı ögesini devreye sokar. Merina evlilik törenleri, bu uyumsuzlukla başa çıkma yolunun bir örneği olarak incelenmektedirler. Merina evlilik törenleri, evliliğin içerdđi hiyerarşinin karşıtı hiyerarşinin ritüel yoluyla ifade edilmesidir ve hitabetin olağandışı bir türünü içerir. Bu durum, çeşitli genel antropolojik soruları ortaya atar: 1) Ritüel ifadeler ile dünyevi ifadeler arasındaki ilişki; 2) hediyeler hakkında kabul edilen görüşler ve 3) evliliğin kendisi. Evlilikler insanların aktarımı (zorunlu olarak kadınların olmamak üzere) diye görülürlerse eşlerin ilgili toplumsal konumları konusunda farklı sistemler arasında normalde düşünülenden daha az farklılık bulacağımız iddia edilmektedir.

¹ İlk taslak hakkındaki çok değerli yorumlarından dolayı şu kişilere teşekkür etmek istiyorum: M. Hobart, A. Kuper, J. La Fontaine, J. Parry, J. Pitt-Rivers.

Lévi-Strauss'un ve Leach'in ünlü evlilik sistemleri sınıflandırmaları, Mauss'un her iki tarafın aynı şeyi verdiği bir değiştokuş ilişkisi, eşlikçi bir ilişkiyken, taraflar farklı türden şeyler değiştokuş ettiklerinde ilişki hiyerarşiktir ilkesine dayanır (Leach, 1961b: 102). Kadının tam benzeri olan bir şey söz konusu olmadığı için, evlilik, gelin-verenler ve gelin-alanlar arasında daima hiyerarşi potansiyeli taşıyan bir ilişkidir (Lévi-Strauss, 1949: 78). Lévi-Strauss bu düşüncenin içeriklerini "basit yapılar" için çözümler. Gelin-verenler ile gelin-alanlar arasındaki ilişki, örneğin akraba grupları arasında olduğu gibi, yalnızca kadın hediyeyle dolaysız değiştokuşla doğrudan karşılık verildiğinde açıkça eşitlikçidir. Dolaylı takasa dayanan sistem, iki çatışan ilkeye dayanır. Bir çevre içerisindeki evlilik, genelde eşitlik anlamına gelse de, kısa dönemde kadınların karşılığında kadın verilmediği için bu çevrenin bireysel bağları, gelin-verenler ile gelin-alanlar arasındaki ilişki eşitsizlik içerir. Leach'e göre, eşitlikçi bir çevrenin belirli siyasi-iktisadi durumlarda hiyerarşik bir yükselme aracı haline gelmesi olasılığını yaratan bu iki ilkenin çatışmasıdır (Leach, 1961b: 102; Lévi-Strauss, 1949: 325).

Evliliğin aynı hiyerarşik potansiyelinin süreklilik gösteren bir ittifak sisteminin bulunmadığı toplumlarda doğurduğu sorun çok daha az dikkat çekmektedir. Sözgelimi Lévi-Strauss, karmaşık yapılarda gelin-verenler diğer ailelere bir havuzdan kadınlar verip aynı havuzdan kadınlar aldıkları için havuzun üyeleri arasında karşılıklılık ilişkilerinin söz konusu olduğuna; uzun dönemde havuzun bütün üyeleri aynı biçimde kazanıp kaybettikleri için birbirlerini eşit olarak gördüklerine ve dolayısıyla eşit olduklarına işaret eder. Hiyerarşinin ve karmaşık sistemlerin bulunmamalarının daima bağlantılı oldukları düşünülmüştür. Bazı yazarlar bu görüşü öylesine düz anlamıyla kabul etmekte ki, daima yapılarının karmaşık olduğu düşünülse de, taraflar arasında yinelenen bir hiyerarşi ögesi mevcutmuş gibi görünen sistemlerle karşı karşıya geldiklerinde bunun gizli

basit yapıların bir göstergesi olduğunu öne sürmekte (Dumont, 1966a: 114). Bununla beraber, ilk ilkelere geri dönersek bu zorunlu değildir. Mauss ve hatta Malinowski, karşılıklı hediye ilişkilerinde, uzun dönemde bile eşitliğin söz konusu olduğunu gösterdiler. İlişkinin ideolojik ifadesi, eşitliğin ifadesi olabileceğini içerdiği için, uzun dönem çok daha rahatsız edici olan taraflar arasındaki kısa eşitsizlik dönemlerinden oluşur. Evliliklerle yeni evlerin açıldığı sistemlerin dışında, her evlilik bir tarafın nüfusu artarken, diğer tarafın nüfusunun azalması anlamına gelir; genellikle bir taraf kadınlar ve onların geleceklelerini ya da fiili döl edinirler, ama bazen erkekler taşınırlar. Bu nedenle taraflar başka bağlamlarda (karmaşık yapıların akış yapısının tersine çevrilebilirliğinden dolayı) eşitlerken, en azından geçici olarak bir taraf diğerine üstün gelecektir. Bundan dolayı Leach'in Kaçın* için tanımladığı siyasi muğlaklık, karmaşık yapılarda daha az aşırı bir biçimde, aynı ölçüde var olmalıdır. Gelgelelim bu muğlaklığın önemi iki etkene göre değişecektir. Birinci etken, belirli bir kültür hiyerarşisine saplantının derecesidir. Bu sorunun özellikle Hindistan'da daha vahim olması bir rastlantı değildir (Pocock, 1972).² İkinci etken, gelin-verenler ile gelin-alanlar arasında varolan yakınlığın derecesidir. Çok açıktır ki gelin-verenler ile gelin-alanların birbirleriyle ilişkileri varsa, ilişkinin eşitleneceği bir zamanı daha az sıkıntıyla bekleyebilirler.

Sorunun ortaya çıkma biçimini görmek ve onu yakın ilişkilere sahip olmak için birbirleriyle hısmımlıkla ilişkili gruplara ihti-

* Kaçın: Yukarı Myanmar'ın (Birmanya) en kuzeyindeki il. Kaçınlar: Kuzey doğu kesimindeki Kachin ilinde, komşu Arunaçal Pares ile Nagaların'da da (Hindistan) ve Yunnan'da (Çin) kabileler halinde yaşayan halk — ç.n.

² Pocock buradakinden farklı bir bakış açısını benimsese de, evliliğin hiyerarşik içerimlerini içevlilikte ısrar gibi aygıtlarla boşa çıkarmak için süregelen girişimlerin söz konusu olduğu açıktır.

yaç duyulan ve hiyerarşi nosyonunun önplanda olduğu bir durumda ele almak için Madagaskar, İmerina'daki evlilik örneğini ele alacağım.

Niyetim Merinalılar hakkında yeni etnografik veriler sunmak değil, ama başka sorular ortaya atmak ve ayrıca bu kuramsal sorunu ele almak için halihazırda yayımlanmış olan verileri kullanmaktır.

Özgür Merina soyunun temel akrabalık birimi, benim *deme* diye adlandırdığım gruptur (Bloch, 1971a: 41 ve devamı). *Deme*, ortak bir bölgeyi, yakın, sulama yapılan çeltik vadilerini paylaştıklarından ilişki içinde olan birkaç köyün yerleşik halklarından oluşur. *Deme*, sıklıkla bir ya da birkaç kurucudan gelen bulanık bir ortak soy ideolojisine sahip olduğundan ve herkesin erkek akrabasının bulunduğu bir grup olduğu için bir akrabalık grubudur. Bu, hemen hemen her durumda *demenin* bütün evliliklerin gerçekleştiği grup olmasının bir sonucudur. Evlilik taraflarının seçimini yöneten kurallar iki türdür ve bunlar belirli ölçüde birbirlerine karşıttırlar (Bloch, 1971a: 51 ve devamı). Birincisi encest kurallarıdır. Bu kurallar, yakın akraba evliliklerinde değişen yakınlık derecelerinde geçerlidirler. Yakınlık, kız kardeşlerin çocuklarının neredeyse aynı anneden çocuklar denli yakın kabul edilmeleri haricinde hangi taraftan olduğu fark etmeksizin kan bağı ölçütüne belirlenir. Bununla beraber çok yakın olmayan akrabalar arasındaki evlilik³, önceden kısa bir encest kaldırma töreni, yani *ala fady* yapılırsa olanaklıdır (Rakoto, 1965; 1971: 35). Aslında evliliklerin çoğu akrabalar arasında olduğu için *ala fady* evlilik töreninin standart bir parçasıdır. Diğer türden evlilik kuralları nedeniyle evlilikler akrabalar arasındadır. Bu kurallar, miras bırakılan toprağı yeniden bir elde toplamak ve yeniden düzenlemekle ilişkili oldukları için Merinalılar bunları

³ Muğlaklık, Merinaların kendilerinin bu konudaki muğlaklığını yansıttığı için kasıttır.

tamamen farklı bir yapıda düşünürler. Hem kadınlar hem de erkekler toprağı adaletli bir biçimde eşit ölçülerde miras aldıkları için iç evlilik çok bariz olan toprak haklarını yeniden düzenleme ve toprağın dışarıya çıkmasını engelleme niyetiyle yapılır.

İç evliliğın düzenekleri oldukça adildir ve bunu başka bir yerde ele aldıysam da, bizi burada ilgilendiren sonuçtur: Yani, Merina evliliklerinin çoğı kardeş torunları ve sıklıkla birinci ile üçüncü kuzenler (iki kız kardeşin soyundan gelenler haricinde) arasındadır. İç evlilik, toprak ilişkilerine ikili bir boyut kazandırır. Birinci olarak *deme*, ortak topraklar üzerindeki bütün haklara sahip grup olarak görüldüğünden, bir anlamda topluluğun haklarını düzenler. İkinci olarak, *deme* üyelerinin kişisel olarak destekledikleri güçlü bir özel mülkiyet anlayışı söz konusudur. Ancak özel mülkiyet anlayışı, genelde mülkün *deme* üyesi olmayanlara devredilmemesi kuralıyla sıkıca sınırlıdır. Bu, her evliliğın sulu toprak paylarının bir ortaklar grubu –ortak atalara ait toprakların bir kısmına birlikte “sahip olan”lar– içerisinde aralıksız yeniden dağıtılması ve birleştirilmesinin parçası olduğu anlamına gelmektedir; evlilik atalardan kalan mirasın süregelen paylaşım sürecinin parçası haline gelir.

Merina *demeleri*, bu nedenle, iç evlilik gruplarıdır ve insanlar genelde birbirlerine bu iki yoldan da bağı oldukları için bu türden grupların hepsinde evlilik ve kan bağı bağları arasındaki ayrım açık değildir. Bununla beraber Merina akrabalık sistemi, akrabalık üzerinde durmaya ve hısımlığa önem vermemeyi tercih eder. Aslında akrabalar olarak düşünülenler erkek akrabalardır (ortak-soydan gelenler) ve erkek akraba terimleri soy açısından uzaklık fark etmeksizin neredeyse *demedeki* herkes için kullanılırken, tanımlayıcı hısımlık terimleri birkaç yakın hısımla sınırlıdır (Bloch, 1975a). Aslında seslenme terimlerine baktığımızda hısımlığın bu önemsenmeyişi daha da barizdir: kayınbaba, kaynana, üvey baba, üvey anne, gelin ve damat’a sıklıkla anne-baba ile çocuğı anlatan terimlerle seslenilir. Hısımlığın

yadsınması ve *deme* düzeyinde iç evlilik nedeniyle evlilik, Radcliffe-Brown'un terimiyle "toplumsal yapının yeniden düzenlenmesi" değil, daha çok onun yeniden onaylanmasıdır.

Bu nedenle, Merinahılar'a göre *deme* aynı ataların ortak soyları olan erkek akrabaları grubu arasındaki ideal bir içevliliklidir. Bu, ilave bir düşünceyi daha akla getirmektedir: *Demeyi* oluşturan birimler, yerel aileler arasında eşitlik düşüncesi (bkz. aşağıya ve Bloch 1971a: 81). Bu üç olgudan kaynaklanmaktadır: 1) Üyeler *deme* topraklarının ortak sahipleri olarak kendilerini atalarının hediyesinin eşit mirasçıları olarak görürler; 2) *demeler* katmanlı bir hiyerarşi içindeki gruplar olduklarından, *deme* üyeliği farklılıkları eşitsizlik ifade etse de, ortak *deme* üyeliğinin vurgulanması eşitliği ifade eder ve çoğu *demelerde* farklı soylar arasında katman ayrımı (Bloch 1971a: 81) yapılmaz; 3) *demeler* buyurucu kuralları izlemeyen evliliğin gerçekleştiği gruplar oldukları için iç akrabalık kalıbı sürekli olarak yeniden düzenlenir. Hısımlık ilişkilerinin sonucunda sürekli bir hiyerarşi ortaya çıkarsa, evlilikler en nihayetinde tek taraflı bir değiş tokuş sistemi oluşturacağı için bu düzenleme olanaklı olamayacaktır. Bu türden bir eğilim, *demeyi* bir arada tutan ve evlilik seçimlerinin başlıca belirleyici etkeni olan toprak hakkının sürekli genel dağıtımına son verir (Bloch, 1971a: 54).

Şimdiye kadar gördüğümüz kadarıyla oldukça tutarlı olan bu sistemde bir sorun söz konusudur ve bu, *deme grubunun altındaki bir grup düzeyinde* ortaya çıkmaktadır. Fiili olarak gözlemlenebilir demografik yerel akrabalık birimi, benim yerel aile diye adlandırdığım şeydir (Bloch, 1971a: 81): Eklentilerle üç ya da dört nesle yayılan aile. Bu grup *de facto* dışarıdan evliliğe eğilimlidir ve büyük olasılıkla kendi mezarlığı ya da yakından ilişkili olduğu benzer yerel ailelerle ortak bir mezarlığı vardır. *Deme* düzeyinin aksine, bu düzeyde üyeler kazanıma bakımından evlilik dengeli bir ilişki arz etmemesi nedeniyle özellikle kuramda kocayerli olması gerektiğinden, yapısal olarak yansız olamaz.

Yerel ailelere göre, evlilik ya olası çocuklarıyla birlikte bir kadın kazanma ya da kaybetme, aynı *demed*den başka yerel aileyle ilişkide öngörülebilir gelecekte telafi edici ya da statü eşitleyici iyileştirmelerin yapılamayacağı bir kazanma ya da kaybetme anlamına gelmektedir.

Bir *demen*in ortak-üyeleri arasındaki dengelenmiş eşitlik ideolojisine yönelik bu asimetrik darbe çeşitli biçimlerde yumuşatılmaktadır. İlk olarak, kimi zaman kadınyerli evlilikler de yapılmaktadır ve bu durumda çocuklar sıklıkla büyük anne ve baba neslinin erkek akrabalarının mezarına gömülme (içevliliğin olanaklı kıldığı bir seçenek) biçiminde olsa da annenin mezarlığına gömülürler. İkinci olarak, erkekyerli bir evlilikte bazı çocuklar, kuramda aslında kesinlikle birden ya da ikiden fazla olmamak üzere üç tanesinden biri geri gönderilir. Üçüncü olarak, ritüellerde, özellikle de *famadihanas'*da (ikinci defin) (Bloch, 1971a) kız evlatlardan, erkek evlatlardan ve hepsinden önce kız evlatların kocalarından evlada yakışır bir tutum beklenir. Kız evlatların kocalarından ritüele daha fazla olmak üzere karılarının kardeşleri gibi dahil olmaları beklenir (kadınyerli evlilik durumunda damatlardan bu fazladan gayret beklenmez [Bloch, 1974b]). Bütün bunlara rağmen, evliliğin açık etkisi, damat tarafından çalışan bakımından yararlanmakmış gibi görünmektedir ve kuşkusuz evlilik bunu sağlamaktadır. Evlilik bunu sağlamadığında, yani, kadınyerli evlilik durumunda, aşağıda ele alınan tören gerçekleşmez. Çocukların "üçüncüsü"nü verme yükümlülüğü tersine çevrilir; üçüncü çocuk kocanın akrabasına (genellikle anne babasına) gönderilmelidir (Callet, 1908: 336).

Bununla birlikte damat tarafının çalışan bakımından bu kazancının başka bir içerimi daha vardır. Yerel damat ve gelin ailelerinin alışverişte eşit olmadıkları anlamına gelmektedir ve Merinalılar alışverişte kazananları daima üstün olarak görürler. Madagaskar'ın her tarafında hediyeleri alan daima üstün olduğu için gelin-alanların kazanımı onların gelin-verenler karşısın-

da üstün olduklarını içerimler. Bu durum, bu özel örnekte kraliyetin onayladığı belirli yüksek tabakadan *demeler* arasında çapraz-*deme* evlilikleri durumunda *deme* içevliliği kurallarına bir istisna gösterir. Bu durumlarda, Hindistan'da olduğu gibi, gelin-alanlar daima üstündüler⁴ ve üstün olanla evlenme daima olanaklı iken, altıyla evlenme yasaktır.

Bu nedenle Merina evliliğinin doğurduğu sorun budur. *Deme* düzeyinde sorun eşitler arasında, yani ataların meşru ve eşit varisleri ortak-*deme* üyeleri arasında ortaya çıksa da, açıkça eşit olmayan ve dolayısıyla bir üst ile bir alt içeren alışverişlerde (en azından kısa dönemde) *demenin* kurucu öğeleri yerel aileleri içerir. Sorunun en önemli içerimlerinden, hısımlık yakınlık akrabalık altına yerleştirilerek neredeyse önemsiz bir şeymiş gibi gösterilerek ve böylece evliliği artık aynı *demedan* yerel aileler arasında olası bir bağlantı olarak düşünmeyerek uzak durulsa da, bu her zaman yapılamayabilir; özellikle de tam evlilik zamanında yapılamayabilir. Buna daha sonra döneceğim.

Merina evliliği ritüeli çok iyi bilinmektedir ve kabataslak olsa da birçok yerde betimlenmiştir. Merina evlilik töreninin temeli olan konuşma icraatının uyarlamaları, modelleri ve kitapçıkları çoğalmakta ve özellikle de Anglikan rahip Rasamuel'in⁵ derlemesi başta olmak üzere bunlar Imerina'daki her pazar tezgâhından satın alınabilmektedir. Kendi adıma, etnografik açıklamalara 1971'de çıkan *Placing Dead*'de yer verdim ve Elinor Keenan yine asıl konuşma, özellikle de evlilik ritüelinin ilginç

⁴ Bu, Andriambonolona, Andriamasinavalona ve Andriamtompukondrindra arasındaki evlilikler için geçerliydi. Bu *demeler* için *deme* içi eşitlik hakkında burada yapılan genellemeler kesin biçimde sınırlandırılacaktır.

⁵ Rasamuel'in yapıtının hiçbirisi özgün olarak adlandırılmayacak birçok baskısı ve uyarlaması yayımlanmaktadır. Kitapçığın bir kısmı *Bulletin de l'Académie Malgache*'de (1928) Fransızcaya çevrildi. Andriamanzato (1957) bunu geniş ölçüde alıntıladı.

bir biçimde ters gittiği bir durum üzerinde odaklanan, benim tartışacağım ilave açıklamaları sağladı (Kenan, 1975a; 1975b).

Etnografik arkaplan hakkında çok fazla yayım bulunduğu için onu kısaca betimleyip yalnızca Merinalıların tereddütsüz ana tören olduğunu düşündükleri asıl töreni ele alacağım. Asıl tören, *vody ondry* –koyunun arka kısmını– verme törenedir. İki insanın artık evli olup olmadıklarını öğrenmek için sorulan soru şudur: “*Vody ondry* gitti mi?” – “*Efa lasa ve, ny vody ondry?*”

Vody ondry damadın gelinin babasına verdiği paranın miktarıdır. Bu, Merina standartlarına göre genellikle 1 sterlin dolaylarında olan ufak bir miktardır ve Merinalılar kadınları satın aldıkları için küçümseyerek baktıkları diğer Malagaş halklarının (özellikle Marofotsy ve Tsimihety hakkında konuşurken) ödedikleri başlık parasıyla karşılaştırıldığında bunun çok farklı olduğunu düşünürler.

Bu hediye hakkında dikkat edilmesi gereken önemli bir nokta, hediyein kesinlikle “koyunun arka kısmı”⁶ (geçmişte kelimenin tam anlamıyla bu olduğu söylenmektedir) diye adlandırılan şey olduğudur; çünkü Imerina’da bir hayvanın arka kısmının verilmesinin açıkça ifade edilen bir anlamı vardır. Hayvanın arka kısmının verilmesi, üste saygıyı ifade etme eylemidir. Bu nedenle herhangi bir hayvanı öldüren erkek evlat, onun arka kısmını babasına ve dolayısıyla yaşça küçük olan yerel ailenin başına sunacaktır. Aynı şekilde öldürülen bir boğanın arka kısmının monarka verilmesi gerekirdi ve verilmemesi açık bir ihanetti (Callet, 1908: 61, 368).

⁶ Hayvanın bu kısmı için kullanılan Malagaş terimleri çeşitlidir. Koyun ve sığırda bu kısım kuyruk kısmı ile kuyruğun kendisidir. Hayvanın bu kısmının niçin verildiği, yanıtı bilinmeyen bir sırdır. Bana bu kısmın hayvanın yağlı kısmı olduğu, bu yağın çok beğenildiği ve üst düzey kişilere verildiği söylendi.

Bir hayvanın arka kısmının verilmesinin anlamı, dolayısıyla, bir boyun eğme eylemi olsa da, koyunun kendisi de önemliydi. Bu bağlamda üç hayvan öne çıkar: 1) Krallara verilen boğalar; 2) kayınpedere verilen koyun; 3) babaya verilen tavuklar. Bir erkeğin tavuğun arka kısmını bir yaşlıya vermesi onun yaşlıyı belirli bir yerel ailenin başı olarak kabul ettiğini söylemesinin bir yoludur (bununla beraber bu kişi normal koşullarda bir koyunun ya da başka bir hayvanın arka kısmını da aynı kişiye verirdi). Bir erkeğin boğanın arka kısmını bir efendiye vermesi, onun bu efendinin yargı yetkisine boyun eğdiğini gösterir. Damat bir koyunun arka kısmını karısının babasına verdiğinde, ona bir evlada yakışır biçimde davranır ve bu, krallara layık bir davranış olduğu için mükemmel bir evlada yakışan davranış diye adlandırılır. *Mükemmel evlatlık* ögesinin, bütün tören boyunca tekrarlandığını göreceğiz. Törenden sonra damat, aslında, kayınpederinin köyündeyken kayınpederine bir tavuğun arka kısmı da dahil olmak üzere öldürdüğü herhangi bir hayvanın arka kısmını vererek ona babasına davranacağı gibi davranır. Bu, özellikle bir damadın kayınpederini ziyaret etmesi gerektiği sayısız durumda önemlidir.

Merinalılar için evlilik, bir damadın başlangıçta herkesin önünde karısının babasına karşı mükemmel evlat davranışı sergilemesiyle –karmaşık bir töreni gerektiren *vody ondry*’nin teslim edilmesiyle– gerçekleşir. Törene katılanlar gelin-verenler ve gelin-alanlar olmak üzere iki gruba ayrılır. Tören aslında orada kızın babası olması nedeniyle bulunmasa bile reisleri de dahil olmak üzere gelinin yerel ailesinin bütün üst düzey erkeklerinin ve kadınlarının toplandıkları gelinin ailesinin evinde gerçekleşir. Bir köşede *drahoma* diye adlandırdığım şey yığılı olsa da, bu yığın yeni evlenmiş çiftin damadın köyünde edindikleri evi döşeyecek taşınabilir eşyalardan oluştuğu için bence onu *çeyiz* diye adlandırmak daha iyi olabilir. Elinor Keenan makalesinde diğer insanları, yani damat tarafını *Mpangataka*, yani “isteyici-

ler” diye adlandırsa da, ben *Placing the Dead*’de onları *Mpaka*, yani “alıcılar” diye adlandırdım. Elinor Keenan’ın açıklamasından onun gelinin ailesiyle bağlantı içinde olduğu çok açıkken, benim *Placing the Dead*’de verdiğim Merina evlilik betimlemesi damadın ailesinin bakış açısından olduğu için iki adlandırma arasındaki fark önemlidir. İki sözcük arasında farklılık, evlilikteki statü sorununu çok iyi sergilemektedir. Gelinin grubuyla hayli eşit bir grubu temsil eden alıcıların ya da isteyicilerin iki önemli farkı vardır. Birincisi alıcıların arasında yabancı, aileden olmayan, orada profesyonel hatip olarak bulunan ve damadın babasının verdiği hizmet karşılığında para ödediği birisi vardır. Bu kişi bir uzman, kilisenin temsilcisi olsa da, kesinlikle damadın yakın bir akrabası değildir. İkincisi, damadın yerel ailesinin başı ve/veya baba, önemli bir rol oynamaz ve *demelerin* en yüksek statüsünde olması durumunda onun orada bulunmasına kesinlikle izin verilmez. Bu iki farkın nedeni, göreceğimiz gibi, damadın bütün tören boyunca diğer adamın oğlu gibi davranmasıdır. Bu, damadın babasının törende bulunmasını sıkıntılı bir durum haline getirmektedir. Damadın gelinin babasının oğlu gibi davranması aslında, kendisi ve temsil ettiği aileye yönelik kasıtlı bir aşağılamadır. Bir oyuncunun damadın ailesinin başının yerini almasıyla utanç hafifletilir ve damadın ailesinin başının bu utançla tamamen karşı karşıya kalmasının gereği kalmaz (Callet, 1908: 334).

Vody ondry verme töreni, devam edeceği gibi, damadın ailesinin aşağılanmasıyla başlar. Birkaç saat erken gelmeleri söylenen damadın ailesi, gelinin evinin önünde bekletilir. Damadın ailesi, evden içeriye girmeden önce kapıyı üç kere çalmalıdır. Bir selamlaşmanın ardından hatip ritüelin en önemli kısmı olacak olan konuşmayı yapmak üzere harekete geçer. Bu aşamada bütün tören boyunca devam edecek bir süreç başlar. Hatip konuşma tarzından dolayı eleştirilir ve kaba olduğu için cezalandırılır. Bunun ardından hatip en sonunda konuşmasına başla-

yabilir. Hatibin yapacağı konuşma, törenin merkezi olarak görülür. Bu konuşma, hakkında en fazla yazılan konudur (Andriamanazato, 1957; Keenan, 1975a; 1975b). Bu konuşmalar, ister kraliyet konuşmaları, ister ihtiyar meclisine hitap eden yaşlıların konuşmaları isterse çocuklarına söylev çeken aile babalarının olsun bütün resmi Merina konuşmalarına özgü olan biçimdedirler (Bloch, 1971b; 1971b). Çok uzundurlar, oldukça yapılandırılmış ve biçimlendirilmişlerdir. Belirli bölüm dizilerini izlerler; durmadan kutsal kitaptan ve atasözlerinden örneklerle süslenirler. Hatibin evlilik konuşması daha başka özellikler de sergiler. Ağdalı tarz en uç noktasındadır; asıl konuya gelmek, *vody ondry* sunmak ve kızı istemek neredeyse önemsiz bölüme bırakılır. Bununla beraber bu konuşmayı diğerlerinden özel ve farklı kılan düşünebildikleri her konuda şikâyetçi olan gelinin ailesince sürekli kesilmesi ve eleştirilmesidir. Gelinin ailesi konuşmanın çok soyut olduğunu ya da lafı çok uzattığını, yakışık-sız olduğunu (kızın ve oğlanın adını aynı cümlede anabilir), atasözlerinin çok fazla ya da çok az olduğunu söyleyebilir. Konuşma çok eski modadır. Çok fazla modernidir. Temel olgu, hatibin benimsediği her türlü yolun yanlış olacak olmasıdır. Gelinin ailesi hatibe güler ve onu kelimenin tam anlamıyla susturana kadar "hatalar"ından dolayı cezalandırır ve hatip hemen kızın yerel ailesinin başının önüne *vody ondry*'yi koyar. Bununla beraber kız *vody ondry*'i ancak damadın ailesi belirli talepleri karşılamışsa alır. Bu taleplerden ilki kızın akrabalarının kaybettikleri hizmetlerin telafisi için paradır. Sözelimi, büyük anneler, kızların yaşlı kadınlar için yerine getirdikleri bir hizmet olan "beyaz saçların ayrılması" için bir meblağ isterler. Olası boşanmaya, çocukların ve ortak malların paylaşımına ilişkin belirli evlilik koşulları kızın babası tarafından belirtilir. Bununla beraber, kızın babası kendisi için yalnızca damadın görevlerini belir-tir. Damadın görevleri, özellikle sulama kanallarının temizlenmesi, çağırıldığında hemen gelmek, gelinin babasının mezarının

ve *famadihanalar*ının giderine katkıda bulunma (genellikle bir erkek evladın görevleri olarak düşünülen görevler) gibi ağır işlerde ona yardımcı olmaktır. Gelinin babası *vody ondry*'i ancak damat tarafı bütün bu talepleri onaylamışsa kabul edecektir. Ardından evlilik resmi hale gelecektir. Bu aşamada kız getirilir ve taraflar yeni evlilere nasihatte bulunurlar. Kızın ailesinin en yaşlı üyeleri sanki *her ikisi de* kendi çocuklarıymış gibi çifti kut-sarlar. Bir başka deyişle, yeni çiftte ya da yeni olası haneye gelinin ailesine bir katılımmış gibi davranılır ve bu çoğu kez İngiliz evliliklerinde sık sık kullanılan bir deymi hatırlatan bir deyimle –“Bir kız evlat kaybettik, ama bir erkek evlat kazandık”– hayli açık bir biçimde ifade edilir (Callet, 1908: 617).

Bu aşamayı, temelde kızın götürülmesini içeren yeni bir aşama izler. Bu toptan bir “devralma”dır. Damat tarafının kadınları, kızın eski giysisini çıkarıp atarlar. Saçlarındaki küçük örgüleri açarlar, ardından saçını farklı bir tarzda yeniden yaparken ona damadın getirdiği giysiyi giydirip süsleri takarlar. Kadınlar müstehcen bir şarkı söyleyerek kızı damadın evine götürürler.

Bunu, özellikle bir tanesi *vody ondry*'inin verilmesini sona erdiren birleşme törenlerine çok benzeyen damadın evindeki olmak üzere birkaç başka tören izlese de, evliliği zorunlu kılan yalnızca bu sonuncu törendir.

Vody ondry vermenin başlıca amacı, damadın kayınpederine karşı evlatlık statüsünün gösterilmesidir. Damat, törenin yerine getirilmesiyle kendisini kayınpederinin emri altına sokar, onun atalardan kalma hayır duasını alır ve mezar giderlerine katkıda bulunacaktır, ama damat böylelikle yalnızca yeni bir evlat olmaz, koyunun arka kısmı kavramının örtük biçimde imlediği gibi yeni *üstün erkek* evlat haline gelir (Bloch, 1974b). Damat, mezar giderlerine yalnızca bir erkek evlat gibi katkıda bulunmaz. Bir erkek evlattan daha fazla katkıda bulunur. Damat, kayınpederine tarım işlerinde yalnızca yardım etmekle kalmaz;

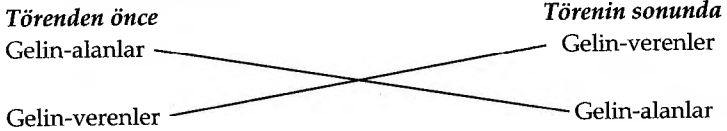
her şeyden önce, kendi babası ondan bir şeyler yapmasını söylemeden önce bunları yapmak için “acele eder”. Yalnızca tavuğun arka kısmını, yani *vody akoho* değil, aynı zamanda *vody ondry* de verir.

Evlatlığın ve dolayısıyla kaçınılmaz olarak üstün evlatlığın boyutlarından biri, artık onun koşulsuz astlığın bir koşulu olmasıdır. Anne babadan oluşan ailede, hem baba hem de erkek evlat aynı gruplar dizisine bağlı olduklarından astlığın grup statüsü bakımından bir anlamı yoktur. Söz konusu evlilik olduğunda evlatlığın kapsamı çok daha karmaşıktır; çünkü evlilik töreni boyunca başlıca aktörler farklı gruplara bağlıdır. Bütün tören damadın ailesini gelinin ailesinin bir astı statüsüne koyar. Bunun altı yalnızca *vody ondry* verilerek çizilmez, aynı zamanda Merinalılar tarafından evliliğin merkezi olarak görülen ve hakkında çok şey yazılmış olan evlilik konuşması icraatı tarafında da çizilir. Bu özgün konuşmanın anlamını anlamak için o kendi başına düşünülmemeli, ama çok daha olağan bir bağlamda gerçekleşen sıradan *kabaryla*, yani resmî konuşmalarla yan yana getirilmelidir.

Bu türden *kabarylara* ilişkin temel olgu, bunların bir üstünün otoriteci bir kodla ifade edilen otoriteci sözleri olmalarıdır (Bloch, 1975b). *Kabarylar*, ataların, kralların, yaşlıların ve babaların eylemleridir. Merina tarihi ve yasası, büyük ölçüde anımsanan kraliyet konuşmaları biçimini alır. Bir *kabaryı* dinlemenin uygun yolunun toplu sessizlik olması buradan kaynaklanır. Sessizliğin bozulduğu nadir durumlar da söz konusudur (Bloch, 1971b: 54).

Sessizliğin bozulması, bu örnekte bir yaşlı olmak üzere, üstünün statüsüne karşı çıkıldığında ya da statüsü dinleyiciler tarafından kabul edilmediğinde ortaya çıkar. Bir kişi kendisini yaşlı olarak öne sürmesine rağmen statüsü dinleyicisi tarafından kabul edilmezse saygılı bir biçimde dinlenmeyip alaya alınır ve onunla eğlenilir. Bu, yaşlının cüretkâr yüksek statü iddia-

sının toptan reddedilmesi işlemidir. Yukarıda betimlenen biçimiyle evlilik konuşmasını yeniden düşünürsek, olanın kesinlikle birisinin alaya alınarak rezil edilmesi olduğunu görürüz. Hatip, yani damat tarafının başı (sahte baş olsa da) bir üstünün rolünü üstlenir, ama bir yaşlı gibi davranabileceğini düşünen genç bir adamla olduğu gibi hatiple de alay edilip o rezil edilir. Bir başka deyişle ritüel boyunca olup biten başlangıçta oğlanın ailesinin üstün olarak gösterilmesidir –yalnızca kurumlaşmış bir alayla yıkmak üzere ve yıkıldığında da oğlanın ailesi statü kaybını astlık simgesi *vody ondry*'i vererek gelinin ailesine, dinleyicilerine karşı onaylamak zorundadır. Bütün süreç şöyle gösterilebilir:



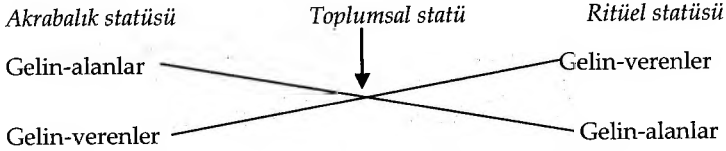
Bu nedenle ritüel, gelin-alanlar ile gelin-verenler arasında toplumsal mevkiinin tersine dönmesi ritüelidir. Bununla beraber toplumsal mevkiinin tersine dönmesinin basit bir toplumsal mevki değişiminden daha fazla şeyi ifade etmesi söz konusudur. Törenin başındaki sıralama, yukarıda bahsettiğimiz gibi, gelin-alanların kazananlar, yani gelin-alanların üstün olmaları olgusundan çıkartılan bir sıralama olsa da, ritüel bunu yadsır ve gelin-verenlerin kazananlar ve üstün oldukları bir düzen yaratır. Artık asıl sorunumuza geri dönersek, evliliğin doğurduğu sorunun *deme* düzeyinde ve uzun dönemde gelin-verenler ile gelin-alanların eşit olmaları gerekse de, fiili evliliğin bunları karşılıklı olmayan ve bu nedenle de hiyerarşik olan bir ilişkiye sokması olduğunu görürüz. İlk bakışta hiyerarşinin ritüel aracılığıyla tersine çevrilmesi, sorunu çözmez. Evliliğin uzun dönemdeki nihai etkisinin eşitlerin evliliğinde ve eşitlerin evliliği için dikkatli bir dengede tutulması gerekse de, bu izleyen eşit-

lemeyle yapılmakta gibi görünüyor. Ritüel olmayan doğal dünyada gelin-verenlerin tarafı bir kişi kaybetmesine ve çocuklardan yalnızca bir ya da ikisini edinmesine karşın kadın-alıcılar bir kadın ve çocukların çoğunu kazanırlar. Bu nedenle gelin-verenlerin kaybı ritüelin doğaüstü dünyasında bir erkek ve muhtemelen onun çocuklarını edinmeleriyle; yalnızca bir erkek evlat olmayan *üstün erkek evlatla*, gördüğümüz gibi damadın, bu *üstün erkek evladın* ve onun ailesinin gelinin ailesine katılımını vurgulayan ritüelle karşılanır.

Aslında damat babasıyla birlikte yaşaması için gelini götürür. Bu, herkes için açık olsa da, ritüelde buna değinilmez. Damat gelini götürür ve bütün yapılan budur. Buna karşılık, ritüelde vurgulanan ters yönde bir seyahat, damadın, ailenin üyesi olmak, gelinin babasının *üstün erkek evladı* olmak, babanın otoritesini, ailevi görevlerini ve babaya karşı dini görevlerini kabul etmek üzere geldiğidir. Gelgelelim gelinin kocasının ailesine gerçek katılışının aksine damadın karısının ailesine bu katılışı çoğu zaman görülmez ve soyuttur. Katılış, en açık biçimde işgücü olarak görülebilir. Gelin, her gün işgücüne katkıda bulunacağı kayınpederinin evine gider. Yine de törende bunun vurgulanması söz konusu değildir. Aksine törende vurgulanan, damadın özellikle sulama kanallarının temizlenmesine yardım ederek *kayınpederine* sağlayacağı işgücüdür. Bununla birlikte damat kayınpederiyle birlikte yaşamadığı için bu çalışma, büyük bir gayretle yerine getirilecek ve herkes ona dikkat edecek olsa da aslında çok seyrek gerçekleşir; yılda en çok beş ya da altı günden ibarettir.

Bir başka deyişle doğal maddi dünyada, damadın ailesi kazanan ve dolayısıyla üstün olan olsa da, ritüelin dünyasında kadının ailesi kazanan ve üstündür. Törenin amacı eşitler üretmek olduğu için ne kazananların ne de kaybedenlerin olduğu peşinde koşulan eşitliği sanki iki farklı dünyadaki bu çifte eşit-

sizlik üretmektedir. Sanki bir gerçek kadın=gerçek olmayan üstün insandır ve değişimle ulaşılan nihai statü eşitlik statüsüdür. Bu aşağıdaki grafikteki gibi gösterilebilir:



Dolayısıyla evlilik ritüelinde M. Gluckman'ın çözümlediği ayaklanma ritüellerinden birini buluruz ve J. Pitt-River bu konuda şunları söylemektedir: "Topluluk duygusunun gerektirdiği eşitlikçilik (...) bu toplumsal yapının eşitsizliklerini, bunları ritüel fırsatlarla tersine çevirerek telafi eden tersine çevirme törenlerinde ifade bulur" (1960: 232).

Bu bakış açısından, (ilk bakışta kadınyerli koca gerçekten erkek evlat statüsünü benimsemiş ve ritüel özellikle uygun gibi gözükebilirse de) *vody ondry*nin kadınyerli evlilik durumunda niçin icra edilmediği açık hale gelmektedir. Böyle bir durumda *vody ondry* verilerek gelinin ailesi yalnızca bir erkek evlat değil, aynı zamanda *üstün bir erkek evlat* kazanır. Tören ayrıca ilişki dengesizliğini artırır. Bu, en başta böyle bir evlilikte damadın ailesinin, muhtemel"en damadı, en sonunda karısını anne babasının köyüne geri getirerek ya da üstün erkek evladın *kendi* anne babasının mezar törenlerine gerçekten büyük katkıda bulunarak, durumu düzeltene kadar tamamen görmezden gelmeleri büyük ölçüde sıkıntı olan bir dengesizliktir.

Törenle getirilen temelsiz çözüm, yine de sorunludur. Erkek evlat olmanın ayrıcalıklı bir statüsü olmasına rağmen Merina evliliği genç erkekten aynı anda iki kişinin erkek evladı olmasını ister. Bunun pratik sorunları vardır ve bana ayrı köyden evliliğin önüne geçilmesinin nedeninin yeni evlilerin *vody akoho'*yu

kime vermeleri gerektiğini bilememeleri, bir başka deyişle hangi yerel aile başını tanıyacaklarını bilememeleri olduğu söylendi. Bu ikilemden genelde çatışan iki statüyü (kendi babasının oğlu olmak ya da karısının babasının oğlu olmak) birbirinde ayrı tutarak ve farklı zamanlarda farklı yerlerde yerine getirerek uzak durulmaktadır. Erkek evlat zamanının çoğunu geçirdiği babasının köyünde babasına *vody akoho* verecektir; kayınpederinin köyünde nadiren, genellikle ritüel için bulunan damat karısının babasına *vody akoho* verecektir. Gelgelelim oldukça etkileyici *vody ondry* vermeye şahitlik etmeleri için her iki tarafı bir araya topladığı için bu ayırma fiili tören boyunca sağlanamaz.

Profesyonel hatibin evlilikteki mevcudiyetini, bu sorun açıklamaktadır. Tören damattan gerçek babasının önünde kayınpederine bir erkek evladıymış gibi davranmasının istendiği bir zamandır. Bu, erkek evladın babasını yüzüne karşı reddetmesinden farksız olan bir davranış içinde olmasını gerektirir. Gördüğümüz gibi bir vekil tutularak, dışarıdan birine para ödenecek bütün süreç herkes için kolaylaştırılır. Eğer bu yapılmaz ise, ritüel aracılığıyla ulaşılan ataların iki eşit soyu arasındaki ince statü dengesi, aşırı düzeltme nedeniyle gelinin babasını gerçekten üstün konumda bırakarak bozulacaktır.

Aynı sorun gelin için de geçerlidir, ama bu durumda sorun bizim için çok daha tanındıktır. Evlilik gelinin iki farklı insan grubuna kız evlat gibi davranmasını gerektirir. Bu sorun da iki farklı yerdeki iki bağdaşmayan rolün birbirinden ayrılmasıyla çözülür ve gelin için de evlilik bu ayırmanın sorunlu bir istisnasıdır. Bu, damadın ailesinin gelinin giysilerini statüsünün iki yere bölünmesinin bir göstergesi olarak çıkarırken uyguladığı şiddetin ve tören boyunca bunların böylesine fark gözetmeksizin yan yana konulmasının uygunsuzluğunun bir açıklaması gibi görünecektir.

Artık Elinor Keenan'ın İmerina'nın güney kısmında kalan Vakinan-karatra için betimlediği ilginç *vody ondry* töreni olayını ele almak istiyorum. Hitabeti yöneten kurallarla ilgilenen Keenan, bunların tutarlılığına ve zaman kaybına ya da önerdiği diğer şeylere dikkati çekti. Bununla beraber yukarıdaki durum göz önüne alındığında Keenan'ın betimlediği olaylardan biri, şimdiye değin benim hiç görmediğim bir şey olan ritüelin bozulması durumu olduğu için ilginçtir (Keenan, 1975b: 107). Keenan'ın ritüelin bozulması için öne sürdüğü neden, iki tarafın farklı hitabet anlayışlarına sahip olmasıdır. Keenan, damadın ailesi Tananariveli ve damadın kendisi modern hayata yönelmiş bir okul öğretmeniyken, gelinin çalıştığı köyden köylüler olan gelinin ailesinin daha geleneksel eğilimli olduğunu söylüyor. Aktörlerin zihninde açıkça önemli yeri bulunan bu karşıtlığa konuşmalarda tekrar tekrar değinilir. Karşıtlık *vody ondry*'nin *kabarysi* sırasında ilginç bir biçimde gerçekleşen tarz tartışmasında kendisini dışavurur. Keenan'ın (sonuncu olmasa da) ritüelin bozulmasına ilişkin açıklamasına göre, Tananariveli hatip geleneksel biçimlerden habersizdir ve bu durum kızın ailesini rahatsız etmektedir. Geleneksel tarza karşı modern tarz tartışmasının, bu türden tartışmalarda sık sık olduğu üzere dikkati çeken bir rol oynadığı kesin olsa da, yukarıda belirttiğim ve Keenan'ın genel görüşlerinin onaylandığı gibi bu meydan okuma *bütün vody ondry kabary* tiplerine özgüdür. Bunlar, gelin-alanların ne derlerse desinler haklı olamadıkları konuşmalar oldukları için Keenan'ın açıklamasının yetersiz olduğunu öne süreceğim. Hatiplerin konuşması çok fazla modern olmasaydı, çok fazla geleneksel olacaktı.

İki olgu, ritüelin bozulmasına yönelik başka bir açıklamayı akla getiriyor. Keenan, gelin-verenleri özellikle rahatsız edenin, oğlan tarafının hatibinin hatalarını kabul etmeye, cezaları ödemeye ve kızın ailesi tarafından düzeltilmeye (bir başka deyişle

eleştirilmeye) gönülsüzlüğü olduğuna dikkat çekmektedir. Keenan, ikinci olarak konuşmanın canlılığı ve yetersizliğinden rahatsız oldukları için ritüeli bitirenin gelinin ailesi olması beklenebilecekken bunu yapanın onlar değil, damat ve akabinde ailesi olduğunu söylüyor. Ritüelin bozulmasının nedeni, bana standart olan konuşmaların biçimi ve hatiplere yönelik eleştiri değil, devlet memuru ile köylü, eğitilmiş ile eğitimsiz, kentli ile taşralı arasındaki açık biçimde kavranan ve üzerinde durulan sınıf farklılığıymış gibi gelmektedir. Yukarıda evlilik ritüelini çözümlerken bütün ritüelin eşit ortak-*deme* üyeleri arasındaki ilişki için ince bir statü dengeleme aygıtı olduğunu gördük. Bu nedenle evlilik ritüeli, açık bir biçimde farklı türden bir hiyerarşide eşit olmayan bir konumda bulunan kişiler için hiçbir biçimde uygun olmasa da, Orta Madagaskar'da giderek daha önemli hale gelmektedir. Damadın ailesinin kısa ve zayıf bir konuşma yapma tutumunda olması ve bu konuşma ağır biçimde eleştirildiğinde ritüele son vermesi, gelin-verenlerin ritüel astı kılınmanın reddedilmesi, damadın ailesinin sınıf konumunda dolayı fakir bir köylünün *üstün bir oğlu* olmayı reddetmesidir.

Bu yoruma destek iki tür veriden gelir ve geleneksel zamanlarda yukarıda kısaca değinilen yüksek tabakadan *demeler* arasında üstünüyle evlenmelerde olan budur. Gelin-alanlar *vody ondryn*in bütün icrasına katılmazlar. Kızın evinin önünde bekleyip onu dışarı çağırırlar. Kız geldiğinde babaya *vody ondry* verilir ve bütün yapılan budur: Keenan'ın öğretmeninin daha önceki örneği bilmemesine rağmen onunla aynı nedenle –eşit olmayanlar arasında statü dengelenemez– tam olarak yinelemeye çalıştığı tutum buydu (Callet, 1908: 334).

Sonuç üzerinden ilerleyerek, Merina evliliğinin bu yorumunun doğurduğu sorunların bazılarını geri dönmek ve bunların yol açtığı daha geniş antropolojik sorunları kısaca ele almak istiyorum.

Burada ortaya konulan evlilik töreni görüşü, ilk bakışta Marx'ın zenginliğin esasında emeğin ürünü olmasına rağmen sermayenin ürünü olduğu yanlısamamasını yarattığını düşündüğü kapitalizm ideolojisi görüşü gibi, ritüel durumları "baş aşağı çevrilmiş neden" durumları gibi gören en son çalışmalara benzemektedir. Bettelheim (1962) ve başkaları, bu suretle ritüelin dışında çocukları kadınların dünyaya getirdikleri kabul edilirken erginlenme törenlerinin, erkeklerin doğumu, erkeklerin eyleminin ürünüdür yollu ritüel ifadeler olduklarına işaret ettiler ve Godelier (1973) İnka kültürünün emeğin ürününün, tanrının yönetici sınıfların aracılık ettiği bir hediyesi olarak sunulduğu bir kozmolojiyi nasıl oluşturduğunu gösterdi.

Merina evliliği, kabul edilen bir gerçek olan evliliğin gelin-alanlar için bir kazanç olduğunu çok fazla yadsımakta ve tamamen karşıtı, gelin-verenler için bir kazanç olduğunu öne sürmektedir. Gelgelelim bu ritüel ifade, yukarıda işaret edildiği gibi, bütünüyle aynı türden değildir. Erginlik törenleri ya da İnka kültü örneğinde, ritüel ifade, örgütlü otoritenin düzenli dünyasıyla uyumlu, kabul gören ideolojik bir ifadedir. Bununla beraber Merina evliliği örneğinde, gelin-alanlar üstündürler şeklindeki ritüel ifade, reddettiği dünyevi ifade kadar kabul edilemezdir. Kabul gören ifade, her iki tarafın eşit oldukları ve bu eşitliğe yadsımayla değil, ama dünyevi ifadeyi *dengeleyen* ritüel ifadeyle ya da onunla bir diyalektik içinde olmayla ulaşıldığıdır. Bu, karmaşık bir durum olsa da, yukarıda anılan yazarların ritüele yaklaşımında bir değişikliğe gidilmesini; farklı toplumsal kodlarda dile getirilen benzeşmeyen ifadelerin yalnızca birbirlerinin yerini almayıp birbirlerini etkilediği daha karmaşık bir görüş doğrultusunda bir değişikliği akla getiriyor.

Böyle bir sonuç, kaçınılmaz olarak —Mauss'un çalışmasından kaynaklanan gelenek içerisinde sıklıkla geçirtilmiş gibi

görünen— hediyein anlamı hakkında birtakım soruları ortaya koymaktadır.

