

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>

David McNally

Piyasanın Ucubeleri

Zombiler, Vampirler ve Küresel Kapitalizm

İngilizceden çeviren
İdil Çetin



David McNally bu ilginç çalışmasında ucubeliğin arkeolojisini yapıyor. Brezilya'daki halk hikâyelerinden İngiltere'deki ortak alanların çitlenmesine kadar bütün dünyada gözlemlenen ortak bir fenomenin izini politikadan iktisada, folklordan edebiyata kadar pek çok alanda sürüyor. İnsanlık tarihinin "ucubelik"le olan macerasının, "ucube bedenler"e duyulan nefret ve tiksinden yalnızca dışlamaya değil, aynı zamanda sermayenin doğasına dair bir anlatı olduğunu gözler önüne seriyor. Bunun için bir yandan Rembrandt'ın o meşhur tablosunun altında burjuvazi ile proletarya arasındaki ilişkinin bir alegorisinin yattığını, öte yandan Shelley'nin ölümsüz anlatısının kendi çağını yansıtanın çok ötesinde politik bir imaya sahip olduğunu gösteriyor. Yolu Shakespeare'in eserlerine de düşen McNally, Marx'ın sözcüğüne göre ucubeleri de satır satır ele alıyor. Toplumsal bilinçdışını da kapsayan bu arkeolojik kazı, yalnızca kültürel simgelerin peşine düşmüyor; aynı zamanda Marksist değer teorisini temel alarak 2007 krizini ve bu krizden sonra piyasanın aldığı şekli de detaylarıyla teşrih ediyor.

Elinizdeki kitap, on altıncı yüzyıl İngilteresi'nde halka açık infaz sahnelerinin sonunda ölüyü cerrahların keyfine terk etmemek için uğraşanların direnişinin, yirmi birinci yüzyılda cenazesini almak için sesi ni yükseltenleriyle aynı geleneğe ait olduğunu güçlü bir kuramsal donanım ve edebi bir dille gözler önüne seriyor.



*dipnot
yayınları

Selânik Caddesi 82/24 Kızılay - Ankara
Tel: (0 312) 419 29 32 • Faks: (0 312) 419 25 32
dipnotkitavebi@yahoo.com • www.dipnotkitap.com

ISBN: 978-605-4878-53-6



David McNally
PİYASANIN UCUBELERİ

*dipnot yayınları

David McNally: York Üniversitesi Siyaset Bilimi Bölümü'nde profesör. 2012 yılında hem Deutscher Memorial hem de Paul Sweezy ödülünü kazanan yazar, onlarca makalenin yanı sıra altı kitaba da imza atmıştır. Yayımlanmış kitapları şunlardır: *Political Economy and the Rise of Capitalism* (1988), *Against the Market* (1993), *Bodies of Meaning* (2001), *Another World is Possible* (2002; Türkçesi *Başka Bir Dünya Mümkün*, Yordam, 2013), *Global Slump* (2010).

Kitabın Özgün Adı

Monsters of the Market: Zombies, Vampires and Global Capitalism

© Brill NV, 2011

© Dipnot Yayınları, 2015

ISBN:978-605-4878-53-6

Dipnot Yayınları: 231

Sertifika No: 14999

1. Baskı, 2016/Ankara

Dizi Editörü: İbrahim Yıldız

Editör: Utku Özmakas

Çeviri: İdil Çetin

Kapak Tasarımı: Duysal Tuncer

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

Baskı: Sözkese 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

Selânik 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

David McNally

Piyananın Uebeleri

Zombiler, Vampirler ve Küresel Kapitalizm

İngilizceden eviren

İdil etin

*dipnot yayınları

Liam için

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ	13
-------------	----

BİRİNCİ BÖLÜM

EMEKÇİ BEDENİN TEŞRİHİ: <i>FRANKENSTEIN</i> , SİYASAL ANATOMİ VE KAPİTALİZMİN YÜKSELİŞİ.....	35
“Cesedimi Cerrahlara Bırakmayın”	39
Teşrih Kültürü: Anatomi, Sömürgeleştirme ve Toplumsal Düzen	44
Siyasal Anatomi, Ücretli Emek ve İngiliz Kamu Arazilerinin Yıkımı	61
Anatomi ve Ceset Ekonomisi.....	80
İsyanın Ucubeleri	90
Jakobenler, İrlandalılar ve Luddcular: <i>Frankenstein</i> Çağının Asi Ucubeleri.....	114
Ucubelerin Hakları: Korku ve Bölünmüş Toplum	129

İKİNCİ BÖLÜM

MARX'IN UCUBELERİ: VAMPİR-SERMAYE

VE GEÇ KAPİTALİZMİN KÂBUSLAR DÜNYASI.....	161
Diyalektiğin ve Metanın İkili Yaşamı	166
Değer Heyulası ve Meta Fetişizmi	178
“Aşkın Pençesine Düşmüş Gibi”:	
Vampir-Sermaye ve Emekçi Beden	186
Zombi Emek ve Sermayenin “Ucube Zorbalıkları”	198
Para: Kapitalizmin İkinci Doğası	206
“Kendi Kendini Doğuran” Sermaye ve Para Simyası ..	210
Vahşi Para: Geç Kapitalist Küreselleşmenin	
Okült Ekonomileri.....	217
Enron: Geç Kapitalizmin Okült	
Ekonomisinde Örnek Vaka	226
“Sermaye Tepeden Tırnağa Kana Bulanmış	
Olarak Dünyaya Gelir”	237

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KÜRESELLEŞME ÇAĞINDA AFRİKA VAMPİRLERİ.....	241
Akrabalık ve Birikim: Eski Cadılıktan Yenisine	256
Zombiler, Vampirler ve Sermayenin Heyulaları:	
Küreselleşen Kapitalizmin Yeni Okült Ekonomileri ..	265
Afrikalı Fetişler ve Meta Fetişizmi	275
Yaşayan Ölüler: Küreselleşme Çağında Zombi	
Emekçiler	287
Sahra-altı Afrika’da Vampir-Kapitalizm	291

Büyülü Birikim, Acıkan Yollar ve Dünyanın Durmaksızın Çalışanları	311
--	-----

SONUÇ

ÇİRKİN GÜZEL: UCUBE ÜTOPYA HAYALLERİ	341
Kaynakça.....	363

Teşekkür

Bu kitabın hazırlanması epey zaman aldı. Umarım demlendiğine değmiştir. Kitapla ilgili çalışmaya 2003'te başladım; ancak çalışmalarım York Üniversitesi Siyaset Bilimi Bölümü Başkanlığını yürüttüğüm üç yıllık süre boyunca (2005-2008) kesintiye uğradı. Kaldığım yerden çalışmaya başladığımdaysa küresel kapitalizm 1930'lardan bu yana en derin krizine girmişti. Bu da burada irdelediğim temalara özel bir zenginlik kattı.