Maddi aktarım ve onun ideolojik ifadesi arasında bir karşılıklık bulunduğu; her ne kadar çok yönlü olsa da toplam yükümlülüğün hepsi aynı yöne giden kollardan oluştuğu varsayılır. Bunun neden böyle olmadığı ve bir bütün olarak kuramda ortaya çıkardığı içerimler iyice düşünülmelidir.⁷

Böyle bir sonucun ortaya koyduğu itiraz, izleyen biçimde ifade edilebilir. Aktörler, tekrar tekrar söylendiği için ritüel ifadenin farkında olmaları gerekse de, ritüel olmayan durumun farkında oldukları, yalnızca bir gözlemci çıkarımı olarak düşünülebileceğinden ötürü kuşkulu olabilir. Eğer kuşkulu ise, bu bakış açısının aktörün nihai bilgi durumuna katkıda bulunabileceği kavranılamaz hale gelir. Aslında yukarıda gösterdiğim gibi sorun gerçekte bu durumda ortaya çıkmamaktadır; çünkü bir evlilikte kazananların (ritüel olmayan bağlamlarda olsa da) gelin-alanların olduğu ve kazanımın üstünlüğü temsil ettiği Merinalılar için çok açıktır. Bununla beraber, eğer böyle değilse, Merinaların en baştan durumun farkında olduklarını varsaymanın bunu haklı çıkarabileceğini düşünüyorum. Kadınların ve çocukların rağbet gören mallardan biri oldukları bir sistemde, evliliğin kadınların ve çocukların aktarımını içerdiğini ve babayerli bir sistemde bunun gelin-alanların kazananlar ve dolayısıyla üstünler olduklarını fark edilmemesi akıl almazdır. Dünyanın bazı yerlerinde babayerlilik ile alt tabakadan biriyle evlenmenin birlikte varolması, yukarıda ifade edilen ilkeyi yadsıyor gibi görüldüğü için bu, sava karşı bir itiraz olarak öne sürülebilir. Bununla beraber iki olguya işaret edilmeli. Birincisi alt tabakadan biriyle evlenme oldukça nadirdir. İkincisi bu evliliğin görüldüğü ve benim üzerinde çalıştığım durumlarda, daima,

⁷ Bu noktaya dikkatimi çektiği için M. Hobart'a teşekkür etmek isterim.

burada olduğu gibi, kadınyerlilikle ya da onun siyasi dengiyle bir aradadır. Bu, alt tabakadan biriyle evlenmenin normal olduğu ama bize alt tabakadan biriyle evlenmenin koruyucusunun kampına “taşınan” ve onun kız evladiyla evlenen bir tebaanın siyasi itaat eylemi olduğunun söylendiği ünlü Kaçın örneği için geçerlidir (Leach, 1961b: 87). Üst/alt tabakadan biriyle evlenme karşıtlığı, bu nedenle, yalnızca kadınları aktarılabılır olarak düşünürsek var gibi görünecektir. Öte yandan evliliği cinsiyetleri fark etmeksizin kişilerin yerlerinin aktarımı (bu bir haminin koruması altında olma durumunda siyasi yer olabilirse de) bazında düşünürsek, bütün evlilikler çok daha benzer görünmeye başlar.

Bu üstünlük, toplumsal olarak kabul edilemez olduğunda söz konusu hiyerarşiyi etkisiz kılmak için başka düzenekler harekete geçirilebileceği için kuşkusuz yalnızca potansiyel bir üstünlüktür. Merina evlilik ritüelinin bu türden bir aygıt olduğu savunuldu.⁸

⁸ R. Huntington bu makale baskıya gittiğinde buradaki sav ile Merina mitinin hiyerarşik evliliklerin sorunlarına ilişkin kaygıları arasındaki uygunluğa dikkatini çekti.

5

BİLİŞTEN İDEOLOJİYE

Toplum bilimlerinde iki tür biliş* kuramı söz konusudur; psikoloji ile antropoloji disiplinlerinde yaygın biçimde kullanılmadıklarının farkında olsam da, bu bölümün amaçları doğrultusunda bunları psikolojik ve antropolojik biliş kuramları diye adlandıracam. "Psikoloji" kuramlarında biliş sistemleri bir tür etkileşimin –özne ile çevresi arasındaki– ürünü olarak görülür. Özne, dünyayı bilmek ve onun içinde faaliyet göstermek için kullanacağı sistemi yavaş yavaş inşa eder. Bu türden bir kuramı kullanan biliminsanları, kısmen biliş sistemlerinin oluşturulmasına bu bireysel odakla yaklaşımları nedeniyle doğal olarak bir çocuğun bilişsel sistemini nasıl oluşturduğuna ilişkin çalışmalara –bir başka deyişle gelişim psikolojisine– yönelirler. Bu türden "psikolojik" kuramlar, antropologlar arasında sıklıkla işlevselci ya da işlemselci olarak etiketlenmekte ve bunlar çocuklara benzer bir odakla yaklaşmazlar. Aslında işlevselciliğin ve işlemselciliğin ifade ettiği psikolojik süreç, tehlikeli bir biçimde çözümlenmeden bırakılmaktadır.

* "Biliş" olarak karşılanan bu kavramın "tanıma", "bilme", "bilme yetisi" gibi anlamları da vardır. Okurun bunları göz önünde tutması yararlı olacaktır. —e.n.

Öte yandan antropolojik kuramlar, çocuğun bir biliş sistemi inşa etmeyip bunu önceki nesillerden hazır aldıklarını düşünürler. Bu sistem, “ortak temsil”, “kültür”, “kozmojoloji”, hatta kimi zaman “ideoloji” gibi terimlerle adlandırılır. Antropoloji kuramlarında biliş sistemleri ya açıklanmamış bir verili durum ya da bireysel olmayan tarihi dönüşüm süreçlerinin bir ürünü olarak görülür.

Bu iki yaklaşım arasındaki bariz karşıtlığı ele almak ve bunların nerede uygun nerede uygun olmadıklarını anlamak için bunları yan yana getirmek istiyorum. Bu girişim, bana hem zorunlu hem de büyük ihtimalle aydınlatıcı olacak gibi görünmektedir. Böyle bir şeyin daha önce yapılmadığını iddia edemesem de, genelde böyle bir birleştirmenin büyük ölçüde başarısız olduğunu iddia edebilirim ve bu, daha ileri bir kuramsal inşa için bir çerçeve geliştirmeden önce sorunların nerede yatıklarını anlamaya değerdir.

İki yaklaşımı birleştirmenin önündeki engellerden biri, ayrı tutulmaları gerektiği halde tutulmayan öğelerden inşa edilen “antropolojik” biliş kuramının doğasında yatmaktadır. Antropolojik biliş kuramının gerçek bir biliş kuramı olmadığını, ama böyle bir şeymiş gibi görünmekten hoşlandığını ve bunun tehlikeli biçimde yanıltıcı olduğunu savunacağım. Bu durumun nasıl oluştuğunu anlamak için antropolojik biliş kuramlarının oluşturulmasına katkı sunan öğeleri anlamamız gerekmektedir.

Modern toplum kuramının ve özellikle de antropoloji kuramının kurucu babaları, yaygın biçimde kabul edildiği gibi, Durkheim, Weber ve Marx’tır ve onlar kuramları bilişle ilgili olduğu ölçüde ayrı kuramsal çıkış noktasını, bir antropologlar nesline devrettikleri bir çıkış noktasını paylaşırlar. Paylaşılan bu çıkış noktası, onların Kant’ın başta Hume’unkiler olmak üzere belirli aydınlanma filozoflarının bilginin çevrenin ve diğer insanların oluşturduğu doğal sorunlara kişisel bir çözüm olduğu

görüşünü reddetmesini kabul etmeleridir. Kant, kategorilerin ve açıklamaların çevreden duyular aracılığıyla edinilen doğrudan geri beslemeler olarak canlandırıldığı deneyci biliş kuramını reddeder. Durkheim ve Marx, düşünceleri Anglosakson toplum bilimlerine derinlemesine nüfuz eden Hume'un varisleri, yarırcı felsefecilerle daha fazla ilgilenseler de deneyci biliş kuramını Kant'ın sunduğu nedenlerle reddederler. Dolayısıyla bu kurucuların çıkış noktası, en başından itibaren burada —ham bir biçimini özel olarak ıskartaya çıkardıkları— psikolojik biliş kuramının diye adlandırdığım şeyin reddedilmesidir. Bu nokta önemli, çünkü bu reddetmenin kuşku götürmeyen başarısı, Kant'ın, Marx'ın ve Durkheim'in saldırdığı psikoloji kuramının naif deneyci ifadesine dayanmaktadır. Ama Kant'ın, Marx'ın ve Durkheim'in bu ret için sundukları nedenlerin modern gelişim psikologlarının çalışmalarında yer alan psikoloji kuramlarının modern ifadesiyle ilgileri yoktur. Buna rağmen, birçok antropolog, deneyci ifadenin reddedilmesiyle tatmin oldukları için diğer ifadeleri göz ardı etmekten çekinmemektedir.

Basit bir biçimde söylersek, Kant'ın itirazı şunlardı: 1) Birey, yarırcı bir biliş görüşünde ifade edilebileceği gibi kullandığı biliş sistemini seçmekte özgür değildi ve 2) insanın bütün eylemleri bilişi içerimlediği için biliş mantıksal olarak eylemi öncelemekteydi. Dolayısıyla Kant seleflerinin basit maddeciliğine karşı biliş sistemlerinin *a priori* temelini vurguladı.

Marx, bu Kantçı noktaları onaylayıp elde bir kabul etti ve dolayısıyla bilişe ve ahlaka bireyin çevresiyle ilişkisinde değil, ama Kant'tan ve onu izleyen Hegel'den farklı olarak da tarihsel sürecin diyalektiğinde bir köken kazandırdı. Bununla beraber Marx ve Engels için hepsi bu kadar değildi. Marx ve Engels ilk çalışmalarından biri olan *Alman İdeolojisi*'nde burjuva mülk ve hukuk kavramları gibi kimi kategoriler ve etik kavramlar, bireysel olmayan, tarihsel sürecin ürünüyken, diğer biliş sistemle-

rinin, bu, toplumsal emek deneyimi ve kişilerarası etkileşim olsa da, deneyimden kaynaklandıklarını savundular. Marx ve Engels'e göre, bilginin inşasına dahil olan iki tür biçimlendirici süreç söz konusudur. Bunlardan biri olan, mülk ve devlet gibi kavramları üreten tarihsel sömürücü süreç, çevreye bilişsel uyum ve aslında en nihayetinde onu yıkma süreçlerinden oldukça ayrıdır. Marx ve Engels, birinci temsil sistemini ideoloji diye adlandırır. Ayrıca ideolojinin gerçekte yalnızca sınıflı toplumda geliştiğini savunurlar. İdeoloji, doğrudan çevreyle toplumsal etkileşim deneyiminden doğmaz ve birçok biçimde onun etkisini ortadan kaldırır. Sözgelimi kapitalist özel mülkiyet anlayışı, işçilerin deneyimledikleri sömürü sürecini algılamalarını engeller. Dolayısıyla Marx'ın ve Engels'in ideoloji için antropolojik, ideolojik olmayan süreçler için deneyci olmasa da psikolojik olan bir biliş kuramını benimsedikleri rahatlıkla söylenebilir. Bu, göreceğimiz gibi, antropolojide sürdürülemeyen ve belirli biçimlerde yanıltıcı olabilecek bir ayrımdır.

Aksine, Durkheim'ın Kant'ın deneyci kurama itirazına tepkisinin biçimi, antropoloji geleneğinin gerçek temelini oluşturdu. Marx gibi Durkheim da yararcıların basit bireyci biliş görüşünü reddeder ve biliş toplumun genel yapısının ritüelin aracılık ettiği karmaşık bir yan ürünü olarak görür. Bununla beraber Durkheim, Marx'tan farklı olarak bilişin tarihsel kaynağının *yalnızca* bir tane olduğunu düşünür ve biliş sistemlerinin *tutarlılığının* ve birliğinin üzerinde durur. Bu tutarlılık, Durkheim'ın "sağlıklı" toplum hakkındaki birleştirici görüşünün kaçınılmaz sonucudur. Birleştirici görüşü, Durkheim'ı Kant'ın biliş ve etik kuramlarını sosyal antropolojinin gelişim biçiminde temel öneme sahip olan bir birleşimde, ayrılmaz bir bütünde birleştirmeye yöneltti.

Durkheim, Kant gibi, biliş bireysel olmayan bir sürecin ürünü olarak görmesi anlamında azılı bir psikolojik biliş kuramı

karşıtı idiyse de, başka bir anlamda, toplumsal eylemin bütünüyle toplumun bireye aşıladığı biliş sistemi tarafından belirlendiğini düşünmesi anlamında aynı zamanda azılı bir psikolojik biliş taraftarıydı. Durkheim'a göre biliş, Marx'ınkinden farklı olsa da doğrudan tarihten kaynaklanır. Durkheim, bu tarihin ne olduğuyla ya da onun nasıl üretildiğiyle ilgilenmez. Antropolojik biliş geleneği içerisinde çalışan antropologlar, birey karşıtı biliş görüşlerini ve aynı derecede önemli olan birleştirici biliş görüşlerini Durkheim'dan miras almışlardır.

Antropoloji tarihinde bunun istisnaları, bana göre, işlevselcilik gibi çeşitli farklı biçimleri de içeren çeşitli işlevselcilerin formülleştirmeleri oldu. İşlevselci kuramlar, bilişin doğrudan doğal çevreyle etkileşimin ürünü olduğunu ifade ettiler. Dolayısıyla işlevselci kuramlar, Kant'ın ve ondan sonra Durkheim'ın ve Marx'ın reddetmiş oldukları deneyci görüşlere bir geri dönüştür. Bu geri dönüş, antropolojideki "psikolojik" biliş görüşünün temsilcilerinin uzun süre önce kabul edilemez oldukları gösterilmiş olan formülleştirmeleri kullanmaya devam ettikleri ve dolayısıyla deneyci biliş görüşlerinin bu kolayca reddedilişinin deyim yerindeyse *gıyaben* bu antropolojik biliş görüşünü desteklediği anlamına geldiği için önemlidir.

Antropoloji tarihinde, işlevselciler ve onlara benzeyen diğerleri, daima bilerek olmasa da Kant'ın savına değin geriye giden antropologlarca büyük bir gayret ve iç rahatlığıyla susturuldu. Bu, bir taraftan bütün insan eylemleri bilişi içermlediği için bilişin eylemi öncelemesi gerektiği düşüncesi üzerinde durularak, diğer taraftan yine görünüşe bakılırsa insan istencinin kavramların ve ahlakın koşulsuz ve zorunlu yapısını açıklayamayacağı vurgulanarak yapıldı. Bu, sözgelimi Needham'ın *Structure and Sentiment* (1962) ve Sahllins'in çok daha yeni olan *Culture and Practical Reason* (1976) adlı yapıtlarında karşılaştığımız bu türden savların temelini oluşturmaktadır. Bu bağlamda birçok

örnek bulunmaktaysa da, bu iki örnekte de önerilen seçeneğin özellikle “antropolojik” biliş kuramının güçlü bir uyarlaması olduğu görülmektedir. Dolayısıyla deneyci konumun oldukça naif ve tarihi geçmiş bir formülleştirilmesinden yaşanan *hayal kırıklığıyla* tekrar tekrar bu konuma geri dönüyoruz.

Needham, kültürün yaraltıcı bir biçimde yapı diye adlandırdığı, basit örgütlenme kuralları olan, verili bir sınıflandırıcı sistem olduğu görüşünü savunur. Aslında Needham’ın konumu, hocası Evans-Pritchard’ın bir yandan kültürel sistemlerin indirgenemezliğiyle, diğer yandan da bunların içsel tutarlılığıyla ilgili olan konumunun formülleştirilmesini fazla aşmamaktadır. Bu görüşlere, Oxford’da eğitim almış antropologların tamamında ve başkalarında çeşitli biçimler içerisinde üstü kapalı ya da açık bir biçimde rastlamaktayız. Sahlins gerçekten çok benzer olan ve Amerikan antropolojisinin daima merkezi bir kavramı olan bir şeyi savunur: Kültür kavramı. Kültür kavramı, tarihsel olarak inşa edilmiş, tutarlı, kapsayıcı olsa da bireysel olmayan bir biliş sistemidir. Burada bu Amerikan kültür kavramının aynı zamanda Ritter’in ve Ratzel’in antropolojik coğrafyasında karşılaştığımız yararlı biliş görüşünün bir yadsınması olarak formülleştirildiğini kaydetmek ilginç. Boas, bu görüşü gün boyunca Eskimo’ların “deneysel gerçeklik”e uymayan zaman ve mekân anlayışlarını incelediği ve gece boyunca *Saf Aklın Eleştirisi*’ni okuduğu Eskimo’lara yapılan ilginç bir saha gezisi sırasında oluşturduğu bir kültür görüşüyle değiştirdi (Stocking, 1968: 143).

Bununla birlikte Evans-Pritchard, Needham ve Sahlins, zamanla antropolojik kuramda benimsenen bir başka öğeyi devreye soktular. Öğе, bilişsel sistemin yalnızca bir parçanın tamamı olmayıp aynı zamanda onun daha çok bizim ritüel diye adlandırdığımız şeyde açık seçik olan birkaç hayli soyut metafizik ilke tarafından özetlendiği ve sentezlendiğidir. Aşırı cesur olan

bu kuramsal önerme, bana birçok durumda muğlak “simge” sözcüğünü kuşatan bir el çabukluğuyla öne sürülmekte gibi gelmektedir. “Simgesel antropoloji” diye adlandırdıkları antropolojide uzmanlaşmış, başlıca temsilcileri Geertz (1973) ve Schneider (1968) olan bir grup Amerikalı antropolog bu kuramın etrafında birleşti. Antropolojiye giriş kitapları sıklıkla simge ve simgecilik sözcüklerinin toplum bilimlerinde iki farklı anlamda kullanıldığına işaret ederler. Çokça psikoloji yapıtında ve bütün dilbilim yapıtlarında simgecilik sağlıklı kedi ile canavar arasında varolan ilişki gibi herhangi bir türden keyfi gönderme anlamında kullanılmaktadır. Öte yandan başka birçok antropoloji yazarının yanı sıra V. Turner (1967) da simgecilik sözcüğünü tamamen farklı bir şeyi, sözcelimi komünyon hizmetinin ekme ve şarabı gibi ritüeldeki belirli öğelerin sınırlı ve özel kullanımını ifade etmek için kullanır. Bununla beraber, İngilizce bir sözcüğün bu iki farklı anlamı birbirinden açık biçimde ayırt edilmediğinden sıklıkla göndermenin dikkatten kaçması ve ekme ve şarap gibi bir görüngüyü tartışmasına rağmen, aynı zamanda çevrede kullandığımız anlam sistemi anlamında eksiksiz bir biliş açıklaması veriyor gibi görünen savlar üretmek olasıdır. Bu süreci, özellikle Geertz’in yapıtı açık bir biçimde örneklemektedir. Simgeciliği tartıştığımız için sorunsuz bir biçimde aynı zamanda bilişi tartıştığımız sonucu çıkmaktadır. Bu, kabul edilemez olduğuna inandığım büyük bir iddia olsa da, arka kapıdan içeri sokulduğu için nadiren tartışıldı. Yine de burada antropolojik biliş kuramının inşasına katkıda bulunan başka bir öğeyle karşı karşıyayız. Bu sistem, bireysel olmamanın ve içsel tutarlılığa sahip olmanın dışında ayrıca kendilerini açık bir biçimde yalnızca ritüel uygulamalarda açığa vuran soyut düzenleme ilkelerince yönetilmektedir. Bu konum muhtemelen en açık biçimde Needham’la çok yakından çalışmış ve ilginç bir biçimde Durkheim’ın “ortak temsil” terimine geri dönmüş Oxford antropologlarının en son çalışmalarında görülmektedir.

Barnes, Endozya adası Kédang'ın sakinleri hakkındaki kitabında şöyle demektedir: “Bu kitapta Kédangların bir dizi yaşam alanındaki ortak temsillerini araştırdım ve kavramsal düzenlerinin bütün aşamaları boyunca biçimsel bir tutarlılığın söz konusu olduğunu gösterdim” (1974: 305). Barnes, ortak temsillerin kendi (ve Platon'un) ayrımlarında –“varlığın biçimi ve yapısı ile onun aracılığıyla hareket eden tinsel öz arasında”– içerildiğini bize kesin bir biçimde söylemektedir. Barnes, bu gelenek içinde çalışan diğerleri gibi, bu sonuca ulaşmak için hiç de şaşırtıcı olmayan bir biçimde herhangi bir bireysel formülleştirmeden hareketle nadiren tartışılan hatlar doğrultusunda hareket etmek zorunda olsa da, gördüğümüz gibi, bu yorum sanki Kédangların bilişinin çerçevesiymiş gibi verilmektedir.

Bununla beraber, bu aşamada antropolojik biliş görüşünün inşasına yine bir başka öge eklenmekte ve bu, Marx'ın bazı düşüncelerinin bu görüşe yakın zamandaki özümsemesine dayanmaktadır. İşaret ettiğimiz gibi Marx *Alman İdeolojisi*'nde bilginin oluşumundaki iki tür süreci irdelediyse de, bu, Marx'ın ideolojiyle ifade ettiği şeyin kendilerinin simgesel sistem, kültür ya da ortak temsille ifade ettikleri şeyle aynı olduğunu savunmaya hevesli antropologlarca unutuldu.¹ Aslında Sahlins, Marx'ın bilişin kimi boyutlarının çevre ve başka insanlarla üretici emek aracılığıyla etkileşimin ürünleri olduğunu savunurken, Marx'ın kafasının yararcılar ve teknisyenler tarafından karıştırılmış ve kirletilmiş olduğunu iddia edecek denli ileri gider. Marx'ın ideolojik olan ile ideolojik olmayan arasındaki ayrımı, Sahlins'e göre, öylesine az bir değere sahiptir ki tartışılmasına gerek yoktur ve o, bir tür düşünsel tembelliğe atfedilir. Bundan dolayı birçok antropologun ideoloji kavramını herhangi bir biçimde daima hakkında konuştukları görüngüyle aynı türden görüngü için kullanmaktan mutlu olmaları şaşırtıcı değildir.

¹ Marx'ın iki yorumuna ilişkin bir irdeleme için bkz, J. Larrain (1983).

Evans-Pritchard çevresinde toplanan aynı antropoloji okulunun bir başka ürünü Louis Dumont da bundan mutlu olur, ama o ideoloji sözcüğünü kullanan diğer yazarların bazılarından farklı olarak aynı zamanda antropolojik biliş kavramlaştırmasına sokulan Marx'ın ideoloji kuramının bazı öğelerini de işin içine katar. Louis Dumont, *Homo Hierarchicus* (1966b) adlı yapıtında Hintlinin saf ve saf olmayan kavramları bütün kavramsallaştırmayı kuşattığı ("sarıp sarmaladığı") için bütün eylemlerin en nihayetinde bunlar tarafından yönetildiğini savunmuştu. Tarih ya da en azından Hint tarihi bu zorba kalıbı aşamaz. Daha sonraki bir çalışmada, Louis Dumont eşitlikçi iktisat ideolojisinin devrim sonrası Avrupa'sı için neredeyse aynı durumu yarattığını savunur. Aslında Dumont için yeni bir yönelim olmaktan uzak olan Marksizm bu ideolojinin özel bir formüleştirmesidir (1977). Ona göre, ideoloji eylemden önce varolduğu için başka türlü olamaz. Dolayısıyla biz Dumont'la birlikte yine bir başka öğeyi devreye sokuyoruz: İdeolojinin bilişle eşitlendiği için sahip olduğu bir güç olan sınırlama ve bağlama gücü.

İdeoloji, kültür, biliş ve simgecilik kavramlarının birleşmesi, en açık biçimde bir başka Fransız antropolog Mare Augé'nin yapıtında (Augé, 1977) görülür. Augé, muhtemelen hocası G. Balandier'den ideolojik sözcüğünü bileşenlerine –düşünce ve mantıksal– ayrılmasını devralmıştı. İdeoloji, Dumont ve Sahlins için olduğu gibi Augé için de hem sınıflandırma hem de akıl yürütme olarak bir biliş sistemidir. Buna Marksist ideoloji görüşünün bir başka öğesi eklenir: Bu, dünyanın yanlış temsili, gerçek varoluş koşullarını tahakküm altındakilerden gizleyerek onların tahakkümünü haklılaştıran ve etkili kılan yanlış temsildir. Sözelimi, Afrikalı bir hükümdarın tebaalarını sömürmesi kendisini, bereketin kutsanması olarak gösterir ya da mekânın ve zamanın kavranma biçimi, tamamen soy yaşlılarının iktidarının bir dışavurumudur.

Bu son öğeyle birlikte, halihazırdaki antropolojik biliş kuramını oluşturmaya başlamak için bütün kavramlara sahip olduğumuza inanıyorum ve bunlar şöyle özetlenebilir:

1. Biliş, eylemi öncelediği için eylem ve tarih biliş tarafından içerilir –bu nedenle biliş bireysel olarak oluşturulamaz.

2. Biliş-ideoloji, eşitsizliği meşrulaştırmak için insanlar arasındaki doğal ilişkiyi temsil eder. Bu noktayı en güçlü biçimde Dumont, Augé ve Sahlins vurguladı.

3. İdeolojik-ortak temsil, bilişi düzenleyen en genel temeldir. Hintlilerin saf/saf olmayan kavramı, üstün-simgesiciliğin, onun kapsayıcı ilkeler dizisinin mükemmel bir örneğidir.

Bu üç ilkenin bir araya getirilmesi şu biçimde sonuçlanır: Biliş, deneyimden türemediği ve aslında onu olumsuzladığı için tarihten miras alınır. Biliş verilidir. Onunla yapamaya çalışabileceğimiz tek şey, Evans Pritchard ve Needham gibi, onun “üstün örüntü”sünü ya da muhtemelen onun düzenleyici ilkelerince yönetilen dönüşüm kurallarını, bireysel değil kültürel olan kuralları keşfetmektir. Büyük ölçüde eleştirilmeden kabul edilen bu formülleştirmenin yanlış olduğunun halihazırdaki psikolojik biliş kuramlarına başvurularak gösterilebileceğini düşünüyorum. Bu bölümün geri kalan kısmında bunu yapacağım.

Yukarıda özetlenen konuma ilişkin en yıkıcı nokta, modern gelişim psikolojisinin iyi belgelendirilmiş, çocukların kavramları çevreyle etkileşim yoluyla dil öncesine ait analitik bir süreçle oluşturdukları sonucudur (Piaget, 1968; R. Brown, 1958; U. Neissen, 1976; C. Toren, 1983). Bu çevre, çocuğun bedenini, insan ürünü olmayan çevreyi ve diğer insanları içerir. Bir başka deyişle, akıl yürütmenin kategorileri ya da yöntemleri çocuğa *öğretilmez*, ama çocuk onları kendi deneyimiyle *inşa eder*. Bununla birlikte bu, eski deneycilerin düşündüğü gibi, basit bir edilgen alma süreci olduğuna değil, ama etkin bir inşa ilişkisi olduğu anlamına gelmektedir. Bu sürecin tam olarak nasıl gerçekleştiği

kuşkusuz fazlasıyla anlaşmazlığa kapı açmıştır ve Piagetçilerin çeşitli görüşleri bu türden bir kuramın yalnızca birkaç örneğidirler. Bununla beraber bu iyi belgelenmiş genel bulgu, açıkçası “antropolojik” görüşte ifade edildiği gibi bilişin pratik deneyimin dışında gelişen keyfi bir şema olduğu ve yaşlılardan ve daha iyilerden hazır olarak öğrenildiği görüşünü geçersiz kılmaktadır. Bu, bilişin en az iki ek kültürel etkene tabi olduğu anlamına gelmektedir: 1) Çevrenin fiziksel doğası; 2) yapılandırmanın nörolojik süreçleri. Bu nedenle antropologların kültür görüşü – hem bir biliş sistemi hem de tamamen *sui generis** olarak ortak temsil, simgecilik– doğru olamaz. Her ne kadar antropologlar bu konular üzerine konuşurken, öyle olduğunu hayal etmekte istekli olabilirlerse de, hakkında konuştukları ne olursa olsun bunlar bir “biliş sistemi” olamazlardı. İster açıkça isterse örtük biçimde olsun, bunun “bilgi” olduğu izlenimini vermek, yanlıcıdır. Biliş sistemleri ile antropolojik düzenlemeler farklı şeyler olmalılar. Ortak temsiller hakkındaki antropoloji kuramları ve benzerleri, biliş kuramları değildir.

Gelişim psikolojinin çocukların anlam kategorilerini öğrenme ve bunları sözcüklerle birleştirme biçimleri üzerine daha uzman işi çalışmaları, konuyla aynı derecede ilişkilidir. Bu çalışmalar, bu psikoloji kuramının en son formülleştirmelerinin Kantçı itirazlardan nasıl etkilenmediklerini gösterdiklerinden önemlidirler. Burada, esas itibarıyla çalışmaları daha çok Roger Brown’un, özellikle de Eve Clark’ın (1979) ve asıl olarak burada ele aldığım meseleye dikkat çekecek derecede yapıcı ve açık bir biçime yaklaşan Melisa Bowerman’ın (1980) çalışmalarıyla birlikte anılan birkaç psikologun çalışmalarından bahsetmekteyim. Bu psikologların çalışmaları, anlam kategorilerinin, yukarıda belirtildiği gibi, kısmen etkileşime dayanan bir inşa süreciyle

* Kendine özgü, nevi şahsına münhasır –e.n.

oluşturduklarını ve bunların belirli sözcüklerle ancak bu kategoriler oluşturulduktan sonra birleştirdiklerini gösterir. Bu, bir tür aşırı basitleştirme olsa da ana düşünce açıktır. Biz sözcüklere anlamları onları kavramlarımızla eşleştirerek veririz ve kavramları yalnızca sözcükleri öğrenerek edinmeyiz. Karşılıklı iletişim, çevremizle süregelen benzer karşılıklı etkileşimlerin bir sonucu olarak benzer türden biliş sistemi oluşturduğumuz için olanaklıdır ve bu karşılık gelmeyi paylaşılan anlamları *oluşturmayan* ama *kabul eden* sözcüklerin kullanımı yoluyla onaylarız. Bu bulgular birinci olarak yapılandırmayı ve ikinci olarak kodlamayı vurguladıkları için deneyci biliş görüşlerine Kantçı itirazın etrafından dolaşmaktadırlar. Modern psikologlara göre, kavramların oluşumu doğanın edilgen kabulünün ürünü değil, ama insanlar ve dünya arasında çevrenin değil, beynin nitelikleri olan ilkeler uyarınca gerçekleşen etkin bir diyalektik etkileşim sürecidir. Bu analitik süreç, hem evrenseldir hem de tersine çevrilebilir değildir.

Bu nedenle, analitik sürecin ürettiği bilişsel süreç, değişen koşulların, isteklerin ve olayların elinde değildir; çünkü bu Piagetçi anlamda inşa edilmiş yapısal bir süreçtir. Ayrıca bilişsel sürecin bu yapılandırmadan edindiği kategorik karakter en sonunda paylaşılan dile uydurularak kişisel olmayan bir iletişim sistemine dahil edilir.

Bu nedenle gelişim psikolojisi, bize bilişin gizemli, bireysel olmayan bir süreç tarafından değil, ama çevreyle etkileşimle kurulduğunu gösterir. Biliş sürecinin bireysel olmayan boyutu, kısmen iletişim sürecinin ürünü olsa da, muhtemelen bunun nedeni yalnızca paylaşılan nörolojik süreçlerin çözümleyip inşa ettikleri deneyimin paylaşılan doğasıdır. Bizim doğrudan dünyanın nasıl olduğuna dayanarak değil, onu nasıl gördüğümüze dayanarak hareket ettiğimiz bir anlamda doğru olabilirse de, dünyayı görme biçimimiz, dünyanın nasıl olduğunun hem dış-

sal bir görüngü hem de içsel bir biyolojik gerçek olarak etkin bir birleşimince belirlenmektedir.

Öyleyse antropolojik biliş görüşünü tamamen terk edecek miyiz ve antropologlar yalnızca ya toplumbilimsel olgularla mı ilgilenmeli ya da D. Sperber'in (1982) yakınlarda kısmen önerdiği gibi psikolog mu olmalılar? Gelgelelim böylesine kesin bir sonuca varmadan önce antropologların yukarıda dile getirilen psikolojik kuramlara görünüşte aynı derecede temel olan bir itiraz yöneltebilecekleri gerçeğini göz önüne almamız gerekmektedir. Muhtemelen en iyi biçimde A. L. Kroeber'in süper organik hakkındaki ünlü makalesinde (1917) dile getirilen itiraz şöyledir: Bilişi çevreyle etkileşimi kodlayan bir süreç olarak görürseniz, 1954 yılında Çin'in Kuzey Yunan bölgesinde yaşayan bir çocuğun, 1974'te aynı bölgede yaşayan bir çocuktan nasıl farklı büyüdüğünü açıklayamazsınız. Bu çocukların farklı büyüdükları apaçıktır. Etkileşim süreci, farklı zamanlardaki farklı insan kültürlerinin özelliğini ve özgün karakterini nasıl açıklayabilir. Bir başka deyişle, psikolojik biliş açıklamalarının bütün çeşitleri, farklı yerlerde ve zamanlarda bulduğumuz biliş sistemlerini, özellikle de bunların kültürel doğasını açıklayamıyor gibi görünmektedirler.

Sorun, Piaget'nin *Structuralism* (1968) adlı kitabında iyice açıklanmaktadır. Bu kitap, psikoloji alanından antropolojiye yönelen nadir ciddi kuramsal girişimlerinden birisi olması bakımından ilginçtir. Piaget'in kitabının ana dertlerinden biri, çocuk gelişimi hakkındaki görüşlerinin, her zamankinden karmaşık yapılar inşa etmeyle, kültürün yapısal doğasını –yani, kültürün onun olaylar tarafından ortadan kaldırılır değil ama dönüştürülür olmasını olanaklı kılan ilkelerce düzenlenmesini– vurgulayan Lévi-Strauss gibi antropologların görüşleriyle muhtemel uyumunu göstermektir. Piaget, kültür görüşünün biliş sistemlerinin nasıl oluşturuldukları hakkındaki kuramıyla pekâlâ

bağdaştığını savunur. Bununla beraber, yapıyı çocuğun özümlediği ve ardından bütün biliş için değişmeyen ve değiştirilemeyen bir çerçeve olarak kalan bir tür sabit biliş kalıplaşması olarak gören yapısalcılara karşı eleştireldir. (Dumont, Sahlins, Auge ve Evans-Pritchard gibi yazarların görüşleri bu kategoriye girer.) Yapısalcılığının dinamik yönüne rağmen, Lévi-Strauss bile kısmen Piaget'nin eleştirisine hedef olur; çünkü Lévi-Strauss'un yapıları, tarih boyunca kendilerini dönüştürmelerine rağmen, değişmezliği öngören yapısalcı kuramlarda olduğu gibi bireye önceden kalıplaştırılmış ve eksiksiz olarak verilirler. Bundan dolayı Piaget, kültürel bir yapısalcı biliş kuramının, gelişim psikolojisinin gösterdiği gibi, biliş gelişimi süreciyle uyumlu bir kuram olması gerektiğini savunur. Bu kuram, çocuğun antropologların ortaya çıkarmadığı özel yapıları oluşturmalarına izin vermelidir.

Bu biçimde ifade edilen tanımlama, yerli yerinde ve hatta açık gibi görünse de antropolojik biliş kuramlarının çoğunun oldukça geçerli bir eleştirisini sunmaktadır. Birey, ya bilişsel şemanın tamamını özümseyecektir ya da birbiri peşi sıra birazını öğrenecektir. Gelgelelim yapının bir parçası bir yapı oluşturmadığı için ikinci olasılık bütün bilişsel sistemler yapılandırılırlar varsayımıyla bağdaşmamaktadır. Yine de Piaget'nin bilişsel yapılar bireysel insanın bir sonucu olarak görülmelidirler çözümlü, bir zorlukla karşılaşır. Piaget antropolojik verinin doğasına, onun karmaşıklığına, kültürel bakımdan hayli özgül karakterine daha yakından bakmış olsaydı, önerdiği türden kuramların bilişin inşasını açıkladığı konusunda kendisini rahat hissetmeyebilirdi. Açıkçası, Piaget'nin önerdiği genel ve basit düzenekler ile onun üretmiş olması gereken oldukça karmaşık ürün arasında kapatılamaz bir uçurum var gibi görünmektedir. Aynı noktayı bir başka biçimde koyarsak, Piaget'in kuramına göre, kültürel değişimin bu derece nasıl meydana gelebildiğini

değişim olurken göremeyiz çünkü ne onun bize verdiği düzenerler özellikle kültürel dir ne de göz önüne aldığı çevre herhangi bir şekilde özgüldür. Bu nedenle antropologların psikolojik biliş kuramlarının önüne koyduğu sorun da temel gibi görünmektedir. Sorun, biliş süreçlerinin bireysel deneyimle inşa edildiğini varsayan kuramların, antropologların dünyada bulduklarını iddia ettikleri oldukça özgül ve farklı sistemleri açıklayamamalarıdır.

Kendimizi biraz cesaret kırıcı bir durumda buluyoruz. Bir yandan psikologlar bilişsel gelişim süreçlerinin doğasına işaret ederek antropolojik biliş kuramlarını reddedebiliyor gibi görünürlerken, diğer yandan antropologlar kültürün tarihselliğine ve özgüllüğüne işaret ederek psikolojik biliş kuramlarını yadsıyabilmekteler.

Oldukça bunaltıcı bu durumdan nasıl çıkabileceğimizi görebilmek için, tartışmayı ileriye doğru daha başarılı biçimde taşıdığını düşündüğüm bir yazarın, Pierre Bourdieu'nün çalışmasının üzerinde durmak istiyorum.

Ne var ki, bunu yapmadan önce Piaget'nin gelişim psikolojisi ile antropolojiyi bir araya getirmeye çalışan yeni bir çalışma üzerinde durmak iyi olabilir. Bu çalışma, C. R. Hallpike'in en son kitabı *The Foundations of Primitive Thought*'dur. Hallpike bu kitapta ilkelerin "ortak temsillerinde" sonraki aşamalara ilişkin kanıt bulamaması nedeniyle ilkel düşüncenin Piagetci gelişimin yalnızca ilk aşamalarını sergilediğini savunur. Hallpike, ilkelerin ortak temsilleri, Batılı yetişkinlerde bulmayı umduğu türden zihinsel süreçten farklı gibi görüldüğü için ilkel düşüncenin durdurulduğu sonucuna ulaşır. Hallpike'in J. Littlejohn'un (1960) Temne evi üzerine makalesinin sonundaki uyarısını –"Bu makale 'zekâ' benzeri herhangi bir şeyle karıştırılmaması gereken ortak temsiller hakkındadır."– dikkate aldığı görülmektedir. Bu nedenle ortak temsilde akıl yürütmenin daha üst seviye-

lerinin bulunmaması olasılıkla yalnızca ortak temsil, onların, antropologların zihinlerinin ürünü olduğu için antropologların somut-işlemsel-öncesi düşünürler olduklarını gösterebilir. Yine de bu karışıklıktan çıkan önemli bir düşünce söz konusudur. Ortak temsilleri ya da benzeri şeyleri, bilişsel şemalar olarak dikkate aldığımızda komik bir şeyler olup bittiği konusunda bizi bir kez daha uyarmalıdır bu. Her ne kadar salim kafayla ve eleştiriler karşısında niyetlerinin asla bu olmadığını iddia etseler de bu tür terimleri devamlı olarak kullanan yazarlar, bunların bilişsel şemalar olduklarını ima etmektedirler

Bourdieu'nün düşünceleri (1972; 1980) daha az doğrudan psikolojik olsalar da, muhtemelen daha açıklayıcılar. Bourdieu'nün başlangıç noktası, yukarıda tartışılan türden antropologların kültürel inşaları aşırı sistemleştirmelerinin ve tektürleştirmelerinin reddedilmesidir. Bourdieu'nün bu şemaları reddetmesinin nedeni kısmen, birey için kültürün ya katı bir mantıksal şebeke ya da karmaşık bir kurallar sistemi değil, bir duyular ve duygular karışımı, öğrenilmiş ve özümsemiş, çok daha kolay bir biçimde anlayabildiğimiz bir karışım olmasıdır. Bununla beraber Bourdieu antropolojik görüşü, yalnızca psikolojik görüşü saf haline döndürmek için reddetmez.

Bourdieu, bilişin etkileşimle inşa edildiğini savunan psikolojik biliş görüşünü kabul etmesine ve bizim biliş sistemi kavramlarımızın böyle bir öğrenme kuramıyla tutarlı olması gerektiğini vurgulamasına rağmen, çocuğun içinde büyüdüğü çevrenin kültürel ve dolayısıyla tarihsel olarak kurulduğunu iddia ederek bu tür kavramların kültür için geçerli olmadığını savunan antropolojik itirazın üstesinden gelmede de başarılı olur. Dolayısıyla Bourdieu'ye göre, özel kültür ya da onun adlandırmasıyla ideoloji, etkileşim yoluyla bireysel olarak edinilir. Bourdieu'nün Berberi evi hakkındaki çalışması bu düşünceyi detaylı bir biçimde açıklamaktadır. Bir Berberi evinde Berberi anne ba-

ba tarafından yetiştirilen bir çocuk, etkileşim içinde olduğu insanların davranışının yanı sıra evin maddi doğası da Berberilerin özel tarihini barındırdığı için Berberi kavramlarını edinir. Bir başka deyişle, çevre tarafsız değil, kültürel olarak oluşturulmuştur. Tarihsel olarak özgün olanın etkileşim yoluyla özümsemesi sürecinin gerçekte ayrıntılı biçimde incelenmemesine rağmen, bireysel biliş ile kültürel biliş arasındaki eski karşıtlığı aşmak için bir çerçevemiz var gibi görünmektedir. Aslında Bourdieu'nün yaptığı şey, psikolojik biliş kuramını önemli derecede sınırlamak olsa da, genelde kuramı kabul etmiştir. Bourdieu'nün çözümü, bahsettiğimiz gelişim psikologlarının, özellikle de Melisa Bowerman'ın görüşleriyle uyumlu hale getirebileceği çok açık olduğu için bana verimli gözükmektedir. Gelgelelim bu çözüm iki başkahramanımız olan antropolojik ve psikolojik biliş görüşlerini gerçekten bağdaştırdı mı? Bence hayır; niçin bağdaştırmadığının nederi ise Bourdieu'nün formülleştirmesine yöneltilebilecek itirazlara dikkat ettiğimizde ortaya çıkacaktır.

İlk yetersizlik, kültürün onu sınırlayan biçimde inşa sürecine dahil edilmesine izin verilmesine rağmen, kültürün şeylerle ve insanlarla etkileşimle inşa edildiğinin kabul edilmesinden kaynaklanmaktadır. İnşa sürecine bu yolla dahil edilen kültür, açık bir biçimde bireyin ister insanlar ister şeyler olsun etkileşimde bulunduğu öğelerin doğal varoluşunca açık bir biçimde sınırlanır. Bourdieu bu öğelerin kültür tarafından biçimlendirildiği konusunda haklı olsa da, bu, öğelerin kendi doğal koşullarında kültürün elindeki tamamen etkisiz oyuncaklar oldukları anlamına gelmemektedir. Sözgelimi Berlin ve Kay (1969) ve Rosch (1975a) gibi yazarların en yeni, ayrıntılı antropolojik sınıflandırma sistemleri çalışmaları durumun tamamen tersi olduğunu -şeylerin fiziksel doğasının bilişi ciddi biçimde sınırlandırdığını- göstermektedir. Bu, Bourdieu'nün şemasının kültürün şey-

lerdeki ve insanlardaki kesin mevcudiyeti hakkında aslında ele almaya başlamadığı ya da biraz önce bahsettiğim çalışmalardan bildiğimiz duruma ters düşen bir yaklaşımla çözülebileceğini ifade ettiği bir sürü soruyu gündeme getirdiği anlamına gelmektedir.

Bourdieu'nün çalışmasındaki ikinci sorun, birincisiyle bağlantılıdır. Basitçe ortaya konulursa, kültürel olarak kurulmuş bir çevrenin deneyiminin antropologların betimledikleri ve ideoloji etiketi altında tanımladıkları daha ayrıntılı ve keyfi şemalara nasıl yol alabileceğini kavrayamayız. Birinci sorundan farklı olarak Bourdieu bu sorunu ele alır. Gördüğümüz gibi, Berberi evinin kültürel doğasının, Berberilerin en genel, karmaşık ideolojik kavramlarında kendilerini ifade eden zaman ve mekân kavramlaştırmalarıyla bağlantılı olduğunu savunur. Artık bağlantının gerçek olduğu ve hatta Bourdieu'nün bunu parlak bir biçimde açıkladığı kuşkusuzdur. Bununla beraber, yalnızca bu bağlantıyı göstermek, bir çocuğun ya da bir yetişkinin bu hayli karmaşık dini ya da ritüel şemaları gündelik yaşamdaki etkileşim deneyiminden nasıl kurduğunu açıklamak için yeterli değildir. Aslında, sözgelimi açıkça ritüellere katılımla gerçekleşenler gibi kurulmuş özel sistemlerin öğrenmenin meydana gelişi, Bourdieu'nün şemasından özellikle dışlanmış gibi görünmekte. Britanyalı, Hristiyan bir evde yaşıyor olmak bir kişinin aklını Hristiyan kavramları ve değerleriyle doldurmaya yetmeyebilir ve evin kendisi hiçbir şekilde teslisi (*Trinity*) ve Otuz Dokuz Madde'yi öğretmeyecektir. Bir başka deyişle, Bourdieu'nün ideoloji diye adlandırdığı şeyi açıklamak için kendisinin düşündüğü biliş gelişimi süreçlerinden başka düzenekler de gerekmektedir; bilgi edinmeyi farklı doğanın farklı süreçlerinin birleşimi olarak görmemiz gerekmektedir. Bu nokta açık gibi görünmekte, ama bu diğer düzeneklerin Bourdieu'nün çerçevesine niçin yerleştirelemedikleri daha karmaşıktır. Bunun nedeni,

Bourdieu'nün aşırı sistematik kültür tanımını reddetmesine rağmen, kültürü Durkheim ya da Evans-Pritchard gibi halen bölünmez organik bir bütün olarak düşünmesi ve dolayısıyla kültürün kendi bütünlüğü içinde kaynağı olarak yalnızca bir sürece sahip olmasının gerekmesidir. İnsan, şeyler, zaman ve mekân kategorilerini anlamak, Bourdieu'ye göre, anlaşılması en zor ideoloji kavramlarını edinmekle aynı şeydir. Bununla, gördüğümüz gibi bu iki süreci birbirinden ayırt eden Marx'ın genel olarak yakın bir takipçisi olan Bourdieu'de karşılaşmak şaşırtıcıdır. Aslında Bourdieu ideolojik bilgi ile diğer bilgi türleri arasındaki Marksist ayrımı kabul eder ve hatta ayrımı farklı ideolojiler üzerinden kapsamlı biçimde ele alır. Bununla beraber türdeş toplumlar olarak düşündüğü şeyi, yani kapitalizm öncesi toplumları ele alırken, aksine bu toplumların birleştirici, tekbiçimli, düzenli biliş sistemlerine sahip olduklarını düşünür.

Dolayısıyla bu toplumlar için farklı bilgi türleri söz konusu değildir ve onlar için "kapalı" diye etiketlediği, aynı zamanda ideoloji, kültür ve biliş olan birleştirici bütün kavramına geri döner. Gelgelelim bu yapılamaz; çünkü bilişin gelişim süreçleri, bu bütünleri onları bildiğimiz gibi –ortak temsilleri vb.'ni, hatta Bourdieu gibi antropologların çalışmalarında ortaya çıktıkları gibi– hiçbir şekilde üretemezler. Bourdieu, bize bilişin nasıl kültürel olabileceğini gösterdi. Bu, bilişi psikologlar ile antropologlar arasında işbirliği için meşru bir alan kıldı. Ne ki, Bourdieu aynı zamanda varsaydığı öğrenme süreci antropologların var olduklarını farz ettikleri bu garip bütünlüklerin tamamını açıklayamayacağı için onunki türünden bir kuramın karşılaştığı sorunları da gösterdi. Bilginin doğasındaki karmaşıklık ve çeşitlilik kabul edilmesi gereken ilk şeydir ve ilk önce onun bir edinme sürecine indirgenemeyeceğine dikkat edilmelidir. Antropologların Marksist ideoloji kavramından yararlandıkları yer, bil-

ğinin hepsinin aynı tür olmadığı ve temelden farklı en az iki sürecin ürünü olduğunun altını çizdiği için burasıdır.

Başlıca öğrenme kuramlarımız için psikologların ve psikodilbilimcilerin çalışmalarına antropologların gösterdikleri ilgi kadar güvenmemiz gerekecek ve kültür kuramlarını gerçek olamayacak öğrenme süreçlerini içermeyen biçimde formülleştirilmeyi sürdüremeyiz. Aynı zamanda bilginin psikologların değil, ama bizim incelediğimiz alanlarına ilişkin diğer bilme süreçleri hakkında düşünmemiz gerekecek ve en nihayetinde bu farklı süreçlerin incelediğimiz insanların sergilediği bilgide kendilerini göstermek için özel durumlarda nasıl birleştiklerini görmemiz gerekecek.

Çevreyle iletişimin ürünü olarak öğrenme tipinin merkezi öneme sahip olduğunu kabul ederek, Marksist kuramın ileri sürdüğü diğer başlıca öğrenme sürecinden –diğer bir deyişle ideolojiden– ne çıkarabileceğimizi araştırmaya yöneleceğim.

İdeoloji ile ideolojik olmayan biliş arasında ayrıma giden birkaç antropolog bu farkı, algıyı düzenleyen bir bilgi sistemi ile dünyanın doğası hakkında otoriteyi bütün güzel şeylerin kaynağına yerleştiren şemalar inşa ederek toplumsal düzeni meşrulaştıran bir bilgi sistemi arasındaki bir ayrım olarak işlevsel terimlerle vurgulama eğilimindeydiler.

Kuşkusuz bu tür ideolojik şemaların varlığının ve bunların meşrulaştırma işlevinin antropolojide ve özellikle de Britanya sosyal antropolojisinde beylik bir yeri vardı. Bu, muhtemelen en azından Fustel de Coulanges'in çalışmasına (1864) kadar geriye gitmekte ve John Middleton'un Lugbara miti çözümlemesi (1954) gibi Anglosakson geleneğin en güzel çalışmalarında iyi örneklenmektedir. Bununla beraber Britanya sosyal antropoloji geleneğinden yazarlar bu şemaları biliş sisteminin muadili ya da özü olarak gördükleri için ideoloji ile burada üzerinde dur-

duğum bilgi türleri arasındaki karşıtlık bu geleneğin bir parçası değildi.

Yine de örneğin E. Terray (1977), M. Godelier (1978) ve benim (Bloch, 1977a) gibi bu karşıtlığı vurgulayan yazarlar, farklı türden bir zorlukla karşı karşıya kaldı. Açık biçimde ayrık olmalarına rağmen birbirine karışan görüngüler hakkında konuşmaktaydık.

Bu nedenle başka bir tuzağa mı düşmekteydik: Zorunlu bir ayrımı vurgulayarak yanlış bir ikilik mi yaratıyoruz? Bu ikilemden kaçınmanın yolunun bu bölümün ilk kısmında belirtilmiş olan konumu almak ve bilgiyi bir bütün olarak ya da birleştirici ya da bölünmüş olarak düşünmeye değil, ama onu birbiriyle etkileşim halindeki farklı süreçlerin anlık kristalleşmesi olarak görmeye, oluşum süreçleri ve onların son ürün üzerindeki etkisi üzerinde odaklanmaya çalışmak olduğunu düşünüyorum.

Dolayısıyla bizim burada sormamız gereken sorular şunlardır: Birincisi, ideolojinin öznel bir görüngü olarak oluşmasını hangi tür süreçler sağlayabilmektedir? İkinci olarak, bu süreç, çevreyle etkileşimle öğrenme süreciyle nasıl etkileşmektedir? Üçüncü olarak ideoloji gücünü nereden almaktadır? Son olarak şunu sormalıyız: İdeoloji tarihsel olarak nasıl oluşturulmaktadır? Bu sonuncu soru, ideolojinin *ab initio** çok daha fazla olan bilginin çok daha temel türlerinin oluşturulduğu biçim içerisinde sürgit yeniden oluşturulmadığını kabul eder etmez zorunlu hale gelir.

Muhtemelen en dikkate değeri, ideolojik devlet aygıtları – eğitim, kitle iletişim ve kilise gibi görüngüler– üzerine konuşan Althusser (1976) olmak üzere farklı yazarlar bu sorulara yanıtlarında çok sayıda düzenek önerdiler. Bu “aygıtlar”ın ideolojinin

* Baştan itibaren, yeniden –e.n.

kaynakları olduğunu kabul etmeyecek olmasam da, bunların önemi burada ele alınamaz. Antropologların bunları ideolojinin tek ya da ana kaynağı olarak tanımlanmalarında gördükleri sorun basitçe bunların sanayileşmiş toplumların özellikleri olmalarıdır. Sanayileşmemiş toplum durumunda başka yere bakmamız gerekmektedir.

Bakılması gereken bariz yer, örneğin Feuchtwang'ın (1975) önermiş olduğu gibi, dindir. Bununla birlikte din sanayileşmemiş toplumlarda deneysel olarak tanımlanmadığı ve bu toplumların çoğu din olarak ayrılmış bir yaşam alanına sahip olmadığı için bu toplumlarda dinin kendisinin de bir sorun olduğu görülüyor. Antropologların söylemeye bayıldıkları gibi din gömülüdür. Dolayısıyla bu soruna çözüm bulmanın yolu, bu ritüel örneğinde "din"i sözcüğün olağan kullanımlarının içerdiği ve deneysel olarak yalıtılabilir bir tür etkinlik olarak tanımlamaktır.

Ritüelin insan iletişiminin özel bir biçimi olduğu konusunda antropologlar olağan olmayan bir derecede fikir birliği içinde gibi görünmekte ve burada ritüelin ideolojinin hem bireysel hem de tarihsel olarak oluşturulduğu bir süreç olduğunu savunacağım. Ritüelin yalnızca böyle bir süreç mi olduğu yoksa ideolojinin sanayi öncesi toplumlarda oluşturulduğu çeşitli aygıtlardan biri mi olduğu yanıtlanmamış bir soru olarak duruyor olmalı; ideoloji kavramını kabul eden antropologların ritüelin başlıca aygıt olduğu konusunda aynı fikirde olmaları biraz zor olsa da. Dolayısıyla ideolojinin kaynaklarını, gücünü ve tarihini almanın ilk adımı olarak ideolojiye ilişkin yukarıda sordumuz soruları, ritüel için de sormalıyız.

İdeolojik şemaların ritüel iletişimle yakından bağlantılı olduğu gözlemi, elbette kozmolojik ve metafizik kurgunun da çok sınırlı olduğu ve bu görüngü türü ile ideoloji arasındaki farklılık üzerinde durulmaya değerdir anlamına gelmemektedir. Sözge-

limi Endicott'un Malezyalı Batek Negritolarının dini üzerine en son çalışmalarına (1979) bakarsak ideoloji haline gelmeyen metafizik bir kurguya sürgit kapılıyor gibi görünen halkın güzel bir örneğini buluruz. Bunun nedeni, bu metafizik kurgunun hiçbir şekilde resmi bir uyarlamaya *sabitlenmemesidir*; böyle bir uyarlamanın belli belirsiz olabilmesine rağmen. Aksine Endicott bu insanların doğaüstünün doğası ve başlangıç mitleri konusunda sürekli anlaşmazlık içinde olduklarını ve aslında bu tartışmalardan ve anlaşmazlıklardan nasıl hoşlanıyor gibi göründüklerini vurgulamaktadır. Negritoların toplumunun eşitlikçi doğasını veren bu durumu, Madagaskarlı Merinalılara ilişkin saha çalışması deneyimimle gösterdiği karşıtlık nedeniyle ilginç bulmaktayım. Merinalılarda tamamen karşıt bir durumla karşı karşıyayızdır. İnsanlar metafizik ya da dini inançlarını şematik olarak tartışmakta çok isteksiz olsalar da herkes ayrıntılı ritüellere katılma yükümlülüğü altındadır ve benzer bir biçimde Merinalılar inançlarının nelerden oluştuğuna hayli ilgisiz görünse de, bu inançlar ne olursa olsun onların herkes tarafından tamamen paylaşılmayacağı düşüncesi karşısında dehşete kapılırlar. Doğüstü inançları konusunda oldukça kesin ve açık olan, ama uzlaşmaya varmakla ilgilenmeyen ve çok az ritüeli olan halk ile inançları konusunda kararsız, ilgisiz olan, ama ritüellere katılmaya ve uzlaşmaya büyük önem veren halk arasındaki karşıtlık rastlantısal bir karşıtlık değildir. Merina örneği, ideolojinin daima olduğu gibi, ritüelin de belli belirsiz olmasına rağmen ideolojinin ritüel tarafından etkin bir biçimde oluşturulduğu bir durumdur. Öte yandan Batek Negrito örneği, ideolojinin zayıf bir biçimde geliştirildiği ve onu tanımlayan metafizik kurgunun tamamen farklı bir görüngü olduğu bir durum sergiler. İdeoloji karşı çıkılmaya açık olmayan bir şey gibi görünmek zordur ve ritüel de bunun böyle olmasını sağlıyor gibi görünmektedir. Dahası inançları formüle etmeyi becerememe de-

recesinin ritüelleştirme derecesiyle birlikte artmasının gerekmesi şaşırtıcı değildir. Gelgelelim garip olan bunun birincisinde görülebilmesidir. Başka bir yerde (1974a) savunduğum gibi bunun nedeni, başka bir şey üzerinden ya da yalnızca yanıltıcı biçimde ifade edilememesi için ritüel iletişimin ritüel olmayan iletişimden ayrılmasını sağlayan ritüelleştirmenin mekanik boyutudur. İdeolojiyi eklemleninin zorluğu bana onun kategorik karakterini veren aynı görüngünün bir boyutu gibi gelmektedir: Bu, bir iletişim sistemi olarak ritüelin doğasının anlamsal içerimleridir.

Bununla beraber Batek Negritolar ile Merinalılar arasındaki karşıtlık hakkında söylenecek daha çok şey söz konusu ve bu karşıtlık, üçüncü bir örnek, kargo kültürünün önemli olduğu zamanlardaki Yeni Gine toplumları örneği (Worsley, 1957; Lawrence, 1964; Burridge, 1960) dahil edilirse zenginleşir. Burada metafizik kurguyla, anlaşmazlıkla ve yüksek ritüelleştirmeye karşılaşıyoruz; bununla birlikte ritüelin Merina toplumu gibi bir durumda bulduğumuzdan bariz farklı yapıda bir ritüel olduğunu fark ettiğimizde bariz karşıtlık ortadan kalkar. Sömürge zamanlarının Yeni Gine toplumlarındaki ritüel değişkendir; yerleşik ritüelleri niteleyen düşüncelerin insanların ve düşüncelerin düzenli kaynaşmasına varamaz. Bu üç örnek, Negritolar, sömürge zamanlarının Yeni Gine toplumları ve Merinalılar kurumlaşmış hiyerarşinin neredeyse hiç bulunmadığı toplumlardan kurumlaşmış hiyerarşinin güçlü bir meydan okumayla karşı karşıya olduğu toplumlara ve buradan hiyerarşinin hem kurumlaştığı hem de kabul edildiği toplumlara uzanan bir süreklilik teşkil eder. Bir başka deyişle, ideolojinin gelişiminin tırmanışı hiyerarşinin kurumlaşma ölçüsünü izliyor gibi görünmektedir. İdeolojinin tam olarak yaptığı şey, iktidarı meşrulaştırarak onu kurumlaştırmaktır yollu Marksist anlayışı kabul edersek bu

şaşırtıcı değildir. Kurumlaşmış otorite ve ideoloji birlikte yol almalıdır.

Başka yerde çok daha ayrıntılı ele aldığım için üzerinden hızla geçtiğim bu düşünceler, yalnızca merkezi sorunlarımızı daha yoğun bir biçimde gündeme getirmekteler. İdeoloji ritüel aracılığıyla öznel olarak nasıl inşa edilmekte ve bunun ideolojik olmayan bilişle ilişkisi nedir?

Her şeyden önce yaygın bir yanlış anlamamanın ortadan kaldırılması gerekmektedir: Ritüel ve onun kurucu ögesi simgeler, bir tür biliş öncesi duruma geri dönüş, bilmenin diğer biçimlerinden daha az düşünsel, ama daha doğrudan biyolojik bir sürecidir. Bu, çok sayıda yerde ortaya çıkan ve sorunu gizleyen bir görüştür. Dan Sperber (1980) dilbilimin bakış açısından bu anlayışa defalarca karşı çıktı ve antropologların çoğu ritüelin ve simgesel sistemlerin geçerli oldukları halkların temel biliş sistemlerine sağlam bir biçimde yerleştiklerini ve daha ilkel bir kavrama sistemine bir geri dönme olmadıklarını muhtemelen kabul edeceklerdir. Ritüel bir tür ön biliştir yollu seçenek başka yerlerde belirli bir geçerliliği bulursa da, simgeciliği iletişimin dilöncesi bir biçimine geri dönüş olarak gören Rappaport (1971) gibi yazarlar istisna olmak üzere, antropologlarca nadiren bilinçli olarak savunuldu. Bununla beraber böyle bir görüşün var olması, simgecilik sözcüğünün yukarıda tartıştığım toplum bilimlerindeki iki kullanımıyla bağlantılı bir yanlış anlamaya yol açtı. Simgecilik sözcüğünün güdümlenmemiş anlamlandırma ya da biliş anlamına gelen psikoloji ve dilbilimdeki kullanımı, antropologların sözcüğü ayrıntılı ritüel sistemlerinin birimlerini ifade etmek için kullanmalarından tamamen farklıdır. Birinci anlamında, yani psikolojik ve dilbilimsel anlamda simgeciliğin kurumlaşmış bilişi öncelediği doğrudur. Ne var ki ritüeli tartışırken göndermede bulunduğumuz ikinci anlamdaki simgeci-

lıktır ve bu, bilmenin psikolojik diye tanımladığım daha temel biçimlerine dayanması bakımından biliş sonrasıdır.

İdeolojinin ritüeller aracılığıyla nasıl oluşturulduğunu anlamak için önemli ipuçlarını öncelikle antropologların üzerinde çalıştıkları ritüellerin incelenmesinden ve onların ulaştıkları sonuçların bazılarından edinebiliriz. Ritüellerde dünyanın bir temsiline diğerinden uzaklaştırma sürecinin söz konusu olduğu konusunda genel bir fikir birliği var gibi görünmektedir. Bunun, boş ama kolay kabul edilebilir “geçiş ayinleri” kavramında önemli bir yeri vardır (Van Gennep, 1909). Ben daha ziyade ritüel sürecin bizi bir tür görüngüden farklı bir doğanın başka bir görüngüsüne, ideolojik olmayan bilişten ideolojiye taşıdığını savunmak istiyorum. Bir başka deyişle ritüel süreç, psikologların anladığı biçimiyle bir biliş sistemiyle yalnızca yanıltıcı benzerlikleri olan bulanık meşrulaştırma sisteminin öznel oluştu- ruş sürecidir.

V. Turner ünlü ritüel süreçler çalışmasında (Turner, 1969), benim ulaşmaya çalıştığımın çok farklı sonuçlara ulaşmış olmasına rağmen, bu incelemesinin ideolojinin ritüel aracılığıyla nasıl inşa edildiğini adamaklılı açıkladığını düşünüyorum. Turner ritüel sürecin üç evreden geçerek –yapı, karşı yapı ve yine yapı– ilerlediğini düşünmektedir. Birinci evre, ritüelden önce var olduğu varsayıldığı için toplumsal düzenin vurgulanmasını içerir. Birinci evrenin düzenleyici yapısı, orta ya da sınırda evre, yani Turner’ın kurlsız, kaotik ve anarşik diye tanımladığı karşı yapı tarafından tersine çevrilir. Ardından bu evrenin yerini, kaosun yerini alan yeni bir yapı iddiası alır. Bu şema Van Gennep’in geçiş ayinleri kuramına çok şey borçlu olsa da, aynı zamanda onu zenginleştirir de. Bu şemayı yakınlarda incelediğim ritüellere uyguladığımda; iyi işliyor gibi göründü (Bloch, 1978). Sözgelimi Merinalıların evlilik ritüeli, kadın-alanlar evlilik alış-verişinin kazananları oldukları için onların üstün taraf oldukları

gerçeğinin kesin kabulüyle başlar. Ne var ki hemen sonra bu resim tam tersinin bir eğlence, sataşma ve zararsız saldırganlık ruhuyla canlandırılır gibi görüldüğü curcunalı bir güldürü havasında tersine çevrilir. Bu ikinci evrede, gelin-verenler, “koca-alar” oldukları için üstün taraf gibi görünürler: Güzel bir düşünce ama bunun Merina toplumunun gerçeğinde Güliiver’in seyahatlerinininki kadar geçerliliği vardır. Kuşkusuz ritüelin gerçekleştirildiği bütün evlilikler erkekyerli oldukları için bir düş-tür bu ve genel hava bu temsilin çok ciddiye alınmadığını göstermektedir. Nihayetinde ikinci evrenin yerini üçüncü bir evre alır: Her iki tarafın eşit olarak görüldükleri, düzenin ve her iki aileden ortak yaşlıların kutsama kaplarının tanımladığı ciddi bir evre. Dolayısıyla bu üç evre Turner’ın düşünceleriyle adamakıllı uyumludur. Evrelerin farklı türden ritüel iletişim biçimlerini içermesi de ilginçtir. İkinci evre görünüşte kaotik ve sürekli karşı çıkılan ve kesilen bir biçimselleştirme içerirken, toplumun “doğru” görünümünün ifade edildiği üçüncü evre oldukça biçimselleştirilir. Kuşkusuz, Turner’ın işaret ettiği gibi, son biçimselleştirmede kısmen açıklanan bu karşıtlık vurgulanır ve birçok ritüelde kutsal ifadelerin nihai öğüdün kurulu düzeniyle karşıt dillerde söylenerek öncelenmesiyle aynı biçimde önceden yadsınması için hazırlanır. Ne ki, Turner’ı hakkında böylesine etkileyen orta evreye daha yakından baktığımızda ortaya çıkan bu farklılığın çok temel bir boyutu olduğunu düşünüyorum.

İlk bakışta evlilik ritüelinden çok farklıymış gibi gözüken bir ritüel olan Merinalıların sünnet törenine baktığımızda çok benzer bir kalıp ortaya çıkar. Tören, insanları doğum aracılığıyla yaratma ve besleme gücünün temsil edildiği ve bu gücün kadınların elinde olduğunun vurgulandığı bir durumun canlandırılmasıyla başlar. Ardından yalandan kavgalar ve düşüncesizce tahrip etme gibi kaotik ve neşeli olayların damgasını vurduğu ikinci evrede kadınların rollerine ve güçlerine incelikle saldırılır

ve bunlar çeşitli biçimlerde aşağılanır. Bu, birinci evrenin hem içeriğiyle hem iletişim tarzıyla tersine çevrilmesidir. Ama bu evrenin yerini yaşlıların görünüşte çelişkili olan bu mücadelenin ötesinde ataların kutsamasıyla insanların gerçek yaratıcıları olarak ortaya çıktıkları üçüncü evre alır. Ritüelin üç aşaması yine Turner'ın defalarca yinelediği noktalarla adamaklı uyumlu gözükmektedir. Bununla beraber onun sonuçlarına belirli bakımlardan müdahale etmek istediğimden bu üç evreyi sırasıyla yeniden ele alacağım.

İlk evre, ilk bakışta daha açık ve daha az sorunlu gibi görünmektedir. Merina toplumunda anneler, herkesin bildiği gibi, doğumla çocuk üreten ve onları evlerde besleyen insanlardır. Bu, ritüel vasıtasıyla *kabul edilmiş* gibi görünmektedir. Kadınlar normalde kocalarının aileleriyle birlikte yaşamaya gittikleri için bu gerçeğin evlilik ritüelinin ilk evresinde kabulü benzer bir biçimde Merinalılar arasında da sorun oluşturmuyor gibi görünüyor. İlk evre basit bir biçimde psikolojik olarak biliş sürecince inşa edilmiş görünen bir durumun kabulüne dayanmaktadır. Gördüğümüz gibi bu biliş sistemi ilgilendiği görüngünün doğal varoluşuna bağlı olduğu için bu temel üzerine inşa edilen herhangi bir tanımlama ideoloji-inşasının zorunlu bir ögesi olan “doğallık” a sahiptir; dolayısıyla o yalnızca “şeylerin nasıl olduklarının” kabul edilmesi olarak görünür. Aslında bu denli basit değildir. Gördüğümüz gibi, ideolojik olmayan biliş zaten kısmen kültürel olarak kurulmuştur; dolayısıyla, bu açıklık birinci evreden itibaren taraflı bir doğallıktır. Ama hepsi bu değildir. Birinci evrenin ayırt edici özelliği, bu doğallığın belirli bir doğrultuda incelikle vurgulanmasıdır. Kuşkusuz bu, çocuğu doğuranın anne olmasının doğal bir olgu olduğunun ve gençlerin sağlığından sorumlu olanların anneler olmasının kısmen kültürel, kısmen doğal bir olgu olduğunun kesin bir biçimde farkına varılmasıdır ve dolayısıyla biliş ile kavramsallaştırma

bu durum üzerine kolaylıkla inşa edilmektedir. Ama bu anlayışlar ritüelin ilk evresinde şaşırtıcı bir biçimde ideolojik karşıtı olan, özellikle çarpıtılmış bir biçimde *vurgulanmış* gibi görünmektedirler. Sözelimi, Merina sünnet töreninin ilk evresinde dünya üremenin denetiminden ve çocukların beslenmesinden *kadınların ve yalnızca kadınların* sorumlu oldukları bir yer olarak sunulur. Bu, açık bir biçimde abartmadır. Bu abartmanın anlamı, ikinci evreyi ele aldığımızda ortaya çıkar. Aslında birinci evrede inşa edilen tanımlama öyle kurulmuştur ki, yıkmak daha iyidir. Kadınların üstün nitelikli insan yaratma gücünü tamamen ellerinde tutukları bir dünya, hem büyüleyicidir hem de yıkılmayı beklemektedir. Bir başka deyişle, birinci evre zaten ikincisini işaret etmektedir. Dolayısıyla, sahte doğanın kabul edilemez düzenin yerini *doğal olarak* onun kaotik yıkılışı ve ikinci evrenin aşırılığı alır. İkinci evre, bu nedenle birinci evreye bir saldırı, onun meşruluğunun yadsınması, yapı karşıtı ifadenin adamaklılı aktardığı bir anlayıştır.

Sünnet ritüelinin ikinci kısmı, dolayısıyla, temsil edilen bu duruma simgesel bir saldırıyı, kısmen çeşitli biçimlerde aşağılanarak, kısmen simgesel tecavüzle, kısmen doğum kavramına saldırıyla, Madagaskarlılar doğumu şeylerin kızıştırılması meselesi olarak görmelerine karşın soğuk simgesinin erdemleri övülerek kadınlara saldırılmasını içerir. Evlilik ritüelinin ikinci evresi de benzer biçimde gelin-verenin üstün olduğu iddiasıyla dalga geçilmesini içerir.

Bununla beraber, ikinci evre bana basit bir olumsuzlamanın ötesine geçiyormuş gibi geliyor: Birinci evrede temsil edilen duruma değil, onun temeline [ideolojik olmayan bilişin kendisine] bir saldırı. Turner ve ikinci evrenin kaotik doğası, onun geçiş dönemi üzerinde duran birçok yazar bunu öne sürseler de, onun ürettiği kutsal yönelimsizliği kaydetmek yerine geçiş dönemi hakkında söylenecek daha çok şey olduğunu düşünüyö-

rum. İkinci evre, temel biliş kategorilerine –kişi ve zaman kategorilerine– örgütlü bir saldırı gibi görünüyor. Merinalıların sünnnet töreninin orta evresini tanımlayan, rolün yadsınmasıdır. İnsanlar, görünüşe göre ampirik dışavurumlarına indirgenmektedirler; bu evrenin çılgınca eğlenme karakteri bunu adamakıllı ortaya koymaktadır. Gluckman bunu Wiko sünnnetinde ve daha yakınlarda Huntingdon, Madagaskar, Bara defin töreninde adamakıllı betimledi (Gluckman, 1949; Huntingdon, 1973). Turner ve zaman ile takma burunlar üzerine makalesinde Leach (Leach, 1961a), zaman kategorilerine yönelik bu saldırıya, bu terimlerle olmasa da, sık sık işaret ettiler. Bazı durumlarda, mekân kategorileri de saldırıya uğrar. Dolayısıyla orta evre, deneyimin ilk evredeki taraflı betimlenişinin kabul edilemez kıldığı inşa edilmiş ideolojik olmayan bilişin sınırlamalarından olabildiğince özgür bırakıldığı bir aygıt gibi görünmektedir.

Bununla beraber birinci evre doğal olarak ikinci evreye yol açtığı gibi, ikinci evrenin kaosu da üçüncü evrenin düzenini gerektirir. Üçüncü evrenin düzeni birçok bakımdan ritüelin dışında ifade edilmesi en zor olanıdır; çünkü ritüelin en ritüelleşmiş iletişimle ifade edilen kısmıdır. Üçüncü evre, ikinci evrenin için için yanan küllerinin üzerine inşa edilir ve ikinci evre bilişi büyük ölçüde yıktığı için mantıkdışı bir araçla ifade edilir; belirsiz ve anlaşılmazdır. Bununla beraber üçüncü evrenin her şeyin kendi yerinde olduğu ve iktidar sahiplerinin her şeyin kaynağında oldukları bir dünya görüntüsü olduğu ortaya çıkar. Bir başka deyişle üçüncü evre ideolojinin imgesinin üretimidir. Bu, van Gennep'in zannetmemize neden olduğu gibi, birinci evreninkine benzer bir yapının kabul edilmesi değil, ama tamamen farklı türden bir ürün, psikolojik süreçlerin kurduğu bilişe ve ötesine değin izlediğimiz üretimdir.

Dolayısıyla, Eliade'yi izleyen Parry'nin (1981) Hintlilerin kurban sunma töreni hakkında konuşurken, ritüellerin hepsi

kurban sunmalar, kozmogoni –bir başka deyişle dünyanın bir temsilinin kabul edilmesi olarak değil, ama *oluşturulması*– olarak görüldükleri için aslında bütün Hint ritüelleri hakkında konuştuğu doğrudur. Ama her zamankinden daha karmaşık biçimde bir araya toplanmış terimleri kullanma faaliyeti içinde olduğumuzdan onu seçenek-kozmogoni diye adlandıracam; çünkü inşa edilen bir kozmos görüşü değil, ama seçenek bir kozmos görüşüdür. Yeni, daha saf, daha düzenli, herkesin kendi yerinde olduğu ve iktidardakilerin sözünün geçtiği bir düzen. İdeoloji kurulmuştur. Bununla beraber ideoloji ritüellerle kurulduysa, bu onun pratik ne yapmalı, ne zaman yapmalı ve nerede yapmalı kuramına dahil edildiği anlamına gelmemektedir. Çok daha anlaşılmalıdır. Aslında bütün sünnet şarkılarına ve danslarına rağmen, çocukları doğuranların ve yetiştirilmelelerinin büyük bir kısmını üstlenenlerin kadınlar olduğu gündelik bilişle çatışmaya girmemek için böyle olmak zorundadır.

Bu bakış açısından, bence, ritüelin oluşturduğu dünya tanımını belirli bir insan grubunun biliş sisteminin bir tür rehberi ya da özeti olarak görmenin yanıltıcı olduğunu görebiliriz.

İdeoloji tesis etmenin *ön gereksiniminin* aslında ideolojik olmayan bilişe sistemli ve azgın bir saldırı olduğu ortaya çıkıyor. Ritüelin ikinci evresi, özellikle bilişin en temel kategorilerine, yani zaman ve kişi kategorilerine ve kimi durumlarda mekân kategorilerine yöneltilmiş gibi görünen bir saldırı olan bu saldırının altını çizer. İdeoloji, ancak Turner'ın rahatlıkla karşı-biliş diye adlandırabileceği karşı-yapı dediği şeyden sonra olanaklıdır.

İdeoloji ve ideolojik olmayan biliş kökten farklı iseler bile, bu onların tamamen ilişkisiz oldukları anlamına gelmez. Açıkçası ritüel sürecin, ideolojinin en nihayetinde ideolojik olmayan bir biliş temelinden hareketle inşa edildiğini aklımızda tutsak bile,

ideoloji, onu birçok yönden olumsuzlayan bir dünya tanımı yaratmak için onu aşırı biçimde dönüştüren bir süreçle inşa edilir.

Dolayısıyla ilk sorumuza, ritüelin ideolojiyi öznel olarak nasıl inşa ettiğine bir yanıtımız var. İlk önce ideolojik olmayan bilginin temelini olumsuzlayan ritüelin uygulanmasıyla yaratılan bir imgenin –büyük ölçüde dünyanın diğer yorumlarından yalıtılmış bir anlatımla sunulan bir imgenin– oluşturulmasıyla inşa edilir.

Gelgelim bu, ideolojiyi açıklamak için yeterli değildir; ideolojinin niçin güçlü olduğunu da açıklamamız gerekmektedir. İdeoloji üç bakımdan güçlüdür. Birincisi, az ya da çok açık bir biçimde iktidarlar tarafından dayatıldığı, kesinlikle onların otoritesini meşrulaştırdığı için güçlüdür. İkincisi ideoloji, teleolojik açıklamalar verilmeye zorlanıldığında her bir olayın yerleştirilebileceği, bulanık ama her şeyi kapsayan bir şema sunduğu için güçlüdür. Bu gündelik yaşamda sık görülen bir olay olmasa da, bunun nadir örneklerinden biri, birisi zihninin gerisinde bir simgecilik/biliş/ideoloji karışımı bir kültür görüşü bulunduğu için kendisinden gündelik yaşamın normalde gerektirmediği türden düşünsel bir açıklama üretmesini isteyen bir antropologla karşı karşıya kaldığında meydana gelir. Ogotemmeli ya da Muchona gibi üstün bilgi kaynaklarının prestijleri tehlikede olduğunda ideolojik şemalarla neler başarabildiklerini yorumlayan birisi, ideolojinin yanıltıcı bir biçimde dünyanın bir yorumu gibi görünen şeye olası yayılışını gözlemliyordur. Bu türden bir süreç, aynı zamanda yine sınırlı bir süre için olsa da daha doğal koşullarda da meydana geldiği için ilginçtir. Güney Doğu Asya devletlerinin büyük devlet ritüelleri –belirli bir süre için nüfusun tamamını Geertz’in bu devletleri tiyatro devletler olarak tanımlamasına neden olacak derecede içeren– aynı zamanda ideoloji sınırlarına ulaştırıldığından şemasının doğal düzenin hem düzenlenmesi hem de yeniden düzenlenmesi olarak gözüktüğü

anlardır (Geertz, 1980). Böyle zamanlarda ideoloji eksiksiz bir bilişsel şema gibi gözükmeye daha çok yaklaşırsa da, bu onun bir bilişsel şema olduğu anlamına gelmemektedir. Bu tür sistemlerde şahit olduğumuz, yalnızca ideolojinin biliş gibi görünmedeki büyük başarısı, daima gücün dolaylı ya da doğrudan desteklemesine ihtiyaç duyan, sınırlı bir süre süren ve eylemin temelini oluşturmayan bir hiledir.

İdeolojinin güçlü olmasının üçüncü nedeni, ritüel sürecinin doğasından kaynaklanır. Sonuç itibarıyla ideoloji hem içeriden hem dışarıdan ideolojik olmayan bilişin görünür hakikati üzerine inşa edildiğinden basitçe yadsınamaz; o akla yatkın kalmak için bizim doğru saydığımız şeye dayanan bir inşa olsa da aynı zamanda bu hakikati yadsıyan bir inşadır. İdeolojiye en temel psikolojik gücünü muhtemelen bu süreç vermektedir; o, daha çok Hristiyanlığın ölüm karşısında zafer mesajının dolaylı olarak ölümün kesinliğini onayladığı biçimde olmak üzere aynı zamanda hem onaylar hem de yadsır. Bu, ideolojinin gerçek varoluş koşullarını nasıl gizemleştirebildiğini, tersine çevirebildiğini ve gizleyebildiğini göstermektedir. Bu kesinlikle tamamen başarılı olmasa da, doğrudan ya da dolaylı olarak güç ve tehdit yoluyla onaylandığından çoğu kez ona boyun eğilmektedir. Dolayısıyla, antropologların, araştırdıkları halkla aynı baskıya tabi olmamalarına rağmen ideolojilerin sundukları belli belirsiz kozmolojileri kabul ettiklerini ve yanlış bir biçimde bunların bilişsel şemalar olduklarını düşündüklerini görmek çok şaşırtıcıdır.

Ritüel araştırmamız, şimdiye kadar ideolojiye ilişkin ilk üç sorumuza olası bir yanıt ortaya koydu. İdeoloji öznel olarak nasıl oluşturulmaktadır? İdeoloji, ideolojik olmayan bilişle nasıl ilişkilenebilir? İdeoloji nasıl güçlüdür? Gelgelelim son bir sorumuz daha var. İdeoloji tarihsel olarak nasıl inşa edilmektedir? “Psikolojik” bilgi kuramlarının varsayabileceği gibi, ideolo-

jinin her bir birey tarafından çevreyle etkileşim aracılığıyla yeniden oluşturulduğunu varsaymıyorsa bu son soru kaçınılmazdır. Yukarıda yaptığımız gibi, ideoloji bireylerin ürünü olmasa da onun toplumsal bir işlevi yerine getirdiğini varsayıyorsa bu, soruyu daha da ivedi ve zor kılar. “Ulaştığı toplumsal etki, yani kullanımın meşrulaştırılması tarafından biçimlendiriyor gibi görünen bilgi, insandan başka bir şey tarafından nasıl oluşturulabilmektedir?” sorusunu sorabiliriz. Birçok ideoloji kuramında örtük olarak varsayıldığı gibi, tahakkümün bilinçli üçkâğıtçılığını mı ya da tarihteki kötü bir eli mi varsaymaktayız? Bu bölümün son kısmında bu tarihsel soruya, herhangi bir şeyi böylesine melodram biçiminde ve ispatsız varsaymadan yanıt vermenin olanaklı olduğunu öne süreceğim.

“İdeoloji nereden kaynaklanmaktadır?” sorusuna yanıt vermeye çalışırken dikkat edilecek ilk nokta, ideolojinin şaşırtıcı istikrarının onun en ayırt edici özelliklerinden biri olmasıdır. L. Dumont’un (1966b) yukarıda andığım Hindistan üzerine kitabında dikkati çektiği ve ustalıklı bir biçimde açıkladığı husus budur. Hindistan’da aynı ideoloji binlerce yıl boyunca ve son derece farklı coğrafi alanlarda geçerliliğini korumuş gibi görünmektedir. İdeolojinin istikrarı aynı zamanda Herder gibi Alman romantiklerinin *Kulturgeist* düşüncesi gibi muğlak kavramların, Amerikan antropolojisinde çeşitli görünüşler altında kendilerini dönüştüren düşüncelerin arkasında yatmaktadır. İdeolojinin bir başka ayırt edici özelliği, tarihsel ve coğrafi farklılığa neredeyse hiç bağlı olmaksızın süreklilik gösterebilmesidir.

Bu, Madagaskar’da ayrıntılı bir biçimde araştırmaya çalıştığım (Bloch, 1986) bir görüngüdür. Orta Madagaskar, hızlı toplumsal değişimi gözlemlemek için ideal bir bölgedir. Dünyanın bu kısmı, 200 yıldan kısa bir süre içerisinde küçük, dağınık krallıkların yerini, üretici insan gücü için köle emeğine dayanan, büyük bir bürokratik devletin gelişiminin aldığını gördü. Bölge,

aynı zamanda merkezileşmenin, okuryazarlığın ve teknolojinin artmasının eşlik ettiği devletin bu olağanüstü gelişimini, bu devletin aniden ortadan kaldırılışının ve onun yerini yabancı bir yönetimin ve düşman bir sömürgeci seçkinin almasının ve başka şeylerin yanı sıra köleliğin kaldırılmasını, büyük boyutlu göçü, teknoloji ve eğitim alanlarında gerilemeyi getiren bir değişimin izlediğine şahitlik etti. Ardından iktidarı için yeni ve farklı kaynakların denetimine dayanan meslek sahibi ve ticaretle uğraşan burjuvazinin gelişimi söz konusu oldu. Nihayetinde bu burjuvazinin sömürge öncesinin ya da sömürge sisteminin ilkelerinden tamamen farklı ilkeler uyarınca yöneten, yeni bir yönetici sınıf olarak kuruluşu söz konusu oldu. Bu, etkileyici biçimde fırtınalı bir toplumsal tarihin en yalın özetidir. Yine de bütün bu değişime rağmen, insanların gerçekleştirdikleri ritüellerden doğan ideolojik tasvirin türü, bütün bu dönem boyunca genelde aynıdır. İdeolojik tasvir, üretkenliğin, yani insanları, bitkileri, zenginliği yaratma gücünün yaşlılar aracılığıyla ulaşan ataların kutsamasının –suyun ve ülkenin bilinmeyen sahiplerinin simgelediği doğanın yaşam gücünün otoritenin adamlarının, yaşlıların ya da kralların şekillendirdiği bir kâpta tutulmasıyla ulaşılan bir kutsamanın– sonucu olarak görüldüğü muğlak bir dünya temsilidir. Bu dönem boyunca süren ve genellikle değişmeyen sünnet töreni ve evlilik törenleri, bu iletiyi açık bir biçimde ifade ederler. Bekleyeceğimiz gibi bunu üçüncü evrede yaparlar. Sünnet töreninde yaşlıların bütün iyi şeylerin kaynağı olarak yeri ilk önce onların çocuğun penisinden sünnet derisini kaldırarak çocuğu kurtarmalarıyla ve daha sonra kendilerinin hazırladıkları bir kaptan su püskürterek onu kutsamalarıyla ifade edilir. Bu kutsama, doğanın ve yaşlılar kanalıyla çocuğa –cinsel, doğurganlık ve toplumsal– kuvvet veren ataların hâkim gücünü içerir. Bu, ideolojinin teşkilinin, dünya düzenin ve bütün iyi şeylerin bu örnekte yaşlılar olmak üzere yetkili kişilerden kay-

naklandığının açık bir örneğidir. Bununla beraber bu olgunun gözlemlenmesi, bu şemanın son iki yüz yılın çarpıcı kargaşası boyunca değişmeden, olduğu gibi kalmasını daha da şaşırtıcı kılmaktadır.

Bu ritüelin bu dönem boyunca ayrıntılı bir biçimde incelenmesi, görünürdeki bulmacaya hayli açık bir açıklama önermektedir. Bu türden bir ritüel, çarpıcı inşası içinde iktidardakilere bütün yaratıcı gücün kaynağı olarak görünebilecekleri bir rol sunduğu için ideal bir meşrulaştırma aletidir. Dahası ritüel bunu kesinlikle rolü kimin ya da ne türden bir kişinin üstlenebileceğini bir koşula bağlamaksızın yapar. Fiilen olan biten, yalnızca ritüelin gerçekleştirildiği belirli zamanda kim iktidar sahibiyse ondan kutsayan yaşlı rolünü üstlenmesinin istenmesiydi. Bu yolla hangi toplumsal sistemin yürürlükte olduğu ve kimin iktidarda olduğu çok fazla sorun olmadı; kutsayan gömleğini herkes giyebilirlerdi. Genel olarak bir yaşlı olarak kabul edilen otuzlu yaşlarında, çok iyi tanıdığım bir adamla günümüzden bir örneği ele alalım. Bu adamın yaşlı olarak kabul edilmesi, birkaç benzin istasyonunun sahibi olması nedeniyle Madagaskar'ın yaşadığı kısmının en zengin kişisi olduğunu öğrenene kadar garip gözükebilir. Bu türden durumlarda adamın yaşının bir önemi yoktur; ondan sürekli sünnet törenlerinde yaşlı rolünü oynanması istenmektedir. Gelişme çağındaki bir kapitalist, ideolojide değişiklik olmadan, yaratıcılığın gizemli kutsanışının kaynağı haline gelmektedir. Benzer bir biçimde devletin merkezleşmesi döneminde, yerel akrabalık grubunun yaşlılar rolünü, bu suretle yaşam-veren gücün simgesel kaynağı haline gelen kralın ya da onun yöneticisinin üstlendiğini görüyoruz. Fransız yönetimi sırasında aynı durum törende rol almaları istenen alt düzey sömürge yöneticileri için de geçerliydi. Bir başka deyişle, farklı siyasi ve iktisadi sistemler, kim olursa olsunlar iktidar sahiplerini meşrulaştırmak için varolan sünnet törenini kullanabi-

lirlerdi. Bu nedenle, her türü siyasi ve iktisadi sistem altında, iktidar sahipleri sünnet törenini ve onun açık seçik olmayan bir biçimde oluşturduğu görünürdeki kozmolojiyi sürdürmekte hevesliyidiler. Bu bilgiler ışığında bu tür ritüellerin ve belirli ideolojik formülleştirmelerin kökten değişim zamanlarında ayakta kalmaları ve sürmeleri artık bizi şaşırtmamaktadır. Bununla beraber, bu durum ideolojinin doğası hakkında bize bir şeyler söylemektedir.

İlk nokta, keskin değişim zamanlarında ideolojinin kalıcılığının bir tahakküm ve meşrulaştırma aygıtı olarak bir iktidar sahibinden diğerine kendisini *yenileyebilmesinden* gelmesidir. Bu, başlangıçta alışılmadık; çünkü ideoloji, özgül iktidar sahiplerinin bütün iyi şeylerin kaynağı olduğu bir dünya tasviri olarak ortaya çıkar. İktidar sahibinin türü değiştiğinde dünyanın temsilinin yeni bir kişiye uymak için değişmek zorunda kalacağı düşünülebilir. Bu durumda böyle oluyor gibi görünmemekte ve bunun açıklaması ritüelin doğasında yatmaktadır. Ritüelin temel öğesinin ideolojik olmayan bilişe bir saldırı, gündelik deneyimin karşı çıkışından güvende, akla uygun bir inşayı olanaklı kılan bir saldırı olduğunu gördük. İdeolojik sistemin uyarlanabilmesi ve neredeyse her türlü yeni tahakkümün işine yarama yeteneği bu belirsizliğinden ve akla uygunluğundan kaynaklanmaktadır. İdeolojinin muğlaklığı ve akla uygunluğu kısmen ikinci evrenin kaosu aracılığıyla ideolojik olmayan bilişten başarılı biçimde kopmanın bir sonucu, kısmen başka bir yerde tartıştığım bir konu olan ritüel iletişimin doğasının ürünüdür.

Dolayısıyla, “İdeoloji nereden kaynaklanmaktadır?” sorusuna ilk yanıtımız şudur: Geçmişten kaynaklanmaktadır. İdeoloji, yalnızca geçmişte olduğu için, son yüzyılın klasik antropologlarının zihinlerinde canlandırdıkları türden bir kalıntı değildir; çünkü doğası onu yenilenebilir kılmaktadır. Althusser bize ide-

olojinin tarihi olmadığını söylediğinde bir anlamda haklıdır, ama ideolojinin tarihsiz gözükmemesinin nedeni değiştirilemez gözükmesi ve aslında zaman içinde çok az değişmesidir. Kuşkusuz bu, bir yanıt gibi gözükmeyebilirse de, iki olumlu öge içermektedir: Birinci öge, toplumsal kurumlar için bir köken bulmaya çalışırken ne aradığımız konusunda açık olmamız gerekmesinden kaynaklanmaktadır. “Bir varmış bir yokmuş” diye giden bir *Just So* [düzenli —ç.n.] hikâye aramıyoruz. Aslında antropoloji işlevselci kuramların formülleştirilmesindeki bu tür sözde-kökenlerden çok çekti. İnsanlık tarihinde sıfır başlangıç noktası söz konusu değildir ve *homo sapiens* ortaya çıktığında bile zaten yapılandırılmış bir bilgi sistemi olan yapılandırılmış bir hayvandı. Dolayısıyla antropolojide kökenleri ararken söylememiz gereken, bir şeyin nasıl başladığı yerine onun dönüşüm yasaları ya da bir başka deyişle onun tarihteki oluşuruluş yasalarıdır. Böyle bir bakış açısından, görece istikrarın açıklanması, ideolojinin kökenine ilişkin yanıtın bir ögesidir. Elbette, bu yetersizdir; çünkü belirli koşullar altında bu süreklilik için bir son söz konusudur. Yine de ideolojinin ayırt edici kurucu öğelerinden birinin, diğer şeyler değişirken onun değişmeden kalma gücü olduğu sonucuna varabiliriz. Bu, zayıf bir çıkarım gibi görünebilirse de, ideolojinin diğer biliş süreçleriyle eşzamanlı olarak ilerleyen bir süreç olduğunu hatırladığımızda çıkarımın içeriğini daha açık bir biçimde görebiliriz.

Psikologların bize öğrettikleri gibi, ideolojik olmayan biliş, kısmen kültürel olarak kurulmuş bir çevrede uygulanan analitik bir sürecin sonucudur. Bu analitik sürecin ürünü, iletişimsel kodla ilişkiye sokularak standartlaştırılır. Bundan bu tür bilişin doğal koşullarla yakın ilişkisi nedeniyle varoluş değişiminin doğal koşulları olarak değişeceği sonucu çıkar. Bunun nedeni söz konusu sistemin yalnızca deneycinin düşündüğü gibi doğal koşulların bir yansıması olmayıp zihin ile çevrenin bir ürünü,

etkileşimi olmasıdır. Bununla birlikte bunun yeterince *yakın* bir bağlantı olarak kalması, bilişsel sürecin uyarlamalarının sürekli varoluşun doğal kültürel koşullarıyla, bir başka deyişle tarihle uyumlu biçimde düzenlendiği anlamına gelmektedir. Tarih ve günlük biliş birbirlerine öyle sıkıca bağlantılıdır ki, birinin diğerine uyup birlikte adım atmaları gerekmektedir. Dolayısıyla bu türden bilişsel değişim ile toplumsal değişim arasındaki uyum, gördüğümüz gibi, âna aynı biçimde uydurulmayan ideolojiyle çelişir.

Bu, yalnızca ideolojik olmayan biliş ile ideolojinin farklı türden görüngüler olduklarının ispatlarından biri daha değildir; aynı zamanda yukarıda ele aldığımız iki sürecin uyumlu hale getirilmesinin ister iktidarlar ister dışarıdan toplum bilimciler tarafından yapılsın yapay ve *a posteriori* olması gerektiğini gösterir.

Bu bölümün başında “psikolojik” ve “antropolojik” diye etiketleyerek özetlediğim iki biliş görüşünün, antropoloji kuramı tarihinin akla getirdiği gibi, gerçekten seçeneklere ihtiyacı yoktur. Bu iki biliş görüşü, yalnızca dolaylı olarak tek bir sürecin ürünü olması gereken birleşik bir kendiliği varsayan bir kültür anlayışını kullanırsak çatışıyor gibi görünürler. Bununla beraber odağımızı bitmiş bir sistemden farklı doğanın çeşitli biçimlerde bağlantılı birden fazla sürecine kaydırırsak bilgikuramsal sorunlarımız ortadan kalkar. Burada Marx’ı izleyerek farklı tarihsel yazgıları olan iki süreç olduğunu ve bunların birleştiklerini öne sürdüm. Muhtemelen bu çok basit; daha fazla süreç söz konusu olabilir ve ideoloji muhtemelen ritüel tarafından başka yollarla da üretilmektedir. Bununla beraber bilişin birden fazla sürecin bir ürünü olduğu ve bu süreçlerin bir taraftan çevreye uyumu diğer taraftan da sömürüyü meşrulaştırmayı içermesi gerektiği ana düşüncesi olduğu gibi durmaktadır. Bilginin tarih-

le ilişkilendirilme biçiminin karmaşıklığını yaratan bu birleşimdir.

Gelgelelim, ideolojinin oluşturulmasına yol açan düzenekleri anlamada bir adım daha ileriye gidebileceğimizi düşünüyorum. Bunu daha cesur bir varsayım dile getirmek için Madagaskar sünnet töreni ritüellerinin bir örneğine yeniden bakarak yapabiliriz. Gördüğümüz gibi bu ritüelin kadınların üretim araçlarının denetimine *tamamen* sahiplermiş gibi temsil edildikleri birinci evrede –dolayısıyla kabul edilemez ve yıkılması gereken bir birinci evrede– teşkil edilen gerilimleri izlediğini söyleyebiliriz. Bu evre formülleştirilince diğer iki evre neredeyse kaçınılmaz olarak onun sonucu olur. Dolayısıyla bu ritüel formülleştirilmesinin temeli kadınların iktidarının gayrimeşruluğunu göstermek gibi görünmektedir. Bu nosyonu özellikle erkek çocuklarının erginlenme törenleriyle bağlantılıymış gibi düşünebiliriz ve aslında bu gayrimeşruluğun gösterilmesi daima bu tür ritüellerin temel bir ögesini oluşturuyor gibi görünmektedir. Bununla beraber daha genel bir görüngüyü ele alabileceğimizi düşünmemiz için nedenler söz konusu. Her şeyden önce, Madagaskar sünnet tarihine baktığımızda belirli koşullarda ve belirli dönemlerde aynı ritüelin erkek çocuklarının erginlenmesini önemsiz, neredeyse merkezi olmayan bir kaygı kılan bir biçimde kullanıldığını görürüz. Sünnet, monarşinin otoritesinin bütün nüfusa iyice gösterildiği büyük devlet ritüeli olarak kullanıldı. Bu ritüel, kraliyet ailesinin erkek çocuklarının sünneti vesilesiyle yapıldı ve nihai kutsamayı yaşlı gibi hareket eden monark gerçekleştirdi, ama kutsama sünnet edilen erkek çocuklarından bütün krallığa yayıldığı için monark bütün tebaalarının doğurganlığının kaynağı olarak temsil edilirdi.

Bu, böyle bir erginleme törenin nadir görülen bir kullanımı değildir ve literatürde bunun birçok başka örneği bulunmakta-

dır, ama bu kullanımda ilginç olan kadınların ilk yerilmesinin de işe yaramasıydı. Üç evre şöyle ilerlerdi:

Birinci evre kadınların yaratma gücünün ispatlanmasıydı; ikinci evre bunun kaotik bir biçimde yadsınmasıydı ve üçüncü evre monarkın kutsamasıydı. Kadınların bu biçimde yerilmesi devletin meşrulaştırılmasına hizmet ederdi.

Toplumsal cinsiyet simgeciliğinin ritüellerdeki yerinin toplumsal cinsiyete tamamen duyarsız olması hiçbir şekilde nadir değildir. Toplumsal cinsiyet simgeciliğinin her türden ideolojik şemanın temeli olarak kullanıldığı birçok örnek söz konusudur. İdeoloji tarihinin her şeyden önce ideolojinin pratik, yani bir hâkimiyetten diğerine *yenilenebilir* olduğunu gösteriyor gibi göründüğünü göz önünde tuttuğumuzda kökünün temel eşitsizliğin meşruluğunda ve buradan sürüp gitmesinde yatması gerektiği kanısına varmak şaşırtıcı değildir.

MERİNA AKRABALIĞINDA HİYERARŞİ VE EŞİTLİK

Akrabalık, insanlar arasındaki ilişkileri cinselliğin ve ebeveynliğin oluşturduğu bağlar üzerinden görmenin bir biçimi olduğundan, akrabalık yoluyla temsil edilen toplumsal bağlar, bunlara sahip olanlara doğal, kaçınılmaz ve değiştirilemez görünür; bu durum akrabalık bağlarına büyük bir ahlaki ve duygusal güç kazandırır. Akrabalığın tanımladığı ilişkiler iki türdür: Bir yandan üretimin ve yeniden üretimin düzenlendiği ilişkiler, öte yandan artığın bir kişi kategorisinden diğerine aktarılmasını düzenleyen ilişkiler. Bununla beraber her iki ilişki türü de aynı göstergelerce gösterildikleri için bunlar ayrılmaz biçimde birbirlerine karışırlar ve aynı ölçüde zorunlu ve doğal görünürler: Üretimi ve yeniden üretimi kapsadıkları için zorunlu, akrabalık tarafından anlamlandırıldıklarından doğadırlar.