Burada geliştirilen düşüncelerin kaynakları çeşitli olsa da bu konuların çoğu hakkındaki fikirlerim birtakım seçkin düşünürler, yoldaşlar ve arkadaşların çalışmalarıyla bir tür diyalog içinde geliştirdim. Himani Bannerji, Susan Buck-Morss, Robin D. G. Kelley, Peter Linebaugh ve Ellen Meiksins Wood'u özellikle anmalıyım. Bazı durumlarda bu kitaptaki etkileri barizken, diğer durumlarda o kadar belirgin olmayabilir. Gelgelelim, her biri sorduğum soruları şekillendirme ve bu sorulara cevap verme biçimlerimde önemli rol oynadı.

Bu çalışmanın bazı kısımları Western Ontario Üniversitesi'ndeki Kuzam ve Eleştiri Merkezi, Manitoba Üniversitesi'ndeki Tarihsel Materyalizm Araştırma Ağı'nın desteklediği seminerlerde ve *Historical Materialism* ve *Rethinking Marxism* dergilerinin Londra, Toronto ve Amherst'te düzenlediği konferanslarda sunulmuştur. Tüm organizatörlere ve yorumları ve eleştirileri için bu etkinliklerdeki tüm katılımcılara teşekkür ederim. Aynı zamanda üçüncü bölümün bir önceki versiyonunu okuyan ve onun da muhtemelen beklediği üzere hepsine kulak asmadığım paha biçilmez öneriler ve eleştiriler sunan Pablo Idahosa'ya da teşekkürler. Bu proje konusunda beni çokça cesaretlendiren ve taslak metnin tamamı hakkında yorumda bulunan Ben Fine'a ve bu çalışmaya gösterdikleri daimi ilgi için Ben Madison ve Alan Sears'a da şükranlarımı sunarım. Dipnotları ve referansları kontrol etmeye gelince, gösterdiği inanılmaz titizliği ve güleryüzlülüğü, son taslağı yayımlanmak üzere hazırlarken akıl sağlığımı korumaya yardım eden Véronique Bertrand-Bourget'ye de çok teşekkürler.

Ucubeler¹ hakkında bir çalışmaya yakışacağı üzere, Frankenstein'ın Yaratığı'nın da başına geldiği gibi, onu ilk başta benimseyen yayıncılar ta-

¹ Kitap boyunca "ucube" olarak çevirdiğim kelimenin özgün metindeki karşılığı "monster" dir. "Monster" Türkçeye "canavar" olarak çevrilebilse de, yazarın, kitabın ılerleyen kısımlarında ayrıntılarına girdiği üzere, "monster" dan kastı

rafından iki kere reddedilen bu kitap, tuhaf bir şekilde dünyaya geldi. Dolayısıyla evrensel olarak olumlu değerlendirmelere rağmen, Mary Shelley'nin harika romanı için kullandığı ifadeyi kullanacak olursam bu "gudubet evlat" iki kere öksüz kaldı. Ucube disiplinleröteliliği –toplumsal tarih, kültürel çalışmalar, politik ekonomi ve edebiyat kuramını keşişi– bazı yarıncıları utandırırken, pazarlanabilirliği konusundaki belirsizlikler de diğerlerinin cesaretini kırdı. Bu deneyimler boyunca, bu çalışmayı Brill ve Haymarket'in seçkin *Historical Materialism Book Series*'ine götürmem konusunda beni teşvik eden Sebastian Budgen ve Peter Thomas beni sürekli yüreklendirdikleri için şanslıydım. Bu kitapla her ikisine de teşekkür ediyorum.

Hayatımı en yakından paylaştığım insanlar, *Piyasanın Ucubeleri*'nin biçimlendiği yıllar boyunca sevgi ve desteklerini esirgemediler. Bu projedeki çalışmalarımın tüm safhalarını –yol üzerindeki her adımda tavsiyelerini sunmanın ve sadık desteğini göstermenin yanı sıra pek çok taslağı okuyan ve yorumda bulunan– partnerim Sue Ferguson'la bir kez daha paylaşma mutluluğuna sahip oldum. Umarım kendisine olan minnettarlığımı yeterince gösterebilmişimdir. Oğullarımız Adam, Sam ve Liam, babalarının ucubeler hakkında yazmasından heyecan duydular. En çok da küçüklüğünden beri Malcolm X'ten on sekizinci asrın Uçan Çetesi'nin kanun kaçağı korsanlarına kadar asi ucubelere düşkün olan Liam. Bu çalışmayı ona ithaf etmekten daha uygun bir şey olamaz.

amorf, şekilsiz yaratıklardır. Ucubelerden detaylı olarak bahsettiği ilerleyen bölümlerde andığı "beast"leri "canavar" olarak çevirmeyi tercih ettim –ç.n.

Şekiller Listesi

- Şekil 1 *Dr. Nicholaes Tulp'un Anatomi Dersi*, Rembrandt (1632) s. 55
Şekil 2 *Zulmün Mükafatı*, William Hogarth (1751) s. 85
Şekil 3 Mary Shelley'nin gözden geçirilmiş *Frankenstein* baskısının ön kapağı,
yayımlayan Colburn ve Bentley, Londra 1831, s.142

GİRİŞ

Ucubeler ile bunların körüklediği beden-panikleri çağında yaşıyoruz. 2008-2009'da dünyanın dört bir yanında patlak veren küresel ekonomik krizin bu iddianın sonuna bir ünlem işareti iliştirdiği kesin. Kriz zamanında *Time* dergisi, zombileri "iktisadi durgunluğun resmi ucubesi" ilan ederken, *Pride and Prejudice and Zombies* çok satanlar listesinin üst sıralarına fırlıyor, sonu gelmez gibi görünen vampir ve zombi filmleri ve romanları piyasayı istila ediyordu.¹ Bankalar çöküp küresel ortaklıklar sendeler ve milyonlarca kişi işlerinden olurken, uzmanlar "zombi bankaları"ndan, "zombi iktisadı"ndan, "zombi kapitalizmi"nden, hatta zenginin fakiri bir lokmada yuttuğu yeni bir "zombi siyaseti"nden söz ediyordu.² Gelgelelim, zombiler ilgi odağı haline gelirken, vampirler de tabiri caizse her şeye damgasını vuruyordu. Bilhassa Amerikalı bir gazetecinin, Amerika'nın en güçlü yatırım bankası Goldman Sachs'ın "insanlığın yüzüne dolanmış, kokusu paraya benzeyen her şeye o kanlı ağzını doymak bilmeceğine dayayan koca bir vampir supyası"na benzediği yönündeki çokça alıntılanan beyarında.³ Kitle kültürünün büyük bir kısmını sömürgeleştirmiş olan ucubeler,

¹ Grossman 2009; Austen ve Grahame-Smith 2009. Aynı zamanda bkz. Bilson 2009, ve Edgcliffe-Johnson 2008. Vampirlerin kitle kültüründe yaygınlaşması hakkında, bkz. Schneller 2009.