Bu makalede, Merina akrabalığını bir göstergeler sistemi olarak çözümledikten sonra bunun belirli, sınırlı tarihsel koşullarda nasıl kullanıldığına bakmaya çalışacağım. Kuşkusuz anlamlandırma ile işlevi birbirinden ayırma, her ikisi de tarihi süreç içerisinde sürekli değiştiği için keyfi olsa da, temsili yalınlaştırmaya hizmet edecektir. Bu arada derlediğimiz ayrıntılı bilgilere eklemeye bulunmak niyetinde olmama rağmen, daha ön-

ceki çalışmamda ortaya koyduğum yorumların bir kısmını de-
ğiştirme fırsatından yararlanacağım.

Toplumsal temsil sistemleri, daima eşitlik ve hiyerarşi ilişkilerini gösterebilmeli ve simgeleyebilmelidir. Bu, farklı sistemlerde farklı biçimlerde yapılır. Bazı sistemler bu iki ilkedен birine büyük önem veriyor görünseler de, Dumont'un çalışmasının ve ona yöneltilen eleştirilerin bazılarının göstermeye çalıştıkları gibi, diğer ilkeyi kesinlikle dışlamazlar. Bazı durumlarda akrabalığa dayanmayan diğer sistemler diğer ilkeye bırakılarak, akrabalık asıl olarak ya hiyerarşiyi ya da eşitliği simgelemek için kullanılsa da, birçok sistem, akrabalığı hem hiyerarşiyi hem de eşitliği simgelemek için kullanır. Bazı akrabalık sistemlerinde hiyerarşi ve eşitliğin her ikisi de temsil edilse de, bunlar keskin bir biçimde birbirlerinden ayrılırlar. Sözelimi Tallensiler arasında hımsımlık hiyerarşinin bir simgesi olarak kullanılırken, dü-nürlük ve kardeşlik eşitliğin simgeleri olarak kullanılır. Başka sistemlerde ilkeler farklı biçimlerde tahsis edilebilir; nitekim Le-ach'in ünlendirdiği Kachinler arasında evlilik bir hiyerarşi simgesidir.

Bununla beraber, dünyada hiyerarşinin ve eşitliğin hepten birbirine karışması nedeniyle bir an biri olarak beliren şey, ikisi arasındaki zıtlık ortadan kaldırılmadan, bir sonraki anda diğeri olarak yeniden belirlemektedir. Merina akrabalık sistemi, bu tür-dendir ve onu hem hiyerarşiyi hem de eşitliği şaşırtıcı bir de-ği-şen manzara içinde aynı zamanda vurguladığı yoğunluk tanımlamaktadır.

Hiyerarşik öğeler ile eşitlikçi öğelerin Merina toplumu prati-ğinde birbirlerini nasıl etkilediklerine bakmadan önce, işe bunları birbirlerinden ayırarak başlayabiliriz. Merina akrabalığında en göze çarpan hiyerarşik öğe, ebeveynler ile çocuklar, özellikle de babalar ile erkek evlatlar arasındaki ilişkidir. Bu ilişki, kıs-men ayrıntılı dil ve beden dili kurallarına ve düzenlemelerine

uymayla gösterilen itaati ve saygıyı içerir. Hiyerarşinin en fazla önem verilen sergilenişi, ne zaman bir hayvan öldürülse, özellikle tavuğun arka kısmı *vody akoho* olmak üzere hayvanın arka kısmı *vodynin* babaya ya da *in loco parentisten** herhangi bir kişiye verme yükümlülüğüdür. Bu yükümlülük, hem söylemde hem de çalıştığım köylerde katı bir biçimde uyulması gerçeğinde sürekli önplana çıkar. Merinalılar için hayvanın arka kısmının verilmesi, erkek evlat olmayı gösteren şeydir. Bu yükümlülük, babanın erkek evladını kutsaması (Tsodrano), böylece ona doğurganlık ve zenginlik vermesi anlayışıyla dengelenir. Babalara itaat ile çocukların kutsanmalarının birleşimi, Merina akrabalığının merkezi bir düşüncesidir. Gerçek eylem birçok insan için şaka gibi bir şey olsa bile böyledir; bu onun önemini azaltmaz ama Merina toplumsal söylemine özgü usta işi bir çarpıtma ekler.

Merina akrabalığında ikinci büyük hiyerarşik ilke, büyük kardeşleri küçüklerinden ayıran yaşça büyük olmadır. Yaşça büyük olma, sırasıyla büyük kardeş ve küçük kardeş anlamlarına gelen *zoky* ve *zandry* terimlerinde açıktır ve bu terimler, tanımlayıcı terimler olarak ya da belirli bağlamlarda hitap etme için kullanılabilirler. Bunlar, açık bir biçimde hiyerarşik terimlerdir. Küçük kardeş ile büyük kardeş arasındaki ayrım aynı zamanda kişinin ebeveynlerinin daha küçük ya da daha büyük kardeşleri arasında bir ayrımın “baba” ya da “anne” için kullanılan terimlere bir son ek eklenerek yapıldığı kişinin ebeveyn soyu içinde terimsel olarak işaretlenir. Baba için kullanılan betimleyici *ray* terimi duruma göre son ekle –babamın ya da annemin büyük erkek kardeşi için kullanılan *raitoa*’yu oluşturmak için *toa* son ekiyle– değiştirilir. Aynı son ek, aynı nedenle *reny*

* Latince bir hukuk terimi olan bu ifade, kısaca “ebeveynin yerine” anlamına gelir. Ebeveyni olmayan bir çocuğa, onun yerine kaim olan kişiyi ifade eder —e.n.

(anne) sözcüğüne eklenebilir. Bu son ek, ayrı zamanda ebeveynler *dada* ve *nenye* eşdeğer hitap etme terimleri için de geçerlidir. Benzer bir dönüşüm son ek –kişinin ebeveynlerinin daha genç kardeşlerini belirtmek için *faranın*– eklenmesi yoluyla aynı terimler için de olanaklıdır. Bir başka deyişle, hiyerarşik ilkeler kişinin kendi nesli ve kendisinden sonraki nesil için kullanılan terminolojide açık bir biçimde mevcuttur. Bu terimler, diğer kullanımlara eşlik eder. Yaşça büyük olanlara yaşça küçük olanlardan daha fazla saygı gösterilir ve bu, hem dilsel hem de beden diliyle bir nezaketle sergilenir. Saygı, yolda yürürken büyük kardeşin küçük olanın önünde yürümesi biçimde kişinin kendi neslinde daha fazla gösterilir. Benzer bir biçimde yük taşınması gerektiğinde, onu küçük kardeş taşıyacaktır.

Şimdiye değin Merina akrabalığındaki iki açık hiyerarşi ilkesine işaret ettik: Nesiller arasında yaşça büyüklük ve nesiller içinde yaşça büyüklük. Merina akrabalığında hiyerarşinin üçüncü ögesi hısımlık ilişkilerindedir ve aşağıda tartışacağım hayli sorunlu içerimleri olması ve Merinalıların çoğu üzerinde sakın bir biçimde düşünememeleri nedeniyle genelde diğer ikisinden daha az vurgulanır. Üçüncü ilke, gelin-alanlar, gelin-verenlere üstündürler anlayışına dayanır. Genellikle bu önemsenmese de, ilkenin açık sergilenişi uygulamalarda ve bazı durumlarda, üst düzey *demeler* arasındaki evlilikleri düzenleyen üstünüyle evlenme kurallarında –sözgelimi Adrianaboninolona üstün Adrianamatompokoindrindra’ya gelin-verebilir ama tersi söz konusu olmaz– görülür.

Dolayısıyla Marina akrabalığında nesiller arası ve nesiller içi yaşça büyüklükten sonra üstünüyle evlenme üçüncü hiyerarşi ilkesi olsa da, göreceğimiz gibi bu üç ilke, karşıt eşitlik ilkeleriyle neredeyse tamamen eşitlenmektedir. Bu konuyu aşağıda ele alacağım.

Merina akrabalığında hiyerarşi konusunu kapatmadan önce, bütün hiyerarşi anlayışları ev içi grubunun varolan ilişkilerinde sağlama alınır. Genel düşüncesi üzerinde durulmaya değerdir. Ev içi grupta hiyerarşi kurallarına karşı çıkmaz ve eşitlik ilkeleri tamamen dışlanır. Ev içi gruplar arasındaki ya da bir şekilde akraba olan yerel aileler arasındaki ilişkileri düzenleyen ilkeleri ele aldığımızda devreye eşitlik ve dolayısıyla muğlaklık girer.

Eşitlikçi *havana* anlayışı, *vody akohonun* simgelediği nesillere-rası hiyerarşi denli baskındır ve nadiren kandaşlık olarak açıklanmış olsa da, topluluk, dayanışma, toplumsallık ve benzeri düşüncelerle karmaşık ilave bağları olan *fihavana* teriminden türemedir. Bütün *havana* eşittir; aynı özden geldiklerini düşündüklerinden tanım gereği hepsi ayrı özü paylaşırlar. Bu kavram hakkında öyle çok yazıldı ki bunları gözden geçirmeye kalkışmayacağım, ama bu anlayışın siyasi retorikte daima ortak eşitlik örneği olarak kullanıldığına işaret etmeliyiz. Bununla beraber *havana* anlayışında bir çelişki söz konusudur. *Havana* teriminin birinci anlamı eşitler arasında akrabalık ise, yukarıda gördüğümüz gibi, her ikisi de hiyerarşik olan hısımlık ve kardeşlik ilişkileriyle birbirlerine bağlandıklarından hısımlar da öyledir. Öyleyse hiyerarşik ilişkiler eşitlikçi ilişkileri nasıl üretebiliyorlar? Sorunun yanıtı, iki anlayışın kesin bir biçimde ayrı ayrı ortaya çıktıkları bağlamlardadır. Merina akrabalığının özelliklerinden biri, bir taraftan kan bağları genelde olağanüstü değerliyken, diğer taraftan karmaşık soy bağlarını izinin sürülmesinin önemsenmemesinin, hatta bundan açık bir şekilde kaçınmanın söz konusu olmasıdır. Bunun nedeni, genelde belirli akrabalık bağlarının izini süren bağlamların genel eşitlikçi hısımlık anlayışı etkin olduğunda kabul edilmez olan hiyerarşi öğelerini devreye sokan aile ve kardeşlik ilişkilerini kaçınılmaz olarak içermesidir. Bu tutarsızlık özellikle ölü atalar üzerinde odaklanan bir tören

olan *famadihanada* açıktır. Tören boyunca, Afrika'daki benzer ritüelde olduğu gibi, soylara büyük önem verileceğini bekleriz. Ama aksine törende soylar göz ardı edilir ve soyların yerini yaşayanların ve ölülerin bir grup olarak akrabalığı *iray fianakaviana* aracılığıyla bir yapının –mezar ve onun *tanindrazanadaki* yerisimgelediği bu gizemli birlikte eşit biçimde paylaşılan tek bir mezar *iray fasanada* birliğin genel bir vurgulanışı alır. Bu birlik soyla ilgili ayrıntılara girilmeden vurgulanır. Olan, hısımlık ve cinsiyet aracılığıyla bir bağlar sistemi olan akrabalığın paylaşılan bir mezarın, paylaşılan atadan kalma bölgenin özgül olmayan, hiyerarşik olmayan simgesinde çözünmesidir. Farklılaşmamış akrabalık toplumu anlayışı, birbirini izleyen nesillerin farklı üyelerinin kemiklerinin mezarda *birbirine* karıştırılması ve definler ve *famadihanas* aracılığıyla aralıksız yeniden düzenlemenin en son sonucu olarak nihayetinde tek bir kefende hepsinin birlikte gömülmeleri yoluyla en uç noktasına götürülür.

Bağlantıları ayrıntılandırmaktan uzak durma ilkesinin aynısı uzak ataların ele alınış biçiminde de görülür. Ailelerin ve *deme*lerin aşağıda ele aldığım istisnalar dışında sıklıkla adı olan kurucuları olsa da, Merinaların bu atalarla ilişkisini bu insanlardan gelen soy bağlarına genellikle göndermede bulunulmaması tanımılar. Aslında Merinaların ortak soyun izini sürme tarzlarının ayırt edici özelliği, izi atalarının kimler olduğunu belirleyerek değil, ama onların mezarlarının yerine bakarak, böylelikle akrabalığı soya bağlı olmaktan çıkarak sürmeleridir. Genel *havana* ve mezarlar anlayışı bu yolla özel soyların hiyerarşik yönüne karşı bir seçenek sunar. Burada ve başka yerlerde *famadihananın* temel ögesi olarak üzerinde durduğum kişisizleştirme süreci, eşitliğin hiyerarşi karşısındaki zaferi olarak görülebilir.

Bu iki ögenin aynı birleşimi, kardeşleri ifade eden terminolojiye yeniden bakarsak, yine görülür. Bu hiyerarşik öğeleri *ratio/mifara* vb. arasındaki gibi ayrımlarda gördüysek de, bu özel-

likler büyük baba ya da çocuk nesilleri gibi tartışılan ikisi hariç (kişi ve ondan sonraki) diğer soylarda hiçbir şekilde bulunmadığını belirtilmelidir. Bu, diğer soylar, hatta uzak olanlar için bile geçerli olduğundan eşitlikçi nosyonlarıyla birlikte genelleşmiş *havana*, yeri ev içi grup olan hiyerarşik ilişkiler karşısında üstünlük sağlar. Bununla beraber kişinin kendi soyu ve hemen ardı sıra gelenler, hiyerarşik ayırmalardan kaçınabilirler ve bunu sıklıkla yaparlar. Bu türden toplumsal tabaka ayırımlarının uygun olmadığı belirli bağlamlarda *fara* ya da *tao* son eklerini atmak olanaklıdır ve bu oldukça yayındır. Kişinin kendi soyu için geçerli olan kardeş kavramı daha bir açıklayıcıdır. Burada hiyerarşik *zoky/zandryye* karşı seçenek bir terimimiz vardır: Kadın kişi konuşurken, *anadahy* "erkek kardeş"; erkek kişi konuşurken, *rahahhy* "erkek kardeş"; erkek kişi konuşurken, *anabavy* "kız kardeş"; kadın kişi konuşurken *rahavavy*; oldukça yaygın olan bunların hiyerarşi imaları yoktur. Bu terminoloji, kişinin önemli soyunda *zoky/zandry* karşıtlığına bir seçenek getirir ve bu, Merinalılarda yetişkinler arasındaki kardeşlik ilişkisi sorununu çok iyi yansıtmaktadır. Kardeşlik ilişkisi hem hiyerarşi hem de eşitlik ilkelerinin yönettiği bir ilişkidir ve bu iki ilke arasındaki çatışma anlaşmazlığın daimi bir kaynağıdır. Bu, sözgelimi, bir model en büyük erkek evlattan yanayken bir başka model mirasın bütün çocuklar arasında eşit bölünmesine önem verdiği için çok açık olmayan miras kurallarında görülür. Bu sorunu şu ya da bu şekilde çözmeye yönelik çeşitli *anakronistik* hukuk düzenlemelerine rağmen, bu belirsizliğin daima var olduğunu, hiyerarşinin ve eşitliğin bildik ortak mevcudiyetini sergilediğini söyleyebileceğimizi düşünüyorum.

Merinalıların akrabalık terminolojisi hem farklı soyların hiyerarşisini hem de kardeşler arasındaki yaş farkı hiyerarşisini olumsuzlayan bir başka biçimde de kullanılabilir. Bu, *Mianaka* – ebeveynler ile çocuklar olmamız anlamına gelmekte ve ebe-

veynler ile çocuklar tarafından da aynı ölçüde kullanılmaktadır- gibi Madagaskar terimlerinin kullanımıyla yapılmaktadır. Varolan benzer sözcükler şöyle açıklanabilir: Erkek kardeşler olmamız, erkek kardeşler ve kız kardeşler olmamız, kız kardeşler olmamız. Madagaskar dilinin kullanımı bu ilişkilerin eşitlikçi bir dile getirilişini bu yolla da üretebilir.

Kardeşlere muamelenin bu belirsizliğinin gelişim döngüsünün temel bir parçasını yansıttığı işaret etmeye değerdir. Kardeşler hem hiyerarşi ilkelerinin hâkim olmasını bekleyeceğimiz aynı ev içi grubunun üyeleri hem de büyüdükten sonra farklı ama ilişkili ev içi gruplarının olası reisleridirler. Böyle olunca kardeşler *demenin* ve *havananın* üyesi haline geldiklerinden esasen eşit bir ilişkinin içine girerler. Kardeşlerin bütün yaşamları bir parça hem *deme* hem de *havana* olduğu içindir ki hiyerarşi ile eşitlik arasındaki çelişkinin yoğunluğunun burada özellikle aşırı olması şaşırtıcı değildir.

Hiyerarşinin yukarıda işaret ettiğimiz üçüncü ögesi, hısmımlık ilişkilerinin başından eksik olmayan ve yüksek *demeler* için geçerli olan kurallarda kristalleşen üstünüyle evlenme anlayışının içerimiydi. Bu da *lova tsy mifindra*, "miras uzağa gitmez" anlayışında eşitlikçi, onu dengeleyen bir ağırlığa sahiptir. Üstünüyle evlenme, yakın akrabalar arasındaki evliliğe verilen addır. Terimin içerdiği gibi, bu evlilikler miras çeltik tarlalarının yakından ilişkili akraba grubu ya da en azından *deme* içinde kalması için düzenlenir. Temel anlayış *demenin* kurucularından ya da çok daha yakından ilişkili atalardan kalan mirası yeniden bir araya toplama anlayışındır. Bu türden evlilikler ve aslında genelde *deme* içi evlilik anlayışı, eşitliği içerimler, çünkü üzerinde durulan atalardan gelen eşit ortak soy ve ataların toprakları üzerinde ortak haklıdır. Bu, bir düzeyde ortak mülk haline gelen şeyin grup içinde yeniden dağıtılması yoluyla grubun bir bütün olarak korunmasını içerimler. Her şeyin ötesinde, böyle bir evli-

lik anlayışı üstünüyle evlenme anlayışıyla uyuşmaz; çünkü bu kuramda ortak mirasın sürekli yeniden dağıtılması için grup içindeki herkesin bütün diğer ailelerden gelin aldıkları böyle bir evlilik sisteminin temel tersine çevrilebilir özelliğini engelleyecektir.

Lova tsy mifindra evliliği, aynı atalara, atadan kalma topraklara aynı erişime sahip olan benzer insan grubu içinde evlilik anlayışına dayandığı için eşitlikçidir. Dolayısıyla bu evlilik, yukarıda tartışılan gelin-alanlar ile gelin-verenler arasındaki hiyerarşi anlayışıyla karşıtlık içindedir. Başka bir yerde gösterdiğimiz gibi (Bloch, 1978), bu karşıtlık, üstünüyle evlenmenin hiyerarşik içerimlerinin karşıtının damadın gelinin ailesinin reisine bir hayvanın arka kısmını, bu olayda bir koyunun arka kısmı, *vody ondryyi* vererek ona karşı erkek evlatmış, dolayısıyla kategorik olarak onun astı gibiymiş hareket ettirilmesiyle temsil edildiği evlilik ritüelinde canlandırılır. Gelin-alanları aşağı konumda canlandıran ritüel, bu yolla gelin-verenlerin ritüel olmayan bağlamdaki çok daha gerçek olan aşağı konumunu dengeler. Eşitliğe, üstünüyle evlenme, tehlikeli bir biçimde olsa da, kesin bir biçimde tersine çevrilerek ulaşılır. Bununla beraber Merina sisteminde evlilik *demenin* birliği bağlamında sorun olmaya devam etmektedir. Bu evlilik, bir düzeyde mirası yeniden bir araya toplayarak ayrışmamış ve dolayısıyla eşitlikçi *demeyi* yeniden birleştirir; bir başka düzeyde gelin-verenler ile gelin-alanlar arasında süregelen eşitsizliği içeren hiyerarşi ögesini ustalıkla dahil eder. Orta-tabaka *demelere* özgü olduğunu düşündüğüm ve çeşitli yerlerde ele aldığım (örneğin, Bloch, 1975a) bu çelişkiyle başa çıkmanın bir başka yolu, hısımlar arasındaki atalardan ortak soyu vurgulayarak hısımlığı olabildiğince göz ardı etmektir. Bu, içevlilik nedeniyle hısımların aynı zamanda akraba oldukları bir sistemde daima yapılabilir bir şeydir. Çok yakın hısımlıkların dışında hısımlığa gönderme dışlanarak ittifaktan

kurtulunur, unutulur ve evliliğin hiyerarşik içerimleri göz ardı edilir.

Dolayısıyla Merina akrabalığı tamamen karşıt olmalarına rağmen her ikisi de tastamam birbirlerinin içine girmiş biçimde gelişen iki ilkenin –hiyerarşi ve eşitlik– karışımı tarafından tanımlanır. İlkelerden birinin her onaylanması ister evlilik ya da ister kardeşlik olsun aynı alanda diğerinin bir onaylanmasıyla karşılaşır. Gelgelelim bu karşıtlık, yalnızca potansiyeldir. Bu makaleye akrabalığın düzenleme ve gizemleştirme için kullanılan bir göstergeler sistemi olduğunda farklı durumlarda farklı görevleri yerine getirmesi için bunlara başvurulduğunu belirterek başladım. Merina akrabalığının bu belirsizliği, onu Merina toplumunun önemli boyutunu –ayrı toplumsal tabaka– ele almak için uygun kılmaktadır. Bütün Merinalıların özellikle akrabalık konusunda olmak üzere genelde aynı göstergeler sistemini paylaşmalarına rağmen, toplumun geleneksel olarak eşit olmayan doğası, farklı toplumsal uygulamaların farklı gruplar için zorunlu olduğu anlamına gelmektedir. Burada ele almak istediğim ilk karşıtlık çok sayıdaki *demeler* ile az sayıdaki monarşiye yakın çok yüksek *demeler* arasında varolan farklılıktır.

Demelerin çoğu için yukarıda verdiğimiz tanım geçerlidir. Ev içi gruplar arasında eşitlikçi ilkeler vurgulanır ve hiyerarşik ilkeler ev içi grup içerisinde olanaklı olduğu kadar yalıtılıp tecrit edilir. Bunun nedeni, bu tür *demeler*deki insanların dışarıdakilere ve devlete rağmen eşitliği ve dayanışmayı muhafaza etme ve güçleri bu toprakların denetimlerinde olmasına dayandığı için topraklarını sözde ortak mülk olarak elde tutma kaygıdır. On dokuzuncu yüzyıl sona ererken toprakların denetim altında tutulması, toprağı işlemekten daha çok ona sahip olma meselesi haline geldi. Bu genel mülkiyet, belirli atalara değil, ama bir bütün olarak bir grup ataya göndermeyle simgeleştirildi. Mülkiyetin ortak boyutu konusunda duyulan kaygıda, ister soy farklı-

lıklarından ya da ister doğumdan kaynaklansın yaşça büyüklük sorunları, *demenin* üyeleri arasında bir eşitsizlik ve bölünme kaynağı olarak sahip oldukları potansiyel siyasi önemlerinden ötürü, göz ardı edilirler.

Sonuç olarak, bu *demelerin* yaşayan üyelerinin ev içi grubun dışındaki ilişkileri *havana* olma üzerinden ifade edilirler ve özel bağların izini sürme konusunda açık bir isteksizlik söz konusudur. Özellikle özel bağların izlerinin sürülmesi yaşça büyüklük sorunları doğuracağı için bu bağlar belirli bir toplumsal konumdan yetişkinler arasındaki kardeşlik bağları olduğunda bağların izini sürmede isteksizlik söz konusu olur. Bu grup ve ortak ideoloji aynı zamanda kadınların simgeleştirdiği bireysel hanenin tamamlayıcı bir değersizleştirmesine ve kısmen bireysel hanelere gönderme özel hısımlık silsilesini ve dolayısıyla hiyerarşiyi vurguladığı için sıcaklık gibi ilişkili sembollerine kadar uzanır (Bloch, 1975a: 210). Grubun eşitliği ve ortaklığı üzerindeki bu vurgu, çocukları *demenin* üyelerinden herhangi birinin evinde yemek yemeye ve uyumaya teşvik ederek gösterilen çocukları görece kaynaştırmayla da bağlantılıdır. Bireysel hane bağlarının engellenmesi, aynı zamanda Merina ve belirli Madagaskar akrabalık sistemlerini tanımlayan, karmaşık başkasının çocuğunu yetiştirme sistemleri biçimini alır.

Hiyerarşinin daha aşağı *demelerde* göz ardı edilmesi konusunda, ona eşlik eden *lava tsy mifindra* evliliği ve Merina evliliğinin hiyerarşiyi reddetmesi olan *vody ondry* verme ritüeli üzerindeki vurgu aynı derecede önemlidir.

Bir başka deyişle, eşitlikçi boyutların daha aşağı *demeler* için böylesine önplana çıkmasının nedeni bu boyutların ister soy ya da ister doğum sırasına göre olsun yaşça büyüklük ilkelerinin önemli olduğu yakın aile dışında hiyerarşi ilkelerinin önemini neredeyse tamamen ortadan kaldırmalarıdır. Hiyerarşinin bu ortadan kaldırılışı esasen bu tür *demelerin* ortak, geleneksel ta-

rım yönelimiyle bağlantılıdır. Tarım işgücünün kölelere giderek daha fazla dayanır hale geldiği on dokuzuncu yüzyıl boyunca bu eşitlikçilik korunduysa da gelişen ortak mülkiyet anlayışında odaklanmaya başladı. Benzer bir biçimde yirmici yüzyılda *demenin* ayrılmamış birliği kırılğan ama artan sınıf eşitsizliklerinden ayrı bir koruma alanı haline geldiği ve böylece tehlikeli zamanlarda bir sığınak sunduğu için akrabalık bakımından eşitlik bu *demeler* için önemini korudu.

Bu durum, Merina krallığının Andrianamtompokoindrindra, Andrianamasinavalona ve Zanakandriana gibi “siyasi” *demelerinin* örgütlenmesiyle karşıtlık oluşturdu. Merina krallığında amaç, soyun izini iktidarın tek kaynağına, monarka değin olabildiğince yakından sürmektir. Bu nedenle *demeyi* bir arada, eşit ve bölünmemiş tutmanın ve atadan kalma toprağı yeniden toplamının ortak boyutu, bu insanlar için daha az önem arz etmekteydi. “Siyasi” *demeler* arasında en fazla mesele edilen şey birlik değil, ama üstünlük gibi görünmektedir. Bu nedenle “tarım” *demelerindeki* durumla karşıtlık içinde bu *demelerde* özellikle izi sürülen soy bakımından yaşça üstünlük gösterebilenler başta olmak üzere belirli soylara önem verildiğini görmemiz şaşırtıcı değildir. Nitekim bu *demelerde* hiyerarşik ve bölücü içerimleri olmadığı için belirli soy bağlarına göndermeden genelde kaçınılırken, bu tür içerimleri olduğu için ayrıntılı soykütükleri vurgulanır. Ne var ki bu herhangi bir kategorik Merina akrabalık ilkesi değiştirilmeksizin yapılmaktadır; basit bir biçimde belirli bir boyut öne çıkarılırken bir başka boyutun önemsizleştirilmesi yoluyla yapılmaktadır. Bununla beraber, bunu yapmanın içerimleri oldukça temel ve köktencidir; ayrıca temel olarak farklı bir örgütlenme biçimi için kullanılabilen bir dil üretir. Soykütükleri vurgulanarak insanlar yaşça daha büyük ve yaşça daha küçük silsilelerden soylar olarak bölünürler ve böylece *demenin* ortak birliğinin yerini toplumsal tabakanın farklı yaşça büyük-

lûge göre ince bir biçimde ayarlanması alır. Yaşça daha büyük olanların sıralanmaları Hindistan'dakine benzer bir biçimde soykütüklerine gönderme ve yaşça daha küçük dalları bir kenara itme yoluyla sürekli kendini gösterir. Bu nedenle yaşça daha büyük gruplar monarka giderek daha çok yaklaştıkça kendilerini yaşça daha küçük gruplara ayırdıklarından hiyerarşinin tepesindeki *demeler* sürekli bölünürler. Bu *demelerde* soykütüklerinin üzerinde durulmasının kaçınılmaz sonucu, akrabalar artık genel *havana* örtüsü altında tasavvur edilemeseler de onların iki birey arasında varolan kesin soykütüksel bağa göre ayırt edileceği ve onlara farklı davranılacağı için yan akrabalığın eşzamanlı olarak karakter değiştirmesidir.

Lova tsy mifindra anlayışındaki değişim, siyasi *demeler* için aynı derecede açıklayıcıdır. Bu *demeler* için iç evlilik, artık farklılaşmamış bir birliği sürdürmenin bir aracı olmaktan çıksa da, *deme* içerisinde yüksek grupların düzenli bir biçimde kadınlar aldıkları ama vermedikleri üstünüyle evlenme sistemi teşkil ederek bir hiyerarşileri onaylama girişimi haline gelir. Aşağı *demeler* arasında eşitliği sağlamlaştıran evlilik, yukarı *demeler* için hiyerarşiyi pekiştirse de, yine bu farklı ilkeler kullanılmadan, daima mevcut olan öğelerin farklı bir vurgusu kullanılarak gerçekleştirilir. Birincisi, damadın ailesinin sistemli bir biçimde aşağılandığı *vody ondry* töreninin, gördüğümüz gibi, taraflar arasındaki eşitliği vurguladığı için artık uygunsuz hale gelmesidir. Yüksek *demelerde*, aşağı *demelerin* gelin-alanları'nın aksine, gelinin babasına *vody ondry* vermek için gelinin ailesinin evine girmeyen ve tören olmaksızın gelini dışarı çağıran ve gelini babasına bu hısımlık simgesini vermeksizin alıp götüreren gelin-alanların bildik kibirli davranışı *vody ondry* töreninin yerini alır.

İttifakın dönüşümünün ikinci içerimi, Merina akrabalığının özgün iki yanlı karakterinin bu yüksek *demelerde* babasoylu bir

sisteme daha çok benzeyen bir şeyle değiştirilmesidir. Bunun nedeni, üstünüyle evlenme durumunda evliliğin doğasının, gösterildiği gibi, kökten farklı ritüelle tamamen değişmesidir. Erkek ve kadının eşit olduğu evliliklerde bir anlamda damadın ailesinin gelini aldığı gibi, gelinin ailesinin de damadı alması için iki taraf arasında ayrıntılı bir biçimde ittifak teşkil edilir (Bloch, 1978). Üstünüyle evlenmelerde damat bir gelin alırken tersi söz konusu değildir; dolayısıyla çocuklar yalnızca damadın ailesinin üyesidirler, çünkü ittifakın bir koşulu aşağı grubun geleceğin annesini tamamen teslim etmesidir. Böylece aşağı *demeler* için iki yanlı bir sistem üreten ilkelerin vurgularının değiştirilmesiyle tamamen babasoylu gibi gözüken bir sistemle karşı karşıya kalırız. Benzer bir biçimde daha yüksek *demeler* arasında soykütüğün vurgulanması, yukarıda ele alınan yaşça daha küçük ve yaşça daha büyük kardeş hesaplamasının ayırt edilmesini içerirler. Daha aşağı *demelerde* kardeşlerin eşitliği vurgulanarak etkisizleştirildiğini gördüğümüz en büyük evlat olma ilkesi daha yukarı *demelerde* açık bir biçimde önem kazanır ve akrabalık, yaşça en büyük soya, monarşinin soyuna babasoylu en büyük evlat hakkı bakımından yakınlık sorunu haline gelir.

Akrabalık ilkelerinin kullanımının belli belirsiz bir biçimde değiştirilmesiyle çok farklı bir örgütlenme biçimi yaratılır. Aynı yöndeki bir başka değişimin, kuramda kral ardılığının annenin erkek kardeşinden kız kardeşin erkek evladına geçtiği için monarşi bağlamında anasoylu *ardıllığa* benzeyen bir şey üretmesi ilginçtir. Bunun nedeni, monarkın ve yakın ailesinin çok yüksek oldukları için gerçekte hiç kimseyle evlenememelerdir. Yüksek *demelerde*, yukarıda gördüğümüz gibi, damadın ailesinin gelini aldığı, ama gelinin ailesinin damadı almadığı yarım bir evlilik geçerlidir. Monark ve kız kardeşleri kesinlikle hiç kimseyle kıyas götüremez olduklarından, başkalarıyla yarım bile olsa bir birleşme yapmazlar. Onların evlilikleri birleşmeler değil, tama-

men anlaşma ilişkileri olduğu için bir erkeğin hamile bıraktığı kadınların çocukları Merina akrabalık ilişkilerine göre erkeğin soyundan değildir. Benzer biçimde kadın bir monarkın ve kralın kız kardeşlerinin çocuklarının babalarıyla bağları yoktur. Bu çocuklar, tamamen annelerinin soyundandır. Böyle bir sistem ve erkek bir monark durumunda, erkek bir kralın soyundan gelen en yakın kişiler kız kardeşinin çocuklarıdır: Görünüşte anasoylu bir ardıllık türü olsa da, aslında üst tabakanın kendisine göre fazlasıyla yorumladığı aynı, genel Merina akrabalık ilkelelerinin bir ürünüdür.

Olan biten, farklı siyasi-iktisadi bağlamların aynı akrabalık sisteminin babasoylu, anasoylu ya da iki yanlı sistemlerden geleneksel olarak anlaşılan şeyin görüntüsünü alabilecek kökten farklı toplumsal örgütlenme biçimleri üretmek için kullanılması olanaklı kılmasıdır. Üretim araçlarının tahakkümüne ve tahsisine sahip olduğu düşünülen bu toplumsal örgütlenme sistemleri akrabalık aracılığıyla bütünüyle “doğallaştırılır”. Akrabalık, doğası gereği, duygusal ve biyolojik “kanıt”ı olan bir sistemdir. Merina sisteminin aynı ilişkilerin hem hiyerarşik hem de eşitlikçi temsillerini oluşturabilme yeteneğinden ötürü akrabalık bir başka düzeyde “aynı” gözükebildiği için akrabalığın yüksek ve alt tabaka için farklı olduğu gerçeğince yaygınlaştırılmayan bir kanıttır bu.

Bu bilgiler ışığında, daima Merina sisteminin temelde ve kendine özgü biçimde iki yanlı olduğunu savunan Merina sistemi görüşümle (Bloch, 1971a) belirli babasoylu boyutlar üzerinde duruyor gibi görünen Condominas (1960) gibi yazarların görüşlerini uzlaştırmamanın olanaklılığını düşünüyorum. Mesele, ben orta-tabaka *demeler* üzerinde çalışırken, Condominas’ın hiyerarşi ilkesinin ve onun sonucu olan “babayanlılığın” açık olduğu daha yüksek-tabakadan *demeler* üzerinde çalışıp bunlara ilişkin bilgi toplamasıdır.

Aynı ilkelerle işleyen böylesine farklı sistemlere sahip olmanın tarihsel etkisine işaret etmek ilginç. Bunun başlıca özelliği, kesinlikle kavramların değiştirilmesine ihtiyaç olmaması nedeniyle insanlar değişimi fark etmeden değişebilen sistemin aşırı akışkanlığıdır. Sözelimi, yirminci yüzyılın yeni koşullarında egemene ve yönetici soylara yakınlık yalnızca anakronistik bir züppelik haline gelirken, bu sırada daha yüksek *demeler* dayanışmayı ve birliği vurgulama zorunluluğuyla karşı karşıya kaldıkları için sömürge dönemi boyunca en yüksek siyasi *demeler* ile diğerleri arasındaki bu karşıtlık azalır. Bunun sonucunda en yüksek *demelerin* evlilikleri artık eşitlikçi *lova tsy mifindra* kalıbına uyar ve dolayısıyla soy ve miras daha iki yanlı hale gelir ve soykütükleri daha az önemlidir. Merina akrabalığının muğlaklığı burada yine bu değişimin neredeyse görünmez biçimde gerçekleşmesini ve sistemin gerçekte olduğundan daha kesintisiz görünmesini olanaklı kılmaktadır.

Önceki kısımda Merina akrabalık sisteminin ikili içeriminin farklı koşullardaki farklı *demelerin* farklı sosyo-ekonomik durumları için nasıl farklı kullanıldığının altını çizmiştim. Bu kısımda Merina akrabalık sisteminin başka kullanımlarının daha geniş siyasi görevler için bu ikili simgesel potansiyeli nasıl kullandıklarını ortaya koymak istiyorum: Akrabalığın bütün toplumsal ilişkilere göndermede bulunan simgesel sistem olarak tahakkümü nedeniyle daha genel siyasi simgecilik aynı çerçevede tartışılabilir. Bununla beraber bu görev Merina siyasi retoriğinin geniş çaplı çalışılmasını gerektirecek ve dolayısıyla burada biraz daha fazla belirleyici yorumlar yapılabilecektir.

Akrabalık sisteminin hiyerarşik öğelerinin daha çok kullanıldığı bağlam, bekleneneği üzere, Merina devletin tiyatrosu ve ritüel boyutlarındaki örgütlenmesidir. Bu türden en etkileyici kullanım, ebeveyn simgeciliğinin kral ile tebaası arasındaki ilişkideki yeridir. Bu simgecilik, tebaa ile kralın temsilcisi ya da ye-

rel ile efendi arasındaki ilişkide de görülür. Simgecilik kendisini her şeyden önce tebaanın bu durumda genellikle bir öküz olmak üzere hayvanın arka kısmını efendisine verme yükümlülüğünde gösterir. Bu, bir tavuğun arka kısmı verilerek belirtilen baba/erkek evlat ilişkisiyle tamamen koşut olan siyasi bağlılığın herkesin önünde gösterilmesidir. Ayrıca yaşça daha büyük olanlar ile yaşça daha küçük olanlar arasındaki *tsodrano*, yani kutsama ilişkisinde de görülür. Kral tebaalarının üzerine su püskürterek onları bir baba gibi sürekli kutsar. Bu, kralın bedeniyle temas ettiği, *Vazinba* monarklarının gömüldüğü gölden geldiği ve kralın atalarının mezarından toprak içerdiği için üç misli kutsal olan suyu tebaalarına püskürterek onları kutsadığı kraliyet banyosu, *fandroana* ritüelinin özellikle belirtilen tarzında böyledir. Varolan ve kraliyet simgeciliğini yöneten ebeveyn/çocuk boyutu onun her boyutuna öyle eksiksiz biçimde yayılır ki onu burada sonuna kadar izlemek olanaksızdır. Kardeşlerin sıralanış düzeni anlayışı, Merina krallığının örgütlenmesinde benzer bir biçimde kullanılmıştır. Bu özellikle *demele*rin krallığın sarayındaki temsillerinde birbirlerine göre sıralandıkları simgecilikte açıktır. Saraydaki önceliği, yani konuşma düzenindeki sıralanışı vurgulayan davranış, *demeler* arasında birbirlerine işaret etmek için fiilen kullanılan *zoky* ve *zandry* terimleridir. Çeşitli *demelerin* kurucuları sıkça büyük kardeşin küçük kardeşle ilişkisine benzeyen bir ilişkinin içindeymişler gibi betimledikleri ve bu onların farklı toplumsal tabakalarının akla uygun kılınması olarak verildiği için bu fazlasıyla vurgulanır. Bu nedenle, *Tantaran'ny Adriana*'dan ve benzer belgelerden bizim gibi Merina krallığı öncelikle hiyerarşinin, önceliğin, itaatın yaygın kullanımının söz konusu olduğu yerli aile modeli üzerine kurulur. *Havananın* ve eşitler arasında evliliğin karşıt retoriği doğal olarak önemsenmez. Bununla beraber, karşıt retorik önemsenmiyorsa bu onun olmadığı anlamına gelmez. Hiyerar-

şinin Merina akrabalık sisteminde eşitliğe dönüştürülebilmesi nedeniyle hiyerarşi retoriği neredeyse fark edilmeyen bir biçimde bir eşitlik retoriğine dönüşebilir. Kimi zaman ulaşabildiğimiz bütün verinin izini sonuna kadar sürmeye meylettiysem de *havana*-eşitlik temasının yeniden ortaya çıkmasını bekleyebileceğimiz yer kraliyetin yabancı tecavüzcü güçlere karşı savaş düzeni alır gibi görüldüğü ve bunlara karşı Merina'nın ortak doğasının ve belirli bir ölçüde Malgaşın tanımlanıp işgalci vur-gulandığı (kabaca 1830-1860 arasındaki dönem) Kraliçe Ranavalona yönetimi sırasındaki söylevlerdir. Dolayısıyla Ranavalona'nın konuşmalarındaki bölücü olmayan eşitlik anlayışları *havana* nosyonuna tekrar ve tekrar başvurur.

Bu verilerin ışığında, eşitlikçi söylemin ayrıcalıklı alanının *havana*, *fokon'olona* ve *tanin-drazana* (son teriminin içerdiği bütün muğlaklıkla) kavramlarının öne çıktığı yirminci yüzyıl milliyetçi hareketleri olması şaşırtıcı değildir. Eşitlikçi söylem, hiçbir yerde mevcut siyasi yönetimin sosyalist retoriğindeki kadar açık değildir. Bununla beraber, böyle bir söylemin çözümlenmesi, terimler açık bir biçimde değiştirilmeksizin eşitlik ve dayanışma retoriğinden saygı, itaat ve toplumsal tabaka retoriğine kaymanın ne denli kolay olduğunu ortaya koyacaktır. Bunun nedeni, bu retoriklerin daima karşıtlığın her iki tarafını içerdiğini gördüğümüz Merina akrabalık anlayışına dayanmalarıdır.

Bütün bunlardan kaçınılmaz olarak ortaya çıkan genel düşünce, terminolojik sistemin biçimi onu kullanan toplumsal sistemin doğasına ilişkin yanıltıcı bir rehber olduğudur. Aynı sistemi bir an eşitlikçi terimlere gönderme yaparken ve bir başka an hiyerarşik terimlere gönderme yaparken görebiliriz. Bu nedenle terimlerin kullanılışı toplumsal sürecin bir tanımı olarak değil, ama bir parçası olarak görülmelidir.

Terminoloji ile toplumsal süreç arasında bağıntı olmadığı gösterilerek bu sav daha da ileri götürülebilir ve Merina siste-

minin temel muğlaklığının, hiyerarşik kip ortaklığını vurgulamak için kolaylıkla değiştirilebilirken, eşitlikçi kipi eşitsizliği pekiştirmek için de kullanılabileceği anlamına geldiği gösterilebilir. Gördüğümüz gibi ebeveyn/çocuk ve büyük erkek kardeş/küçük erkek kardeş ilişkilerini vurgulayan hiyerarşik kip, devletin hiyerarşik boyutunu vurgulamaya özellikle uygundur. Ama hiyerarşik kip ev içi ilişkileri de adlandırdığı için aynı zamanda içeriden farklılaşmış bütünün ortaklığını ve birliğini ima edebilir ve bu boyut Merina monarklarının kraliyet söyleminde kimi zaman yer alır. Öte yandan eşitlikçi kip, temel eşitsizliği vurgulamak için kullanılabilir. Orta-tabaka *demenin* üyelerinin farklılaşmamış ortak yapısını yeniden vurgulamaya yönelirsek, bu *demenin* üyeleri arasındaki servet ve güç bakımından fiili temel eşitsizlikleri gizlemeye hizmet edebilir. Bu eşitsizlikler eşitlik retoriği nedeniyle daha iyi işleyebilirler. Benzer bir biçimde *demenin* eşitliğinin ve ortaklığının vurgulanması hısım olmayan ve bu nedenle bu sıkı ortak kökenli grubun parçası olmayanları –köleleri– unutmamanın bir yolu olabilir. Aslında köleleri sonsuza değin *demenin* üyeleri olmayanlar olarak tanımlayanın kesinlikle eşitliğin vurgulanması ve özgür olanların iç evliliği olduğu söylenebilir (Bloch, 1979).

Merina akrabalık ilkeleri, diğer sistemlerinki gibi, toplumsal örgütlenmenin doğasıyla herhangi bir biçimde doğrudan ilişkili olmayabilirse de, bu ilkelerin muğlaklığı bunu açık bir biçimde göstermemizi olanaklı kılabilmektedir.

SOY VE KADINLARIN TEMSİLLERİNDEKİ ÇELİŞKİNİN KAYNAĞI VE AKRABALIK^{1*}

Kadınlığın birçok kültürdeki temsili sıklıkla tanımlanması zor ve çelişkilidir. Sherry Ortner'in bütün kültürlerde kadınlar simgesel olarak doğayla, erkekler kültürle ilişkilendirilirler ve dahası bu karşıtlık, kadınlığın temel boyutlarının kültürel bakımdan değersizleştirilmesini açıklamaktadır tezini (1974) ele alalım. Bir antropologun herhangi bir özel durumun bu tezi destekleyip desteklemediğine karar vermesi, neredeyse daima keyfi gibi görünmektedir. Öte yandan hemen hemen bütün toplumların kadınları simgesel olarak denetim altına alınamayan biyolojik süreçlerle ilişkilendirdikleri ve bu kapalı ilişkilendirmenin şu ya da bu bağlamda kadının tabi kılınmasını meşrulaştırmak için kullanıldığı doğrudur. Öte yandan aynı kültürlerde sıklıkla kadınların saf, tekleştirilmiş ve evcilleştirilmemiş yaba-

¹ Bu taslağın hazırlanmasındaki yardımlarından ötürü J. Carsten'e, J. Parry'e, C. Fuller'a, R. Smith'e, M. Strathern'e ve S. Yanagisako'ya teşekkür etmek istiyorum.

* Yayımcı Stanford University Press'in izniyle *Gender and Kinship: Essays Toward a Unified Analysis*'den (ed. Jane FISBURNE COLLIER ve Sylvia JUNKO YANAGISAKO) yeniden basım, © 1987 Board of Trustees of the Leland Stanford Junior University.

nul erkeklik simgesiyle karşıtlık içindeki gayrimeşru iktidarın ve bölünmenin dışı simgesi haline gelen "aile"nin merkeziyle, evle de ilişkilendirildiklerini göstermek olanaklıdır (bu tür kavramların uygulanışının zorluğu için bkz. Strathern, 1980; Gillison 1980; Llewellyn-Davies, 1981). Bu çelişki, kadınların çoğunlukla hem kuran eden hem de yıkan olarak görüldükleri akrabalık alanına değin uzanır, hatta buradan doğar.

Bu türden çelişkiler, antropologlar için yalnızca bir sorun değildirler. Bu çelişkiler, çok sık görüldükleri ve merkezi oldukları için, bir antitezin özel bir parçası olmaktan daha çok kadınların temsillerinin ayırt edici özellikleridirler. Bu nedenle, bu tür çelişkileri bağdaştırmayan kuramsal yaklaşımlarda yanlış bir şeyler söz konusudur. Sorun, daha çok kadınların temsillerinin sistemli biçimde çelişkili olan doğasını açıklayan ve bu çelişkileri toplumsal yapıların en ilişkili boyutlarıyla ilişkilendiren bir çerçevenin olduğunu ileri sürmektir.

Merina Kadınlarının ve Erkeklerinin Gündelik Statüleri

Bu türden bir çözümleme için başlangıç noktam, Madagaskarlı Merina toplumunun ve kültürünün incelenmesi, sonradan olsa da beni kadınların temsillerinin karmaşıklığını kabul etmeye mecbur bıraktığı için kadınların ve erkeklerin Merinalılar arasındaki günlük statüleridir.² Gündelik toplumsal statüyü, duyulan saygının derecesiyle, potansiyel bağımsızlıkla ve kişinin sahip olduğu karar verme iktidarıyla ölçersek, kadınların gündelik ev içi, iktisadi ve siyasi yaşamdaki görece statüsünün eşitliğe, et-

² Merina halkı arasındaki en temel toplumsal ilişki, her iki cinsiyeti de içerdigi ve bu nedenle de bu türden bir ayırışmayı cesaretlendirmedigi için kadınların ve erkeklerin bu ya da benzer konulara ilişkin görüşlerinde önemli bir farklılık olduğunu düşünmüyorum.

nografik durumların çoğunda kadınlar ve erkekler arasından daha çok Merina köylüleri arasında yaklaştığı düşünülebilir. Bununla beraber daha fazla emin olmak istersek, durumu kısaca özetlemek zor bir hale gelir; çünkü kadınların ve erkeklerin statüleri çok fazla değişkendir. Bu değişim esas olarak iki etken tarafından yönetilir: Evlilik, ikamet ve servet.

Yeni bir evlilikte eşin ayrı cinsiyetten hısım grup üyeleriyle ilişkide aşağı bir statüsü oluğu için evliliğin ve ikametın kadınların ve erkeklerin evlilikten sonraki statüleri üzerinde önemli bir etkisi vardır. İlk evliliklerin çoğu erkekyerli oldukları için evli genç kadınlar daha çok kaynanaları aracılığıyla olmak üzere yaklaşık bir yıl süren düzenli bir aşağılama döneminden geçerler. İçe evlilik yapan bir koca da aynı şekilde aşağılansa da, kadınyerli evliliğin erkeklere uygun olmadığı düşünüldüğünden bu aşağılama zamanla sona ermez. Kadınyerli evlilik özellikle bir kadın yeniden evlendiğinde yaygındır. Sık sık, birkaç kere evlenen kadınların kocalarından yüksek bir statüsü vardır. Yeniden evlenmeler çok sık olduğu için Merina toplumlarında özellikle karılarından olmak üzere, statüleri bütün kadınlarınkinden düşük olan önemli sayıda erkek bulunmaktadır.

Erkeklerin ve kadınların görece statülerinde bir başka önemli etken, öncelikle toprak, büyükbaş hayvan ve evler biçiminde olmak üzere zenginliktir. Zenginlik, evlilik statüsüyle bağlantılıdır; çünkü kadınyerliliğin en yaygın nedenlerinden biri kadının kocasından daha zengin olmasıdır. Kadınların zenginliği (ve erkeklerinkinden daha az olmak üzere) büyük ölçüde mirasa dayanmasına ve oldukça karmaşık olmasına (Bloch, 1971a: 54 ve devamı) rağmen Merina miras sisteminde erkekler ve kadınlar mirası eşit biçimde paylaştıkları (bkz. ayrıca Bloch, 1975a; 1981) için kadının kocasından daha zengin olması oldukça sık rastlanan bir durumdur.

Sonuç itibariyle, Merina kadınlarının sıklıkla görece yüksek statüleri vardır ve bu durum kendisini siyasi etkinlikler daha çok erkeklerin tahakkümü altında olsa bile kadınların siyasi ya da iktisadi faaliyetlerden men edilmemelerinde gösterir. Bu nedenle birçok önemli bağlamda kadınların erkekler kadar çok saygı görmeleri şaşırtıcı değildir. Bu eşitlik, toplumsal cinsiyetler arasında değil, ama toplumsal tabakalar arasında titizlikle farklılık gösteren selamlaşma ve hitap etme biçimlerinde sergilenir. Kamusal siyaset alanının dışında kalan, ama yeterli serveti olan Merina kadınları ikamet yerleri, evlilik statüleri ve büyük ölçüde olmak üzere cinsel kaderleri üzerinde kesin bir denetime sahiptirler.

Merina Soy İdeolojisi

Bu görece yüksek gündelik toplumsal statü, kadınların burada ele alacağım ikinci temsili –soy grubunun üyeleri olarak kadınlar– tarafından da onaylanıyor gibi görünmektedir. Merinalılar konuşmalarda, ahlaki tavsiyelerde ve atasözlerinde aktarılan, açık ve sürekli bir biçimde vurgulanan bir soy anlayışına sahiptir. Merinalıların ahlak kavramlarının merkezi, soy anlayışıdır ve bu anlayış, belirli ataların soyundan gelenlerin belirli halktan bireysel ölümleri aşarak birleşik bir grup oluşturmayı sürdürmeleri gerektiğini vurgular. Bu süreklilik simgesel ifadesini, etkileyici oranları amacını çok iyi ortaya koyan devasa taş mezarlarda bulur. Mezarlar, Merina soyunun ikinci boyutunu da açıklar: Soy yalnızca insanların kendi aralarındaki sürekli birlikteliği değil, aynı zamanda atadan kalma toprakları olan bir grup insanın süreklilik gösteren gizemli bir birlikteliğidir. Bu, ayrıca mezarlarla simgeleştirilir; çünkü mezarlar insanları atadan kalma topraklara “yerleştirir”ir.

Soy gruplarına üyelik, ataların toplumsal cinsiyetleri ya da onların soyundan yaşayan kişiler fark etmeksizin mezardaki

atalarla geçerli hısımlığa dayanır. Bu üyelik kuralı, Merinalıların kendilerinin de son derece farkında oldukları, çok iyi bilinen bir toplumbilimsel sorunu doğurmaktadır. Ayrım yapmayan bir soy kuralına sahip olan böyle bir grup nasıl ayrık kalabilir ve süreklilik gösterebilir? Merina toplumunun bu soruya yanıtı, ata grubunun mezarlardaki bedenlerin yeniden bir araya toplanması, soydan gelenlerin içevlilikle yeniden bir araya toplanması ve toprakların içevlilik yoluyla dolaylı olarak yeniden bir araya toplanması vasıtasıyla yeniden bir araya getirilmesi anlayışının sürekli vurgulanmasında yatmaktadır. Hem benim hem de Merinalılar için soy ve yeniden bir araya getirme düşüncesi-nin hangi tip toplumbilimsel gruba uygun olduğu daha az açık olsa da, bu Merina retoriğinde belirgin bir anlayıştır.

Bizi burada ilgilendiren şey, bu genel, retoriksel Merina soyu anlayışının bir soy grubuna üyelikte ve onun aktarılmasında toplumsal cinsiyetin önem taşınamasına dayanmasıdır. Atalara ilişkin meseller konusundaki her konuşmada vurgulandığı gibi, mezarda "baba tarafından ve anne tarafından" atalar (*lafond'ray lafond'reny*) bulunur. Benzer bir biçimde hem erkek ve kadın soyundan gelenler aile mezarlığına gömülmelidirler. Bununla beraber, burada ilk çelişkimize işaret edebiliriz. Kadın kocasına üç çocuk doğurmuş ise kocasının mezarına gömülmesi gerekir ve karısı kocayerli yaşayan bir erkek her durumda kendi mezarı kadının atalarının mezarından farklıysa karısının kendi mezarına kendisiyle birlikte gömülmesi için alenen girişimde bulunması gerekir. Sıklıkla böyle yapılsa da, çoğu durumda bir soy sonra kadının bedeni aile mezarına geri taşınır.

Mezarlardaki atalar arasında toplumsal cinsiyet ayrımı yapılmaz; bu açık bir biçimde olmasa da, ataların yaşayan temsilcileri yaşlılar arasında toplumsal cinsiyet ayrımı yapılmadığı da kesinlikle doğrudur. Yaşlı için kullanılan Merina sözcüğü *raya-mandreny*, baba ve anne anlamına gelmekte; ayrıca birlikteliği

sağlamak için vurgulanarak söylenen “ve”yi kullanmaktadır: “ray-” (baba), “aman-” (vurgulanarak söylenen “ve”), “-reny” (anne). Hem annenin hem de babanın terime, vurgulanarak dahil edilmeleri Merina soyunun temsilinin temel yapısınca açıklanmaktadır: Soy cinsel farklılıklar dahil olmak üzere biyolojinin yarattığı bütün kesintilerin üstesinden gelmesi anlamında biyoloji-üstüdür. En önemlisi, soy, ölüyle yaşayan arasındaki farklılık ilişkisini ortadan kaldırır. Bu, ikame nesillerin birbirini izlemesine dayanan kalıcı bir ardılığın varolması anlamında bir soy grubu anlayışı için çok önemlidir. Dolayısıyla, Merina mezarı, ölümün yüceltilmesi değil, soy grubunun ölüm karşısındaki simgesel zaferinin, Merina cenaze töreni ritüellerinde kapsamlı biçimde ayrıntılanan bir zaferin maddi dışı vurumudur (Bloch, 1982).

Bununla birlikte, soy aynı zamanda cinsellik ilişkisinin olumsuzlanmasını ve onun aynı şeyin parçası ve ögesi olarak temsil edilen doğumla ve dolayısıyla ölümle ilişkilendirilmesini içerir. Merina soy grubu sanki biyolojik dölleme aracılığıyla değil, üstün mistik araçlar aracılığıyla yeniden üriyormuş gibi temsil edilir. Yeniden üretimin bu en yüksek biçimi kutsamayla (*tsodrano*) gerçekleşir: Hayat verme erdeminin nesiller boyunca yaşlılar aracılığıyla atalardan bu araçla (kutsamayla) giderek daha çok ataların kendileri haline gelen ataların soyundan gelenlere gizemli aktarılışı. Aslında bu gizemli yeniden üretim, yaşlıların kendi soylarından gelenlere su püskürtmeleriyle maddi bir biçim alır ve *tsodrano* sözcüğünün düz anlamı budur. Bununla beraber bu sürecin sanki biyolojik olmayan temeli vurgulanıyormuş gibi, tamamlayıcılık ve toplumsal cinsiyet ayrımı yapmama pratiğın kendisinde dışavurulur. Önemli bir kutsamanın aktarılması için üç yaşlının (babalar ve anneler) ideal bir biçimde su püskürtmeleri gerekir. Yaşlılardan birincisi “baba tarafından” bir erkektir, ikincisi de erkek olan yaşlı “anne tarafın-

dan"dır ve üçüncü (soydan olmayan) yaşlı bir kadındır. Bu yinelenen tamamlayıcılık soyun çift cinsiyetliliğini çok iyi ifade etmektedir. Soy, biyolojik olmayan yeniden üretimi içerdiği için kadınların ve erkeklerin biyolojik farklılıkları yalnızca soyla alakasız değil, aynı zamanda soya aykırıdır.

Dolayısıyla, Merinalıların soy temsili, oldukça kesin bir biçimde kadınların ve erkeklerin karşılaştırılabilirliğini –ya da muhtemelen onların arasındaki farklılıkların alakasızlığını– ve grup akrabalığının kaynağı olan kutsamanın akışı içinde onların karşılıklı katılımına ihtiyaç olduğunu savunmaktadır. Toplumsal cinsiyetin kesintilerinin olumsuzlanması, soyun daha düşük bir yaşam biçiminin –aynı ölçüde kesintili doğum ve ölüm süreçlerini içeren biyolojik yeniden üretim– aşılması olarak temsiline yalnızca bir boyutudur.

Toplumsal Cinsiyet ve Biyolojik Akrabalık

Kadınların ve akrabalığın, soyunkinden tamamen farklı, başka bir temsili vardır. Merina retoriği bütünlüğü ve soyu temsil eden taş mezar ile bildik biçimde ebeveynler ve çocuklardan oluşan hane halkının yeri olan, dayanaksız malzemeden inşa edilen evi sürekli karşılaştırır. Birçok kültürde olduğu gibi evin ve onun ocağının öncelikle kadınların bölgesi olduğu söylenmektedir. Merinalılar için ev aynı zamanda bireylerarası akrabalığın merkezidir; çünkü ev, kadınların yarattıkları bağlantıların ürünü ve akrabalık bağlarının en güçlü biçimde ifade edildiği yer olarak görülmektedir. Bu nedenle Merina topluluğu ev ile mezarı karşı karşıya koydukları biçimde bireyler arasında duygusal bir bağ olan akrabalık ile soy grubunun ahlakını da karşı karşıya koyar. Bu karşıtlık, yalnızca kadınlara ait olan saha ile toplumsal cinsiyete göre farklılaşmayan saha arasındaki farkı vurgular.

Soy akrabalığı, bir nesilden ötekine ayırım ve insan biyolojisi söz konusu olmaksızın geçen kutsama akrabalığıdır. Kadınların ve evlerin akrabalığı sanki bireyleri biyolojik olarak birbirine bağlıyormuş ve dolayısıyla grup içindeki bölünmeyi vurguluyormuş gibi düşünülür. Dolayısıyla bu akrabalık soyun karşıtıdır. Karşıtlıklar, yalnızca iki tür akrabalıkla sınırlı değilseler de, bu karşıtlık mezar-kutsama soyun bölücü, dışı, ev-odaklı ve biyolojik akrabalık karşısındaki üstünlüğünü ifade etmek için toplumsal cinsiyeti kullanan üstün/tabii karşıtlığıdır.

Kadınlar ev/mezar karşıtlığında biyolojik akrabalığa evlerle ilişkileri aracılığıyla olandan daha fazla doğrudan bağlanırlar. Merinalıların üreme kuramına göre, biyolojik doğum (gebe kalma değil) tamamen kadınlara ait bir meseledir ve çocuklar sonradan kutsanmazlarsa annelerine yalnızca anne soyundan bağlı olacaklardır. Bu durum, kutsama aracılığıyla bağlanmadıkları için anneleriyle “yalnızca” genetik olarak ilişkili oldukları düşünülen hayvanlar ve bitkiler ve ayrıca çift cinsiyetli kutsamanın eksiksiz alıcıları olana kadar insanlar için de geçerlidir. Bu düşünce, diğer şeylerin yanı sıra, özellikle iki kız kardeşin çocukları arasında olmak üzere kadınlar üzerinden akraba insanlar arasındaki cinsel ilişkilerin ensest doğasını vurgulayan Merina ensest tabusunun doğasını açıklamaktadır. Ne var ki bu “saf” doğal-kadın akrabalığı, çocuk yaşam boyunca çeşitli fırsatlarda erdişi yaşlılar aracılığıyla cinsiyetsiz, doğumla hayat vermeyen ataların kutsamasını aldığı için giderek yerinden edilir. Dolayısıyla doğal üreme, kişiler arası bağlar, evler ve kadınlar soy öncesi ve soy karşıtıdır.

Kadınlar bu temsilde kategorik olarak aşağı derecededirler. Sözgelimi, insanların oturma yeri ve uyuma düzeni, erkekleri onurlu ata yönü kuzey-doğuya, kadınları güney-batıya yerleştirme eğilimindedir. Benzer bir biçimde kadınlardan, çocuklar-

dan ve kölelerden aynı terimle, *ankizy* (diğer terimler bu eşitliği enine kesseler de) diye söz etmek olanaklıdır.

Kadınların bu temsilde değerinin düşürülmesi ayrıca ölümün ve çürümenin olumsuz simgelerinin birleştirilmiş kişilerarası akrabalık, evler, cinsellik ve kadınlar kavramlarıyla kaynaşmasıyla da vurgulanır. Ölüm biyolojinin, cinselliğin ve çağrışım yoluyla kadın dünyasının kaçınılmaz bir parçası olarak temsil edilir; mezarın aşkınlığı ve sürekliliğiyle doğrudan karşıt-lık içindedir (Bloch, 1982).

Dolayısıyla üç tane Merina toplumsal cinsiyet imgesi ayırt edebiliriz. Gündelik etkileşimde gözler önüne serilen birincisi, çağdaş etnografinin ışığında önemsizmiş gibi görünen birçok yönden eşit olmayan erkeklerin ve kadınların karmaşık bir resmidir. İkincisi soyun bir ebedi, yaşamı aşan kendilik olarak temsiliyle bağlantılıdır. Burada kadınlar ile erkekler arasındaki farklılık göz ardı edilir, hatta yadsınır. Üçüncüsü kadının soya bağlı olmayan ve biyolojik akrabalığın kanalları olarak temsiliyle ilişkilidir. Dolayısıyla kadınların düşük, kirli ve bölücü oldukları düşünülür. Görünüşte çelişkili olan bu temsilleri anlamak için doğum ve sünnetle ilişkili Merina ritüellerinde bu çeşitli toplumsal cinsiyet görüşlerinin birbirleriyle nasıl ilişkili olduklarını gösterecek etnografiyi biraz daha fazla göz önüne almamız gerekmektedir.

Merina Doğum ve Sünnet Ritüelleri

Merina doğum ritüeli, evin içine inşa edilmiş, yalnızca kadınların girdiği model bir evde gerçekleşir. Sonuç olarak ritüel, akrabalık duygusu, kadınlar, annelik ve ev içi kavramlarını çok etkileyici bir biçimde birleştirir.

Aksine, erkek çocukları için iki yıl süren sünnet töreni, bir evden *çıkış* ve dolayısıyla kadınların dünyasından ve ritüelin kesinlikle kirli ve kirleten bir şey olarak temsil ettiği anasoylu

akrabalıktan çıkış ritüelidir. Sünnet bir dans ve ritüel gecesinin ardından çocuğun “ayrıldığı” evin eşliğinde gerçekleştirilir. Sünnet için yapılan müdahalenin hemen ardından çocuk –(babanın ve annenin tarafından) atalardan gelen ve yaşlılar (baba ve anne) tarafından verilen– ata kutsamasını alır ve evin dışında bağırarak ve eğlenerek bir grup erkeğin temsil ettiği birleşik soy grubuna katılır.

Sünnetin en açık iletisi, erkek çocuğunun kadınların, evin, anasoylu akrabalığın, biyolojinin bölücü dünyasından ayrılıp erkek ile kadınlar arasındaki bölünmenin varlığına son verildiği, sonsuza dek bölünmeyen soy grubunun birliğine kabul edildiğidir. Bununla beraber bu ritüelde kadınların biyolojik, bölücü akrabalığı ile erkeklerin ve kadınların ruhsal soyu arasındaki basit karşıtlığı zora sokan iki çapraz akış söz konusudur.

Bu türden ilk çapraz akış kendisini tam sünnetin yapıldığı kritik anda gösterir; bu anda insanlar toplumsal cinsiyetlerine göre ayrılırlar. Evin içinde kadınlar kendi başlarına pislik atıp kendilerini aşağılayarak yerde sürünürler. Merinalıların en kirleticisi olduğunu düşündükleri başa pislik atma eylemi, bireysel akrabalığın ve doğumun düşüklüğünü temsil eder. Evin dışındaki bölünmemiş soy grubu, Merina soy kutsamasının töresi böyle gerektirdiği için kadınlar ve erkekler tarafından değil, yalnızca erkekler tarafından temsil edilir. Toplumsal cinsiyet farklılığı üzerindeki bu vurgu, sünnet edilen erkek çocuğunun soy grubuna katıldığında karşılaştığı karşılamada daha fazla belirginleştirilir: “O bir erkek”. Soy grubuna katılışın simgesel ifadesinin, sünnetin temel teması olan çocuğun —cinselliğin başlıca boyutunu oluşturduğu– “biyolojik akrabalık”tan çıkarılmasıyla ters düşerek cinsel bir biçim alması aynı derecede şaşırtıcıdır (bkz. Bloch 1986: 77-78). Bir başka deyişle, sünnet törenin en önemli ânında soyun başlıca teması (hem erkek hem de kadın) ata kutsamasının aktarılması basit bir toplumsal cinsiyet karşıtlığı müdahalesiyle ciddi biçimde saptırılır.

Törenin ikinci çelişkili boyutu, yukarıda işaret edilenden daha yaygındır. Sünnetin büyük temel ögesi (birçok Merina ritüelinde olduğu gibi) kişinin kadınların temsil ettiği cinselliğin, ölümün ve doğumun ahlak öncesi biyolojik dünyasından özgülleşmesidir. Yine de sünnet töreni değersizleştirilmiş bu dünyayla ilişkili çok sayıda simgeyi, olumlu değer biçilen ve soy grubunun yaşama gücü yeteneğini artırmak için kullanılan simgeleri içerir. Bu, özellikle kullanılan ve büyük yaşama gücü yetenekleri “yaşayan anne” oldukları söylenmesi gerçeğinden gelen bir dizi bitki ve hayvan için çok açıktır. Bunlar erdişi atalarının ve yaşlıların bağışladığı kutsamaya büyük “yaşama gücü yeteneği” katmak için kutsamaya “eklenirler” ve sonuç itibariyle, bu, soyun tek başına yeterli olmadığını ifade eder. Bu çelişki, yine de, bu anasoylu, doğal kendiliklerin yaşama gücü yeteneklerinin eklenebilmeleri ve böylece aktarılabilimleri için önce yaşlıların onları ritüelin çeşitli aşamalarında bozmaları, kırmaları, önlerini kesmesi gerektiği gerçeği tarafından değişikliğe uğratılıp belirli ölçüde azaltılır. Ortaya çıkan temel düşünce, yaşama gücü yeteneğinin tamamı kaybedilmeyecekse canlı, dişi, anasoylu doğadan çıkartılan ögenin nihayetinde –yalnızca sert ve en acımasız bir biçimde denetim altına alınması koşuluyla– yeniden kazanılması gerektiğidir.

Sünnet töreni iki çelişki düzeyi sergiliyor gibi görünmektedir: Biyolojik akrabalık hakkındaki iletileri içsel olarak tutarsızdır ve toplumsal cinsiyete göndermeleri kadınların ve erkeklerin yukarıda tartışılan en az iki çelişkili temsiline işaret etmektedir. Ritüelin soyu ve kutsamayı vurgulaması bir yandan erkekler ile kadınlar arasındaki farklılıkların önemsiz olduğunun altını çizerken, imgeleri, öte yandan erkeklik ile kadınlık arasındaki ilişkiyi ve hiyerarşik farklılığı vurgulamaktadır.

Bununla beraber bu iki çelişkili temsil, ritüel sürecin farklı aşamaları olarak görülürlerse kolaylıkla anlaşılır hale gelirler. Sünnet ritüeli Merinalıların daima vurguladıkları gibi, bir kut-

sama ritüelidir. Bir başka deyişle, sünnet ritüeli soy grupları temsili yan etkisini yaratan bir ritüeldir. İnsan yaşamını aşan soy grubunun özüdür; Merinaların sürekli yineledikleri gibi mezar nasıl nesilden nesle değişmeksizin kalıyorsa soy grupları da ölümle öyle başa çıkarlar. Ritüelde bu aşkın imge gündelik deneyimde ritüelleşmemiş bir giriş sahnesi içeren iki perdelik bir oyunla yaratılır. Ritüel soyun, kutsamanın ve biyolojik olmayan yaşamın zaferini, aşkın kutsamanın kadınların temsil ettikleri olumsuz bir öge karşısındaki zaferini göstererek kanıtlar. Bir başka deyişle, erdişi soyun ritüel yaratılışı, kadınların tahakkümü altındaki korkunç bir dünya gösterisinin canlandırılması *gerektirir*; soy, bu dünyanın simgesel yıkımından yalnızca bu yolla ortaya çıkabilir.

Yine de soyun imgesi “biyoloji”nin imgesine dayanıyorsa, biyoloji imgesinin kendisi gündelik Merina toplumsal ilişkisinin temsilinden türemektedir. Bir başka deyişle, aşkın soyun temsili bu üç imge mantıksal olarak değil, ama dramatik olarak bağlantılı oldukları için ortaya çıkabilmektedir. Birincisinde, biyolojinin korkunç imgesini içeren olumsuz bir ritüel temsili üretmek için gündeliğin yeniden yorumlanması gerekir. Bu, ritüelin birinci perdesini oluştursa da, bu temsil ikinci perdede soyun biyolojik olmayan dünyasının zaferi tarafından rahatlıkla yıkılır. Victor Turner’ın çok güzel işaret ettiği gibi, ritüel, temsilin drama aracılığıyla yaratılması işlemidir (Turner, 1962).

Merina toplumundaki üç farklı toplumsal cinsiyet görüşünün çelişmeler de karşılıklı bağımlı olduklarını, yani değişmeyen aşkın soy grubunun temsiline varan bir sürecin parçası olduklarını savundum. Bu, söz konusu görüşlerin Merinaların toplumsal cinsiyet görüşü olarak sentezlenmesinin tamamen yanıltıcı olabileceği anlamına gelmektedir. Bu üç toplumsal cinsiyet temsili için rakip kavramlar değil, ama Merina toplumundaki farklı bilgi türleri olduklarını kabul etmemiz gerekmektedir. Amerikan antropolojisindeki bildik “kültür” anlayışları, bilgi

türlerinde böyle bir farklılık olduğunu fark edemediği için tamamen yanıltıcıdır. Bu başarısızlık kaçınılmaz olarak diğerlerine işaret edilerek çürütülebilecek bir temsile, Merinalıların toplumsal cinsiyet temsili olarak, rastgele ayrıcalık tanınmasına yol açmaktadır.

Aksine Marksist ideoloji anlayışı, farklı biçimlerde çözümlenmesi gereken farklı bilgi türlerinin söz konusu olduğunu kabul ettiği için kesinlikle kullanışlıdır. Dahası bu anlayış ideolojik bilginin otoritenin meşrulaştırılmasının parçası olduğunu akla getiriyor. Bunun gibi bir durumda soyun temsili ile onun içermiği toplumsal cinsiyet temsili ile ideoloji kavramıyla kısmen uyumlu olduğunu söylemek olanaklıdır. Her ikisi de yaşlıların, soy gruplarının liderlerinin otoritesini ve en nihayetinde soy gruplarının bir birleşimi olarak Merina siyasi sisteminin tamamını açık bir biçimde meşrulaştırır (Bloch, 1977b). Bu meşrulaştırma işlevinin soy grubunun söz konusu temsili ile özel doğası hakkında çok şeyi açıklaması aynı derecede önemlidir. Otorite meşrulaştırılacaksa, onun insan eylemini ve yaşamını aşan aşkın bir düzenin parçası olarak temsil edilmesi gerekir. Bu, "biyoloji"yi hem belirgin hem de düşük olarak tanımlayarak ve ona değişim ve değişkenlik atfederek onu gözden düşüren bir imgenin niçin oluşturulması gerektiğini açıklamaktadır.

Bununla beraber, ideoloji anlayışının bu bağlamda kullanılmasında bir sorun vardır. Bu anlayış genelde bilginin –ideolojik ve ideolojik olmayan– iki düzeyini içermiye de ben Merina etnografisinde üç düzey ayırt ettim ve çok daha fazlasını oluşturmanın olanaklı olduğuna inanmaktayım. O zaman bu durumda ideolojik düzey hangisidir? Bütün bu düzeyler, tür olarak farklı olsalar da, tek bir sürecin parçası olarak birbirlerine dayandıkları ölçüde yararlı bir biçimde birbirlerinden ayırt edilebilirler mi? Biyolojik düzeyin inşaları, sözgelimi, "soy" a neden olan ritüel sürecin parçasıdır.

Bu soruların yanıtları, ideolojinin bir sistem olarak değil ama bir süreç olarak, yani gündelik olanı onu aşan ve otoriteyi yerle-şik kılan biçimde yorumlama yönündeki kesintisiz zorlama olarak yeniden kavramlaştırılmasında yatmaktadır. Bu süreç, insanların dünyasal olanı ritüelde arkada bıraktıkları antitezin dramatik diyalektiğini üretmek için en az üç ve belki de daha fazla aşama gerektirir.

İdeolojiyi kesintisiz aşkın bir düzen yaratma girişimi olarak düşünmek, sünnet törenindeki işaret ettiğimiz içsel tutarsızlıkları açıklıyor gibi görünmektedir: Toplumsal cinsiyet karşıtlığının ve cinsel simgesel ifadenin toplumsal cinsiyet farklılıklarının ve cinsiyetin ilgisizliğini karutlamak için kullanılması. Ritüel drama, teatral gücünü kesinlikle olmayan bir şeyi yaratmak için zaten orada olan şeyi kullanarak edinir. Bununla birlikte, teatral temsilin içerdiği şey, tam olarak budur. Bir başka deyişle, kullanılabilir olan araçlar yalnızca iletinin aşkınlığını yadsıyan araçlardır: Peter Pan'ın uçmasını mümkün kılan halat gibi. Bu nedenle toplumsal cinsiyet farklılıkları onların nihai ilgililiğini yadsımanın bir aracı olarak vurgulanır, toplumsal cinsiyet ve cinsiyet imgeleri, süreci çürüme imgelerinin ortaçağın ruhun ölümsüzlüğü temsillerinde yinelenmesi denli çok gölgeler.

İkinci olarak, devreden çıkartılan kadın ve biyolojik akrabalık simgelerinin görünürdeki yeniden devreye sokulması ihtiyacı bir soruna neden olmaktadır. Bu da, farklı nedenlerle olsa da, ideolojik sürecin kaçınılmaz bir parçası gibi görünmektedir. Gördüğümüz gibi Merinalıların soy anlayışı değerli bir bölgeyle ilişkilendirilen daimi bir soy grubu imgesinin yaratılmasına dayanır. Bu anlayışın zamansızlığı esas olarak sünnet töreni gibi dramatik ritüeller tarafından karşıt bir biçimde oluşturulur. Bu, toplumun biyolojik doğasının ve onun cinsel yeniden üretimdeki temelinin ilk önce vurgulanıp ardından gülünçleştirilmesi ve değersizleştirilmesi yoluyla yapılır. Değersizleştirme biyolojik doğum, ölüm ve cinsellik süreçleri kirli, ahlaksız ve kurtul-

mak gereken şeylermiş gibi gösterilerek gerçekleştirilir; aksine soyun sürekliliği kutsamayla, yeniden üretimin saf ahlaki güçleriyle sağlanır. Soyun sürekliliği biyolojik olanı öyle aşar ki akrabalık, kadın ve erkek bölünmeleri ebedi bir farklılaşmamış birlikte birleşirler.

Nitekim burada, her yerde olduğunu düşündüğüm gibi, ideolojinin inşası, dünyanın değiş tokuşun, hareketin ve yaşamın tersine çevrilemez süreçlerinin –doğum, gebe kalma ve ölüm– değersizleştirilebildiği ve aşılabildiği kabus gibi bir imgesinin yaratılmasına dayanır. İdeolojinin inşası burada toplumsal cinsiyetin hiyerarşik simgesel ifadesi aracılığıyla gerçekleştirilir. Dolayısıyla bu gibi durumlarda olduğu gibi burada da ideolojinin inşası, dişiliğin temsil ettiği diyalektik, biyolojik dünyanın ilk önce vurgulanıp ardından da dışarıda bırakılmasına dayanır (bu savın daha ayrıntılı bir uyarlaması için bkz. Bloch ve Parry, 1982).

Daha önce işaret edilen, diğer çelişkiyi, ritüelde dışlanan bu dünyanın imgelerinin yeniden devreye sokulması ihtiyacını ne açıklamaktadır? Bu ihtiyaç, değiş tokuşu, hareketi ve bu durumda kadınları reddeden, inşa edilmiş hareketsiz, kalıcı bir düzen imgesinin sonuçta kendi kendisini baltalamasından kaynaklanıyor gibi görünmektedir. İdeoloji, iktidarı nihai ideal olarak tanımlanan, aşkın bir düzene göndermede bulunarak meşrulaştırır. Bununla beraber tanım gereği, ideal bu yaşamın kendisi olamaz. Dolayısıyla ritüel yalnızca aşkın olanı inşa ediyor olmamalı, aynı zaman da yaşayanı canlı kılanla nasıl birleştirileceğini belirtiyor olmalıdır. Aşkın gerçek öğenin kovulması suretiyle inşa edildiği için bu paradoksal bir gereksinimdir. Bununla beraber, uzlaşmaya, bu saflaştırılmış öğenin görünüşte aşkın tarafından yıkılıp ve denetim altına alındıktan sonra yeniden devreye sokulması yoluyla rahatsız edici bir biçimde varılabilir. En azından saflaştırılmış öğenin başlangıçtaki kovuluşuyla ve disiplinin altına alınmış, eksik yeniden devreye sokuluşuyla ıslah

edilmesi koşuluyla yaşama gücü, hareket ve değişebilme –hepsi kadınlar tarafından temsil edilmekte– sonunda bu yaşam için kabul edilebilir, hatta arzu edilebilir olarak temsil edilirler. Sonuçta, bu bir mantık sorunudur: Ritüeller bu yaşamı ve bu dünyada olmayı öyle basitçe tamamen yadsıyamazlar. Yine de güzel bir yapıma karşın Peter Pan kendi halatını kesemez.

Bu sürecin, Merina sünnet ritüelinde kendisini nasıl oraya koyduğunu gördük: Dişi, doğal, anasoylu öge ilk önce zafer kazanırcasına kovulup ardından katı denetim altında olsa da “yaşayan anne”nin doğal özleri biçiminde *yeniden dahil edilir*. Aslında olumsuz dişiliğin atadan kalma fethindeki şiddet, bazı noktalarda kadınlara yönelik cinsel saldırganlığı yukarıda tartışılan cinsel simgesel ifadeyi çaptırma suretiyle meşrulaştırır. Dişiliğin ve yaşam gücünün yeniden dahil edilmesinin gerekliliği ideolojinin gerçek mantığından kaynaklanmaktadır, çünkü en nihayetinde bu dünyada ideoloji olanaksızdır. Soy grubunun varlığını sürdürmesi sağlanacaksa ödün verilmesi gerekmektedir.

Bu içsel tutarsızlık kalıbı, Madagaskar’la hiçbir ilişkisi olmayan kültürlerde ve çok farklı gözüken toplumsal ve simgesel sistemlerde de sık sık görülmektedir. Sözgelimi Kanton cenaze törenleri, James Watson’ın betimlediği gibi, tamamen aynı yapıyı sergilemektedir. Kanton simgesel sistemi, birçok diğer benzerleri gibi, kişinin erkek yönüyle ilişkilendirilen kemikler ile çürümeyle, hısımlıkla ve kadınlarla ilişkilendirilen et arasında keskin bir ayrıma gitmektedir. Sonuç olarak tamamen erkek bir ahlak düzeni inşa etmek için kadın ögesi dışlanırken, kemikler tamamen erkeklerden oluşan soy grubunu desteklemek için tutulur. Çürüyen etin (kadının) kirletici olduğu aşırı takıntısını gözler önüne seren bu işlem, cenaze törenlerinde gerçekleştirilir. Yine de kadının olumsuz temsili mantıksal sonucuna –kadınsız ve etsiz bir dünya– vardinlamadığı için temsil sonuç olarak *çelişkilidir*. Cenaze törenlerinde evli genç kadınlar yas için hem

tamamen emici olmadığı, dolayısıyla kir geçirmediği düşünülen beyaz renk hem de en emici renk olduğu düşünülen yeşil renk giysi giyinmezler. Bu çelişkinin önemi, kadınlar çürüyen etin korkulan kirini emen yeşil renkteki cenaze töreni kurdelelerini yeni doğmuş erkek ve kız bebeklerini taşıyan askıların bir parçası olarak kullanma suretiyle bebeklerin yeni yaşamlarını kayıp ete “geri dönerek” güçlendirdiklerinde ortaya çıkar. Çinlilerin soy ideolojisinin dışı etinin çıkarılıp atılmasına gereksinimi olabilirse bile, yeşil kurdelelerin varsaydıkları gibi, kadınlar olmaksızın insanın üremesi olanaksızdır. Yine bu çelişki, ideolojinin üretim sürecinin kaçınılmaz bir parçasıdır.

Özetle, yukarıda ele alınan çelişkili toplumsal cinsiyet temsilleri Merinalıların ideolojik olmayandan ideolojik bir atadan kalma iktidar ideolojisi yaratma girişiminden kaynaklanmaktadır. Bu çelişkileri –Margaret Mead ve diğerlerinin benzer çözümlerinde yaptıkları gibi– rastgele bir kültürel ya da simgesel sistemde uzlaştırmaya çalışmak yanıltıcı olacaktır; Merina toplumsal cinsiyet temsili bir tane değil, birçoktur. Merina kadınlarının ve erkeklerinin farklı sistemleri olduğunu savunmak etnografik olarak yanlış olacaktır; eylemleri ve ifadeleri kaçınılmaz tutarsızlıklara işaret etmektedir. Dolayısıyla, birleşik bir biliş sistemine sahip kültür anlayışına sadakat kaçınılmaz olarak bu çözümlemeyi temel bir hataya sürükleyecekti: Farklı türden toplumsal cinsiyet imgelerinin birleştirilmesi. Bu imgelerin farklı bağlamlarının ve bunların süreklilik taşıyan çeşitli çelişkilerinin kaynaklarının açığa çıkarılması için toplumbilimsel bir ideoloji kavramı gerekmekteydi. Feminizmin bir amacı toplumsal cinsiyet temsillerinin kökenlerine ilişkin kavrayışımızı arttırarak onların değişmesini olası kılmak ise toplumsal cinsiyet inşasının tüm karmaşıklığını kabul etmemiz ve bu toplumsal sürecin düzenleyici ilkelerinin ideolojinin üretimi gibi farklı bir simgesel sürecin parçası olabileceklerini fark etmemiz gerekmektedir.

NEREDEYSE ATALARI YEMEK¹

Bu makale, Madagaskarlı Merinalıların mitlerinden çok iyi bilinen iki tanesini bir araya getiriyor. Bu mitler yiyeceklerle, ama daha ziyade büyük baş hayvan eti yemeye ilişkilidir. Merinalılar bu mitleri, anıt mezarlar üzerinde odaklanan soy anlayışından doğan sorunlara ilişkin genel bir kurgu olarak görürler. Soy de-yiminde atalar gibi olmak ideal olsa da, ölü olmak anlamına da gelmektedir. Bu nedenle, yaşayanlar için başka bir şeyin söz konusu olması gerekmektedir: Yaşam. Yaşam güzel olabilir, ama atalığa karşıt olduğu ve çürümeye yol açtığı için ahlaken muğ-laktır. Yaşam, bu mitlerde sığırlar tarafından temsil edilir ve sığır-ların ritüelde öldürüldükleri şiddet, gücünü ve hoşluğunu koruyan yaşamın ahlaki muğlaklıklarını ortadan kaldırmanın bir yolu haline gelirken, sığır eti pişirmek çürümeye engel olur. Bununla beraber, bu çare, soy sorunu için yalnızca geçici ve ek-sik bir çözümdür.

Bu makale, her ikisi de yemek yeme üzerinde odaklanan, çok iyi bilinen iki Merina mitine ilişkin bir incelemedir. Merina

¹ Hem Dr. J. L. Watson'ın düzenlediği, Londra Üniversitesi'nin yiyeceğin simgesel ifadesi üzerine üniversitelerarası seminerinin hem de Tananarive Üniversitesi'nin toplum bilimleri seminerinin katılımcılarına yararlı düşüncelerinden ötürü teşekkür etmem gerekiyor. Özellikle Dr. P. Logan'ın Londra seminerindeki üretici yorumundan yararlandım.

dini uygulamaları bağlamında bakıldığında bu iki mit insanların doğası, soyun doğası, ahlaki ve fiziksel gelişme süreci ve bireylerin ata otoritesiyle ilişkisi hakkındaki soruları ele almaya çalışan, tereddütlü bir kurgu sunmaktadır. Ele aldığımız şey bir kurgu olsa da, Lévi-Strauss'un çok kesin bir biçimde somutun bilimi diye adlandırdığı şeyi ele aldığımız için yararlı bir biçimde felsefe ya da yazın geleneğimizle bir tutulamayacak bir şeyi ele almaktayız: Praksisi yemek pişirme, uyanık kalma, adlandırma ve hepsinden önemlisi yemek yeme gibi varsayımsal pratikler aracılığıyla açıklama girişimi. Bununla beraber, yalnızca kurgunun doğasını tanımlamak yeterli değildir; somutun biliminin onu üreten tarihsel süreçlerle yeniden nasıl birleştirileceği gösterilmelidir. Bu birleştirme, bu makalede yalnızca deneme niteliğinde gösterilebilir.

Madagaskarlı Merinalıların mitolojisinde öne çıkan simgesel yemek yeme ifadesiyle bağlantılı iki tema söz konusudur. Bu temalar bağlantılı olsalar da, bu bağlantı ancak belirli bir çözümlenmenin ardından ve belirli bir miktar etnografik bağlama taşınarak gösterilebilir. Bu temalardan ilki, sığır öldürme ve yemeye ilişkilidir. Bu tema, özellikle ünlü kral Ralambo'nun sığırın yenilebilir olduğunu bulması hakkındaki ünlü mitte (ikinci mit) öneplandadır. İkinci tema daha ezoteriktir: Merinalıların atalarını bazı yollardan yedikleri ya da yemekte oldukları düşüncesi.² Bu düşünce, en açık biçimiyle Fransız antropolog ve misyoner L. Mole'tin 1956 yılında yayımladığı bir kitapta dikkat çeken bir yeri olan, diğer mitte (birinci mit) ifade edilmektedir. Kitabın adı *Le Bain Royal à Madagascar*'dı (Madagaskar'da Kraliyet Banyosu).

² Malgaşça *razana* sözcüğü bizim hem "ata" anlamındaki sözcüğümüze hem de özellikle mezara konulmuş "ceset" anlamındaki sözcüğümüze karşılık gelmektedir (Bloch, 1971a: 111-113).

Kitabın başlığı bir başka yayında (Bloch, 1987) daha ayrıntılı ele alacağımız kraliyet banyo ritüeline göndermede bulunmaktır. Bununla beraber, Molet'nin ilgisi başlığın ifade ettiğinden çok daha geniş kapsamlıdır. Molet daha çok birinci mit temeline olmak üzere (yalnızca Merinalıların değil) bütün Malagaş cenaze törenlerinin oldukça eski olan soylarından gelen ve yakın akrabaları atalarının etiyle ortak ziyafet verme pratiğine dayandığını savunur. Kitabın yayımlanması, Madagaskar'da büyük bir skandala neden olduysa da, yazarın yakın zamanda belirttiği gibi (Molet, 1979) Dama Tsoha'nın uygulamayı varsayılan Budist etkilerle ilişkilendiren bir başka hayal ürünü kuramı (Tsoha, 1957) haricinde ciddi bir çürütme girişimi söz konusu olmadı.

Molet'nin kuramının göz ardı edilmesinin nedeni, onun en istekli tarihçiyi bile ikna edebilecek kanıt sunamamasıdır. Bununla beraber bu katkıyı tamamen göz ardı etmek bir hatadır. Molet, Malagaş etnografisi hakkındaengin bilgiye sahip bir antropolog haline gelmiş Protestan bir misyonerdir ve herhangi bir ilişkili tarihsel kanıt ortaya koyamasa da kendisini her şeyden önce başta ünlü mitle ilişkili olanlar olmak üzere kesin olgular üzerinde temellendirir. Molet'nin yorumu tarih yerine Merina simgeciliği çalışmasına bir katkı olarak görüldüğünde epey fikir vericidir.

Miti incelemeye geçmeden önce Molet'yi takip etmek ve onun ürettiği diğer bulguların bazılarına bakmak yerinde olacaktır; çünkü Molet'nin kendisinin de kabul ettiği gibi bu bulgular mitte çağrıştırılan kavramlara iyi bir giriş sağlamaktadır.

Molet'nin bulgusu üç katmanlıdır. Birinci olarak, mit söz konusudur; ikinci olarak Molet Malagaşcadaki genel tarihsel dilsel değişimlere herhangi bir gönderme olmaksızın türetildikleri için incelemeye dayanmayan kuşkulu etimolojiler kullanmaktadır. Bununla beraber onun üçüncü kaynağı çok daha ilginçtir. Bu kaynak, özellikle cenaze töreni konuşmalarından

olmak üzere, Malagaşça konuşmalardan alıntılardan oluşmaktadır. Aslında Molet kendisini Anglikan rahip Maurice Rasamuel'in yazdığı, bütün Malagaş pazarlarında bulunabilen bir örnek konuşmalar kitapçıkları serisinde temellendiriyor. Bu kitapçıklarda "Ölü ötekilerinin kemiklerini yediğinden onun kemiklerini yememiz gerektiği doğrudur. Ölü diğerlerinin etini yediğinden onun etini yememiz gerektiği doğrudur" (Molet, 1956: 82) gibi ifadelerle karşılaşırız. Molet bu türden ifadeleri düz anlamlarıyla alsa da, bunların uzak geçmişe göndermede bulunduğunu düşünür; bence bunların şimdiye göndermede bulunan metaforlar oldukları kabul edilmelidir. Rasamuel'in de bu ifadeleri metafor olarak kabul etme eğilimde olduğundan eminim.

Metafor kavramı, son zamanlarda antropolojide öylesine gevşek ve öylesine yanıltıcı biçimde kullanıldı ki, burada nasıl kullanıldığının kesin biçimde tanımlanması gerekmektedir. Ben dilbilimcilerin metafor kavramını kullanışını takip edeceğim; eğritileme benim için ancak dile ve retoriğe doğrudan uygulandığında değerlidir. Bir metafor, konuşmacının dinleyiciye eğritileme olarak anlaması gereken şeyi *gösterdiği* bir ifadedir. Dolaısıyla bir ifadenin düz anlam mı yoksa eğritileme mi olduğuna karar verirken ifadenin bir eğritileme olarak kabul edilmesi gerektiğinin göstergelerinin iletilme biçimini belirlemeye çalışmamız gerekmektedir (Lyons, 1981: 213-217).

Merinalıların Malagaşça lehçesinde *kabary* sözcüğüyle belirtilen halkın bir dilsel eylem kategorisi vardır (Keenan, 1975b). *Kabary* sözcüğü genellikle "resmi konuşma yapma" ya da "hitabet" olarak çevrilir (Bloch, 1975b; 7-11). Rasamuel'in yazdığı kitabın adı *Kabary*'dir. Malagaşça konuşanların sözcükten anladıkları ve en eskilerden (Sibree, 1889; 1890; 1891; Keenan, 1975b; Bloch, 1975b) itibaren bütün yorumcuların kavrama ilişkin işaret ettikleri içerimlerden biri, *kabary*lerin ayrıntılı, hatta süslü,

eğretilmeli süsleme içeren hayli süslenmiş konuşmalar olduklarıdır.

Bir başka deyişle dilsel bir eylemin bir *kabary* olduğuna işaret edildiğinde dinleyiciler gerçekten birçok eğretilmeli ifade beklemeleri için uyarılırlardı. Dolayısıyla bu, *kabary*lerdeki ifadelerin niçin eğretilmeli olmalarını beklememiz gerektiğinin ilk nedeni olsa da, kuşkusuz bir başka soruyu doğruyor. Konuşmacılar bir *kabary* duyduklarını nasıl biliyorlar? Bir *kabaryye* genellikle konuşmacının duruş biçimi, nerede durduğu, dinleyicilerin davranış biçimi, tonlama vb. gibi dil dışından birtakım göstergeyle ve aynı zamanda belirli (sentaktik) biçimlerin seçilmesi, sözcük dağılımının seçimi, sözcelemenin genel yapısı gibi birtakım dilsel göstergeyle işaret edilir. Her şeyden önce bir *kabaryye* olay işaret eder. Sözgelimi, bir cenazede *kabary*nin törenin özel bir aşamasında söylenmesi gerektiği bilinir. Rasamuel, Molet'nin alıntıladığı metnin böyle bir durum için kullanıldığını söylüyor. Rasamuel'in ifadesinin içerimlerinden biri, dolayısıyla, *kabary* adlı bir dilsel eylem türüyle karşı karşıya olduğumuz ve eğretilmeli ifadelere "dikkat etmemiz" gerektiğidir. Bununla beraber bu, bir *kabary* içindeki özel bir ifadenin bir eğretilme olduğunu belirtmek için yetersizdir. Bir *kabary*nin sözel dile getirilişinde eğretilme kesin ölçülü özelliklerle ve belirli ifadelerin nükteli biçimleriyle ifade edilir. Yazılı metinde yalnızca ikinci gösterge bulunsa da, bu oldukça yeterlidir. Bu nedenle dilin Merina'daki kullanımlarına aşina olan birisi için Molet'nin ataları yemeye ilişkin aktardığı gibi bir ifadenin dinleyicilere ya da okuyuculara eğretilmeli olarak bildirilmiş olduğu kesindir.³

³ Merinalılar için, evrensel olduğuna düşündüğüm bir biçimde, yemek yeme ve diğer temel bedensel işlemlerin eğretilmenin temel kaynakları olduğuna ayrıca işaret edilebilir. Antropologlar bedensel faaliyetlerin eğretilmeler için nasıl çok sık kullandıklarına uzun zamandır işaret etmekte

Gelgelelim bu ifadenin ve benzer birkaç tanesinin daha eğretilme olduklarından emin olabilesek bile, bunların neyin eğretilmesi olduğunu göstermemiz zorunludur. Bunu yapmak için bu türden bir ifadenin bu ve başka konuşmalardaki genel bağlamı ele alınmalıdır.

Bu ifade, Molet'nin alıntıladığı söylevi oluşturan diğer birçok ifadeyle birlikte ele alınmalıdır: Hertz'in ölüm üzerine ünlü makalesinde (1907: 113) alıntıladığı benzer bir konuşmada görülen "Yaşayan bizler tek eviz, Ölü bizler tek Mezarız" Malagaş deyişleri gibi ifadeler. *Kabaryn*ın biçiminden birbirini izleyen bütün farklı eğretilmelerin aynı hakikati belirtmek amaçlı olduklarını bilmekteyiz. Sonuç olarak, dinleyiciler için olduğu gibi bizim için de kullanılan örneklerin en küçük ortak paydası üzerinde odaklanmak olanaklıdır. Eğretilmeler ormanının arkasındaki düşünceler kendilerini şu biçimde açığa vururlar: 1) Farklı nesiller aynı biçimde hareket etmelidirler, çünkü sonuçta aynıdırlar; 2) farklı nesiller aynı özden olduklarından bir neslin bedeni, yaşamın kaynağı ve sonraki neslin özüdür.

Açığa çıkan bu iki önerme, Merina soyunu inşa eden düşüncelerin çekirdeğidirler (Bloch, 1971a: ikinci bölüm) ve bu nedenle daha fazla ilerlemeden önce süreci daha iyi anlamak için bu düşüncelerin hatırlanması gerekmektedir.

Merina soyu, bir dizi ilişkili emir ve inanç üzerine kuruludur. Temel inanç, soy grubunun yaşayanlarının, soy grubunun ölülerinin, özellikle de soy grubunun pirinç tarlaları olmak üzere atadan kalma toprakların tek bir birliğin boyutları olduklarıdır. Bu birliğin yüzleri ayrılmalari ve ayırt edilmemelidir. Merina soy anlayışları ısrarla ayrışmamanın üzerinde dururlar ve ister toprağın, ister halkın ya da ister ölülerden kalanların bölünmesi olsun bölünmeden nefret eder. Yaşayanların taşınması ya

ve Lakoff ile Johnson bu savı sistemli bir biçimde geliştirdiler (Hertz, 1909; Lakoff ve Johnson, 1980).

da toprağın yabancılara devri nedeniyle dağılma korkusu, Merinalıların simgeciliğinin daimi bir temasıdır ve takıntılı boyutları vardır. Bu tema, soy grubunun ölülerinin bedenlerinin atadan kalma toprakların tam ortasına yerleştirilmiş atadan kalma ortak mezarlarda toplanması mutlak görevinde güçlü bir biçimde vurgulanır (Bloch, 1971a). Bu nedenle Merina ritüellerinin çoğu soy grubunun mistik ve pratik kaynaklarının muhafazası ve bunların dağılmasının engellenmesiyle ilişkilidir. Muhafaza ancak bu kaynakların nesilden nesile israf edilmeden aktarılmasıyla sağlanabilir. Rasamuel'den yapılan alıntıda etkileyici biçimde ortaya çıkan duyarlılık, Molet tarafından böyle kötü bir son için kullanılır.

Artık alıntıdaki yemek yeme kavramının, ilk olarak soyların daha önceki nesillere bağımlılığına ve ikinci olarak bir soyun farklı nesillerinin aynı özden –sınırlı ve dolayısıyla grup üyesi olmayanlara dağılmayacaksa aktarılması gereken bir özden–oluştugu düşüncesine eğretilmeli bir anıştırma olduğunu görebiliriz.

Bununla birlikte bir başka yemek yeme eğretilmesi daha söz konusudur. Yemek yeme, yenen nesnenin özel tek biçiminin yok edilmesi olsa da, onun özünün korunmasıdır. Dolayısıyla yemek yeme, bireylerin sonu gelmeyen biçimde yeniden kullanılan saf soy özüne indirgenmelerini ve yeniden kullanılmaları için özgüllükleri içinde yine yok edilmeleri gereken özel biçimler almalarını içerirler. Bu, özellikle bireyliği bölücü olarak görürken, hiçbir biçimde ayrışmamanın soy grubunun devamını sağladığı kanısında olan Merina soy anlayışına karşılık gelmektedir. Merina soy anlayışı ölülerin kurutulmuş bedenlerinin kişisel olmayan bir soy karışımı, bir kere onu cisimleştirmiş olan bireylik tarafından damgalanmamış bir öz haline gelmeleri için yeniden gömme işlemiyle fiilen parçalandıkları Merina cenaze ritüellerinde maddi bir biçim alır (Bloch, 1971a: be-

şinci bölüm). Ama bu dönüşüm gelecek nesillere yaşam verecek kutsamanın yolunu açar (Bloch, 1986: 2. Bölüm).