² Bkz. Fine 2009, ss. 885-904; Harman 2009; Giroux 2009.

³ Taibbi 2009.

dünya liderlerinin konuşmalarına da sızdılar. Ekvador devlet başkanı 2008'in sonlarında, ülkesinin borçlandığı uluslararası bankalara ve tahvil sahiplerine sert bir şekilde hücum ederken, “Karşımızda kimin olduğunu gayet iyi biliyoruz: gerçek ucubeler” diyordu.⁴ Bundan yalnızca birkaç gün önce Almanya Cumhurbaşkanı muhabirlere “küresel finans piyasaları ehlileştirilmesi gereken bir ucubedir” diyordu.⁵ Bu tür açıklamalar epey ilgi uyandırır da modern hayatın varoluşsal yapılarına ilişkin gerçekten ucube olan yönleri önemsizleştirme tehlikesi de taşıyorlar. Çünkü modernitenin ucubelikleri, ne kadar yürek burkucu ve çarpıcı olsalar da finans piyasalarının sarsıcı krizleriyle başlayıp bitmez. Başka bir şekilde ifade edecek olursak, kapitalist groteskin sinsiliği, daha ziyade, ucubeliğin, modern dünyadaki bedensel deneyimin yapısıyla başlayarak gündelik yaşamın asli dokusunu sömürgeleştirme yüzünden normal ve doğal bir hale gelerek görünmez olmasıyla alakalıdır. Diğer bir deyişle, kapitalist ucubeliğin en çarpıcı tarafı onun somut bir görünüme bürünmemiş olmasıdır; günlük varoluşun basmakalıp ve sıradan ritimleriyle görünürde kusursuz bir şekilde bütünleşmesidir. Kapitalist groteskin en dikkat çeken temsillerinin, burjuva ilişkilerinin halen tuhaf ve ürkünç bir şekilde deneyimlendiği çevrelerde gerçekleşme eğiliminde olmasının nedeni budur. Bu tür durumlarda vampir ve zombi imgeleri modern toplumu, en belirgin şekilde metalaşmanın toplumsal yaşamın yeni alanlarını istila ettiği zamanlarda bürünen derin bedensel incinebilirlik algılarını sık sık sahneye koyar. İlerleyen bölümlerde gösterildiği üzere, küresel kapitalizm tarihinden hiç eksik olmayan beden-panikleri burjuva yaşam dünyasının insan bedeniyle ilgili bir fenomenolojisini oluşturur. Bu tür panikler, insan bedenleri ve kapitalist ekonominin faaliyetleri ara-

⁴ Reuters 2008a.

⁵ Reuters 2008b.

sındaki sorunlu ilişkilere ışık tutarak, kapitalist dünya sistemi içerisinde gündelik yaşamın ucube biçimlerinin incelenmesi olan kapitalist bir *ucubebilimin*⁶ derin deneyimsel temeline vurgu yapar. Önümüzdeki bölümlerde, kapitalist metalaşmanın hissedildiği, deneyimlendiği ve ona direnildiği kilit sembolik kesitler hakkında bize neler söylediklerini irdelemek için pek çok ucube hikâyesi türünün izini sürmeye çalışacağım.

Yine de ucubelerin hem her yerde olması hem de hiçbir yerde olmaması çağımızın bir çelişkisidir. Her yerde olmasıyla başlayalım.

Sinema ve televizyon ekranlarını dolduran ya da ucuz romanların sayfalarına musallat olan zombi ve vampirleri keşfetmek için büyük zahmetlere girip araştırma yapmaya gerek yoktur. Adam kaçırma ve ceset hırsızlığı, ayinsel cinayet ve organ hırsızlığı hikâyeleri halk edebiyatında, bilim-kurgu, film, video ve basılı medyada karşımıza çıkar.⁷ Bu tür kültürel olguların hepsinde olduğu gibi, bu hikâyeler ve efsaneler, popüler kaygıların kaydedildiği gerçek toplumsal pratiklere *ve* sembolik kesitlere değinir. Nihayetinde organ satıcılığı aslında Kuzeydeki zengin alıcılar için küresel Güneydeki yoksul insanlardan böbrek gibi organlar toplayan ticari kliniklere dayanan büyük bir endüstridir.⁸ O halde burada karşımızda beden parçalarının para karşılığı bilfiil mübadelesiyle cisme bürünen piya-

⁶ *Ucubebilim* terimini, daha yaygın olan "teratoloji" terimine, ikincisinin doğuştan gelen kusurların normatifleştirilmesiyle olan bağlantısı yüzünden tercih ediyorum.

⁷ Bu tema üzerine oldukça etkili bir roman motifi için, bkz. John le Carré, *The Constant Gardener* (2001). 2005'te Fernando Meirelles tarafından, aynı adla filme aktararak piyasaya sürüldü (*Bahçıvan*, çev. Zeliha İyidoğan Babayigit, İstanbul: Altın Kitaplar, 2001).

⁸ Bu alandaki literatür hızla çoğalmaktadır. Bkz. Scheper-Hughes ve Wacquant 2002; Andrews ve Nelkin 2001; Sharp 2000, s. 287-328; ve Scheper-Hughes 1996, s. 3-11. Singapur, yakın zamanda, organ "bağışlan" için yapılan ödemeleri yasallaştırmıştır; bkz. Gutierrez 2009.

sa ucubelikleri vardır. Ne var ki bu tür ticari işlemlerin ortaya çıkardığı tiksınme, kapitalist toplumda hayatı tanımlayan şeyin, yani bir ücret için yaşam enerjilerimizin her gün satışa çıkmasıyla başlayan çok daha geniş ucubece deneyimler yelpazesinin çoğu kez üstünü örter. Bu da bizi ucubelerin günümüzdeki hiçbir-yerdeliğine getirir. Çünkü, etkin bir şekilde, bugün ucubelik söyleminin hiçbir yerinde *kapitalizmin* insan bireyliliğinin bütünlüğünü sistematik olarak tehdit eden ucube bir sistem olarak adlandırıldığına rastlamayız. Bunun yerine, vampirler ve zombiler gibi ucubeler, kendilerine yaşamı tehdit eden enerjileri kazandıran sistemden büyük ölçüde koparılmış kültürel mübadele devreleri boyunca hareket etmektedirler.

Bu kitabın amaçlarından biri, piyasa ucubelerini –onları besleyen ve ayakta tutan, onlara karınlarını doyurdıkları kanı ve eti veren deneyim alanlarını inceleyerek– bu ölümler diyarından çıkarmaktır. Bu incelemenin merkezinde, ceset hırsızlığı, vampirlik, organ hırsızlığı ve zombi iktisadî hikâyelerinin hepsinin, bireysel olarak hayatta kalmamızın yaşam enerjilerimizi piyasadaki insanlara satmamızı gerektirdiği bir toplumun doğasında bulunan, bedensel bütünlüğe yönelik risklere ilişkin olarak hayal ürünü pek çok şeyi oluşturduğu iddiası yer alır.⁹ Bu nedenle beden-panikleri, bana göre, kapitalizme özgü kültürel olgulardır, burjuva yaşamı fenomenolojisinin bir parçasıdır. Ne var ki liberal ideoloji bu tür günlük korkuları genelde inkâr ettiği için, piyasanın ucubeliklerini kavramak, gidimli olarak halk

⁹ Bu meselelere daha aydınlatıcı yaklaşımlar arasında bkz. Comaroff (1997, ss. 7-25). Nancy Scheper-Hughes (bkz. yukarıdaki 8. dipnot) bu korkulara tamamen edebî bir yaklaşımla yönelir – yoksulların uğradığı gerçek fiziksel zarar hakkındaki postmodern hafıza kaybı düşünüldüğünde övgü mahiyetinde olsa da diğer “bedenden tecrit edici” süreçler yelpazesini tahayyül etme yolları olarak bu söylentilerin önemini göz ardı etme eğiliminde olan bir hamle. Comaroff, bu paniklerin hayatî deneysel payandaları olarak emeğin metalaşmasına yaptığım vurguyu paylaşmamasına rağmen, söz konusu kesitlere karşı daha duyarlıdır.

hikâyelerine, edebiyata, videoya ve filme sığınma eğilimindedir. Gelgelelim, bu araçlara dikkatimizi verdiğimizde, piyasanın ucubelerinin hem failer hem de kurbanlar olarak bedensel-paniğin her iki tarafında faaliyet gösterdiğini de fark ederiz. Birinci cenahta bedenleri ele geçirip teşrih eden ve parçalarını piyasaya götüren ucube varlıklar –vampirler, şeytani doktorlar, ecza şirketleri, ceset hırsızları– buluruz. Kurbanlar cenahında, *salt bedenlere* dönüştürülmüş, düşünmeyen ve sömürülebilir et, kan, kas ve doku yığınları haline getirilmiş, sık sık zombiler olarak tasvir edilen biçimsiz yaratıklarla karşılaşırız.

Aslında bu kitap piyasanın ucubeleri ve bunların mesken tuttuğu *okült ekonomilerle* ilgilidir. İlerleyen bölümlerde, hem geçmiş, hem de bugünün ucube masalları türünün, insan emeğinin metalaşmasının –piyasalarda alınıp satılması– yaygın bir hale geldiği toplumlarda bedenin parçalanışına ilişkin yinelenen kaygıları dışavurduğunu öne sürüyorum. Bu savı oluştururken yaptığım çalışma, Mary Shelley’nin *Frankenstein*’daki yazın tekniğinde yansıtıldığı üzere, erken modern İngiltere’de anatomistlere karşı halk muhalefetinden çağdaş Sahra-altı Afrika’daki vampir ve zombi masallarına değişiklik gösterir. Bunu yaparken incelememiz Shakespeare’den Dickens’a, Mary Shelley’den Ben Okri’ye teşrih, önünü ardını düşünmeden harcanan emek ve sermayenin vampir güçleri temalarının izlerini sürmektedir. Ayrıca Karl Marx’ın *Kapital*’ini, daha başka şeylerin yanı sıra, bedenlerin sermaye tarafından örselendiği ve sakatlandığı saklı yerleri bulmaya çalışan bir gizem anlatısı olarak yeniden okumaktadır. Tüm bu okumalar boyunca insan bedeninin bütünlüğüne ilişkin korkulara modern toplumda neden ve nasıl bu kadar çok rastlanıldığını göstermektedir.

Günümüzde Sahra-altı Afrika, piyasa ucubeliğinin en ses getiren efsanelerinden bazılarının mevsisidir. Küreselleşme kuvvetlerinin kasıp kavurduğu Afrika alt kıtasında bugün yamyamlık, vampirlik ve ölümler ve yaşayanlar arasındaki ola-

ğanüstü münasebet sayesinde zenginleşme –özel birikimin okült’ün gizemli dünyasından geçen yolları– masalları hüküm sürer. Afrika alt kıtasının çeşitli yerlerinde, insanları çalışan zombilere dönüştüren sihirli madeni paralar, borç yazmadan ânında meta temin eden kredi kartları, her meta mübadelesinden sonra yazarkasadan çıkıp sahibine geri dönen efsunlu paralarla ilgili hikâyelere rastlarız.¹⁰ Nijerya’da gazeteler, motosiklet taksilerinde kasklarını kafalarına geçirdikten sonra gizemli bir şekilde ağızlarından para püskürten zombilere –insan ATM’lere– dönüşen yolculardan bahseder.¹¹ Kamerun, Tanzanya, Güney Afrika ve diğer yerlerden, (daha eski cadılık türlerinde olduğu gibi) kurbanlarını mideye indirmek yerine gözlerden uzak gecceci bir ekonomideki göze görünmez plantasyonlarda zombi emekçilere dönüştüren cadı hikâyeleri duyulur. Dahası, bu ülkelerin tamamında, zenginleşmeyi garanti eden sihirli iksirlerde kullanılabilen ya da aynı amaçla meta olarak satılabilen beden parçalarının toplanması amacıyla vücudun parçalara ayrılması uygulamasına ve cinayet hikâyelerine bir salgınmışçasına sık rastlanır.¹²

Ana akım sosyal bilim, bu tür hikâyeleri, modern yaşama içkin olan toplumun büyüünün bozulmasıyla uzlaşmayı reddeden modernlik öncesi hurafeler olarak nitelendiren uzun bir geleneğe sahiptir.¹³ Yine de bu tür reddetmeler, modernitenin iktisadi altyapısını, yani kapitalist piyasa sistemini tanımlayan bedensel ve ruhsal bütünlüğe yönelik sistematik saldırıları

¹⁰ Geschière 1997, s. 148, 152-5, 165; Fisiy ve Geschière 1991, s. 261, 264-6; Geschière 1999, s. 221-2; Comaroff ve Comaroff 1999b, s. 291.