Rasamuel'den alıntılanan ve Molet'nin tarihsel kanıt olarak kullandığı ifade, dolayısıyla, böyle bir şey değildir. İfade, Merinalıların soy anlayışının en temel boyutlarının eğretilmeli bir ifadesidir. Bununla beraber, bu, ifadenin “yalnızca” soyut bir kavramın boş bir maddi açıklaması olduğu anlamına gelmemektedir. Eğretilmeleri ele aldığımızda yalnızca neyin yerine konulduklarını değil, aynı zamanda imgenin niçin çağrıştırma gücüne sahip olduğunu anlamalıyız. Çağrıştırma gücü, kültürel olarak oluşturulmuş duygusal durumlarla, deyimlerle ve bilgiyle başka bağlantılar akla getirerek koşutluk kurulan şeyi zenginleştiren bir güçtür. Bu çağrıştırma gücünün kaynağını anlamak için Merinalıların soyu ve yemek yemeyi kuşatan başka anlamlarına bakmamız gerekmektedir.

Birçok Avustranezya kültüründe olduğu gibi Merinalılar'a göre de yemek yemek, hafif bir yemek yemenin karşıtı olarak pirinç yemeği içermelidir. Birisinin yemek yediğini söylemek için kullanılan deyim, başka bir şey yeniyor olabilirse bile düz anlamıyla “pirinç yeme” anlamına gelmektedir. Pirinç yemenin merkezliği, Merinalılar için tanındık bir temadır. Bu, “pirinç her şeyin temelidir”, “pirinç yaşamdır” gibi sürekli yinelenen deyimlerde kabul edilir. Pirinç Merinalılar için yalnızca hayatta kalmanın araçsal bir yolu değildir: çok daha fazlasıdır, “kutsal”dır, *masinadır* ve onun kutsallığı içinde pişirildiği suya kadar uzanır ve pirincin uygun olmayan kullanımlarla kirletilmemesi gerekir. Merinalılar doğru insanı pirinç yemekle öylesine bütünüyle özdeşleştirmişlerdir ki bir yabancıya ülkesinde insanların pirinç yiyip yemediklerinden başka bir soru sorulmamaktadır; yabancıнын ahlaklı birisi olduğundan ancak ülkesinde pirinç yeniyor olması koşuluyla emin olunabilir. Benzer bir biçimde, altmış yıl sömürgeci güç olan Fransızların aşırı ahlaki bozukluğunu gündelik konuşmada belirtmenin en etkili yolu,

“onlar pirinç değil ekmek yerler” demektir. Merinalılara göre, pirinç besindir, yaşamdır; onun dışında yenilen her şey gereksiz bir lükstür.

“Yaşamın özü”, kaçınılmaz olarak yaşamın kaynağıyla, atalarla ve dolayısıyla soy gruplarıyla bağlantılıdır. Bu bağlantı birçok biçimde çağrıştırılır. En önemlisi, yenilen pirincin atalardan kalma toprakların ürünü olmasının gerekmesidir.

“Atalardan kalma toprak”, yani *tanin’ drazana*, Merinalıların düşüncesinde güçlü ve karmaşık bir anlayıştır (Bloch, 1971a: dördüncü bölüm). Bu, öncelikle yaşayanlara atalardan miras kalan topraktır, ama daha öncelikli olarak bir zamanlar ataların sahip oldukları ve teraslamakla sorumlu oldukları sulama yapılan çeltik tarlalarıdır. Bununla beraber çok daha doğrudan bir nedenden ötürü de “atalardan kalma toprak” diye adlandırılmaktadır. Bu toprak ataların mezarlarına yerleştirildikleri, soylarından gelenlerin ölümlerinden sonra benzer bir biçimde “yerleşeceği” topraktır. “Atalardan kalma toprak” anlayışı, Merinalar için dünyanın başka taraflarından bulabileceğimiz daha soyut dile getirmelerden oldukça farklı bir biçimde bütünüyle kendiliğinden açık, maddi bir kavramdır. Bu maddi özdeşlik nedeniyle, anlayış, soy düşüncesi ile bölge düşüncesini fiziki bir biçimde birleştirir. Dolayısıyla bu toprağın ürünü olan pirinç aynı zamanda hem arazinin hem de mezarlarıyla burada yer alan maddi ataların ürünüdür.

Anlaşıldığı üzere atalardan kalma topraklara ve ataların kendi maddi özüne hükmeden ilkelerin birçoğu, özellikle de atadan kalma özün bölünmezliğinin ve dağılma korkusunun vurgulanışı pirincin kendisi için de geçerlidir. Pirincin paylaşılması akrabalığın ve ortak soyun dışı dönük bir göstergesidir ve Merinalılar yalnızca ahlaki ilişkileri akrabalık olarak gördükleri için bir kişinin ziyaret ettiği evde pirinç yemeyi geri çevirmesi bütün ahlaki ilişki olasılığını reddetmektir (Bloch, 1974). Bu düşünebilecek en çirkin hareketlerden biridir.

Sonuç itibariyle pirincin ahlaki ilişkinin olmadığı kişilere devredilmesi yanlıştır. İdealde pirinç ne satılmalı ne de satın alınmalıdır ya da en azından bütün akrabalarda bolca bulunduğu emin olmadan satılmamalıdır. Tebaalarının çiğneme tütününü satın almak için pirinç satmalarından dertli olan ünlü Merina Kralı Andrianampoinimerina'nın aktarılan görüşünde pirinç ile değiştokuş arasındaki karşıtlık çok iyi ifade edilmektedir. "Pirinç benim arkadaşımdır, doğaüstü varlıkların arkadaşısıdır; pirinç yaşamdır. Çiğneme tütününü karşılığında değiştokuş etmek için pirinç satanları idama mahkûm edeceğim. Kısa bir süre sonra tüküreceğiniz tütünü, pirinçle nasıl değiştokuş edebiliyorsunuz? Bunu yaparsanız karılarınızı ve çocuklarınızı kaybedersiniz. Yaşamı anlamsız bir istek uğruna değiştokuşa sokmak yanlıştır" (Callet, 1908: 761, Malagaşcadan benim çevirim).

Bu arkaplanla birlikte, artık Molet'nin sözde eski ataları yeme pratiği için temel kanıtını oluşturan miti incelemek artık olanaklı. Bu mit, bu makalenin ele aldığı iki mittten biridir. Bu mitin çok sayıda uyarlaması yayımlandıysa da, Molet'in kullandığı uyarlamaların en ünlüsü, editörlüğünü Peder Callet'in yaptığı ve birçok baskısı yayımlandıktan sonra tam hali 1908 yılında yayımlanan bir Madagaskar gelenek incelemesinde bulunmaktadır (Callet, 1908: 267). İzleyen uyarlama benim bu kitabın Malagaşça baskısından kısaltılmış bir çevirimdir.

Birinci Mit

Eskiden birisi öldüğünde bütün ailenin biraya toplandığı söylenir. Aile toplanınca ailenin babası konuşma yapardı: "Sevgili akrabamız öldü! Öyle kibar ve öyle sevgi doluydu ki ona şimdi ne yapmalıyız?" Birileri babaya "Sevilen öldüğü için önu gömmeyip yiyelim, çünkü onu çürümesi için yerin altına gönderirsek çok üzüleceğiz" diyerek yanıt verirdi. Böylece ceset yenir-

di...⁴ Cesetlere bunun uzun zaman önce yapıldığı söylenmektedir: Cesetler yenirdi... Şöyle anlatılmaktadır: Bir gün çok zengin birisinin oğlu öldü ve bir araya toplanan aileye “şimdi bir araya toplandınız, –gün ağarırken– geleneğimizi yerine getirmek için” dendi. Ardından çocuğun babası konuştu, “Bir dakika bekleyin eğer aile bunu yapmak istiyorsa ben de öyle olmasını isterim, ama toplanan aile başka türlü olmasını istiyorsa ben de başka türlü olmasını isterim. Bayanlar ve beyler neyin uygun olduğunu düşünüyorsunuz? İsterseniz çocuğumun cesedi yerine bir sığır koyacağız ve onu saklayacağız...”⁵ Ardından cesedi başka bir şeyle ikame etme düşüncesi yeni olduğu için herkes bunun hakkında düşünmeye başladı ve öyle uzun düşündüler ki akşam karanlığına yakalandıklarında halen düşünmekteydiler. Böylece aile sabahleyin konuştu: “İnsanların tutumu anlaşıp gibi görüldüğünden, bu muhtemelen doğru, doğru olmasaydı, insanlar anlaşılamayacaklardı ve dolayısıyla bu muhtemelen ailenin, kadınların ve erkeklerin görüşüdür. Çocuğun sonraki nesle geçebilmesi için onun atalarına iade edilmesi sıra dışı bir olay olsa da sevilen yaşlının iadesi yeterince yaygındır. Dolayısıyla çocuğunuzun yerine bir sığır ikame etmeniz sorun oluşturmaz”⁶ Baba zengin olduğu için oğlunun cesedin yerine bir-

⁴ Burada kraliyet ve soylular hakkındaki bölümü bu makaleyle ilgili olmadığı için değil, ama bu dar sınırlar için ele alınamayacağı için atlıyorum.

⁵ “Ve onu saklayacağız” çevirimden emin değilim. Özgiin Malagaşçada *tehirizy* olan sözcük ya yanlış basılmış ya da benim bilmediğim bir sözcük. Fransızcaya çeviren Chapus ve Ratsimba (1953) bunun –saklamak ve muhafaza etmek anlamına gelen– *tahirizinan*ın yanlış basımı olduğunu varsayıyorlar gibi görünmekte. Burada genellikle güvenilir olan bu iki çevirmeni izledim.

⁶ Bu paragrafın çevirisi çok zor. Chapus ile Ratsimba’nın çevirisi anlamsız (1953, 1. cilt, s. 506). Molet’nin çevirisi bana oldukça yersiz gibi görünmektedir. Çevirimde beni anahtar sözcük *tofy* ve Andriamanzato’da (1957: 66-86) anlamına ilişkin yürütülen tartışma yönlendirdi.

çok sığır koydu. Ardından insanlar ölü çocuğun yerini alan sığırları yediler. İnsanlar geçmişte ölü insan bedeni yedikleri için bu ete, kötü et adı verildi.

Molet bu miti sanki gerçek bir tarihi hikâyeymiş, uzun zaman harcamaya ihtiyacımız olmayan bir şeymiş gibi yorumluyor olsa da, aynı zamanda daha fazlasını da yapıyor. Molet, öbür yazarları izleyerek bu hikâyeyi, sığırın yenmesinin ikamesinin kurban edilmesi olarak Yahudi-Hıristiyan bir açıklanmasının temeli olarak kabul ediyor. Bu, özellikle ölü bir kişinin değil ama sığırın yenmesinin hikâyesi –kurban edilenin yaşabilmesi için kurbanı ikame eden Yahudi-Hıristiyan kurban anlayışının neredeyse tam tersi– olduğu için bu yaklaşımın yanıltıcı olduğunu düşünüyorum. Bununla beraber, bu mitin belirli öğeleri, daha genel kurban kuramlarıyla doğrudan bağlantılıdır. Bu nedenle mitin çeşitli boyutlarında ortaya çıkan bu öğeler daha ayrıntılı ele alınmalıdır.

Mit iki seçenek oluşturuyor: Biri ölünün tüketilmesi, diğeri sığırın tüketilmesi. İki seçenek arasındaki karşıtlık, akşam karanlığı ve şafakla ilişkilendirilerek vurgulanmaktadır. Bu simgesel aygıtta Merina mitinde ve ritüelinde sık sık rastlanır. Akşam karanlığı daima olumsuzken, şafak daima olumludur. Bu, ikinci seçenek, yani sığır ikamesi iyi, birinci seçenek çocuğun cesedinin yenmesi kötü olduğu genel izlenimini vurgular. “Ölü yeme” anlayışı soyun temsilinin özü olduğu düşünülmektedirse bu sonuç ilk bakışta sorunlu görünecektir. Soy hemen hemen bütün bağlamlarda, nesiller arasında ve içindeki bütün sınırların kaldırılmasını içerimleyecek biçimde mutlak iyi olarak tanımlanırken burada bu düşünce kötü olan ölü yeme anlayışıyla temsil edilmektedir.

Bununla beraber, daha yakından bir incelemede, mit çok daha karmaşık bir imge ortaya koyar. Birincisi, tam aksine *atalara göre* ölü yemede yanlış bir şey olduğu iddiası söz konusu de-

ğildir; bunun hoş olmayacağı ve kötü olacağı *yeni* nesiller için söz konusudur. İkincisi, mit çok ilginç bir biçimde sonucuna dikkat çeken bir tereddütle ulaşır. Seçenek yalnızca “muhtemelen” daha iyidir. Aktörler karar veremezler, gerçekten emin değildirlerdir. Üçüncüsü, sığırın ikame edilmesi genel bir uygulama haline gelse de, mit nesiller arasındaki normal ilişkilerin tersine çevrildiği bu özel durumun nadir görülen karakterini vurgular. Değişiklik ölü bir çocuk için yapılır. Bu, ölü yemenin daha önce-leri istenen imgesinin tersine çevrilmesini içerir. Eski nesiller için geçerli olan eski durum, gencin yaşlıyı yemesiydi. Bununla beraber mit tersine bir imge, yaşlının genci yediği imgeleri çağrıştırır. Soyun süregelen değişmeyen dünyasında birbirini izleyen nesillerin özdeşleşmesinin içerimi normal durumda olumlu boyutu içinde görülür: Yeni nesil atalardan beslenerek atalardan yaşamın kutsamasını alır. Mite göre, bu geçmişte, ataların zamanında olan biten bir şeydi. Ama mit aniden soy doğmasının yaşlının gençten beslendiği kabus gibi bir ikinci boyutunu sergiler. Bu bakış açısından, soy yalnızca nihai iyi olarak değil, aynı zamanda hayatlarını süremeden bireyliklerinde tüketilen gençlere bir tehdit gibi bir görünür.

Bu sorunu daha iyi anlamak için mitteki bir başka ögeye, çocuğun ebeveynlerinin zengin olmalarına bakmak zorunludur. İkame edilen çocuğun ebeveynlerinin “zenginliği”nin altının çizilişi, özgün dili Malagaşçada İngilizceye aktarması kolay olmayan bir biçimde muhteşemdir.

Burada zenginlik diye çevrilen Malagaşça sözcük *harenadır*. *Harena* özel bir anlamda zenginliktir; bireysel olarak edinilen mülk olduğu için miras alınan ata mülküyle ve bildik biçimde sulanan çeltik tarlalarıyla karşıtlık taşır. Dahası bu zenginlik, yalnızca bireysel olarak edinilmemiştir, benzer bir biçimde *sağ-lar arasında* dağıtılmalıdır. Richardson’ın Malagaşça-İngilizce sözlüğü (1885) *harenayı* ölümden önce dağıtılması gereken zen-

ginlik diye tanımlamaktadır. *Harena*, dolayısıyla, atalardan gelen, devretmemenin ve dağıtmamanın herkesin en önemli görevi olduğu mirasa keskin bir biçimde aykırıdır. *Harena* yalnızca soy mülküne aykırı değildir, aynı zamanda soy karşıtı bir anlamda barındırmaktadır. Gerçekte olmasa da kuramda bütün soydan gelenler arasında eşit biçimde paylaşılan pirinç tarlasından farklı olarak *harena* soy gurubunun bazı üyelerini zenginleştirirken diğerlerini fakirleştirir. Bununla beraber *harenaya* olumsuz gözle bakılmaz, çünkü soy “iyi”nin en üstün ögesi ise, *harena* iyi olması gerekmeyen “arzu edilir”dir. Merinalılar’a göre, *harenanın* başlıca ayırt edici özelliği, onun hoş olmasıdır. Aynı zamanda süregelen, değişmeyen gruba bağlı ve dolayısıyla istikrarlı ve değişmeyen olduğu düşünülen soy mülküyle karşıt bir biçimde *harena* sürekli devrolmasıyla ayırt edilir. *Harena* bazı insanları zengin, diğerlerini fakir kılar. *Harena* elden ele geçer, özellikle hısımlar arasında olmak üzere dolaşır.

Harenanın akışı ile hısımlığı birbirine bağlayan birlik karmaşık, ama bir hayli önemlidir; çünkü *harena* ile atadan kalma mülk arasındaki karşıtlığı daha fazla artırır ve açıklar. Bunun nedeni hısımlığın kan bağına, soya ve atadan kalma çeltik tarlalarının israf edilmemiş aktarımına aykırı bir anlayış olmasıdır (Bloch, 1975b). Hısımlık ve soy arasındaki bu bağ, geçmişte ve belirli ölçüde günümüzde bildik *harenanın* sığır olmasından dolayıdır.

Sığır, bütün hırslı Merina erkeklerinin istediği bir şeydir; bireysel başarının açık göstergesidir. “Zengin” erkek stereotipi, büyük bir sürüsü olan, “sığırları yamacı kaplayan” erkektir. Bununla beraber başarı ve sığırlar arasındaki ilişkinin mülke daha az odaklansa da, genel *harena* anlayışı hakkında bilgi veren başka yönleri de söz konusudur. Özellikle öküzler olmak üzere büyükbaş çiftlik hayvanları, Merina erkeklerinin çok beğendikleri erdemler olan güçlerinden ve denetim altına alınma-

larının zorluğu nedeniyle takdir edilirler ve Akdenizlilerinkini anımsatan erkeklik kavramlarıyla ilişkilendirilirler. Büyükbaş çiftlik hayvanı sahibi, akla getirdiği cinsel ve ekonomik başarıyla birlikte hayvanın gücünü bir şekilde paylaşıyormuş gibi görünür. Hayvanın yenmesi yoluyla bu güç ve başarı çok daha doğrudan iletilebilmektedir. Et yemek ve çok daha özelde büyükbaş çiftlik hayvanının yağını içmek, Merinalıların söyledikleri gibi, zenginliği, güç sahibi olmayı ve bireysel refahı, bir başka deyişle *harena* sahibi olmayı çağrıştıran imgelerdir.

Ama sığırlar yalnızca, sahip olmayı, yaşamı ve gücü çağrıştırmazlar, aynı zamanda Merina hısımlık anlayışıyla yakından bağlantılıdır. Sığır daha çok önemli ritüellerde yakın akrabalar arasında verilir alınmaları gerektiği için taşınır ve bu yükümlülük fazlasıyla kayınlara, özellikle de damatlara düşer (Bloch, 1974b).

Harenayı ve sığırı kuşatan bu çeşitli bağlantıları göz önünde tutarsak, mitin bazı boyutları açık hale gelecektir. Çocuğun babasının zengin olması ve tüketilmesi için sığır önermesi bağlantılı iki temadır. Ama daha da ileri gidebiliriz. Büyükbaş çiftlik hayvanı zengini bir erkek benliğin grup içinde zamanla çözünmesini içerimleyen katı grup idealinden, yani bireyin ve bireysel eylemin bireysel yaratımı içerimlediği ölçüde olumsuzlandığı bir idealden oldukça farklı bir varoluş idealini temsil eder. *Harena* zengini insan, salt soy insanının aksine, zevkleri olan, ister cinsel, ister siyasi ya da ister iktisadi yönden olsun bireyliğini ve yaratıcılığını geliştiren insandır. *Harena* zengini kişi, değıştokuşa ve hısımlığa dahil edilir; ataların zamansız ebedi dünyasında değil, gerçek anlamda bu dünyada yaşar.

Dolayısıyla mit biri atalara ait olan, diğeri dünyevi olan iki varoluş modeli çağrıştıır ve bunları yan yana koyar. Atalara ait varoluşa göre, bireyler yalnızca bir başkasının ikameleri ya da daha ziyade vücut bulmaları oldukları için bireysellik ilişkisiz

ya da yanlıştır. Bu, mitte ölü yemeyle temsil edilir. Dünyevi varoluş, sahip olma, değiş tokuş, cinsellik, güç ve bireyselliktir. Mitte dünyevi varoluş zenginlik ve et yemeyle temsil edilir. İki tür et yemenin temsil ettiği bu basit karşıtlık, çok daha karmaşık düşüncelerin başlangıç noktasıdır. Mitte iki varoluş türü yalnızca temsil edilmemekte, aynı zamanda bunların hem kendileriniyle çeliştikleri hem de potansiyel olarak tehlikeli oldukları gösterilmektedir.

Atalar ideali, yani yaşlı nesillerin genç nesiller tarafından tüketilmesi tamamen olumlu bir açıdan temsil edilmektedir. Atalar ideali, ölü yeme pratiği aracılığıyla yaşlı genç olanda yine yaşadığı için, çürümeyi ve dolaylı olarak ölümün kendisini alt etmenin bir yoludur. Soyun merkezi simgesi, aynı zamanda ölüm karşısında zaferi temsil eden mezarın simgesel ifadesidir. Mezar, grubun tek tek üyelerinin yıkıcı yaşamlarına bağlı olmaksızın sonsuza dek yaşamasını simgesel olarak sağlayan, megalit kayalardan yapılmış bir yapıdır. Bir soy insanı olarak Merinalı, bireysel ölüm sorunuyla grubun ölümsüzlüğü aracılığıyla başa çıkar ve bu, bu dünyada mezarla ve mitte ölü yeme imgesiyle simgeleştirilir.

Bununla beraber, soy idealinin olumsuz bir yönü vardır. Soy imgesi, bireyi ya mezardaki salt maddeye ya da izleyen nesiller için bir yiyeceğe indirgediği için birey için, kaçınılmaz bir biçimde yıkıcıdır. Soy varoluşunun bu olumsuz yanı mite taşınır. Olumsuz olan, varlıklarını gençlere yedirmek yerine kendileri gençleri tüketen yaşlılar imgesidir. Sorun, bir soy varlığı olarak idealin ölüp mezarda kurumak olmasıdır. Soyun bu olumsuz yönü, doğal olarak mitte ortaya konan seçenek varoluşu –zenginliğe bireysel olarak sahip olma– devreye sokmaktadır. Mit, bu yaşamda bireyselliğe sahip olmada, yani sığır yemede ve atalarınkine karşıt olarak çağırışla kişisel yaratıcılıkta korkutucu kişinin ataları tarafından tüketilmesi idealine karşı seçenek

bir varoluş sunar. Mitin insanların cenaze törenlerinde artık niçin ölü yerine sığır yemeleri gerektiğine ilişkin açıklamasının gösterdiği gibi, bu varoluş bazı bakımlardan ataların seçeneğinden daha iyidir.

Bununla beraber soyun nihai olumsuzunu içerdiği biçimde, bireyin duyuşsal varoluşu da et yemeyle temsil edilir. Bunun içerdiği sorunlar birinci mitteki imalar ya da gölgelerdir. Ölü yeme mite özünde çürümeyle *başına çıkmak* için dahil edildiyse, ölü yemenin et yemeyle ikame edilmesi insanın çürümesinin mite yeniden dahil edilmesini ifade ettiği sonucu çıkar. Bu nokta mitte açıklanmamaktadır. Mitte sorun oluşturan ima, cenaze törenlerinde yenilen etin *kötü* et olduğu ısrarıdır. Bir şekilde soyun başlıca kutsanması tamamen olmasa da kaybolma tehlikesi içindedir. Yinelenen bir araya toplanan aile, mezar, otoriteye saygı imgelerine sahip olduğumuz için soy yeni et yeme seçeneğinde halen mevcut olsa da, soyun rolü, yeni öneri (sığır eti yeme) tarafından azaltılmakta ve tam anlamıyla ikna edici değildir.

Mitin bir sonuca ulaşmaması bir rastlantı değildir. Bir mite sahip olmamızın muhtemel nedenidir bu. Mit kendisini Merina soy anlayışının yaşayan Merinalılar için yarattığı çözülemez bir sorun üzerine bir kurgu gibi sunuyor. Soy, saf biçimiyle sonuç itibarıyla yıkıcı olsa da, bunun sunduğu seçenek –yaşam– ölümü ve çürümeyi kapsıyor gibi görünmektedir. Bu makalenin izleyen kısmı, mitolojide ve Merinalıların ritüel uygulamasında bu açmazı çözmek için nasıl girişimlerde bulunulduğunu inceleyecek. İlk önce Merina ritüeline ve özellikle de soy bağlamında kutsama ritüeline bakalım.

Soy, gördüğümüz gibi, kalıcı, ideal olarak ebedi bir kendilik üretmek için yaşayanların, ölümlerin ve ataların kaynaşmasıdır. Bununla birlikte insanların hoş olmayan doğma ve ölme alışkanlığı göz önüne alındığında, bu ebedilik özün aktarılmasını

sağlamak için sürekli taşıma gerektirir. Mitte bu aktarma ölü yeme aracılığıyla yapılır. Gerçek yaşamda aktarma yaşam potansiyelinin kutsanmasının nesilden nesile aktarılmasıyla yapılır. Bu, olduğu gibi kalmak için zorunlu olan bir taşıma türüdür. Bu, düz olarak "su püskürtme" anlamına gelse de, genellikle kutsama diye çevrilen *tsodrano* terimiyle adlandırılan su püskürtme ritüeliyle gerçekleştirilir.

Böyle bir kutsamada, önceden atalarla ilişkilendirilen (örneğin mezara yerleştirilerek) su bir yaşlı tarafından ağza alınıp daha genç nesillere püskürtülür ve bu yolla kutsanırlar. Bu, mit-sel ölü yemenin ritüel dengidir. Kutsamanın akması, dolayısıyla, soy grubunun yaşamda kendini yeniden üretmesi için kutsamanın bir nesilden diğerine geçirilmesi meselesidir. Bu, soyun en basitinden mantığıdır. Gelgelelim bu ritüelde farklı nesillerin ilişkisinden başka bir öge söz konusudur. Sıradan bir kutsamada bu öteki ögeyi su simgeler.

Merinalılara göre, su, insan olmayan canlıların, bitkilerin ve hayvanların iktidarıyla ve gücüyle ilişkilidir. Malagaşçada iktidar için kullanılan sözcük, normalde güç, yaşam, enerji olarak çevrilen (Abinal ve Malzac, 1963: 228) ve yabanılık ile hızlı büyüme çağrışımları olan *mahery*dir (*hery* kökeninden). *Mahery* olan yalnızca su değildir, özellikle neredeyse her zaman *mahery* olarak tanımlanan sığır gibi güçlü hayvanlar da *mahery*dir. *Mahery* varlıklar, ebeveyn soyuna anneleri aracılığıyla bağlı olduklarından aynı zamanda hısımlık türlerine göre tanımlanırlar. Bu, doğduklarında biyolojik yoldan tamamen ana soyuyla bağlantılı oldukları düşünülen bebekler için doğru olsa da (Bloch, 1986: 84-105) çocuklar büyüdükçe ve atalarının kutsamasını aldıklarında gizemli bir biçimde her iki taraftan ebeveynlerle bağlantılı hale gelirler. *Mahery* varlıkların yoksun olduğu bu gizemli soydur.

Sonuç olarak, *mahery* ögesinin tarihsel bir göndergesi de vardır. Merinalılar geçmişte ataları gelip onu fethetmeden önce Imerina'da güçlü, anasoylu ve yabani bitkilerin ve vahşi hayvanların efendileri oldukları için *mahery* olan kültürsüz bir kadim halkın yaşadığına inanırlar. Bu yarı-doğal ruhlar *Vazimba* diye adlandırılır ve su merkezli kültürleri bugün halen büyük önem taşımaktadır. *Vazimbaya* hem kendisi için hem de aynı zamanda dolaylı olarak su aracılığıyla tapılır. Kutsama ritüellerinde kullanılan su budur. Sözgelimi büyük, yıllık ulusal kutsama töreni, yani kraliyet banyo töreninde, su *Vazimbanın* gömülü olduğu düşünülen göllerden toplanır (Bloch, 1987).

Dolayısıyla Merinalıların her şeyden önce ataların iktidarının nesiller aracılığıyla aktarılması olan kutsama anlayışı, aynı zamanda yaşam veren *Vazimba* suyu aracılığıyla kutsamadır. Bir Merina kutsamasında varlığa söylenen, hem atalardan soyu hem de *Vazimbadan* gücü almanın zorunlu olduğudur sanki. Bu, soy ideali içeriminin yol açtığı soruna –atalar gibi, bir başka deyişle ölümler gibi olunmalı– bir çözümdür. Bu etkili çözüme en azından yaşayanlar bakımından atalar gibi olmalıyız, ama *aynı zamanda Vazimbanın güçlü mahery suyu aracılığıyla canlı da olmalıyız* denerek nitelik kazandırılır.

Bununla beraber Merina dini bu basit çözümün düşündürebileceğinden çok daha karmaşıktır. Bunun nedeni canlı, güçlü *mahery* ögenin Merina dinine kutsama sorununu ekleyen karanlık, olumsuz bir yanının da olmasıdır. *Vazimba mahery* dünyasının olumsuz yanının en basit ifadesi, uygarlığın Merinalılar tarafından kuruluşunu yabani, anasoylu *Vazimba* ve onların kraliçelerinin kovulmasının sonucu olarak açıklayan tarihsel mitte görülür. Atalar düzeninin hüküm sürebilmesi için bu zorunludur. Simgesel ve ritüel yapı daha ileriye gider. *Vazimba* insana ait olmayan güçle, yaşamla ve yaratıcılıkla ilişkilendirilir ve bunun *Vazimbanın* ve suyun çağrışımına uygun biçimde “yaş” ola-

rak düşünülen kişinin dişil ögesinin ayırt edici özelliği olduğu düşünülür. Henüz ataların kutsamasını almayan bebekler tamamen “ıslak” tırlar, *zazarano* diye adlandırılırlar. Erkek çocuklarının durumunda ise, onların mezaradaki “kuru” atalarına daha yakın olmaları için en azından bu öğeden “temizlenme”lidirler. Temizlenme, erkek çocuklarını kadınların dünyasından ayıran bir ritüel –sünnet ritüeli– aracılığıyla gerçekleştirilir (Bloch, 1986: beşinci bölüm). Aynı anlayış, ebedi mezara girmesi ve diğer kuru atalarla birleşip onlara karışabilmesi için cesedin “kurutulması”yla ilişkili çeşitli cenaze töreni ritüellerinde (Bloch, 1982) açıktır. Cenaze töreni ritüellerindeki ıslak, canlı öge yine kadınlarla ilişkili ola da, burada tamamen olumsuz bir açıdan temsil edilir. Bunun nedeni, “ıslak”ın burada çürümeyi akla getirmesidir. Merinalılara göre, ceset çürümelerini ancak ıslak tarafını kaybettiğinde durduracaktır ve cenaze töreni ritüelleri bu kurutma işleminin hızlandırılmasıyla ilişkilidir. Dolayısıyla sünnet ritüelinde kısmen ve cenaze töreni ritüellerinde tamamen olmak üzere, yaşam ögesi bir ölüm ve çürüme meselesidir.

Ritüelin bir yandan hem bireysel yaratıcılıkla hem de güçle, öte yandan çürümeyle ilişkilendirilmesinin gerekmesi şaşırtıcı değildir. Ne olursa olsun biri olmadan diğerine sahip olunamaz. Yaşamın bütünlüğünün mezarın ebedi varoluşuna karşıt olması da şaşırtıcı değildir. Ebediyette ne yaratım ne çürüme vardır; ama yaşamın bu iki yanının (yaratım ve çürüme) bağlantılı oldukları gerçeği, Merinalıların dinsel düşüncesine, yaşayanlar için de geçerli olduğu düşünüldüğü için, sorun çıkarır.

Kutsamada, atasal aktarım yaşamın simgesiyle –su– güçlendirilir. Ama bu, söz konusu ögenin aynı zamanda yaşamın alınmasının ölümün alınması anlamına geldiğini de ima ettiği anlamına mı gelmektedir? Bu sorun, çoğu Merina mitinde ve ri-

tüelinde açıkça hissedilse de, aynı zamanda bu mitlerdeki ve ritüellerdeki çıkmaza bir tür çözümde önerilmektedir.

Atalarla bağlantı ve güç, yaşam ve sığır çağrışımlarıyla su olmak üzere kutsamadaki iki ögenin birinci mitte gördüğümüz iki seçenekle –ölü yeme ve sığır yeme– aynı oldukları açık olmalıdır. Soyun çelişkileri mitte öne çıkarken, kutsama töreninde bu daha az açıktır. Bununla beraber yaşamın çelişkileri ritüelde ölü yeme hakkındaki mitteki belirsiz biçimlerinden daha gözle görünürdür. Yaşam mitte dile getirilmeyen içerimde, çürümenin yeniden dahil edilmesini gerektiren sığırın cesedin yerine ikame edilmesinde bir an için görünür. Sığırın cesedin yerine ikame edilmesi birinci mitte yalnızca bir öneridir. İkinci miti ele aldığımızda, sığır eti yemenin temsil ettiği yaşamsal Vazimba gücünün sorunlu muğlaklığı önplana çıkar.

İkinci mit, Merina kraliyet hanedanlığının kurucu kralı Ralambo'nun faaliyetleriyle ilişkilidir ve onun sığır etinin yenebilir olduğunu bulmasını kutlar. Bu mit, en iyi bilinen Merina mitlelerinden biridir ve yakın zamanda bütün Madagaskar okullarına dağıtılmak üzere basıldı. Mitin, aralarında burada tartışılacak denli çok farklılıklar olan birçok uyarlaması vardır. Callet'in daha önce andığımız incelemesinde (1908: 145-147) verdiği çeşitli uyarlamaların bir özetini sunacağım. Daha önce olduğu gibi, burada da yaşamsal Vazimba gücünü güçlü –mahery– diye nitelenen sığır temsil etmektedir. En kısa biçimiyle mit şöyledir:

İkinci Mit

Kral Ralambo'dan önce, sığırlar *jamoka* adıyla bilinirlerdi ve hepsinin sahibi onları yemeyen ama aşırı şişmanlıktan öldüklerinde onları gömen Vazimba'ydı. Ralambo, Vazimba'yı kovduktan sonra sığırlar kaldı. Sığırlar öldüklerinde berbat bir çürüme kokusuna neden oluyorlardı ve yine bir sığır öldüğünde Ralambo

bir köleye onu rüzgârın estiği yönde gömmesini emretti. Gelgelim kölenin aklında çok tehlikeli olmasına rağmen sığırı pişirme düşüncesi vardı ve onu rüzgâra karşı pişirdi. Sonuçta kızaran etin nefis kokusu yayıldı ve böylece köle onu yedi ve Ralambo'ya pişmiş sığır etinin ne denli güzel olduğunu söyledi. Bunun üzerine Ralambo sığırların öldürülüp pişirilmelerini emretti. Ralambo sığır etinin ne denli güzel olduğunu anlamıştı ve sonuçta tebaalarına sığır etinin yenilebilir olduğunu söyledi ve tebaaları da o zamandan beri bu açıklamadan dolayı minnettarlar. Sığırların en iyi (en yağlı) kısmını kendi başına yiyen Ralambo, ayrıca sığırların kendisinin olduğunu söyledi ve etin tebaalarına yılda bir kere kraliyet banyosu münasebetiyle düzenli olarak dağıtılmasını emretti. *Jamako* adını *Omb'y*'ye değiştirdi (Callet, 1908: 145-147).

Bu mit çok karmaşıktır ve özellikle kraliyetin önemi başta olmak üzere birçok öge burada ele alınamayacak. Yine de ifade edilen temel düşünceler bizim sorumuza yakındır. Bir öge, sığırın yenebilirliği mitinde ve ölü yeme mitinde ortaktır. Her ikisinde de et yeme olumlu bir sonuçtur. Ama birinci mitte muhtemelen yalnızca ima yoluyla sunulan birçok tema ikinci mitte çok daha ön plandadır.

Birincisi, başka birçok mitte olduğu gibi, ikinci mitte Vazimba'yı güce ve zenginliğe (*harena*) bağlayan, yukarıda anılan ilişkilerden biri belirginleştirilerek sığırlar Vazimba'yla birleştirilir. İkinci olarak, sığırın ve Vazimba'nın temsil ettiği yaşamın muğlaklığı çok daha karmaşıktır. Mitte sığırlar hem ölümün berbat kokusunun hem de pişen etin güç veren nefis ıtırının kaynağıdır.⁷ Bu iki sonucu ayıran ince çizgi iki kokunun karşıtlığından

⁷ Pişmiş ile çürümüş arasındaki buradaki karşıtlık ile Lévi-Strauss'un *Mythologiques*'inin ilk iki cildinde ele aldığı Kızılderili mitinin simgeciliği arasındaki koşutluk çarpıcıdır (Lévi-Strauss, 1964; 1966). Bununla beraber, Madagaskar mitindeki kraliyetin, Kızılderili mitlerindeki ateş simgesinin simgesel ikamesi olduğunu belirtmek dışında bu konu burada ele alınmayacak.

ve rüzgâra karşı/rüzgâr yönünde aykırılığından daha canlı biçimde zor temsil edilebilirdi. Bu, Vazimba, ıslak ve *mahery* dahil olmak üzere her şeyin temel çelişkisini iyi açıklamaktadır. Bunlar bir anda Vazimbanın kendisi, cenaze töreni sahnesindeki bedenin çürüten ögesi ıslak ya da mitteki sığırlar gibi kovulurken, bir sonraki anda bu şeyler gücü ve canlılığı arttırmak için kutsamanın Vazimba suyu ve ikinci mitin pişmiş eti gibi geri getirilirler.

İkinci mitte, yukarıda ele alınanlardan ayrı olarak, tamamıyla yeni öge bir ortaya çıkıp mitin odak noktası haline gelir. Bu öge ölümün yanı sıra Vazimba dünyasında bireysel yaratıcılıkla ve gücün yakın olmasının neden olduğu soruna açık bir çözümdür. Çözüm kral Ralambo'nun sığırların öldürülüp pişirmesini emretmesinde yatmaktadır. Bu düşünce, özellikle yıllık kraliyet banyosu ritüelinin köken miti olması olgusuyla vurgulanır. Kraliyet banyosu ritüeli, sığırların kraliyet emirlerine göre kesilebilmesi, pişirilebilmesi ve yenebilmesi için egemenin sığırları gösterişli bir biçimde dağıtması için bir vesiledir (bkz. Bloch, 1987).

Sığır öldürmenin önemi, Merina ritüeli bağlamına yerleştirilirse ortaya çıkar. Sığır öldürme, ritüellerde bütün *mahery* olan şeylere eşlik eden şiddet ya da şiddet tehdidi sahnesinin bir parçasıdır. Sünnet ritüelinde ya da kraliyet banyosu ritüelinde olduğu gibi, kutsama ritüellerinde de, *mahery* olan su kutsama için kullanılabildiği sürece sürekli muzrak tehdidi altındadır. Güçleri su aracılığıyla kutsama için güvenle kullanılabilmesi için Vazimbaların ilk önce yenilgiye uğratılıp ardından öldürülmeleri gerektiğinden onların kaderi şiddete tabidir. Bununla beraber *mahery* şeylere yönelik şiddetin zorunluluğu düşüncesi, hiçbir yerde sığırların öldürülme biçimindeki kadar karmaşık değildir.

Merinalılar, sığırları ritüeller için olduğu kadar kasaplık et için de öldürürler ve ritüeller için olanlar daha ayrıntılı olsa da

her iki durumda da aynı işlemler izlenir. Bütün Merina ritüellerinin iki yiyeceği içermeleri gerekir: Pirinç ve sığır eti. Pirinç da-ima “temel”miş gibi yense de, sığır eti genelde yalnızca büyük etkinliklerde yenir. Bu tür etkinliklerde sığır öldürme, Madagaskar üzerine yazan bütün yazarlar tarafından kurban etme diye adlandırılmış olsa da, Merina üzerine çalışmamda ben bu sözcüğü kullanmadım. Kullanmamamın nedeni, bu ritüel sığır öldürmenin ve yemenin tipik kurban etme olarak düşündüğüm şeyden bütünüyle farklı gibi görünmesiydi. Sözgelimi, evlenme töreni için bir boğa ya da inek öldürüleceği zaman hayvan ilk önce sürüden seçilir. Sonra çok tehlikeli bir boğa güreşi yapılır. Genç erkekler kendilerine saldırması için kışkırtarak, yaralaya-rak ve teşvik ederek hayvanı kızdırırlar. Hayvan tam kendilerine yaklaştığı anda onu arka bacaklarında bir iple bağlayarak onu yere yıkarlar. Gençler genellikle hayvanın (ya da hayvanla-rın) kuyruğu gibi bir parçasını kesmek için hayvanın peşine dü-şüp köyün etrafında ona bıçaklarla, baltalarla ve mızraklarla saldırdıkları için boğa güreşleri çok şiddetli olabilir. En sonun-da, çok kötü durumdaki hayvan baş eğdirilip bağlanır. Hayvan kuzeydoğuya (ataların yönü) doğru yere serilirken, bütün ritü-elleri başlatan kutsama duası yapılır. Dua, neredeyse tamamen görmezden gelinen hayvandan söz edilmeden yapılır. Kutsama bittiğinde insanlar ayrılıp giderler ve genç erkekler hayvanı çok fazla tören olmaksızın öldürürler ve parçalayıp pişirmeye hazır-larlar. Böyle bir eylemi, kurban etme olarak görmekteki gönül-süzlüğümün nedeni, fiili öldürmede muhtemelen ritüel ya da dini diye adlandırılabilcek hiçbir şeyin söz konusu olmaması-dır. Söz konusu olan şey, saldırgan bir eğlencedir. Olaya hayva-nın iktidarının gücünü ve bolluğunu zapt etme ve ele geçirme duygusu hâkimdir. Zapt etmenin şiddet içeren ortamı, hayvan ve en “zengin” kısmı, yağı yenirken de sürer, yani zapt etme tüketime dönüşür. Dolayısıyla sığır öldürmenin odağı, hayvana

uygulanan şiddet ve onun tüketilmesidir, daha sonra olanlar büyük ölçüde ilişkisizdir.

Güç ile çürümenin yaşamdaki peşi sıralığı sorununa mitte önerilen ve sığır öldürmede altı çizilen çözüm, bu nedenle şiddettir. Yaşayanlar, ölmeden ve cenaze töreni ritüellerince kurtulmadan önce tamamen ataları gibi olamazlar. Bundan önce yaşayanlar hoş bir güç ve zengin bir yaşam isterler ve aslında yaşayanlar arasında soyun sürmesi için bu zorunludur. Ne var ki, güç ve yaşam arzusu tehlikelidir: Yaşayanlar *maheryi* cisimleştiren, soy varlıkları gibi zaman boyunca var olamayan ve dolayısıyla tamamen mezarın dışında çürüyen *mahery* hayvanlar haline gelebilirler. Bu durumda yaşayanlar hem soya hem de yaşama ihtiyaç duyulmasının yarattığı çelişkiyi nasıl çözmektedirler? Yanıt mitte ve Merina ritüeli sahnesinde verilmektedir. Yaşayanlar yaşama sahip olabilirlerdi ama bu soy tarafından zapt edilmeliydi. Güçlü ve ahlaklı olmak için yaşamsal öge soy ögesince tabi kılınıp tüketilmelidir. İnsanlar hoş, güçlü ve zengin bir yaşama sahip olacaklarsa, zapt etmek zorunda olsalar da yaşam gücüne sahip olmalıdırlar. İnsanlar, ilkönce kutsamaların suyunu, boğa güreşlerinin sığırlarını olduğu gibi yaşam gücünü de tehdit etmeli ve ardından onu boğalar gibi öldürmeli, kesmeli ve mideye indirmelidirler. Böylelikle insanlar yersiz tehlikelere girmeden soy varlıkları olabilirler ve bu yaşamın gücünü edinebilirler. Bu yolla, Merina ritüeli sahnesi ve Merina mitinin öyküsü ahlaklı yaşam oluşturmak için bir ders haline gelir.

Artık şiddet ve öldürme üzerindeki vurguyu anlayabiliriz. Bu vurgu, antropoloji literatüründe vurgulanan kurban etme boyutlarından çok farklıdır: İkame, kefare, iletişim. Bununla beraber Merina pratiklerini klasik kurban etmeyle özdeşleştirmekteki isteksizliğimin nedeni, mevcut olduklarını ve merkezi bir öneme sahip olduklarını düşünmeme rağmen antropoloji yazınının diğer kurban etme ritüellerindeki burada vurgulanan

öğeleri önemsememesinde yatmaktadır.⁸ Kurban etmedeki şiddetin ve öldürmenin üzerinde gerektiği gibi durulsaydı, Merinalıların sığır öldürmelerine dönmek ve Pitt-Rivers'in (1983) yakın zamanda İspanyol boğa güreşini ele alırken yaptığı gibi bunun klasik kurban etmelerle aynı mantığı nedenli izlediğini dikkate almak olanaklı olacaktı.

Soyun ve onun seçeneği yaşam gücünün muğlaklığı ikinci mitte sergilense de, o bu çıkmaza şiddet aracılığıyla gözle görünür bir çözüm sunmaktadır. Atalardan kutsamanın akışına yaşam gücü eklenmemesi gerekse de, Vazimba, tehdit edilen su, öldürülen sığır gibi ilave yaşam gücü de şiddet tarafından zapt edilip boyun eğdirilir. İkinci mit ve onu yineleyen ritüeller, bu boyun eğdirmeyi kutlar. İkinci mit, sığırın yenilebilirliğinin bulunmasının kutsanmasından daha çok şiddet aracılığıyla zapt etmenin yaşam gücünün tüketimini güvenilir kıldığını bulmanın kutsanmasıdır. Bir başka deyişle ikinci mit, sığırların ölümlerinin yerine ikame edilmelerinin yol açtığı soruna bir çözüm sunmaktadır.

Dolayısıyla, bu makalenin ele aldığı iki mit, insanın varoluşunun doğası hakkında bir kurgu sahnesiyle ilişkilymiş gibi düşünülebilir. Birinci mit, birbirini izleyen nesillerin özdeşleşmesinin bireysel ölümü ve çürümeyi nasıl ortadan kaldırdığını göstererek soy kavramının erdemine ilişkin bir açıklamayla başlar. Özdeşleşme yaşlıyı yiyen genç imgesiyle örneklendirilir. Ardından mit bu önerinin olumsuz yanını ele alır; soy en nihayetinde yaşayanların çok daha fazla gücün, yaratıcılığın, hazın ve zenginliğin söz konusu olmadığı ölümler gibi olmaları gerektiği anlamına gelmektedir. Mit, bu aşırı katı ideale karşı, sığır yenerek yaşam gücünün bu yaşama yeniden dahil edilmesini öne-

⁸ Kurban hayvanının sürekli tehdit edilmesi özellikle Dinkalar arasında çok belirgindir (Lienhardt, 1961; altıncı ve yedinci Bölümler)

rir. Ne var ki bu yeniden dahil etme de sorunludur; soyun üstesinden gelmiş olduğu gerçek şeyler, çürüme ve ölüm bu yaşama yeniden dahil edilir. Bundan dolayı seçenek de gerçekten tatmin edici değildir ve bu birinci mitin tereddüdünü açıklamaktadır. Bu çıkmaz, birinci mitte yalnızca ima edilse de, berbat kokan, çürüyen yağlı sığırlar imgesi ile onların kızartılmış etlerinin nefis güç verme potansiyeli imgesinin birbirlerine çok yakın olması biçimini aldığı ikinci mitte gelişir. Ama ikinci mit bu çıkmaza bir çözüm önerir. Yaşam gücü, Vazimbanun bir zamanlar Merinalılar tarafından yenilgiye uğratılması gibi kraliyet şiddetince hâkimiyet altına alınırsa ve soy tarafından denetlenirse güç tehlikeye girilmeden edinilebilir ve yaşayanlar soy varlıklarına ödün vermeden yaşamları boyunca ona sahip olabilirler.

Ne var ki bu çözüm bile, kesinlikle tamamen tatmin edici değildir. Önceden çözülen sorun bir başka biçim altında yeniden ortaya çıkmaktadır. Bu, mitolojinin zenginliğinin, Lévi-Strauss'un bize öğrettiği gibi, basit ve çözülmüş meseleler hakkında bize ders verilmesi meselesi değil, ama çözülemez olan sorunlar üzerine süregelen bir yorum meselesi olduğunu ortaya koyuyor; dolayısıyla tereddüt sürmektedir. Merinalılar, her şeye karşın, ölümün olmadığı bir yaşama sahip olmanın yolunu tıpkı başkaları gibi bulamadılar.

MADAGASKAR'DA KRALİYET BANYOSU RİTÜELİ: ÖLÜMÜN, DOĞUMUN VE DOĞURGANLIĞIN OTORİTEDE ÇÖZÜNMESİ¹

Kraliyet ritüelleri çalışması, amaçsız tikelcilik ile basmakalıp genelleme arasındaki bir gerilimin kuşatması altındadır. Bir yandan antropologlar kraliyet ritüellerinin toplumsal ve siyasi olanı muhafaza etmeye hizmet ettiğini savunmuşlardır. Bu işlevselci yaklaşımı, muhtemelen en iyi Gluckman'ın kral, doğa güçleri ve ulusun refahı arasındaki ilişkiyi yeniden onaylayan, kral merkezli yıllık tören Swazi *Incwala* çözümlemesi temsil etmektedir. Ama bu yaklaşım, indirgemecilikle suçlanmaya açıktır. Gluckman'ın çözümlemesi, icraata tek bir toplumsal işlev atfederek yalnızca kesin olanı bilenemezle açıklamamakta, aynı zamanda törenin kendine has ayrıntılarını da göz ardı etmektedir (Kuper, 1947; Gluckman, 1963, Beidelman, 1966'da eleştiril-

¹ Mark Hobart'ın Londra Üniversitesi'nde düzenlediği, "Düzen Sorunu" başlıklı üniversitelerarası seminerin katılımcılarına bana bu makalenin ilk taslağını sunma fırsatı tanıdıkları için teşekkür etmek istiyorum. Ayrıca özellikle başta C. Fuller'in, M. Esoavelomandroso'nun ve J. Parry'ninkiler olmak üzere birçok yararlı yorumun katkısı oldu.

di). Bu tür işlevselcilik eleştirileri, kraliyet ritüellerinin daha dikkatli incelenmelerini sağladığıysa da, buradaki tehlike, antropologların ya Oryantalistlere ya İslamcılara ya da konuyu özgün biçimde genelleştirme yeteneğini yitirmiş birisine dönüşmesidir. Tikelcilik lehine kültürlerarası kavramlardan vazgeçilmesi, genellemeyi olanaksız kılmaktadır. Bu bölüm, tikel anlam ile genel anlamı eşzamanlı olarak ele almaya yönelik bir girişimdir.