¹¹ Drohan 2000. Zombileri ATM’lerle profesör Misty Bastian karşılaştırmıştır.

¹² Nijerya hakkında bkz. Drohan 2000; Güney Afrika için bkz. Comaroff ve Comaroff 1999b, s. 290.

¹³ Büyü bozulması tezinin klasik formülasyonu Max Weber’e ait olsa da artık Jürgen Habermas’ın sözümlerine ona “eleştirel” kuramına bile sızmıştır. Bkz. Habermas 1984, İkinci Bölüm.

inkâr ederek gizemlileştirir. Bugün Sahra-altı Afrika'sında dillerde dolaşan fabllar gibi yıkıcı modernite fabllarına ihtiyacımızın olmasının sebebi budur. Çünkü bu tür hikâyeler yabancı, hatta hayatı tehdit eden bir şeyin dünyamızda yürürlükte olduğunda ısrar ederek kapitalizmin –hem toplumsal ilişkilerinin hem de buna eşlik eden mülkiyet, yerindelik ve bireylik algılarının– doğallaştırılmasını engeller. Kapitalizm sosyal bilimlerde öyle normalleşmiş, onun tarihsel olarak benzersiz yaşam biçimleri öyle doğal bir hal almıştır ki eleştirel kuram, onun fantastik ve gizemli süreçlerini görünür kılan bir yabancılaştırma teknikleri cephanesine, bir eleştirel-diyalektik prosedürler dizisine gereksinim duyar. Adorno, Freudcu kuramın psişik baskılamasının gizlenmiş mekanizmalarını gün yüzüne çıkarma teşebbüslerini tartışırken bir keresinde “psikanalizde yalnızca mübalağalar doğrudur” demişti.¹⁴ Modernitede bilinçli yaşama hakim olan inkâr yapıları öylesine alışkanlıkla ilgili bir şeydir ve bilinçdışı arzuların baskılanmasını normalleştiren entelektüel ve kültürel ağ öylesine dallı budaklıdır ki, gizemlileştirme ağını yalnızca tahrip gücüne sahip imgeler kırabilir. Psikanalizin (en azından gerçekten en radikal versiyonunda) *abartmaya*, modern zihni şoke eden mecazi bir dil ve imgelem kullanmaya mecbur olmasının nedeni budur.¹⁵ Dahası, bireylerin yaşamındaki psişik çatışmalar açısından doğru olanlar, gündelik yaşamın metalaşmasına eşlik eden travmaların söz konusu olduğu yerlerde çok daha büyük bir kuvvetle geçerlidir. “Piyasa temelli sistemin fenomenolojisi olan atomizasyon ve esaret hissi”¹⁶ öyle normal

¹⁴ Adorno 1974, s. 49, tercüme değiştirilmiştir.

¹⁵ Elbette psikanalizin kendisi “neo-Freudyen revizyonistler”in elinde bir tür burjuva evcilleştirmeden geçmiştir. Bu akımın bir eleştirisi için bkz. Marcuse 1995.

¹⁶ Taussig 1980, s. 27. Meta fetişizminin kapitalizm öncesi büyüsel inançlarla iç içe geçmişliğinin ilk elle tutulur soruşturması olan Taussig’in kitabı öncü bir çalışmadır. Kuramsal çerçevesi “doğal ekonomi” kavramının eleştirel olmayan

bir hale gelmiştir ki, akla hayale gelen tüm malların ve insan yetilerinin –beden parçaları da dahil olmak üzere– alım ve satımı öyle sıradan bir durum haline gelmiştir ki, hakiki bir eleştirel kuram gündelik yaşamı gerçekte nasılsa öyle gösteren prosedürler üzerinden, yabancılaştırma etkileri aracılığıyla faaliyet göstermek durumundadır: Acayip, sarsıcı, ucubece.¹⁷

Ne var ki bu, elinizdeki çalışmanın bölümlerinde öne sürdüğüm gibi, eleştirel kuramın bir *diyalektik optik*, yani görülme-yeni görme yolları geliştirebilmek zorunda olması anlamına gelir. Çünkü, Marx'ın da muntazaman bize hatırlattığı üzere, kapitalizmin asli özellikleri doğrudan görülebilir değildir. Bunların yarattığı etkilerin birçoğu elbette dokunulabilir ve ölçülebilir şeylerdir. Gelgelelim, sermayenin hareket ettiği devreler soyutlanmış devrelerdir; biz şeyleri ve insanları –meta kutuları, makinelerle dolu fabrikalar, kötü şartlarda canını dişine takıp çalışan işçiler, iş ya da aş peşindeki insanlar– gözlemlemekle başbaşa bırakılırken, bunların konuşlandırılmasıyla büyüyen ve çoğalan o muğlak güç görülmez, anlaşılmaz olmayı sürdürür. Eleştirel kuram işte bu yüzden görülme-yeni görmeye, görünmez olanın haritasını çıkarmaya kalkışır. Toni Morrison “Görünmez şeyler illa ki olmamak zorunda değildir” der.¹⁸ Bu tür görünmez şeylerin en azından kimi fantastik efsanelerin haritalandırmaya çalıştığı şeytani gücü, sermayenin görülme-yeni operasyonlarıdır.

bir biçimde kullanılmasından musdarip olsa da, burada irdelediğim meselelere ilgi duyan herkes için muazzam önem taşımaya devam etmektedir.

¹⁷ Bu, radikal estetik pratiğin bir biçimi olarak Bertolt Brecht'in epik tiyatronun en güçlü taraflarından biridir. Bu konu hakkında bkz. “The Modern Theatre is the Epic Theatre” ve “Indirect Impact of the Epic Theatre”, Brecht 1964 içinde ve Benjamin 1973. Brecht'i ve onun Benjamin üzerindeki belirleyici etkisini, McNally 2001, s. 190-1'de tartışıyorum.

¹⁸ Morrison 1989. Avery F. Gordon (1997) görünmezlik meselesini son derece ikna edici bir şekilde ele alır. Kullandığım diyalektik optik mefhumu, Walter Benjamin'in çalışmasına ve bunun Buck-Morss 1989'daki yorumlanmasına çok şey borçludur.

China Miéville “Fantastik olan şey, modernite biçimleriyle tuhaf bir biçimde uyumlu bir tarz olabilir” diye bir tespitte bulunur.¹⁹ Ne de olsa dolambaçsız anlatı stratejileri, sermayenin görülmeyen kuvvetlerine dair gerçekliği fark etme konusunda sürekli başarısızlığa uğrar; bu stratejiler görünmez olanın zorunlu olarak “(var) olmadığını” varsayarlar. Ancak bu, işin esasını ıskalamaktır: Sermayenin, şeyler beşeri yetiler kazanırken insan yetilerini şeyleştiren; piyasaların “yükseldiği” ve “çöktüğü” ve bu sırada kimin refaha erip kimin açlıktan öleceğini emrettiği; insan organlarının yiyecek veya yakacak karşılığında piyasanın tanrılarına sunulduğu saklı devreleri. Henry A. Giroux “Piyasanın hükümrانlığı bir zombi ekonomisinde yaşam ve ölümün koşullarını biçimlendirir” diye öne sürer.²⁰ Dahası bu, görünmez güçlerin –piyasa güçlerinin– aynı zamanda *muazzam ölçüde gerçek* oldukları anlamına gelir. Piyasa güçleri, kendini normal, doğal, değişmez olarak temsil eden yabancı ve sersemletici bir dünyanın korkutucu taraflarını teşkil eder. Bu nedenle fantastik türler, ara sıra, ister edebi ister folklorik olsunlar, “kapitalist modernitenin ‘absürtlüğünü’ daha iyi ifşa edebilmek için onu taklit eden” bir tür grotesk gerçekçilik sunarak, yıkıcı bir eleştirel potansiyel taşıyabilir.²¹

Dizginsiz piyasa güçlerinin küresel çapta serbest bırakılması, beden bütünlüğü hakkındaki kaygılan pekiştirip sihirli birikime, zombi emeğini sömüren okült kuvvetlere ilişkin korkulu imgeler meydana getirdiğinden, eleştirel kuramın fantastikle ittifaka girmesi şarttır.²² Eleştirel kuram, okült kapitalizmin hayal ürünü imgelerini benimseyerek bunları psikanalizin rüyaları yorumladığı biçimde –deşifre edilmesi radikal içgörüler ve

¹⁹ Miéville 2002, s. 42.

²⁰ Giroux 2009.

²¹ Miéville 2002, s. 42.

²² Bu, şüphe yok ki, sürrealist Marksizm’in bir teması olmuştur. Bu alana yeni ve heyecan verici bir müdahale için bkz. Kelley 2002, 7. Bölüm.

dönüştürücü enerjiler vaadeden yıkıcı bilginin zorunlu olarak şifrelenmiş bir biçimi olarak- okumalıdır. Eleştirel kuramın, insanları kaçırın ve teşrih eden vampirler, zombiler ve kötücül şirketlerle dolu popüler bir imgelem dünyasını kazıyarak, metalaşmış varoluşun kalbindeki korkunç kopuşları görmemize olanak sağlayan şok etkiler yaratması gerekir. Ayrıca modern burjuva bilinci Afrikalı halklar ve onların görenekleri üzerinde yarattığı kolonyalist dehşet sonucu biçimlendiğinden, kitabın üçüncü bölümünde bugün Sahra-altı Afrika'dan yayılan korkunç fabllara can veren edebi bilginin irdelenmesiyle sonuçlanması yerindedir.

Martinikli efsanevi şair-yazar-siyaset kuramcısı Aimé Césaire, "Edebi bilgi, bilimsel bilginin büyük sessizliğinde doğar" demişti. Dahası, liberal burjuva rasyonalizmi bedenleri, bedensel deneyimi ve maddi pratikleri hor görme ekseninde döndüğünden, edebi bilgelik bunları ele geçirmeye çalışır.²³ "Şiiri kontrol eden şey," diye devam eder Césaire, "bir bütün olarak deneyimdir."²⁴ Yine de "[sosyal] bilimsel bilginin büyük sessizliği" piyasalaştırılmış bir toplumda yaşamın deneysel dokusuyla ilgilidir. Görülmeyeni gören diyalektik bir optikten yoksun olduğundan, gözlemlenebilir olana odaklanır: Çıktı, istihdam, ticaret ve gayrisafi milli hasıla ölçümlerine. Araştırmacı merceği bu sırada görünmez sömürü süreçleri ile psişik ve bedensel parçalanmanın ölçülemez deneyimlerini gizler. Gelgelelim, popüler folklor, ara sıra, kapitalizmin bedensel ve psişik varoluşun en derin seviyelerinde insanlara ne yaptığı hakkındaki edebi bilginin korunduğu alan haline gelir. Folklor, "bir ayırsızlık" olarak ele alınmaktansa, Gramsci'nin ısrar ettiği gibi,

²³ Burjuva rasyonalizminin bu açıdan bir değerlendirmesi için bkz. Giriş bölümü, McNally 2001.

²⁴ Césaire 1996. Césaire'in yaşamı ve eserlerinin harikulade bir değerlendirmesi için, bkz. Kelley'nin Césaire 2000'deki "Giriş" yazısı ve Kelley 2002, 7. Bölüm.

“dünyanın ve yaşamın bir kavranışı” olarak incelenmeyi hak eder.²⁵ İlerleyen bölümlerde, bedensel deneyimi, hassasiyetleri ve özgürlük düşlerini biçimlendirdiği için insanların küresel kapitalizmi bilmelerini sağlayan çeşitli sembolik anlayışlara eğilerek bu öğüdü tutmaya çalışacağım.

Şüphesiz Afrika bu türden folklorik bilginin yegane mekânı değildir. Birinci bölümde göstereceğim üzere benzer ucubelik tahayyülleri erken modern İngiltere’de kapitalizmin yükselişini karakterize ediyor, Shakespeare, Dickens, Shelly ve diğerlerinin eserlerinde edebi ifadesine kavuşuyordu. Dahası bu tür tahayyüller, film, video ve ucuz romanlardaki vampir ve zombi hikâyeleri patlamasının delalet ettiği üzere, küresel Kuzey’de geçmişin salt yadigârları değildir. Hatta küresel kapitalizmin faaliyetlerinde ucube bir şeyin iş başında olduğu fikri bugün hiç de gerçekliğin dışında değildir; özellikle de yoğun meta-laşmanın tümüyle normalleştirilmediği toplumsal gruplar arasında.