Kraliyetin simgesel ifadesinin, kraliyete ait olmayan simgesel ifadeden hem mantıksal olarak hem de muhtemelen tarihsel olarak inşa edildiğini düşünüyorum. Bu varsayım, bütün simgesel otorite inşaları aynı öğeleri içerir yollu daha büyük bir kuramın bir parçasıdır (Bloch ve Parry, 1982; s. 1, 44). Simgesel otorite inşasındaki ilk adım insan deneyimini ve eylemini aşan bir düzenin yaratılmasıdır. Bu inşa, yalnızca insanın değişebilirliğinin değerinin simgesel olarak düşürülmesiyle başarılabilir: Yani deneyimin ötesinde bir seçenek değişmeyen düzen ancak deneyimlenenle olağandışı bir karşıtlık aracılığıyla yaratılabilir. diği için doğum, ölüm ve değişim. Aşkın düzen kurulduğunda, insan otoritesi bu yaşamdaki düzenin temsilcisi olarak temsil edilir hale gelir; bu, insanın varoluşunun aşkın modele göre düzenleme iddiasıdır. Bununla beraber, bu inşa kaçınılmaz olarak beraberinde bir sorun getirir. İnsan yaşamı hareket ve değişimden sistemli bir biçimde feragat edemez. Yine de otorite inşası, ideal varoluşun karşı-yaşamı izleme girişimi olarak temsil edilmesi anlamına gelmektedir. Bu nedenle, aşkın düzen, simgesel dram aracılığıyla yaşamın antitezinde yaratılır. Dolayısıyla otoritenin simgesel ifadesi yalnızca aşkın bir modelin izlenmesi meselesi değil, aynı zamanda bu yaşamla ilişkili kılmak için bu modelin uyumlu kılınması meselesi olmalıdır. Otoritenin simgesel ifadesi, gerçek varoluşun halen ideal kalan şeye dahil edilmesine izin veren bir çelişki içermelidir.

Simgesel ifadenin inşasına ilişkin bu görüşün anlamı iki katmanlıdır. Birinci olarak, kraliyetin simgesel ifadesini anlamak için kraliyet yaşamını yöneten uygulamalar ve anlayışlar ile sıradan insanın yaşamını yönetenler arasındaki ilişkiyi vurgulamak zorunludur; ritüellerin onlara şahitlik edenler için taşıdığı duygusal ve siyasi gücü ancak bu yolla anlayabiliriz. İkinci olarak, yöneten ile yönetilen arasında varolan ilişkinin, her şeyden önce siyasi ve iktisadi olduğu akılda tutulması zorunludur. Böylece ödünç almaları ve dönüşümleri yönlendiren durumlar ve nedenler ritüelin kendisi tarafından değil, ama kısa zamanda yeni siyasi meşrulukların teşkil edilmesi ihtiyacı gibi etkenlerce açıklanır. Bu nokta burada mekâna ilişkin nedenler bağlamında hakkıyla tartışılmayacak olsa da, bu durum on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıl Madagaskarı için geçerliydi (bkz. Bloch, 1986).

Nitekim, Madagaskar Merina devletinin kraliyet ritüelleri en iyi ikili bir biçimde anlaşılır. Ritüeller, otoritenin simgesel inşasının evrensel ayırt edici özelliklerini paylaşırlar ve aynı zamanda Merina kültüründe kraliyetin dışındaki yaşamı düzenleyen simgesel biçimlerin benimsenmesi ve uyarlanması aracılığıyla özel anlam da kazanırlar. Bu makalenin ilk kısmı kraliyet banyosu ritüelini betimleyip çözümleyecek; ikinci kısmı çağdaş, kraliyete ait olmayan ölüm, doğum ve doğurganlık ritüellerinin arkaplanını araştırarak; son kısmıysa anlamın ve işlevin kraliyet ritüellerindeki birliğinin altını çizerek.

Kraliyet Banyosu

Kimi zaman Hova diye adlandırılan Merinalılar, Madagaskar'ın ortasında yaşayan bir halktır; krallıklarından biri on dokuzuncu yüzyılın sonuna doğru hızla genişlemeye başlamıştır. Böylelikle Merinalılar yaklaşık olarak 1860 yılında Madagaskar'ın büyük bölümünü işgal etmiş ve muhtemelen iki milyondan fazla insa-

na hükmetmişlerdir. Bu genişlemenin nedenleri karmaşık olsa da, bunlar daha çok ticaret yollarının ele geçirilmesi ve Mauritius'daki Britanyalılarla yapılan sözsüz ve muğlak bir ittifakla ilişkilidir.²

Bu dönem boyunca Merina hükümdarları yılda bir kere kraliyet banyo ritüeli gerçekleştirdiler. Banyo ritüeli, Avrupalı seyahatçıların, resmi görevlilerin ve misyonerlerin çok sayıdaki betimlemelerinden şaşırtıcı bir biçimde çok iyi bildiğimiz bir ritüeldir. Bu ritüele ilişkin anlatım 1817 yılına kadar geriye gitmektedir ve 1895'deki Fransız istilasından itibaren birçok betimleme söz konusudur.³ Ayrıca Merinalıların doğrudan ya da dolaylı yazdıkları birkaç anlatım da söz konusudur.⁴

Bu kaynak zenginliği, bu tür bir makaleye betimleme konusunda sorun çıkarmaktadır. Bütün bu anlatımların ele alınması-

² Merina krallığının büyümesinin tarihsel nedenlerini ele alan çalışmalar için bkz. Isnard (1953, 1. cilt, s. 195-206) ve Bloch (1977b). F. Raison, S. E. K. Ellis, G. Berg ve S. Ayache gibi tarihçilerin hazırlanmakta olan çalışması, köle ticaretinin Merina monarşisinin yükselişindeki hassas önemini gösterecek (özel görüşme).

³ İlk anlatım J. Hastie'nin 1817 tarihli dergisindedir. Bunun Fransızca çevirisi *Bulletin de l'Académie Malgache* de (2. cilt [1903], s. 91-114, 173-192, 241-269) yayımlandı. Özet bir çözümleme için burada güvendiğim başlıca anlatımlar —azalan önemlerine göre— şunlardır: R. P. Callet'in koleksiyonundaki Malagaşça elyazmaları anlatımı; R. P. Abinal'in Toulouse'daki *Société de Jésus* arşivlerinde elyazması olarak bulunan, Abinal'de (1949-1950) "Letter de Vals" (Kasım, 1867, s. 25-33) adıyla yayımlanan anlatımı; J. Sibree'nin (1900) makalesi. Tananarive'deki neredeyse bütün yabancıların ritüele katılması gerektiği ve şaşırtıcı bir biçimde bunların birçoğu geride bir tür betimleme bıraktığı için kullanılabilecek çok sayıda başka kaynak bulunmaktadır.

⁴ En önemli anlatımlar çeşitli yerlerde ritüellerden söz açan Raombana'nın çeşitli yazılarında bulunmaktadır. Ayache (1976) bu yapıtın önemini ele aldı ve Raombana "Tarihi'nin ilk cildi S. Ayache'nin editörlüğünde basıldı: Raombana, *Histoire, Fianarantsoa*, 1. cilt (1980), s. 711-713.

nın olanaksız olduğu açık olduğundan olan bitenin kaynakların çoğunun hemfikir oldukları olgulara dayanan basit ve genel bir özetini kullanmak zorunda kalacağım. Böyle olsa da, ya yer kısıtlamaları nedeniyle ya da *hasina* anlayışı (otoritenin mistik kutsallığı) ve geleneksel Merina toplumunun tabakalaşma sistemi örneklerinde olduğu gibi başka yerde ele aldığım (Bloch, 1977b) için ritüelin belirli boyutlarını göz ardı edip onu ana hatlarıyla ele alacağım.⁵ Benzer bir biçimde ritüele ilişkin betimlememin geçerli olduğu ana dönemde -1820-1870- ritüelin geçirdiği dönüşümleri burada ele alamayacağım.⁶

Kraliyet banyo ritüeli halihazırda çok sayıda tarihçi ve antropolog tarafından ele alınmıştır; bunlardan özellikle önemli olanları ritüel ile kraliyet banyosu üzerine ritüel ile cenaze törenleri arasındaki bağlantıların kimlerine işaret eden bir çalışma kaleme alan Madagaskar teoloji araştırmacısı Razafimino'nun yapıtı (1924) ve ayrıca toplumsal ve kozmik düzenin bir noktada birbirine yaklaşmasının önemini vurgulayan tarihçi A. Delivré'nin (1974a) yakın tarihli yapıtındaki aşırı kavrayışlı birkaç sayfasıdır. Her iki yazarın çeşitli düşüncelerini sonradan birleştirdim. Diğer önemli araştırmaların arasında Mole't'nin⁷ (1956)

⁵ Sözgelimi ritüelin başında arınmanın aracı olarak bir horozun öldürülmesini tartışmadım. Bu eylem, ana eylemden ayırdır ve bütün kaynaklarımızca tatminkâr bir biçimde tartışılmaktadır.

⁶ Bu tarihler kabaca bizim belgelenmemizin başından Merina monarkının Hıristiyan olduğu zamana uzanan döneme karşılık gelmektedir. Bunun yol açtığı değişimler burada ele alınamayacaktır.

⁷ Mole't'nin kitabı, kraliyet banyo ritüelinin ölü insan yeme uygulamasından doğduğu yönünde kanıt bulunmadığını öne sürerek bir heyecan yarattı. Kitap, Razafimino'nun (1924) düşüncelerinden bazılarını geliştirir. Kitabın sorunu herhangi bir özgün ritüelin özgül mantığını ayırmaksızın Madagaskar boyunca ilişkili ritüeller yelpazesine bir bütün olarak bakmasıdır. Mole't'nin daha yeni tarihli çalışması (1979) kraliyet banyosunu ele alırken aynı sorundan mustarip değildir ve çözümlemesi bu makaledeki çözümlemeyle epeyce uyumludur.

ve Raharijaona'nın⁸ (1980-1981) araştırmaları vardır. Aslında Merinalıların kraliyet banyosu ritüelinin az ya da çok farklı biçimleri Madagaskar'daki ve dışındaki birçok başka halkta görülmektedir; bu durum, ritüelin çeşitli biçimleri üzerine birçok tartışmanın doğmasına neden oldu. Tartışmalar ritüeli daha anlaşılır bir hale getirmedi.

Kraliyet banyosu ritüeli, hem tarım yılının başında, çeltik dikiminin başlamasını mümkün kılan yağmurun gelmesinden önce hem de Arap ay ayı *Alohotsy*'den *Alahamady*'ye geçildiği, takvim yılının başında düzenlenmelidir. Ay yılı ile güneş yılının birleşmesi, aynı zamanda gerçekleştirmeleri gerekmediğinden bir soruna yol açtı.⁹ Bu sorun, ritüelin ne zaman başlaması gerektiği konusunda anlaşmaları çok zormuş gibi gözüken kaynaklarda görülür ve muhtemelen bu, ritüelin fiilen niçin rastgele günlerde gerçekleştiğini açıklamaktadır. Bununla beraber söz konusu olanın hangi yıl olduğu açık olmasa bile, ritüelin yeni yıl düşüncesiyle ilişkili olduğu konusunda kuşku yoktur. İnsanlar kraliyet banyosu zamanında birbirlerini selamladıkları deyiş şu anlama gelmektedir: Gelen yeni yılın kutlu olsun.¹⁰

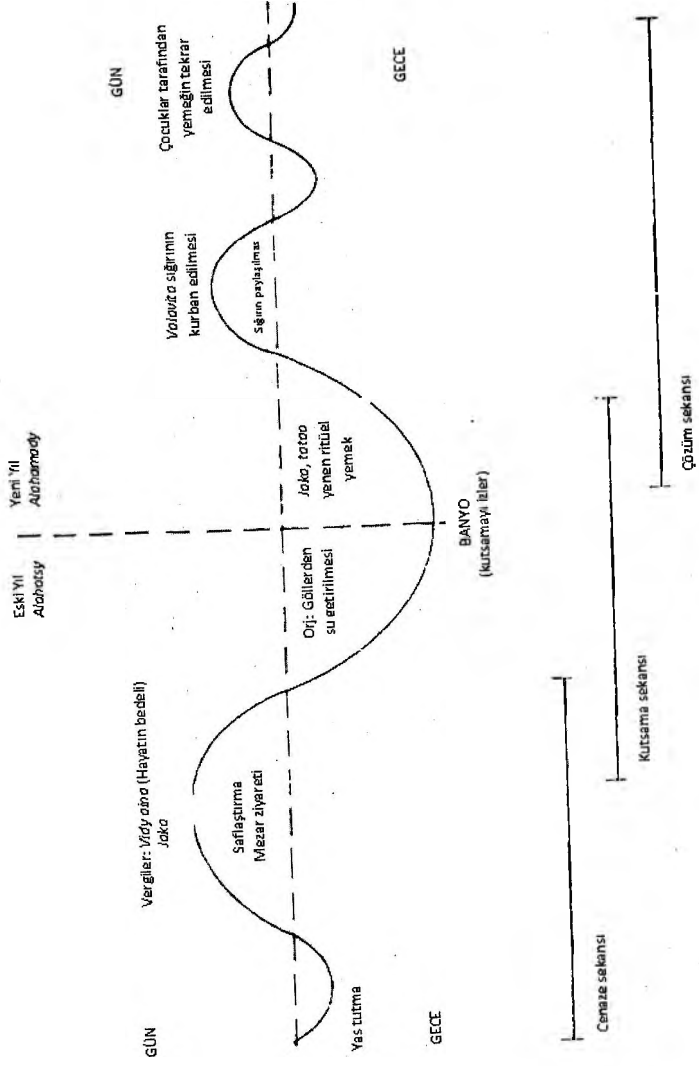
Ritüeli önceleyen ve ritüelin gerçekleşmesi gereken iki Arap ayı arasındaki karışıklık büyük önem taşımaktadır. Ritüeli önceleyen *Alohotsy* ayı zayıf bir aydır, ama onu izleyen *Alahamady*

⁸ Raharijaona'nın çalışması (1980-1981) törenin takvim boyutunu ve onun mevsimlerin döngüsüyle bağlantısını güçlü bir biçimde vurgulasa da, bunun ay ayıyla nasıl uyduğu açıklık getirmemektedir. Çalışma, daima tehlikeli bir yöntem olan Imerina dışından malzeme kullanarak çok gerilere giden bir tarih ortaya koymayı deniyor.

⁹ Kraliyet banyo bayramı ile ay yılı arasında bağlantı kurma girişiminin incelenen dönemden çok kısa bir süre önce gerçekleştiğine ve bunun doğurduğu sorunların kesinlikle tamamen çözülmediğine inanmak için nedenler var.

¹⁰ Sonradan ritüelin boyutları kısmen sömürge zamanında 14 Temmuz gibi ulusal günlerle, Noelle ve belirli bir ölçüde yılbaşıyla ilişkili hale geldi.

özellikle sırasıyla atalarla, kralla ve genel büyümeyle ilişkilendirilen kuzeydoğu yönü olmak üzere en önemli Merina değerleriyle ilişkilendirilir (Callet, 1908: 27). Dolayısıyla ritüelin belirlediği sınırı aşmak, bir düşüş döneminden gücün ve kutsallığın arttığı bir döneme geçme meselesidir. Benzer bir biçimde, ritüelin belirli kısımları, özellikle de banyo sonrası, kabuğundan çıkması cesaretlendirilen yavru bir kuşun temsil ettiği yeni ayın büyümesiyle ilişkiliydi. İnsanlar bunu ona zenginliğin ve gücün simgesi olan tezek atarak yaparlardı (Callet, 1908; 68-70). Bir başka deyişle, diğer birçok kraliyet ritüeli gibi, kraliyet banyosu da kraliyet süreçlerini zaman döngüleriyle ve yenilenmeyle doğrudan ilişkilendirir. Ritüelle, kralın otoritesi doğallaştırılır, yani insan eyleminin ötesinde varolan ve dolayısıyla insanın karşı çıkmadığı döngülerle birleştirilir. Bununla beraber bu boyut şimdi inceleyeceğimiz çok daha karmaşık resmin küçük bir kısmıdır. Olayların sırasına ve meydana gelme düzenlerinin önemine ilişkin betimleme için Şekil 9.1'ye bakınız.



Şekil 9.1 Kraliyet banyosunun basitleştirilmiş şeması

Ritüel döneminin başladığı, fiili banyondan yaklaşık iki hafta önce resmî bir ilanla duyurulurdu. Duyuru taç giyme ve sünnet ritüelleriyle bağlantılı olan bir kayadan yapılandı. Duyuruyla birlikte ritüel döneminde belirli sınırlamalar söz konusu olurdu. Birincisi, hiçbir faaliyetin bir yıldan diğerine kalmaması ve yeni döngünün başlangıç noktası önünde engel teşkil etmemesini sağlamak için dokuma gibi yarım kalan işleri tamamlamak zorunluydu. İkinci olarak ölüme ilişkin bir dizi sınırlama uygulamaya konurdu. Banyo fiilen gerçekleştirilene kadar hiçbir hayvan öldürülemezdi. Bu dönemdeki bu tür kurallardan en önemlisi, cenaze töreni düzenlenememesiydi. Aşırı şansız birisi ölü verirse, ne olursa olsun bu durum gizlenmek zorundaydı. Ceset aile mezarlığına taşınamazdı, sıradan yas ve gömme işlemlerinin yerine getirilmesine izin verilmezdi, ceset olabildiğince uzağa gizlenmek zorundaydı. Diğer faaliyetlerin birçoğu da yerine getirilemezdi. Pazarların kurulması yasaktı; bunun nedeni bir hafta süren döngüleri kapsamasıydı, kral her pazar yerine haftanın bir gününü tahsis ettiğinden ritüelin belirlediği dönemle örtüşen bütün döngüsel etkinlikler yasaktı. Fiili banyo gününe kadar alt dudağın üstünde kalan kısmın yıkanmasını da içeren eksiksiz banyo da yasaktı. Bu, kralın tebaaları için ritüelin temel parçası olan baş yıkama eyleminin yeniliğinin ve öneminin açıklığının bulanıklaştırılmaması içindir.

Kralla ya da devletle ilişkili bütün önemli günler gibi, ritüelde de belirli aşamalar vergilerin ödenmesiyle belirtilirdi. Bu vergilerden bizi ilgilendirenler, yalnızca kraliyet banyosuna ait olanlardır. Vergilerden ilkinin adı *vidy aina*, yani yaşam bedeliydi. Bu vergi krala, onun ritüeldeki yaşamı yenileme rolünün kabul edilmesiyle ödenmekteydi. İkinci verginin adı, sık sık büyük önemini aktarmayan bir biçimde “yeni yıl hediyesi” diye çevrilen bir sözcük olan *jakaydy*. Aslında, bütün tebaalar monarka bu hediye vermek zorunda olmalarına rağmen, bu, çok

daha genel astların üstlere *jaka* vermesi kalıbının küçük bir parçasıydı. 1867 yılında kraliyet banyosuna şahitlik eden Katolik misyoner Abinal aşağıdaki betimlemeyi yapmıştır:

Bayramdan önceki günler neredeyse yalnızca ziyaretle geçer. Yakınlar yakınları, arkadaşlar arkadaşları, astlar üstleri ziyaret eder... *Fandroana* bayramı bağlamındaki hediyeler *jaka* (yeni yıl hediyeleri) diye adlandırılır. Ziyaretçi "Tanrı mübarek etsin. Yeni bir yıla ve ıtır dönemine başlarken, bu *jakayı* sana sunuyoruz..." deyimini olabildiğince nazik söyleyerek parasının bir kısmını sunar. (Abinal, 1949-1950: 21, çeviri bana ait)

Abinal, açıklamasına geçmişte para yerine et verilğini söyleyerek devam eder. Bu, *jaka* diye adlandırılan, ayrılmış sığır etinin tüketildiği ritüelin doruk noktasında halen öyleydi. Başlangıcından itibaren, ritüel toplumun *düzen içinde* olmasını ve bu düzenin hediyeler verme suretiyle belirtilmesini gerektirir. İnsanlar toplumsal bağlantılar, özellikle karşılığı eşit olmayan biçimde verilen *jaka* hediyesinin belirlediği otorite hatları boyunca sıralanırlardı. Dahası, ritüelin takvime bağlı yapısından dolayı, toplumsal düzen geçici ve astrolojik düzenin parçası haline gelir. Toplumsal düzen teması ritüel boyunca sık sık tekrarlanır.

Hediye vermeden sonra, ritüel tam anlamıyla başladı. Tepelerin sırtlarında meşaleli geçit törenleri yapıldı ve bu mutlu zamanın başladığını belirtmek için şenlik ateşleri yakıldı. Bununla beraber fiili banyo gecesinden önceki gece, her evde kadınlar birlikte ağlamak zorundaydılar. Bu ağlama, bütün ölenler için yas tutmaydı ve cenaze törenlerindeki ağlamaların benzeriydi. Ama cenaze törenlerindeki ağlamalardan farklı olarak, bu ağlama sanki her ailenin tek tek olayları bir araya getirilmiş ve eşzamanlı kılınmış gibi ülke çapında düzenlenirdi. Abinal, Tanrı'nın önündeki küçük banktan, isterseniz kentin seslerini ve gü-rültülerini dinlersiniz. Her yerden ağlama ve feryat figan sesleri

duyarsınız" (Abinal, 1949-1950: 22). Bu keder gecesinin ardından, kadınlar her cenaze töreninden sonra yaptıkları gibi, evlelerinden her şeyi çıkarıp evlerini yıkarlardı.

Bir sonraki gün aynı temayı izlerdi. İnsanlar ölümler için kefeni anımsatan giysiler giyer ve ölümleri çeşitli yollardan çağırmak için aile mezarlıklarına giderlerdi. Mezarlıktan banyo suyuna dökmek üzere biraz toprak alırlardı. Kral benzer şekilde hareket ederek atalarından kalanlarla fiziksel temas kurmak için atalarının mezarlarına giderdi. Kralın atalarıyla nasıl temas kurduğu, muhtemelen ritüelin bu kısmına katılmayan kaynaklarımıza göre açık değildir. Nasıl olursa olsun, herkes atalarından kendilerini ve ailelerini kutsamalarını isterdi.¹ Bu andan itibaren ölümlerin mezarları banyonun izlediği ritüel yemeğinin sonrasına kadar açık kalırdı. Törenin merkezi olan kraliyet banyosu gecesi, mezarlıklarda geçen bu günü takip ederdi. Burada kaynaklarımız özellikle bir konuda olmak üzere pek açıklayıcı değiller. Kaynaklar bir yandan herkesin kendi yerinde, çocukların ebeveynlerinin evlerinde, kölelerin efendilerinin evinde ve bütün eşlerin kocalarının evinde olmaları gerektiğini vurguluyorlar. Aynı çiftlerin bu gece için bir araya gelmeleri gerektiğinden eşlerin kocalarının evinde olmaları gerektiği sık sık vurgulanır. Diğer yandan bu düzenin aksine söz konusu gecenin yaptırımların olmadığı bir gece olduğu söylenirdi. Gece, görece dillendirilmemiş bir orjiyi içeriyor gibi görünmektedir. Herkes normalde bu tür ilişkileri sınırlayan çeşitli yasalara aldırış etmeden istediğiyle cinsel ilişkiye girebilirdi (Callet, 1908: 167-168). Bu ge-

¹ Abinal, anlatımının elyazmasında mezarların temizlendiğini ve süslendiğini, kraliçenin kendisinin ölen kralın cesedine kıyafet giydirdiğini söyleyerek daha fazla ayrıntı veriyor. Gelgelelim bu diğer anlatımlar tarafından desteklenmemekte ve Abinal yalnızca kraliyet mezarlarının en üstüne inşa edilen evlerin açık olduğu iddiasında tutarsız. Böyle olsaydı, kral bedenlerine ulaşmak söz konusu olamayacaktı.

cede neler yapıldığının ayrıntıları, kısmen kaynakların yapısı nedeniyle belirsiz kalsa da, düzen ile düzensizlik arasındaki merkezi çelişki aydınlatılabilir. Doğru yerde ve doğru zamanda katılma zorunluluğu, her şeyden önce banyoyu hemen izleyen ritüel yemek için geçerliyken, gecenin erken vakitlerindeki cinsel orjinin düzensizliği banyoyu önceler.

Daha sonra, gece yarısında, yıl dönüşü ânında banyo gerçekleşir. Annesi babası halen yaşayan (seçildikleri ölçütler kadar adları da olan) gençler, kraliyet banyosu için belirli özel nehirlerden ve göllerden su toplamaya giderlerdi. Bu nehirler ve göller, Vazimba adlı varlıklarla ilişkilidirler. Vazimbalar, Merinalılar ve özellikle topaklarını ellerinden alan ve bazı durumlarda kadınlarıyla evlenen kraliyet soyunun ataları tarafından yenilgiye uğratılan İmerinanın muğlak yerel sakinleri olarak temsil edilirler. Bununla beraber toprağın ilk sahipleri olmaları nedeniyle ruhları toprağın verimliliğinin belirli boyutlarını denetlediği için Vazimbalara doğa ruhları olarak tapılması gerekir. İnsani olmayan bu verimlilik, Meria ritüellerinin çoğunda suyla simgelenir. Vazimbalar, normalde ataların kutsamasından kaynaklanan yaşam veren iktidarla karşıtlık içinde olan bir tür yabancı, denetimsiz yaşam gücüne sahiptirler. Vazimbalar kadınlarla ilişkilendirilirler ve kraliyet banyosu ritüelinin başlıca su kaynağı, yenilgiye uğratılmış olsalar da Merina krallarının ana-soyundan ataları olan Vazimba kraliçelerinin gömüldüklerine inanılan göllerdir. Anne ve babaları halen yaşayan gençlerin simgesel rolü karmaşıktır ve bu rol başka ritüellerde de söz konusudur. Gençlerin oynadığı simgesel rolün, soyun nesiller boyunca sürekliliğiyle ilişkili olduğuna işaret edilebilir.²

² Gençlerin rolü, özellikle sünnet törenlerinde ön plandadır (Bloch, 1986).

Bu su toplandıktan sonra, saraya getirilir ve ısıtılırdı. Monark, yıl dönümü ânında, giyinmiş olduğu eski giysilerini çıkarır ve banyoya adım atıp çıkardı. Ardından güzel, *yeni* elbiseler giyerdi. Hükümdar banyodan biraz su alır ve bunu toplanan tebaalarına püskürtürdü. Bu, banyonun kutsamasıdır. Londra Misyoner Derneği'nin misyoneri, Sibree, Britanya ve Fransa geleneklerinden zaten güçlü bir biçimde etkilenmiş olan Kraliçe Rasoaherina'nın hükümdarlığında gerçekleştirilen banyo törenini şöyle betimledi:

Bu arada kraliçenin diğer hizmetçileri banyoyu majesteleri için hazırlıyorlardı. Banyo gümüşlendi, dairenin kuzeydoğu açısına yerleştirilmişti; sarayın hanımefendilerinin tuttukları kırmızı *lambalarla** görüntü kapatıldı. Ardından, kraliçe sahnenin arkasında banyoya yönlendirildi, bu tören sona erdiğinde bayramın en önemli kısmının bitişini halka ilan etmek için bütün toplar ateşlendi. Birkaç dakikalık aradan sonra Majesteleri banyodan dolayı saç ve yüzü ıslanmış olarak yeniden görüldü. Girişini yaparken genel şükran sözünü yineledi: "Samba samba Andri-amanitra, Andriananahary, ho arivo tratry ny taona anie tsy hisaramianakavy!", yani "Tanrının kutsanmış, kutsadığı, binlerce yıldır ayrılmamış bir aileye ulaşabiliriz! Mevcut herkes bunu haykırarak yanıtladı: "Tarantitra"". Yani "yaşlılığa eriş" diye haykırdılar. Kraliçe üst düzey memurların eşliğinde halkın arasından bir eliyle ılık suyla dolu boynuzu tutarak geçerken diğer eliyle suyu halkın ve ardından verandada nöbet tutan askerlerin ve subayların üzerine serpti. (Çok daha yakın tarihlerde, bizi çok iyi tanıyan III. Ranavalona kalabalığın arasından geçerken açıkça büyük zevk alarak bazılarımızın yüzüne muzipçe su serpecekti.) (Sibree, 1900: 493).

* Madagaskar'da hem erkeklerin hem de kadınların giyebildiği geleneksel kıyafet —e.n.

Bu su, siyasi ya da akrabalık (aslında bu ikisi birleşmiştir) üzerinden hısmınlığın bir göstergesi olduğu için herhangi bir köle banyo suyuyla kutsanursa kendiliğinden özgür kalırdı.

Ailenin başı saraydan verilen bir işaretle banyo yaptıktan sonra aynı ritüel ülkedeki her evde yinelenirdi. Bununla beraber, sıradan insanlar tam bir banyo yapamamasalar da ritüelin ilanımdan sonra yıkanması yasak olan kısmı, yani başlarının üst kısmını yıkarlardı. Kralın banyosunun suyu gibi, bu su da ailenin genç üyelerinin ve aileye bağlı olanların kutsanması için kullanılırdı.

Banyoyu izleyen ritüel yemek, neredeyse banyo kadar önemliydi. Bu yemek için pirinç, banyodan hemen önce özel, eski tencerelerde hazırlanır ve banyodan hemen sonra yenirdi. Pirinç yenmeden önce iki bileşenle, süt ve balla karıştırılırdı ve bu karışımın adı —üstünlüğü vurgulayan bir sözcük olan— *tataoydu*. Ayrıca *jaka* yenirdi. *Jaka* yeni kesilmiş et ve bir yıl önceki yıldan saklanmış etin bir karışımıydı.

Bu yemeğin hazırlanmasının hayli ayrıntılı olduğu sarayda, kral yemeğe başlamadan önce küçük bir *tatao* ve *jaka* karışımının başının üzerine konurdu. Aynısı saraydan hükümdarın kendi rolünü oynadığının işareti verildikten sonra tebaaların evlerinde de yapılırdı. Benzer bir biçimde, kraliyet yemeğinin ardından, her hane herkesin katıldığı bir yemeğe otururdu. Ertesi gün ya da biraz daha sonra, yemek kaynakların çoğunun bir piknik diye betimledikleri şey boyunca birbirlerine yemek sunan çocuklar tarafından yinelenirdi. Banyoyu izleyen yemek, banyo gecesini tamamlardı. Sonraki güne üstlerin astlara ve özellikle de monarkın tebaalarına büyükbaş hayvan dağıtması damgasını vururdu. Büyükbaş hayvan dağıtılmasının nedeni bayramın, kraliyet atasının sığırın yenilebilir olduğunu bulunmasının kutlanmasıydı (aşağıya bkz.). Bu bayram için verilen ve yenen sığırlar iki türdü: Özellikle besiye çekilmiş olan bir tanesi ünlü sığır (*malaza*) diye, egemenle ilişkilendirilen diğeri *volavita*

diye adlandırılırdı. *Volavita*'nın (her ne kadar bu doğrulanmasa da) *Volana vita*'nın, yani dolunayın kısaltması olduğunu ve bu sığırı tanımlayan dairesel beyaz işarete göndermede bulunduğunu düşünüyorum. Bu, ritüelin astronomik boyutuna çok iyi uymaktadır. Bu sığırın özel bir biçimde öldürülmesi gerekirdi. But, yani hayvanın kraliyet kısmı kesilir ve onu yalayan hükümdarın başının üzerine yerleştirilirdi.

Sığırın öldürülüp dağıtılması, fiili banyoyu izleyen günün ritüellerinin en üst noktasını belirtirdi. Sığır dağıtımını izleyen ve birkaç gün süren diğer ritüel eylemler daha önemsiz gibi görülmekteydi; bu ritüeller ilave vergilerin ödenmesini ve çeşitli şükranların sunulması gibi şeyleri içerirdi.

Ritüelin İnşası

Açıkkası kraliyet banyo ritüeli çok karmaşıktır ve bu bölümün bir sonraki kısmı, ritüelin en azından başlıca özellikleri bakımından nasıl anlaşılabilirliğini ele alacak. Dikkat çekilecek ilk nokta, daha önce birçok yerde vurguladığım gibi, bütün ritüelin anıştırdığı toplum, kraliyet ve astronomi sıralamasıdır. Kraliyet ritüellerinin sık sık yaptığı bu sıralama, antropolojinin klişesi haline geldi. Sıralamanın siyasi önemi de açıktı: İnsan yaratımının ötesindeki bir bütünün bir boyutu olduğu için kraliyet otoritesini karşı çıkılamaz bir şey olarak temsil eder. Kraliyet banyosu ritüeli, en yüksek noktasında her şeyin kendi yerinde olduğu bir dünya imgesi sunar: Gökcisimleri, krallık, akrabalık sistemi. Bundan dolayı bütün toplumsal bağların uygun yer tarafından açıkça gösterilmesi, kocaların ve karıların, ebeveynlerin ve çocukların, efendilerin ve kölelerin birlikte olması ve dahası bunların ilişkilerini bağımlılık hatlarını ifade eden hediyelerle belirtmeleri mutlak zorunluluğu söz konusudur.

Kraliyet banyosunun kozmik ve siyasi düzeni birbirine bağladığı tarzla siyasi düzeni meşrulaştırdığı açıktır. *Delivré*

(1974a) bunu çok iyi çözümlendiyse de, bağlantılar daha da ileri gitmektedir. Ritüel, kozmik düzeni ölümün ve yeniden doğumun uyandırdığı duygularla bağlantılandırırsa da bu duygular düzenli ve eşzamanlıdır. İç ve dış düzenin işleyişi uyumlu kılınır.

İşaret edilmesi gereken bir sonraki nokta, aynı derecede temel olsa da Merina etnografisi hakkında çok daha fazla özel bilgi gerektirmektedir. Kraliyet banyosu, aşağıda bazılarında söz açılacak birçok başka ritüel gibi, esas olarak bir kutsama ritüelidir. Kutsama, buradaki gibi en karmaşık olanından babadan oğla olan en sıradanına değin kutsananlara su serpilmesini içerdiği için kutsama sözcüğü burada düz olarak su püskürtme anlamına gelen Malagaşça *tsodrano* sözcüğünün bir çevirisidir.

Sıradan kutsama ritüeli, çok sayıda durumda, neredeyse böyle bir kutsamanın gerektiği her zaman üst tarafından ast için, baba tarafından oğul için, herhangi bir yaşlı tarafından ona bağlı olanlar için gerçekleştirilebilir. Kutsama daima aynı öğeleri içerir; birincisi kutsamayı yapacak üstünün sıklıkla aile mezarlığında ölü atalara yakarmasıdır. İkincisi kutsamayı yapacak kişi kutsal suyu toplamalı ve onu –genellikle diğer güçlü ve saf nesnelerle birlikte– kaba doldurmalıdır. Ardından Tanrı’dan, atalardan ve diğer doğaüstü varlıklardan çocuğu kutsamalarını isteyen bir duayı ezberden okur. Üçüncü olarak, kutsamayı yapan kişi, tek tek sıralanan lütufları (birçok çocuk, iktidar, verimlilik, zenginlik, güç, iyi kader vb.) isterken kutsanacak kişiye su püskürtecektir. Buradaki temel kaygı, kutsamanın üstün tarafından soyundan gelenlere nasıl aktarılacağı, nasıl iletileceğidir. Yaşlılar yalnızca önceki kuşakların, mezarlıktaki ataların ve aynı zamanda daha az önemli doğaüstü varlıkların kutsamasının bir aktarıcısı olarak hareket ederler. Kutsama, bu nedenle izleyen aktarım sırasını izler:

Atalar (Mezarlık)

↓
Yaşlılar

↓
Çocuklar

Bununla beraber, başka bir öge söz konusudur. Kutsama, ataların gücünün nesiller sırasınca aşağıya, kutsanacaklara doğru aktarımını içerse de, bu atadan kalma verimlilik, ona suyun temsil ettiği, yabanıl, denetim altında olmayan, toplumsallaşmamış Vazimba verimliliği eklenerek tamamlanır. Vazimbanın yabanıl verimliliğinin suyla ilişkilendirilmesi karmaşık olsa da, suyun Vazimbaların gömüldükleri yerler olduklarına inanılan yerlerden alındığı kraliyet banyosu gibi durumlarda anlaşılır.

Güç, erkeklik, kadınlar, cinsellik ve biyolojik doğum ve ölüm süreçleriyle birleştirildiği için bu doğal verimliliğin anlamı Merina düşüncesinde merkezidir (Bloch ve Pany, 1982). Bu güç aslında muğlaktır. Vazimbaların atalarla ilişkisinde ortaya çıkar. Uzak geçmişte, atalar Vazimbaları kovmuşlardı. Mezarlıktaki atalar, Merinalıların belirttikleri gibi, ölü ve kurudurlar; hepsi Vazimbaların simgeleri olan yaşamlarından, güçlerinden, cinselliklerinden, ıslak ve içtenlikle bağlantılı) dışı taraflarından arınmışlardır. Dolayısıyla birçok bakımdan cesedi kurutma meselesi olan ve ataları meydana getiren ayrıntılı Merina cenaze törenleri ritüelleri, aynı zamandan kişinin Vazimba boyutunun çıkartılıp atılmasıdır (Bloch, 1982: 211-230). Bu nedenle atalar, hem tarihsel ve ritüel olmak üzere iki bakımdan Vazimba karşıtıdır.

Bununla beraber, bu yaşamı, onun yumuşaklığını, ıslaklığını ve hazlarını terk eden ataların ahlaki saflığı sanki yaşayanlar için yeterli değil gibiydi. Ataların aktardığı kutsama kuru ölüle- rin kutsaması olsa da, yaşam gücü haline gelmek için tamam-

lanmaya ihtiyaç duyar. Kutsamada dışavurulan budur. Bir zamanlar yenilgiye uğratılan ve kovulan Vazimbaların gücü, atalardan gelen güce su biçiminde eklenmek üzere kullanılır. Bu çelişki, Merina mitolojisindeki ve ritüelindeki sonsuz paradoksun bir kaynağıdır, ama kutsamanın merkezinde yatan yine de budur. Merina kutsaması, ataların gücünün aktarılması olsa da, ona yaşamın gücü, yarı başka bir görünüş içindeyken kovulması gereken Vazimbaların gücü eklenmiştir. Burası, yukarıda sözü edilen otoritenin genel simgesel ifadesinin paradoksunun ilk örneğidir. Otoriteyi meşrulaştırmak için aşkınlığa gereksinim duyan ideal, yaşayanlar için tanım bakımından olanaksızdır ve dolayısıyla en azından yaşamda üzerinde uzlaşmaya varılmış gibi temsil edilmelidir. Aynı kalıp, bir *tsodrano* ya da kutsama ritüeli olduğu söylenebilecek, ülke çapındaki kraliyet banyosu ritüelinin temelinde yatmaktadır.

Kraliyet mezarlarını ziyaret ederek kendisini atalarıyla birleştiren kral, daha sonra vücuduyla temas etmiş suyu çocuklarına/tebaalarına püskürterek onları kutsar. Yine atasoylu kutsamanın Vazimba yaşam gücüyle tahkim edilmesi gerekse de, bu durumda, olaya uygun olduğu için, bunlar kraliyet Vazimbalarıdır: Vazimba kraliçeler.

Bu kraliyet kutsaması ile daha alt düzeydeki kutsamalar arasındaki farklılıklar ilk bakışta önemsizdirler. Su, yaşlının ağzının içinde tutulmak yerine hükümdarın banyodaki bedeniyle temasla dışarıdan gelir. Sonuçta, hükümdar suyu püskürtmek yerine onu eliyle serper. Bu kalıp her ailenin reisi tarafından yinelenirse de, sıradan insanlar kendilerini banyoya sokmazlar, yalnızca başlarının üst kısmını yıkarlar. Hükümdar ile tebaa arasındaki bu farklılığın önemine aşağıda değineceğim.

Bununla beraber kutsama ile kraliyet banyosunun eşit olmasının toplumsal ve siyasal önemi çok daha karmaşıktır. Kral ritüelde tebaalarının babası ya da yaşlısı gibi hareket eder ve tö-

ren boyunca fiilen böyle hisseder. Krallığın bütün nüfusu kraliyet banyosu ritüelinde kralın yaşça küçüğü olarak, yani onun çocukları ya da küçük kardeşleri olarak temsil edilirler. Kralın kraliyet banyosu aracılığıyla bahsettiği verimlilik, bir yaşlının atalarından soyundan gelenlere aktaracağı verimlilikle aynıdır. Bununla beraber soy grubu kutsaması ile kraliyet kutsaması eşitliğinde gizli bir sorun bulunmaktadır. Soy grubu kutsamasında kutsamanın kaynağı olan atalar farklı bir nesilden kutsananlarla eşittirler. Kutsananlar bir gün (en azından kuramda) atalar haline geleceklerdir. Kraliyet kutsaması durumunda çocuklar/tebaalar kesinlikle kraliyet ataları olmayacaklardır. Bu farklılık, iki tip kutsamanın birleşmesinin ideolojik önemini göstermektedir. Bütün Merina dininin ve akrabalığının merkezinde yer alan verimliliğin nesiller arasında aktarımı, kraliyeti özgün anlatımının içine yerleştirerek çok farklı bir ilişkiyi içine alır ve onu bulanıklaştırır.

Bu farklılığının başka bir boyutunun vurgulanması gerekmektedir. Soy grubu kutsaması anlayışının arkasında sanki soy grubu hiç değişmiyormuş gibi her yeni neslin bir sonraki neslin yerini aldığı sabit bir zaman temsili vardır. Bu kraliyet ritüeline aktarılır, monarkların birbirlerini izlemeleri görevlilerin birbirlerini izlemesi gibi temsil edilir. Bu memurlar ile subaylar arasında klasik bir antropolojik ayrım yaratmasa da, kraliyet soyunun döllenmeksizin ürediği bir temsiline yol açar: Krallar akrabalık bağlarına bakmaksızın, yalnızca atalarının bedenleriyle bağlantı kurarak birinin diğerinin, birbirlerinin çocuklarının kişilikleşmiş ikameleri haline gelirler.

Aslında, benzer çoğu halkın tarihi gibi, Merinalıların tarihi de, bu tür bir süreklilik göstermez. Merina'da kralların birbirini izleyişi, entrikayı ve savaş alanında kimin kazandığına bağlıdır. Ritüel, Merina hükümdarlarının iktidarı haysiyetsizce ele geçirme biçimlerini gizler ve onu tarihdışı bir ardıllık döngüsüyle

ikame eder. Kraliyet banyosunun bu biçimde düşünülmesi, bizi düzen düşüncesine geri götürür. Gökbilimsel süreçlerle birlikte toplumsal, duygusal ve siyasi süreçleri kesintisizmiş gösteren yalnızca ritüel değildir, aynı zamanda toplumsal süreçler de insan zamanına üstünlük sağlayan bir süreklilik içeriyorlarmış gibi gösterilirler. Dolayısıyla değişmemeyi sağlayan, güçlerini birbirlerine aktaran bir neslin önceki neslin, bir kralın önceki kralın sorunsuzca yerini almasıdır.

Bu nokta dikkatimizi ritüelin ilk bakışta onunla çelişiyor gibi görünen belirli boyutlarına çekmektedir. Kraliyet banyosu, genel bir düzen içeriyorsa, cinsel orjinin karmaşası ve ölüm ile yas üzerindeki vurgu niçin belirli noktalarda öne çıkmaktadır? Her iki sorunun da yanıtı benzerdir ve ritüelin doğasında yatmaktadır. Birçok antropologun işaret etmiş olduğu gibi, ritüeller biraz tiyatro gibidir. Ritüeller tiyatro araçlarıyla ve özellikle de karşıtlıkla imgeler yaratır. Düzenin hoşluğunun ispatlanması düzenin zafer kazanmış görünebilmesi için düzensizliğin canlandırmasını gerektirir. Cinsel orjiye dahil edilen budur. Düzensizlik, banyonun ve yemeğin aşırı toplumsal düzenini önceler ve bu suretle kısmen düzenli bir biçimde karşı savının imgesini oluşturur. Bu, ayrıca diğer Merina ritüellerinde ve mitlerinde de görülen gündüz-gece karşıtlığı tarafından da vurgulanır. Gelgelelim bu örnekte, simgesel ifade bir geceye sıkıştırılır ve karşıtlık gece olmaya başladığı, sabahın ikisine kadarki dönem ile sabah olmaya başladığı dönem arasındadır. Banyo, iki dönemin birbirinden ayrılmasını belirler. Banyodan önce, gecenin ilk bölümünde, kaos söz konusudur; banyodan sonra, gecenin ikinci bölümünde kraliyet düzeni söz konusudur.

Aynı kalıp, yas gecesi ile ertesi günkü mezar ziyareti arası için de geçerlidir. Bu, Merinalıların simgesel ifadelerinin anahar kavramlarından bir tanesine –mezarın ölüm karşısında zaferi temsil ettiği düşüncesine– dayanmaktadır. Bu tür bir simgesel

ifade ele aldığımız karşıt yaratım türü aracılığıyla olanaklıdır. Merinalılara göre, ölümün iki yönü vardır. Birinci olarak ölümün evle ve ilk, geçici definle birleştirilen kirletici, üzücü bir yönü vardır. Ölümden sonra evde tutulan cesedin etrafını bazı durumlarda hayli uzun bir süre ağlayan kadınlar sarar. Ardından kuruması için ceset geçici olarak gömülür. Aradan epey bir zaman geçtikten sonra ceset aile mezarlığına gömülecektir. Bunun için ceset mezardan çıkarılıp etrafını yine kadınların sarması için tekrar eve taşınır. Sonunda mezara konma zamanı geldiğinde ceset evden mezarlığa bir seyahat yapar. Bu neşeli bir seyahattir; çünkü kuru ceset değişmeyen ebedi bir ata olmak üzere kadınların, evlerin, rahatın ve etin kirletici dünyasını arkasında bırakmıştır. Merinalılar bireysel sürekliliğe değil, ama mezarın kalıcılığına, bölünmemiş soy grubunun kalıcılığını simgeleyen masif taşa önem verirler. Dolayısıyla ruhsal, ebedi yaşama seyahat ağlama evinden bayram mezarına seyahattir (Bloch, 1982). Bu, ölüm karşısında zaferdir. Mezar, simgesel olarak gelecek nesillerin gelecekteki kutsanmasının kaynağı haline gelir.

Bu arkaplan sayesinde ertesi günkü mezarlık ziyaretinden önceki gecedeki yas sahnesinin, iki cenaze töreni arasındaki karşıtlığı ve onları ayıran seyahati nasıl yeniden canlandırdığını görebiliriz. Yas gecesinin yerini ataların bayram günü ve düzen alır. Bunun ardından, çürüme ve keder dünyasından hiçbir şeyin mezarlıktaki ertesi günkü kutsamaya taşınmaması için iki cenaze töreni bir arınma, giysilerin yıkanması ritüeliyle ayrılmalıdır. Dolayısıyla ataların kalıcı düzen imgesi, iki ölüm imgesi arasındaki karşıtlıkla oluşturulur ve bunlar takvimsel boyutlarla bağlantılıdır, çünkü banyo ritüeli ayın döngülerini, yıl döngüsünü, gece ve gündüzün döngüsel değişimini vurgular. Döngülerin vurgulanmasının amacı, değişebilirliği öne çıkarmak değil, ama açık ve dolaysız değişimin ötesinde bu değişim-

leri anlamsız kılan mezar gibi temel bir düzenin olduğunu akla getirmektedir.

Hem ikili cenaze hem de bir kutsama olarak banyonun, bu iki öge yan yana getirildiğinde görünür hale gelen bir başka boyutu vardır. İki ögeyi yan yana getirmek için ritüelin iki kısmının meydana gelme düzenini hatırlamak önemlidir. Birincisi, kadınlar aracılığıyla evlerle, etle, bozulmayla ve kadınlarla ilişkilendirilen yas gecesidir; bu öge, ataların kalıcı ve değişmeyen toplumsal düzeninin simgesi mezar ziyaretiyle alt edilir. Bu ziyaret, aynı zamanda kraliyet banyosunda sona erecek kutsamanın başlangıcıdır. Bütün kutsamaların, bunun olduğu gibi, ataların mezarında bir yakarmayla başlaması gerekir. Tam kutsama cinsel düzensizlik evresinden sonra gerçekleşse de, yine bütün kutsamalar gibi bu da yaşlıların ve kralların soylarından gelenleri kutsamaları yalnızca Vazimbanın suyunun yaşamsal gücü ve onun taşıdığı güç aracılığıyla olanaklı olduğu için bunun eklenmesini gerektirir.

Bu, bizi Merina ritüelindeki ve mitolojisindeki temel çelişkiye geri götürür. Bir yandan kadınlık, evler ve Vazimbalarla ilişkilendirilen yaşamsal güç olumsuz olarak, kovulması gereken bir şey olarak sunulur. Bu, kadınların bozulmayla ilişkilendirilen evin içinde yas tutukları birinci cenaze töreninde önplana çıkar. Bu ilişkilendirme birçok yoldan onaylanır. Ev ayrıca birçok ritüelde doğumla ilişkilendirilse de, bu hayal edebileceğimiz içerimlere sahip değildir. Tamamen kadınların işi olarak görülen doğal doğum, çocuğun evden mezara doğru *çıkışını* ifade eden diğer ana Merina ritüeli sünnet ritüelinde, bu ritüelle karşıtlık içinde saf olmadığı ve kirleten olduğu gösterilir (Bloch, 1982). Ölüm, doğum ve cinsellik simgesel ifadeyle bağlantılıdır ve hepsi mezarla karşıtlık içindedir. Dolayısıyla doğal olan dişi, eviçi, Vazimba dünyasından kaçınılması gerekir. Ritüelin birinci aşamasının iletisi budur. Ama daha sonra ataların Vazimbaların suyu aracılığıyla kutsamasını canlandırmak için bu öge, ritüele

su simgesi aracılığıyla yeniden dahil edilir. Söylenen şey, sanki ideal olsa da mezardaki kuru ölünün atasal saflığının, ritüelden olumsuz bir biçim içinde kovdukları şeyi ona olumlu bir biçim içerisinde yeniden dahil etmeleri gereken yaşayanlar için imkansız olduğudur.

Yaşam gücü Vazimba öğesinin muğlaklığı, kraliyet banyosu törenin köken mitinde tamamen ortaya çıkar.³ Bu miti bütün Merinalılar çok iyi bilir. Kraliyet hanedanlığının kurucusu kral Ralambo kovduğu Vazimbaların geride bıraktıkları şişman sığırları fark ettiğinde ülkeyi geziyordu. O zamana kadar hiç kimse sığırların yenilebilir olduğunu bilmiyordu. Sığırlar ölüyor, ölü bedenleri çürümeye bırakılıyor ve berbat bir koku yayıyordu. Bununla birlikte Ralambo sığırların yenebileceğini düşünmekteydi ve birçok önlemden sonra sığırların etlerini kızarttı. Sonuç olarak kızartılan etten mükemmel kokular yayıldı. Aslında Ralambo bu başarıdan öyle memnun kaldı ki hayvanın adını değiştirdi ve dahası bu buluşun anısına kraliyet banyosu bayramını kurumlaştırdı.