Güney Amerika’nın And bölgesindeki yerli halkların borç güdümlü iktisadi krizlere verdikleri iki folklorik tepki örneğini ele alalım. 1982-83’te devlet başkanıyla işbirliği içindeki yabancılara, dış borçları geri ödeyebilmek için Dünya Bankası tarafından köylülerden yağ toplamakla görevlendirildiğinin söylendiği Bolivya’nın bazı yerlerini panik sardı. Takip eden on yılın sonlarına doğru Peru’nun Ayacucho mahallerinde, dış borçları kapatmak için ülke dışında satılmak üzere, çocukların gözyuvalarını oycak aletlerle donanmış makineli tüfekli yabancılar tarafından kaçırıldığına ilişkin rivayetler dolaşıyordu.²⁶ Burada, küresel kapitalizmin finansal devreleriyle bedensel бүтүнлүгө yönelik tehditlerin bir diğer etkili folklorik temsili karışımıza çıkıyor. Ne de olsa 1980’ler boyunca –özelleş-tirme, ücret kesintileri ve “yapısal uyum”a ilişkin neo-liberal politikalar

²⁵ Gramsci 1985, s. 191, 189.

²⁶ Wachtel 1994, s. 86-7, 82-3.

uygulamaya konulurken– 50 milyon Latin Amerikalı –dudak uçuklatan bir rakamdır bu– yoksulluk sınırının altına düşmüştü. Dış borçları kapamak için küresel Kuzey’deki finans kurumlarına milyarların gönderildiği sırada evsizlik, açlık ve kötü beslenme kıtada kol geziyordu.²⁷ Dolayısıyla beden parçalarını ele geçiren ve satan bir vampir sistemi olarak küresel kapitalizmin fantastik tasvirleri, modern öncesi hurafeler olmak yerine, içinde yaradığımız iktisadi evren hakkında oldukça gerçek bir şey söyler.

Bu sırada piyasa ucubelerine ilişkin çağdaş fabllar bize, Latince *monere* (uyarmak) kelimesinden türeyen ucube (*monster*) kelimesinin etimolojisini hatırlatır. Ucubeler, başka şeylerin yanı sıra birer ikazdır; yalnızca olabileceklere değil, aynı zamanda halihazırda *olmakta* olana dair bir ikaz. Yine de, az önce gördüğümüz üzere, kültürler ucube olayların en derin ikazlarını çoğu kez bastırıp inkâr ederler. İki toplum kuramcısı “Felaket ucubeleri, yüzleşmek istemediğimiz şeylerin, faciaların ulaklarıdır” demiştir.²⁸ Aynı zamanda, psikanalizin bize söylediği üzere, şayet kendimizi ve dünyamızı değiştireceksek, bu şeyleri bastırdığımız anda onları bilmeyi de arzular, hatta onları bilmeye *ihtiyaç duyarız*.

Küresel kapitalizmin farklı zamanları ve mekânlarındaki ucube masallarını bu ruhla, modern toplumda servetin yaratılması ve biriktirilmesiyle ilgili gizemleri sorgulayan fantastik anlatılar içerisindeki eleştirel enerjiyi ortaya çıkarma gayretiyle okuyorum. Ayrıca bu fablların, küresel sermayenin insan bedenleriyle çağımızı tanımlayan şifreli işlemlerini haritalandırmanın bir aracı olarak kullanılması gerektiğini öne sürüyorum. Ne var ki bu eleştirel stratejinin bazı zorlukları vardır, özellikle de günümüzde ucubelerin aynı anda her yerde bulunmaları,

²⁷ McNally 2006, s. 128.

²⁸ Gordon ve Gordon 2009, s. 10.

kitle kültürünün –ve kültürel kuramın– dört bir yanına yayılmaları yüzünden.

Aslında ucubeler, hâkim söylemlerin ve toplumsal değerlerin marjinalleştirdiklerinin tamamını temsil ederek hamasi ayrışmalar, uyumsuzluk ve sapma belirteçleri olarak konumlandırıldıklarından, kültürel çalışmalarda ucubeliğin uçarı bir şekilde sahiplenilmesine rastlanır. Postmodern kuram, ucube ötekiliğin kültürel kodlara ve normlara uyum göstermeyenlere –örneğin dili, cinselliği veya derisinin rengi “farklı” olanlara– yansıtıldığını öne sürerek, hâkim (normatif) kimlikleri bir araya bağlayan dışlanmışlar olarak gördüğü ucubeleri göklere çıkarmaya teşnedir.²⁹ “Ötekiliği değersizleştiren ikili kimlik ve farklılık süreçlerinin dengesinin radikal bir biçimde istikrarsızlaştırılmasının gösterenleri olarak ucubelerin tarafındayım” diye yazar bir kuramcı.³⁰ Bu tür ucubelik okumalarından öğrenilecek şeyler muhakkak vardır. Bu tür çalışmalar, normallik –ister kabiliyet, toplumsal cinsiyet, cinsellik, ırk, isterse etno-ulusal kimlikle ilgili olsun– inşalarını irdelemek için ucubelik kinayelerini kullanarak, çoğu defa eleştirel bir iş yaparlar. Ne var ki postmodern okumalar, ucube olanı yalnızca takdir etmekle bir tür tek boyutlu düşünceye hapsolurlar. Postmodern kuramın ucubeyi göklere çıkarması, ucubelik alanını bir çekiş-

²⁹ Richard Kearney'nin kaydettiği üzere, postmodern toplumsal kuram için “ucubeler şeytanileştirilmek yerine yüceltilir.” Bkz. Kearney 2002, s. 120. Ucubeye yönelik yüceltici tavrın geliştirilmesinde önemli bir metin, Michel Foucault'nun özgün olarak 1970'de verdiği bir ders olan “The Order of Discourse”tur (1981, s. 48-7). Bu konudaki bir diğer kayda değer çalışma, Gibson 1996, 7. Bölümdür.

³⁰ Shildrick 2002, s. 129. Shildrick'in bedene yaptığı vurgu hayli ilginç olmasına ve bazı gerçek içgörüler barındırmasına karşın, ucubeliği yapısökümcü bir şekilde yücelttiği için eksik kalır. Antonio Negri de ucubeye yalnızca değer biçmeye meyler. Bkz. Negri 2008, s. 193-218. Negri ucubeliği haklı olarak emek-gücüne bağlarken, emeğin gücüne sermaye tarafından ucube bir şekilde el konulduğunu gözden kaçırır.

me alanı olarak görmekten ziyade, ucube imgelerinin çoklu vurgusunu tanımak yerine, farklı toplumsal vurgu ve değerlerin birbirleriyle çekiştiği bir alanı yalınkat hale getirir.³¹