Bu mit çeşitli biçimlerde ortaya çıkmaktadır. Birinci olarak o sığırın ve Vazimbanın da ilişkilendirildiği gücün ve cinselliğin kaynaklarının ne denli kararsız ve tehlikeli olduğunu gösterir; Vazimbalar ve sığırlar, bir an ölünün çürümesinin kirliliğinin kaynağıyken, bir başka an başarılı bir yaşamın yolunu açan gücün kaynağıdırlar. Bunlar birbirlerine çok yakındırlar ve bu yakınlığın en büyük tehlikesi atalara ait olmayan verimliliğin muğlaklığını ortaya koymasıdır. Bununla beraber bu mit bize bundan daha fazlasını gösterir: Kraliyetin rolünü. Kraliyetin rolü, ritüelin şimdiye kadar incelenmemiş olan kısmını ve kraliyetin simgesel inşasını açıklar.

³ Bu mite ve Merinalıların yiyecek simgeciliğine ilişkin daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. Bloch (1985). Bu mitin metni Callet'de (1908: 145-147) vardır.

Ralambo, kral mitte sığırları öldürerek yenilmelerini sağlayan ve tıpkı Vazimbaları alt ettiği gibi sığırlara da boyun eğdirerek onların yaşam güçlerini ve verimliliğini kullanan kişi olarak temsil edilir. Bu, ritüelde kralın tebaalarına etkileyici sığır dağıtımında canlandırılan sığırlar ile krallığın süregelen ilişkisi nedeniyle önemlidir. Bu sığırlar, Ralambo'nun pişirdiği sığırlar gibi özellikle besili ve güç vericidirler.

Ritüelde, çürüme karşısındaki kraliyetin zaferini, önceki yıldan saklanan ve banyo töreninde o yılki ritüel için hazırlanan taze etle karıştırılarak tüketilen sığır eti, *jaka* simgeler. *Jaka* önemli bir simgedir. Simge, zamanın kesinliğini ve bir bütün olarak ritüelde önemli bir yeri olduğunu gördüğümüz temalardan biri olan döngüsellik yerini aldığı çürümeyi yadsır. Her şeyden önce, bu tema, Ralambo'nun başlangıçtaki kraliyet şiddetiyle ve et yemeğe cesaret ederek mitin zamanında başardığı çürüme olarak ölümün üstesinden gelişini gösterir.

Dolayısıyla banyonun kutsama ve cenaze töreni boyutlarının ele alınışından *jaka* simgesine geçtiğimizde, kraliyete ait olmayan ritüellerde bulunan genel simgesel ifadeden ritüelin kraliyet kısmına geçeriz. Bu kısım, son aşamalara, yani kralı bütün çelişkileri çözmüş olağanüstü bir varlık olarak ayıran ritüele hâkimdir.⁴ Ritüelin şimdiye değin ele alınmayan başlıca boyut-

⁴ Kraliyetin bu temsili başka bağlamlarda da görülür. Kraliyetin ideolojinin yarattığı çelişkiyi çözen olarak temsiline muhtemelen en çarpıcı örneklerinden biri mezarlar ve evler simgecilik odağına alır. Mezar/evler karşıtlığı, birbirlerinden olabildiğince uzak olmalıdırlar. Bununla beraber hükümdarın yakınlarına göre, mezarlar köy duvarlarının içindeki evlerin yakınlarına yerleştirilmelidir. Yine hükümdarın çok yakın akrabalarına göre, mezarların tepesinde örnek evler bulunmaktadır. Sonuç olarak hükümdarın kendisine göre, mezar kendi evinin avlusunun ortasındadır. Burada ele aldığım, yaşam gücü ile soy arasındaki karşıtlığın kraliyet tarafından ortadan kaldırılmış olarak temsil edildiği simgecilik bir başka örneğidir.

larını bu açıklamaktadır. Bu, bütün gösterinin doruk noktasının temelini oluşturur.

Özellikle İmerina'daki kraliyet temsilleri, kraliyetin yalnızca yaşam gücünün olumsuz ve olumlu yönleri arasındaki karşıtlığı değil, aynı zamanda yaşam gücü ile soy arasındaki, yani Vazimbalar ile Merinalılar arasındaki karşıtlığı da ortadan kaldırdığı ya da üstesinden geldiği düşüncesini ifade eder. Her şeyden önce kral, tebaalarından farklı olarak daima yarı Vazimbalar olarak temsil edildiği için Vazimbalar ile atalar arasındaki karşıtlığı kendisinde geçersiz kılar. Merinalı ataların kurucu krallarının Vazimba anneleri olduğuna inanılır. Bu anneler Merinalıların yendikleri kraliçelerdi ve su içindeki mezarlarından kraliyet banyosu için su alınan gerçek Vazimba kraliçeleridir. Dolayısıyla monark bu ataları aracılığıyla başlangıçtaki fethinden sonra Vazimba ile ataları yeniden birleştirebildi. Banyoya girdiğinde ve Vazimba kadın atalarının suyuna battığında çarpıcı bir biçimde yaptığı yine budur. Tebaaları yalnızca bedenlerinin küçük bir kısmını yıkarken, kralın niçin kendisini tamamen suya soktuğunu şimdi anlayabiliriz. Tebaalar için Vazimba ögesi halen tehlikesini korumaktadır, karşıtlık tamamen çözülemez. Bununla beraber kral muzaffer olduğu ve Vazimbayı tamamen yenilgiye uğrattığı için o çekinmeden Vazimbaları bünyesine katar; kral hem ata hem de Vazimbadır, dolayısıyla Vazimba suyuna tamamen girer.

Kraliyetin karşıtlığa getirdiği çözümünün nihai tezahürü, yine ata/Vazimba ikiliğinin (bkz. sekizinci bölüm) bir tezahürü olan pirinç ve sığırla ilişkilidir. Pirinç yemek, atalarla bağlantılıdır. Bu nedenle saf ama zor bir etkinliktir. Normal koşullarda, pişirilirken ya da sunularken pirince hiçbir şey, tuz bile katılmaz. Eklenen tek şey güç, yaşam gücü ve cinsellik veren zengin yiyecek ayrı sunulur ve idealde bu özellikle yağlı olmak üzere sığır etidir. Pirinçten farkı olarak, sığır eti, Ralambo mitinde

gördüğümüz üzere —ilişkilendirildiği Vazimbalar gibi— oldukça ikirciklidir.

Bütün bunlar, bütün anlatımlarda merkezi önemi açık olan simgesel yemeği açıklamaktadır; simgesel yemekte sığır ve pirinç ayrımının başarılı bir biçimde ortadan kaldırılması söz konusudur. Kraliyet sığırın potansiyel tehlikesinin, yani çürüyebilmesinin üstesinden geldiği için kraliyet sığır artık soyun ve mezarın yaşamı aşan ve kalıcı öğelerine bir tehdit değildir. Sonuç olarak, sıradan insanlar sığırın yaşam gücünden hoşlansalar da araya mesafe koyarken, kral sığırın kendisi *olmaya* yaklaşıp onuyla tamamen özdeşleşir. Bu özdeşleşme, *volavita* boğadan kesilen budun kralın başına yerleştirilmesi ve ardından kralın onu yalaması yoluyla gösterilir: Merinalılara göre, yalama aşırı biçimde yakın bir özdeşleşme oluşturmaktadır.

Aynı sığırınla de yapılır: Kral ve onun ardından bütün tebaaları yemek üzere oldukları pirinci başlarının üzerine koyarlar. Bununla beraber, kraliyet banyosunun pirinci özeldir. Normalde pirinç zengin maddelerle karıştırılmaması gereken sade bir yemek olarak sunulur. Bununla beraber kraliyet banyosu zamanında ritüelde tam olarak yapılan şey budur. Pirinç, Vazimbaların yaşam gücüne ilişkin çağrışımları olan son derece zengin yiyecekler olan süt ve balla karıştırılır.⁵ Sonuç olarak, geçmişin ve şimdinin etini karıştıran sığır eti ve zengin tatla karıştırılmış pirinç birbirine karıştırılır ve kralın başının üstüne konur. Bütün karıştıkları kralda çözüldüğünün daha açık bir ispatı söz konusu olamaz.

Kraliyet yemeği, banyo gibi törenin de önemli bir olayıdır ve banyo gibi o da pirinç ile sığır, atalar ile yenilen Vazimbayı uz-

⁵ Bu ritüel için kullanılan balın “yaşayan anne”nin balı olduğu söylenmektedir. Bu, balın anılar öldürülmeden alındığı anlamına gelmektedir. “Yaşayan anne”nin olduğu söylenen şeyler daima Vazimbaların simgeleridir. Bunlar, varsayılan Vazimba akrabalığının anasoylu boyutunu vurgular.

laştırır ve onların birleşmesini sağlama alır. Bu, yiğitlikleriyle bütün çelişkili boyutları kendilerinde birleştiren kralların bildik bir eylemidir. Kuşkusuz, kral bu birliği meydana getirdiğinde ritüelde temsil edildikleri için halkın geri kalanı, kralın çocukları, hatta çocuklarının çocukları tarafından güvenli bir biçimde yeniden üretilebilir. Bu, ritüelin nihai eylemi olan yetişkinlerin banyo gecesindeki yemeğine benzeyen ve onu yineleyen çocukların yemeğini açıklamaktadır.

Bu karmaşık ritüelin bütün yapısı, onun hem basit hem de zekice olduğunu ortaya koymaktadır. Birinci olarak yaşam gücü ile mezar arasındaki karşıtlığa son verilir. Olumsuz görünümü içindeki yaşam gücü mezarın yas karşısındaki zaferince kovulur. Bu, yas sahnesidir (bkz. Şekil 9.2). Ardından yaşam gücü, banyodan kullanılan Vazimba kraliçelerinden su biçiminde olumlu boyutuyla geri getirilir. Bu, kutsama sahnesidir (bkz. Şekil 9.2). Şimdiye dek ritüelin yapısı diğer Merina ritüellerinin yapısıyla koştur olsa da, banyo gecesinde kraliyete ait olmayan ritüellerde bulunmayan farklı bir öge müdahalede bulunur: yarı ata, yarı Vazimba kralın karşıtlıkları uzlaştırması. Kral karşıtlıkları banyoda ve kraliyet yemeğinde uzlaştırır ve bu uzlaştırma aile yemeklerinde ve çocukların yemeğinde yinelenir. Bu, çözüm sahnesidir.

Sonuçlar

Sonuç kısmında işaret edilmesi gereken ilk nokta, basit, işlevselci bir noktadır. Ritüel, kraliyet iktidarını bölünmez ve sorgulanamaz olan kozmik toplumsal ve duygusal düzenin temel boyutu kılarak otoritenin meşruluğunu ispatlamaktadır. Gelgelelim bunu söylemek bu işlevin ritüeli açıkladığı anlamına gelmemektedir. Açıklamaz. Açıklama doğrultusunda ilerlemek için otoritenin inşasının hem Merinalılara özgü dile getirişlerini

hem de zorunlu mantığı diye adlandırılabilcek şeyi ele almak zorunludur.

Kraliyet banyosu ritüeli, yinelediği ve geliştirdiği başka bir simgesel ifadeye yerleştirilir. Bu yerleştirme, özellikle genel şablona, yani cenaze töreni sahnesinden, kutsama sahnesine ve oradan çözüm sahnesine ilerleyişe bakılırsa açıktır. Bu, Pierre Smith'in (1979) *Incwala* tartışmasına en yeni ve kavrayışlı katkılardan biri olan makalesinde altı çizilen bir düşüncedir. Smith makalesinde bu tür ritüellere bütünler olarak bakmak ve onları organik bir sıra içerisinde anlamak gerektiğinin üzerinde durur. Ritüelin çeşitli eylemlerini izlediğimizde yalnızca bu ritüelin diğerleriyle nasıl koşut olduğunu değil, aynı zamanda kraliyet yapısının biricikliğini yaratmak için diğer ritüellerin simgesel ifadelerini nasıl kullandığını da anlarız.

Sahnelerin birbirini izleyişi, Geertz'in (1973) Bali kraliyet ritüellerini ele alışında özetlediği kuramsal konumla ilişkilidir. Geertz, bu ritüellerin toplumsal ya da siyasi işlevleriyle açıklanmayacağını savunmasına rağmen, böyle bir eleştiriye genel bir çözüm önermez: Fiili ritüellerin ayrıntılı çözümlemesi. Bir anlamda, Geertz, itirazlarına karşın, genellemeci-tikelci anlayışın her iki kutbunu tahliye eder. Bu, onun merkezi kuramsal duruşunun bir sonucudur: Bali devleti, insanüstü bir düzeni yansıtan bir tiyatro gibi varoldu. Sonuç olarak, devletin temsili kendisini siyasi-iktisadi bir kendilik olarak muhafaza ettiği biçimler aracılığıyla ya da daha aşağı ölümlülerin yaşamını düzenleyen simgesel sistemler aracılığıyla anlaşılamaz. Kuşkusuz bu, Balili otokratların siyasalarını sunma biçimidir ve genel sonuç, kitap Bali kraliyetinin siyasi yönü ile ritüel yönünü birbirleriyle ilişkilendirmeden ele alsa da, bu görüşü kendi çözümlememiz için benimseyip benimsemeyeğimiz tamamen farklı mesele olduğudur.

Kraliyet banyosu, Bali ritüeli gibi, kralı örnek bir merkezi, göksel düzenin yeryüzüne indiği nokta olarak gösterir. Bununla beraber bu yalnızca yukarıdan alarak değil, ama aşağının ayrınıltandırılmasıyla başarılmaktadır. Kraliyet banyosu ritüeliyle Bali ritüeli arasındaki farklılık, belki etnografik bir farklılık, ama ben bundan kuşkuluyum. Kraliyet ritüeli ile kraliyete ait olmayan ritüel arasındaki bağlantı, umuyorum ki, okuyucuyu ikna edecektir, ama bunun ilk bakışta açık olması zorunlu olmadığı ve burada gerçekleştirilen kraliyet ritüellerinin simgesel ifadeleri çözümlemesi türünün *Negara*'da ilginç bir biçimde bulunmadığı anlamına gelmemektedir.

Kraliyet ritüelleri ile kraliyete ait olmayan ritüeller arasındaki bağlantı, hem Madagaskar'da hem de Bali'de doğan iki sorunu açıklamaktadır. Birincisi, kraliyet ritüeli katılımcıları harekete geçiren ve örgütleyen duygusal ve ideolojik güce niçin sahiptir? Geertz'in görkemli yanıtı, bana yeterli bir açıklama gibi görünmüyor; bu *herhangi* bir görkem değil, katılımcının temsil edilen şeyin gerçekten kendisi olduğunu hissetmesi için onu çağıran ve ona seslenen ideolojiye ilişkin tartışmasında Althusser'in (1971) kullanması bakımından özel bir görkemdir. Kraliyet ritüelinin harekete geçirme gücünün kaynağı kesinlikle kraliyet ritüeli ile kraliyete ait olmayan ritüel arasındaki bu bağlantıdadır. Aslında Madagaskar'da saray maiyetinin ritüelleri ile sıradan insanların ritüelleri iki yolu izler; çünkü saray maiyetinin ritüeli, daha küçük bir ölçekte ve biraz daha farklı bir biçimde olsa da kraliyet ritüelinin eylemlerinin krallıktaki her evde yinelenmesi için işaretler. Kraliyet banyosu ritüelinde saray maiyetinin eylemleri yalnızca diğerlerinin seyrettiği bir gösteri değil, aynı zamanda herkesin bir parçası olduğu bir olaydır. Bu, tiyatro devlet düşüncesinin ne denli yanıltıcı olabileceğini göstermektedir.

Bu olgunun siyasi önemi üzerinde fazla durulmayabilir. Kraliyet banyosu ritüeli, her bir Merinalının ailesinin ve kendisinin yeniden üretimini güvence altına aldıkları ve temsil ettikleri sıradan kutsama ritüelleriyle bir yandan aynıdır. Hatta bu kraliyet ritüeli, büyük ölçekli bir soy grubu ritüelidir ve bütün krallık büyük bir aile gibi görünür. Öte yandan kraliyet banyosu ritüeli, ritüelde sert fatih, sığırların ve Vazimbaların hakkından gelen kişi olarak temsil edilen kralın üstünlüğünün ritüelidir. Bu deyimde kralın şiddeti ister dışarıya ister tebaalara yönelik olsun, kralın sert bir varlık olması haklılaştırılır. Temsilin bu iki yönü ritüelde kolaylıkla birbirlerinden ayıramazlar ve sonuç olarak tebaalar tabi kılınmalarını sanki kendi yeniden üretimleymiş gibi kutlayabilirler. Böyle bir kraliyet ritüeli, toplumsal ve siyasal işlevlerini analitik olarak karşıt iki olgunun ayrılmaz bir biçimde birleştirilmesi yoluyla yerine getirir. Geertz'in yaptığı gibi iki tarafı ayırmayı reddetmedikçe bu anlaşılamaz.

İkinci olarak, Geertz'in kuramsal konumu bizim ve onun önüne tarihsel bir sorun koymaktadır. Geertz kraliyet ritüellerinin ancak kendileri aracılığıyla açıklanabileceğini ısrar ettiği için kraliyet ritüellerinin içeriği ile Bali krallığının siyasi-iktisadi görünümünü arasında bağlantı kuramıyor ve dolayısıyla bunları birbirlerinden oldukça ayrı bir biçimde ele almak zorunda kalıyor. Bununla beraber ritüel, sonuç olarak toplumsal bağlamdaki koşullarla ve insan eylemiyle oluşturulmuş olmalı. Ritüelin nasıl meydana geldiği Geertz'in bakış açısından oldukça kavranamaz olsa da kraliyet ritüellerini diğer ritüellerin dönüşümleri olarak düşündüğümüzde süreci hayal etmek olanaklı hale gelir.

Kraliyet temsili, cenaze törenleri ve erginleme törenleri gibi şeylerin simgesel ifadelerinden inşa edilirler. Bu, akla çok uygun olsa da, bu tarihsel olarak böyle olduğu anlamına gelmez. Bu, kraliyet banyosu ritüeli tarihinin zorunlu olduğunu gösterse de, burada böyle çalışma yapılmadı. Bununla beraber, bu çalış-

mama koştut olarak bir başka büyük Merina kraliyet ritüeli sünnet ritüeli üzerine daha ayrıntılı bir tarihsel çalışma gerçekleştirdim (Bloch, 1986). Bu çalışma, en azından bu örnekte kraliyet yapısının kraliyete ait olmayan öğeleri izlediğini ve önceden varolan öğelerden inşa edildiğini gösteriyor. Aynı durumun kraliyet banyosu için de geçerli olması büyük bir olasılık gibi görünmektedir.

Kraliyet ritüelinin başarısı, ancak otoritenin başka yerdeki inşasının oluşturduğu çelişkiyi ortadan kaldırdığı için olanaklıdır. Çelişkiler aşkın bir düzene göndermeyle meşrulaştırmanın kaçınılmaz sonuçlarıdır. Gelgelelim bu "çözüm", otoritenin simgesel ifadesindeki zorunlu çelişkiyi, aşkınlığın olanaksızlığının kaçınılmaz bir sonucu olarak tanımlayan kuramsal başlangıç noktasına bir sorun doğurmaktadır. Kraliyet ritüeli olanaksız olanı başardı mı? Ritüelin bildirdiği şey kesinlikle budur.

Bununla beraber ritüellerin hem katılımcıları hem çözümlemecileri dahil ettiği sonu gelmeyen yorumsal döngülerin büyümlü dünyasının dışına çıkarsak bu çözümün, diğer insan doğasından kaçma girişimleri denli yanıltıcı olduğu açık hale gelecektir. Sorun, kraliyetin çözümünün yalnızca kabul ettiği ve bu tür ritüellerin oluşturduğu çelişkiyle varolabilmesidir. Durum böyle ise, ritüelin varoluş nedeni ve kraliyetin otoritesinin ispatlanması gereksiz hale geleceği için bu, çelişkileri ortadan kaldıramaz. Bunun yerine ritüel çelişkiyi ve onun çözümünü sık sık yeniden ifade edebilir ama kesinlikle ilerletemez. Dolayısıyla kraliyetin çözümü yalnızca kralın banyoya adım attığı âna ait bir şey olabilir. Gelgelelim kralın banyodan çıkması gerekmektedir.

KAYNAKÇA

- Abinal, R. S. (1949-50), Le 'Fandroana' en Imerina en 1867. *Bulletin de L'Académie Malgache*, n.s. cilt 29, s. 20-5.
- ve R. P. Malzac 1963. *Dictionnaire Malgache-Français* (1. baskı, 1888). Paris: Editions Maritimes.
- Aitchison, J. 1966. Review of Corlu, A., Recherches sur les mots relatifs a l'idée de prière d'Homère aux Tragiques. *Journal of Hellenic Studies*, cilt 36, s. 124.
- Althusser, L. 1971. *Lenin and Philosophy*. Londra.
- 1976. *Marxisme et Lutttes des Classes*. Paris.
- Andriamanazato, R. 1957. *Le Tsiny et le Tody dans la Pensée Malgache*. Paris: Présence Africaine.
- Ardener, E. 1972. Belief and the problem of women. J. S. La Fontaine (ed.), *The Interpretation of Ritual: Essays in Honour of A. I. Richards*. Londra: Tavistock.
- Augé, M. 1977. *Pouvoirs de Vie, Pouvoirs de Mort*. Paris.
- Austin, J. L. 1962. *How To Do Things with Words*. Oxford: Clarendon Press.
- Ayache, S. 1976. *Raomhana l'Historian*. Fianarantsoa.
- Ayer, A. J. 1973. *The Central Question of Philosophy*. Londra: Weidenfeld & Nicolson.
- Balandier, G. 1970. *Political Anthropology*. Fransızcadan çeviri. Londra.
- Barnes, R. H. 1974. *Kédang*. Oxford.
- Beidelman, T. O. 1966. Swazi royal rituals. *Africa*, cilt 36, s. 373-405.
- Berlin, B. 1972. Speculation and the growth of ethnobotanical nomenclature. *Language in Society*, cilt 1. s. 51-86.
- ve S. Kay 1969. *Basic Color Terms*. Berkeley: University of California Press.

- D. E. Breedlove ve P. H. Raven 1973. General principles of classification and nomenclature in folk biology. *American Anthropologist*, cilt 75, s. 214-242.
- Bernstein, B. A. 1972. Sociolinguistic approach to socialisation, with some reference to educability. J. G. Gumperz ve D. Hymes (ed.), *Directions in Social Linguistics*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Bettelheim, B. 1962. *Symbolic Wounds: Puberty Rites and the Envious Male*, Collier: New York.
- Black, M. 1959. Linguistic relativity: the views of Benjamin Lee Whorf. *Phil. Rev.* cilt 68, s. 228-38.
- Bloch, M. 1961. *Les Rois Thaumatourges: Étude sur le Caractère Surnaturel attribué à la Puissance Royale particulièrement en France et en Angleterre*. Paris.
- 1967. Notes sur l'organisation sociale de l'Imerina avant le regne de Radama I. *Annales de l'Université de Madagascar*, sayı: 7.
- 1968. Astrology and writing in Madagascar. J. Goody (ed.), *Literacy and Traditional Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1971a. *Placing the Dead: Tombs, Ancestral Villages and Kinship Organisation among the Merina of Madagascar*. Londra, New York: Seminar Press.
- 1971b. Decision-making in councils in Madagascar. A. Richards ve A. Kuper (ed.), *Councils in Action* içinde (Cambridge Papers in Social Anthropology sayı: 6). Cambridge: Cambridge University Press.
- 1974a. Symbols, song, dance and features of articulation. *European Journal of Sociology*, cilt 15, s. 55-81. Bu kitabın ikinci bölümü olarak yeniden basıldı.
- 1974b. Madagascar seen from Roti: a comment. *Bijdr. Tool-Land- Volkenk*, cilt 130, s. 348-52.
- 1975a. Property and the end of affinity. M. Bloch (ed.), *Marxist Analysts and Social Anthropology* (ASA Monograph no. 2). Londra: Malaby.
- 1975b. Introduction to M. Bloch (ed.), *Political Language and Oratory in Traditional Society*. Londra, New York: Academic Press.
- 1977a. The past and the present in the present. *Man*, n.s. cilt 12, s. 278-92. Bu kitabın birinci bölümü olarak yeniden basıldı.
- 1977b. The disconnection between power and rank as a process: an outline of the development of kingdoms in central Madagascar.

- J. Friedman ve M. Rowlands (eds), *The Evolution of Social Systems* içinde. Londra. Bu kitabın üçüncü bölümü olarak yeniden basıldı.
- 1978. Marriage amongst equals. *Man*, n.s. cilt 13, s. 21-33.
 - 1979. Slavery and mode of production in Madagascar, two case studies. J. L. Watson (ed.), *Asian and African Systems of Slavery*. Berkeley: University of California Press.
 - 1981. Hierarchy and equality in Merina kinship. *Ethnos*, cilt 1-2, s. 5-18. Bu kitabın altıncı bölümü olarak yeniden basıldı.
 - 1982. Death, women, and power. M. Bloch and J. Parry (ed.), *Death and the Regeneration of Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
 - 1985. Almost eating the ancestors. *Man*, n.s. cilt 20, s. 631-46. Bu kitabın sekizinci bölümü olarak yeniden basıldı.
 - 1986. *From Blessing to Violence: History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar*. Cambridge: Cambridge University Press.
 - 1987. The ritual of the royal bath: the dissolution of death, birth and fertility into authority. D. Cannadine ve S. Price (ed.), *Rituals of Royalty* (Past and Present Publications) içinde. Cambridge: Cambridge University Press.
 - ve J. Parry 1982. Death and the regeneration of life. M. Bloch ve J. Parry (ed.), *Death and the Regeneration of Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Boas, F. 1966. Introduction to S. Holder (ed.), *Handbook of American Indians*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Botteau, S. 1958. *Contribution à l'Histoire de la Nation Malgache*. Paris.
- Bourdieu, S. 1972. *Esquisse d'une Théorie de la Pratique*. Cenevre.
- 1980. *Le Sens Pratique*. Paris.
- Bowerman, M. 1980. The structure and origin of semantic categories in the language-learning child. M. L. Foster ve S. Brandes (ed.), *Symbol as Sense* içinde. New York.
- Brown, R. 1958. *Words and Things*. New York.
- Brown, R. E. Lenneberg 1954. A study of language and cognition. *Journal of Abnormal Social Psychology*, cilt 49, s. 454-62.
- Bulmer, R. 1967. Why is a cassowary not a bird? A problem of zoological taxonomy among the Karam of the New Guinea highlands. *Man*, n.s. cilt 2, s. 5-25.
- 1968. Worms that croak and other mysteries of Karam natural history. *Mankind*, cilt 6, s. 621-39.

- 1970. Which came first, the chicken or the egghead? J. Pouillon ve P. Maranda (ed.), *Changes et Communications*. The Hague: Mouton.
- Burridge, K. 1960. *Mambu, a Melanesian Millenium*. Londra.
- Callet, R. P. 1908. *Tantaran ny Andriana eto Madagascar*, 2. baskı, cilt 1, Tananarive: Académie Malgache.
- Chaney, W. A. 1970. *The Cult of Kingship in Anglo-Saxon England*. Manchester.
- Chapus, G. S. ve E. Ratsimba 1953. *Histoire des Rois* (Callet'in çevirisi, 1908). Tananarive: Académie Malgache.
- Cheffaud, M. 1936. Notes sur la chronologie des rois d'Imerina. *Bulletin de l'Académie Malgache*, n.s. cilt 19.
- Clarke, E. V. 1979. *The Ontogenesis of Meaning*. Wiesbaden.
- Comaroff, J. L. 1980. *The Meaning of Marriage Payments*. Londra: Academic Press.
- Condominas, G. 1960. *Fokon 'Olona et Collectivité Rurales*. Paris.
- Copalle, A. 1970. *Voyage à la Capitale Roi Radama 1825-1826*. Documents anciens sur Madagascar, cilt 1, Association Malgache d'Archéologie.
- Cunnison, I. 1959. *The Luapala Peoples of Northern Rhodesia*. Manchester: Manchester University Press.
- Dama Tsoha, 1957. *L'Évolution Occulte des Races Malgaches*. Tananarive: kişisel basım.
- Delivré, A. 1967. *Interprétation d'une tradition orale*. Basılmamış Tez, Paris. Delivré 1974b olarak basıldı. Aşağıda.
- 1974a. *L'Histoire des Rois d'Imerina*. Paris.
- 1974b. *Interpretation d'une Tradition Orale*. Paris: Klincksieck.
- De Heusch, L. 1966. Pour une dialectique de la sacralité du pouvoir. *Le Pouvoir et le Sacré*. Annales du Centre d'Etudes des Religions. Brüksel.
- Deshamps, H. 1972. *Les Pirates à Madagascar*. Paris.
- Dez, J. 1970. Elements pour une étude de l'économie agrosylvo-pastorale de l'Imerina Ancienne. *Tany Malagasy*, cilt 8.
- Douglas, M. 1966. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. Londra: Routledge & Kegan Paul.
- 1970. *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. Londra: Barrie & Rockliffe.
- 1975. *Implicit Meanings: Essays in Anthropology*. Londra: Routledge & Kegan Paul.

- Dubois, H. M. 1938. *Monographie des Betsileo*, Travaux et Memoires de l'Institut d'Ethnologie, cilt 34, Paris. F. Edholm 1971'den alıntı.
- Dumont, L. 1966a. Marriage in India: the present state of the question. *Contributions to Indian Sociology*, cilt 11.
- 1966b. *Homo Hierarchus*. Paris.
- 1977. *Homo Aequalis*. Paris.
- ve D. Pocock 1958. A. M. Hocart on caste: religion and power. *Contributions to Indian Sociology*, cilt 2.
- Durkheim, E. 1893. *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*. Paris: Alcan.
- 1912. *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse: Le Systeme Totémique en Australie*. Paris: Alcan.
- Edholm, F. 1971. Royal funerary rituals among the Betsileo of Madagascar. Basılmamış tez, Londra School of Economics.
- Ellis, W. 1838. *History of Madagascar*, cilt 1 ve 2. Londra.
- Endicott, R. 1979. *Batek Negrito Religion*. Oxford.
- Evans-Pritchard, E. E. 1940. *The Nuer*. Londra: Oxford University Press.
- 1928. The dance. *Africa*, cilt 1, s. 446-62.
- 1956. *Nuer Religion*. Oxford: Clarendon Press.
- Feuchtwang, S. 1975. Investigating religion. M. Bloch (ed.), *Marxist Analyses and Social Anthropology* (ASA Monographs in Social Anthropology) içinde. Londra: Malaby.
- Fillmore, D. J. 1971. *Entailment Rules in a Semantic Theory*. J. F. Rosenberg ve L. C. Travis (ed.), *Readings in the Philosophy of Language* içinde. Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- ve D. T. Langoenden (ed.) 1971. *Studies in Linguistic Semantics*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Firth, R. 1964. *Essays on Social Organisation and Values* (Londra School of Economics Monographs on Social Anthropology). Londra: Athlone Press.
- 1970. *Rank and Religion in Tikopia*. Londra: George Allen & Unwin.
- Fortes, M. 1949. *The Web of Kinship among the Tallensi*. Londra: Oxford University Press.
- 1959. *Oedipus and Job in West African Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1962. Ritual and office in tribal society. M. Gluckman (ed.), *Essays on the Ritual of Social Relations* içinde. Manchester: Manchester University Press.

- 1969. *Kinship and the Social Order: The Legacy of Lewis Henry Morgan*. Londra: Roudedge & Kegan Paul.
- Fustel de Coulanges, n. d. 1864. *La Cité Antique*. Paris.
- Geertz, C. 1973. Person, time and conduct in Bali. *The Interpretation of Cultures*'da yeniden basıldı. New York: Basic Books.
- 1980. *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*. Princeton.
- Gellner, E. 1968. The new idealism. I. Lakatos ve A. Musgrave (ed.), *Problems in the Philosophy of Science* içinde. Amsterdam: North Holland Publications.
- Gillison, Gillian 1980. Images of nature in Gimi thought. Carol McCormack and Marilyn Strathem (ed.), *Nature, Culture and Gender* içinde. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gluckman, M. 1949. The role of the sexes in Wiko circumcision ceremonies. *Social Structure*. Londra.
- 1963. *Rituals of rebellion in south-east Africa. Order and Rebellion in Tribal Africa* içinde Londra, T. O. Beidelman eleştirdi, 1966.
- 1965. *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*. Oxford: Basil Blackwell.
- Godelier, M. 1966. *Rationalité et Irrationalité en Économie*. Paris: Maspéro.
- 1973. *Horizons, Trajets Marxistes en Anthropologie*. Paris: Maspéro.
- 1978. Infrastructures, societies and history. *Current Anthropology*, cilt 19.
- Goody, E. 1972. 'Greeting', 'Begging', and the presentation of respect. J. S. La Fontaine (ed.), *The Interpretation of Ritual*. Londra: Tavistock.
- Goody, J. 1971. *Technology, Tradition and the State in Africa*. Londra: Oxford University Press.
- Grandidier, G. 1920. Ethnographié. G. Grandidier, *Histoire Physique, Naturelle et Politique de Madagascar*. Paris, cilt 4, Kitap 3.
- Gumperz, J. ve D. Hymes 1972. *The Ethnography of Communication*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Gumperz, J. 1961. Speech variation and the study of Indian civilization. *American Anthropologist*, cilt 63, s. 976-88.
- Halliday, M. 1973. *Explorations in the Function of Language*. Londra: Arnold.
- Hallpike, C. R. 1980. *The Foundations of Primitive Thought*. Oxford: Clarendon Press.
- Hastie, J. 1817. Journal. *Bulletin de l'Académie Malgache*'de yeniden basıldı, cilt 2 (1903), s. 91-114, 173-92, 241-69.

- Hertz, R. 1907. Contribution à une étude pour la représentation collective de la mort. *Année Sociologique*, cilt 10, s. 48-137.
- 1909. La prééminence de la main droite: étude sur la polarité religieuse. *Rev. phil.* cilt 68.
- Hobart, M. 1975. Orators and patrons: two types of political leader in Balinese village society. M. Bloch (ed.), *Political Language and Oratory in Traditional Society* içinde. Londra, New York: Academic Press.
- 1980. Padi, puns and the attribution of responsibility. G. Milner (ed.), *Natural Symbols in South East Asia* içinde. Londra: University of Londra, School of Oriental and African Studies.
- Hoiyer, H. (ed) 1954. *Language in Culture*. Chicago: Chicago University Press.
- Huntingdon, R. 1973. Death and the social order. *African Studies* cilt 32.
- Hymes, D. 1971. Sociolinguistics and the ethnography of speaking. E. Ardener (ed.), *Social Anthropology and Language* (ASA Monograph no. 10) içinde. Londra: Tavistock.
- Irvine, j. 1974. Strategies of status manipulation in the Wolof greetings. R. Bauman ve J. Sherzer (ed.), *Explorations in the Ethnography of Speaking* içinde. Cambridge: Cambridge University Press.
- Isnard, H. 1953. Les bases géographiques de la monarchie Hova. *Eventail de l'Histoire Vivante: Hommage à Lucien Febvre* içinde, 2 cilt. Paris.
- Julien, G. 1908-9. *Institutions Politique et Sociales de Madagascar*. Paris.
- KAY, P.. 1975. Synchronic variability in diachronic change in basic color terms. *Language in society*, cilt 4, s. 251-70.
- Keenan, E. 1975a. Norm-makers, norm-breakers; uses of speech by men and women in a Malagasy community. R. Bauman ve j. Sherzer (ed.), *Explorations in the Ethnography of Speaking* içinde. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1975b. A sliding sense of obligatoriness: the potystructure of Malagasy oratory. M. Bloch (ed.), *Political Language and Oratory in Traditional Society* içinde. Londra, New York: Academic Press.
- Keesing, R. 1972. Simple models of complexity: the lure of kinship. P. Reining (ed.), *Kinship Studies in the Morgan Centennial Year* içinde. Anthropological Society of Washington.
- Kent, R. K. 1970. *Early Kingdoms in Madagascar 1500-1700*. New York.
- Kopytoff, I. 1971. Ancestors and elders in Africa. *Africa*, cilt 41, s. 129-42.

- Kottak, C. 1971. Social groups and kinship calculation among the Southern Betsileo. *American Anthropologist*, cilt 73, no. 1.
- Kroeber, A. L. 1917. The Superorganic. *American Anthropologist*, cilt 19, s. 163-213.
- Kuper, H. 1947. *An African Aristocracy, Rank among the Swazi*. Londra.
- La Fontaine, J. S. 1972. Ritualization of women's life-crises in Bugisu. J. S. La Fontaine (ed.), *The Interpretation of Ritual: Essays in Honour of A. I. Richards* içinde. Londra: Tavistock.
- Lakoff, G. 1971. The role of deduction in grammar. J. Fillmore ve D. T. Langoenden (ed.), *Studies in Linguistic Semantics* içinde. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- ve M. Johnson 1980. *Metaphors We Live By*. Chicago: Chicago University Press.
- Langoenden, D. T. 1968. *The Londra School of Linguistics* (Research Monograph no. 46). Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press.
- Larrain, J. 1983. *Marxism and Ideology*. Londra.
- Lawrence, P. 1964. *Road Belong Cargo*. Manchester: Manchester University Press.
- Leach, E. R. 1954. *Political Systems of Highland Burma*. Londra: Bell.
- 1960. The frontiers of Burma. *Comparative Studies in Society and History*, cilt 3.
- 1961a. Two essays concerning the symbolic representation of time. *Rethinking Anthropology*'de yeniden basıldı (Londra School of Economics Monographs on Social Anthropology no. 22). Londra: Athlone Press.
- 1961b. The structural implications of matrilineal cross cousin marriage. *Rethinking Anthropology*'de yeniden basıldı. Londra: Athlone Press.
- 1966. Ritualisation in man in relation to conceptual and social development. J. Huxley (ed.), *A Discussion on Ritualisation of Behaviour in Animals and Man* içinde. Londra: Philosophical Transactions of the Royal Society.
- 1968. Introduction to E. R. Leach (ed.), *Dialectic in Practical Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1972. The structure of symbolism. J. S. La Fontaine (ed.), *The Interpretation of Ritual: Essays in Honour of A. I. Richards* içinde. Londra: Tavistock.

- 1976. *Culture and Communication*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lee, R. B. 1972. The Kung Bushmen of Botswana. M. G. Bicchieri (ed.), *Hunters and Gatherers Today* içinde. New York.
- Lefebvre, H. 1966. *Sociology de Marx*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Leis, P. 1970. Accommodation in a plural kingdom. *Man* n.s. cilt 5, s. 671-85.
- Levi-Strauss, C. 1949. *Les Structures Élémentaires de la parente*. Paris: Presses Universitaires de France.
- 1962a. *La Pensée Sauvage*. Paris: Plon.
- 1962b. *Le Totémisme Aujourd'hui* Paris: Presses Universitaires de France.
- 1964. *Le Cru et le Cuit* Paris: Plon.
- 1966. *Du Miel aux Cendres*. Paris: Plon.
- Lienhardt, G. 1961. *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka*. Oxford: Clarendon Press.
- Linton, R. 1939. The Tanala of Madagascar. A. Kardiner (ed.), *The Individual and his Society* içinde. New York.
- Littlejohn, J. 1960. The Temne house. *Sierra Leone Studies*, n.s. cilt 14.
- Llewelyn-Davies, Melissa, 1981. Women warriors and patriarchs. Sherry B. Ortner ve Harriet Whitehead (ed.); *Sexual Meanings* içinde. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lome, R. H. 1937. *History of Ethnological Theory*. Berkeley: University of California Press.
- Lyons, J. 1963. Structural semantics. *Publication of the Philological Society*, 20.
- 1981. *Language, Meaning and Context*. Londra: Fontana.
- Mccawley, J. D. 1971. Meaning and the description of languages, *Kotoba no uchu*, no: 9, 10, 11. J. F. Rosenberg ve L. C. Travis (ed.), *Readings in the Philosophy of Language*'de yeniden basıldı. Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- Malinowski, B. 1922. *Argonauts of the Western Pacific*. Londra: Routledge & Kegan Paul.
- 1935. *The Language of Magic and Gardening: Coral Gardens and their Magic*, cilt 2, Londra: Alien & Unwin.
- Marx, K. ve F. Engels 1970. *The German Ideology*. Londra: Laurence and Wishart.
- Mayer. A. 1960. *Caste and Kinship in Central India*. Londra: Roudedge & Kegan Paul.

- Meillassoux, C. 1967. Recherche d'un niveau de détermination dans la société cynégétique. *L'Homme et la Société*, cilt 6, s. 95-105.
- 1972. From production to reproduction. *Econ. Soc.* cilt 1, s. 93-105.
- Middleton, J. 1954. Social aspects of Lugbara myth. *Africa*, cilt 24.
- Mille, A. 1970. *Contribution a l'Étude des Villages Fortifiés de L'Imerina Ancienne*. Travaux et Documents, Musée d'art et d'archéologie de l'Université de Madagascar, 2.
- Molet, L. 1956. *Le Bain Royal à Madagascar*. Tananarive.
- 1979. *La Conception Malgache du Monde, du Surnaturel et de l'Homme en Imerina*. Paris: L'Harmattan.
- Nadel, S. 1951. *The Theory of Social Structure*. Londra: Cohen & West.
- Needham, R. 1962. *Structure and Sentiment*. Chicago.
- Neissen, U. 1976. *Cognition and Reality*. San Francisco.
- Orlova, A. S. 1958. The village community of feudal Madagascar. *Kratkiye Soobshcheniya*, cilt 29.
- Ortner, Sherry B. 1974. Is female to male as nature is to culture? Michelle Z. Rosaldo ve Louise Lamphere (ed.), *Woman, Culture, and Society* içinde. Stanford, California.
- ve Harriet Whitehead (ed.) 1981. *Sexual Meanings*. Cambridge, England.
- Parry, J. 1981. Death and cosmogony in Kashi. *Contributions to Indian Sociology*, cilt 15.
- Piaget, J. 1968. *Le Structuralisme*. Paris.
- Pitt-Rivers, J. 1960. The egalitarian society. *Actes du VIe Congrès International da Sciences Antkmpologiques et Ethmhgiques*, cilt 11. Paris.
- 1974. *Mana*. The Londra School of Economics and Political Science.
- 1983. Le sacrifice du taureau. *Le Temps de la Reflexion*, s. 281-97.
- Pocock, D. 1972. *Kambi and Patidar: A study of the Patidar Community of Gujarat*. Oxford: Basil Blackwell.
- Rabeson, E. 1950. *Tantaran'ny Tsimianbolahy*. Tananarive.
- Radcliffe-Brown, A. R. 1952. *Structure and Function in Primitive Society: Essays and Addresses*. Londra: Cohen & West.
- 1957. *A Natural Science of Society*. New York: Free Press.
- Raharijaona, S. 1980-1. Ny Fandroana Heviny sy tantarany. *Hiratra*, cilt 2 (1980), s. 95-172; cilt 3 (1981), s. 153-244.
- ve Verin, P. 1964. Le systeme de parente Merina. *Annales de l'Université de Madagascar*, serie lettres et sciences humaines, no. 2.
- Raison, J. P. 1971. Utilisation du sol et organisation de l'espace. *Tany Malagasy*, cilt 13.

- Rakoto, I. 1965. *Le Fafy est-il une simple levée des empêchements au manage? Cahiers du Centre d'Etudes des Coûtumes*. Université de Madagascar.
- 1971. *Parenté et Mariage en Droit Traditionel Malgache*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Ramilison, E. 1951-2. *Ny Lohamnon'ny Andriana nanjaka teto Imerina. Andriatomara, Andriamamilaza*. Tananarive.
- Rappaport, R. 1971. The sacred in human evolution. *Annual Review of Ecology and Systematics*, cilt 2, s. 23-44.
- 1971. Londra School of Economics'teki seminerde sunulan makale.
- Rasamimanana, J. ve L. Razafindrazaka 1909. *Ny Andriantompokoindrindra*. Kişisel basım.
- Rasamoelina, D. Les Andriadranando. Basılmamış tez.
- Rasamuel, M. 1928. Kabary am-pananbadiana. çev. M. Colancon. *Bulletin de l'Académie Malgache*. cilt 9.
- 1948. *Kabary*. Tananarive: Ny Antsiva.
- Ratsimanana, J. ve L. Razafindrazaka 1909. *Ny Andriantompokoindrindra. Ambohimalaza*.
- Razafimsno, C. 1924. *La Signification du Fandroana*. Tananarive.
- Razafindratove, J. 1969. Étude du village d'Ilafy. Basılmamış tez.
- Richardson, J. 1875. Remarkable burial customs among the Betsileo. *Antananarive Annual*.
- 1885. *A New Malagasy-English Dictionary*. Antananarivo: The London Missionary Society.
- Robins, R. H. 1971. Malinowski, Firth and the 'Context of Situation'. E. Ardener (ed.) *Social Anthropology and language* içinde (ASA Monograph no. 10). Londra: Tavistock.
- Rosch, E. 1975a. Cognitive reference points. *Cognitive Psychology*, cilt 1.
- 1975b. *Basic Objects in Natural Categories* (Working Papers of the Language Behaviour Research Laboratory). Berkeley: University of California Press.
- Sahlins, M. 1963. Poor man, rich man, big man, chief: political types in Melanesia and Polynesia. *Comparative Studies in Society and History*, cilt 5, s. 285-303.
- 1976. *Culture and Practical Reason*. Chicago: Chicago University Press.
- Salmond, A. 1975. Manners maketh man. M. Bloch (ed.), *Political Language, Oratory and Traditional Society* içinde. Londra, New York: Academic Press.

- Schegloff, E. A. 1972. Sequencing of conversational openings. J. J. Gumperz ve D. Hymes Schneider içinde.
- Schneider, D. M. *American Kinship: A Cultural Account*. Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- Sheffler, H. ve F. Loubery 1971. *A Study in Structural Semantics*. Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- Sibree, J. 1870. *Madagascar and its Peoples*. Londra.
- 1889-91. The oratory, songs and legends of the Malagasy. *Antananarivo Annual*, cilt 4, s. 28-38; 171-80; 357-67.
- 1898. Remarkable ceremonial at the decease and burial of a Betsileo prince. *Antananarivo Annual*, cilt 4.
- 1900. The Fandroana, a New Year's Festival of the Malagasy. *Antananarivo Annual*, cilt 24, s. 489-96.
- Smith, P. 1979. Aspects de l'organisation des rites. M. Izard ve P. Smith (ed.), *La Fonction Symbolique* içinde. Paris.
- Southall, A. 1956. *Alur Society*. Cambridge.
- Sperber, D. 1974. *Le Symbolisme en Général*. Paris.
- 1980. Is symbolic thought pre-rational? M. L. Foster ve S. Brandes (ed.), *Symbol as Sense* içinde.
- 1982. *Le Savoir des Anthropologues*. Paris.
- Steward, J. 1957. *Irrigation Civilizations: a Comparative Study* (Pan American Union of Social Science Monograph no. 11).
- Stocking, G. 1968. *Race, Culture and Evolution*. New York.
- Strathern, Marilyn. 1972. *Women In Between: Female Roles in a Male World, Mount Hagen, New Guinea*. Londra, New York: Seminar Press.
- 1980. No nature, no culture: The Hagen case. Carol McCormack ve Marilyn Strathern (ed.), *Nature, Culture and Gender* içinde. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tambiah, S.J. 1968. The magical power of words. *Man*, n.s. cilt 3, s. 175-208.
- Terray, E. 1969. *Le Marxisme devant les Sociétés Primitives*. Paris: Maspéro.
- 1977. De Sexploitation. *Dialectiques*, no. 21.
- Toren, C. 1983. Thinking symbols: a critique of Sperber (1979). *Man* n.s. cilt 18, s. 260-268.
- Turnbull, C. 1966. *Wayward Servants*. Londra: Eyre & Spottiswood.
- Turner, Victor, 1962. Chihamba the White Spirit: A ritual drama of the Ndembu. Rhodes Livingstone Paper no. 33.
- 1964. Symbols in Ndembu ritual. M. Gluckman (ed.), *Closed Systems and Open Minds* içinde. Edinburgh: Oliver & Boyd.

- 1967. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca: Cornell University Press.
- 1969. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Chicago: Aldine.
- Van Gennep, A. 1909. *Les Rites de Passage*. Paris: E. Noury.
- Vogel, C. C. 1975. *Les Quatres Meres d'Ambohibo*. Basılmamış tez.
- Wallace, A. F. C. 1966. *Religion: An Anthropological View*. New York: Random House.
- Watson, James L. 1982. Of flesh and bones: the management of death pollution in Cantonese society. M. Bloch ve J. Parry (ed.), *Death and the Regeneration of Life* içinde. Cambridge: Cambridge University Press.
- Weber, M. 1968. *Economy and Society*. New York: Badminton Press.
- Whorf, B. L. 1956. *Language, Thought and Reality*. Boston: Massachusetts Institute of Technology Press.
- Willis, R. 1974. *Man and Beast*. Londra: Hart-Davis McGibbon.
- Wittfogel, K. 1958. *Oriental Despotism*. Chicago.
- Woodburn, J. 1968a. An introduction to Hadza ecology. R. B. Lee ve I. DeVore (ed.), *Man the Hunter* içinde. Chicago: Aldine.
- 1968b. Stability and flexibility in Hadza residential groupings. R. R Lee ve I. DeVore (ed.), *Man the Hunter* içinde. Chicago: Aldine.
- 1972. Ecology, nomadic movement and the composition of the local group among hunters and gatherers. P.J. Ucko ve diğerleri (ed.), *Man, Settlement and Urbanism* içinde. Londra: Duckworth.
- 1979. Minimal politics: the political organization of the Hadza of Tanzania. P. Cohen ve W. Shack (ed.), *Politics in Leadership; A Comparative Perspective* içinde. Oxford: Clarendon Press.
- 1980. Hunters and gatherers today and the reconstruction of the past. E. Gellner (ed.), *Soviet and Western Anthropology* içinde. Londra: Gerald Duckworth.
- Worsley, P. 1957. *The Trumpet Shall Sound*. Londra.