Postmodern ucubelik anlatıları bu nedenle iki açıdan kusurludur. İlk olarak, ikili ilişkileri –bu örnekte ötekine karşı kendi, çoğul biçimindeyse onlara karşı biz– tespit etme takıntısı, Hegel’in *monokrom biçimcilik* adını verdiği, tek bir kavramsal şemanın tüm olgulara uygulandığı usandırıcı bir prosedüre gömülme eğilimindedir.³² Farklı deneyim biçimlerinin toplumsal ve tarihsel özgüllüğü, tüm toplumsal ilişkilerin *biz* ve *onlardan* mürekkep genel kategorilere indirgenmesiyle sırra kadem basar. Kimliğimi (ya da “ülke”min kimliğini) beyaz olarak beyan ettiğimde beyaz olmayanların tamamını dışlayan bir *biz/onlar* ikiliğini benimsediğim doğrudur. Ne var ki, aynı durum ırkçılık-karşıtı bir kimliği tutkulu bir şekilde benimsediğimde, böylelikle ırkçıları benim ve yoldaşlarımın (mesela ırkçılık konusunda benim gibi düşünenleri ve aktivistleri) kendimizi karşısında konumladığımız “ötekiler” olarak tanımladığımda da *biçimsel olarak* geçerlidir. Fakat somut sosyo-tarihsel durumlarda, bu iki tanılama biçiminin bir hayli farklı işlediğini söylemeye gerek bile yoktur. Biri ırksal kimlikler ve pratikleri pekiştirirken diğeri, en azından ilkesel olarak, onlara meydan okur. Bu da bizi postmodern yaklaşımın ikinci kusuruna getirir: Bu yaklaşımın ucubelerin tarafını tutmaya ilişkin evrensel tavsiyesinin gerçek etik-politik tercihleri, kimileyin tehlikeli bir biçimde, önemsizleştirme eğiliminde olması. Ne de olsa siyasi zulüm ve baskı karşısında beyaz olmayanlar ya da cinsel “sapkın”lar gibi ucube ötekilerin tarafında olmak başka bir şeydir. Ne var ki söz

³¹ Çoklu-vurgululuk mefhumum V.N. Voloşinov ve Mikhail Bakhtin’in eserlerine dayanır. Bkz. Voloşinov 1986; ve Bakhtin 1981. Bu eserleri McNally 2001, 4. Bölüm’de ayrıntılı bir şekilde tartışıyorum.

³² Hegel 1977, s. 9.

konusu ucubenin uluslararası şirketler, ırkçı çeteler ya da emperyal savaş makinesi olduğu bir yerdeyse bambaşka bir şeydir. Yine de oldukça yandaş bir yorumcunun ifade ettiği üzere, postmodern kuramın büyük bir kısmı bize “iyicil ve kötücül ötekiler arasındaki farkı” değerlendirmek için hiçbir kılavuz sunmaz. Bunun sonucunda “azizler ve psikopatları (...) birbirinden ayırmaya çalışmaya yönelik meşru vazifemiz”den yakasını kurtarır. Dahası, toplumsal olarak yönlendirilmiş ayrımlar çizme acizliği, postmodern kuramın büyük bir kısmını iş yapamaz duruma getirerek, onun, gerçek etik-politik yaşam zemininde alınması gereken fiili kararlar söz konusu olduğunda, “praksisten ziyade felce” uğramasına neden olur.³³

Basitçe söylemek gerekirse tüm ucubeler eşit değildir ve bu, elinizdeki kitapta boy gösteren ucubeler bağlamında özellikle doğrudur. “Parçalanmış benliğin” –kendisinin nahoş yönlerini horgörülen ötekilere yansıtan insan öznesi– korkularını betimlemekte sorun yoktur (ve bu bazen ufuk açıcı bir şeydir). Ne var ki *parçalanmış toplumun* korkularını çözümlemek de başka bir şeydir.³⁴ Gelgelelim, modern dehşetin önemli veçhelerinin kaynaklandığı yer tam da burasıdır, yani kapitalist-olmayan toplumsal bağların çözüldüğü, bireylerin piyasa güçlerine tabi kılındığı ve hükmedilen ile hükmeden arasındaki gayri şahsi iktisadi ilişkilerin yaratıldığı sancılı ve travmatik süreçlerde. Bu tür durumlarda ucubelik imgeleri, modern kapitalizmi karakterize eden bedensel parçalanma ve toplumsal ayrımcılığın iç içe geçmiş deneyimlerinin izinden gider.

³³ Kearney 2003, s. 67, 70, 107-8. Yönelimini büyük ölçüde yapısöküme borçlu olan Kearney, bu eleştirileri Jacques Derrida ve Emmanuel Levinas’ın etik anlayışı bakımından yapar.

³⁴ Ancak, 1. Bölümde Mary Shelley’nin *Frankenstein*’ıyla ilgili analizimde ile ri sürdüğüm üzere, psikik ve toplumsal bölünme sorunlarını diyalektik olarak birbirleriyle bağlantılandırmak da mümkündür.

Bu nedenle farklı ucubelik biçimlerini birbirinden ayıramayan ve kapitalist toplumdaki madun grupların yalnızca yıkıcı değil, baskıcı güçlere de ucubelik imgeleri atfetme biçimlerini kavrayamayan bir yaklaşımda bir şeyler muhakkak eksik kalır. Kapitalizme dair eleştirel bir kuramdan mahrum olan kültürel çalışmaların büyük bir bölümü, ucubelerin piyasalarla iç içe geçmesini ve insanların kendilerini piyasa ekonomisine tabi kılınmış bulduklarında gerçekleşen gerçekten travmatik (korkunç) tabiyet ve sömürü deneyimlerini açıklamaya geldiğinde çuvallar.

Vampirler ve Frankenstein'ın Yaratık'ı edebi çıkışlarını endüstriyel kapitalizmle yapan –ve modern muhayyele musallat olmayı sürdüren– iki kilit canavarı teşkil eder. İngiltere'deki erken on dokuzuncu yüzyıl kapitalist endüstrileşmenin ürünleri olan bu ucubeler ve yansıttıkları kaygılar, bugün Sahra-altı Afrika ve Latin Amerika'yı kolaçan edenlerle dikkate değer paralellikler –ve, göreceğimiz üzere, bazı kritik farklılıklar– taşır. Birinci Bölüm'de öne sürdüğüm üzere *Frankenstein*, önemli ölçüde, mezar soygunculuğu, ceset hırsızlığı ve teşrih –kısacası bedensel olarak parçalara ayrılma– gibi ucube pratikler hakkında bir hikâyledir. Dahası bu hikâye, kentli kalabalıkların parçalarına ayırmak amacıyla asılanların bedenlerini ceset temin etmeye çalışan anatomistlerin elinden kurtarmak için mücadele verdiği on sekizinci yüzyıl Londra'sının darağaçlarında kavga noktaları haline gelen gerçek olaylara çok şey borçluydu. İngiliz işçi sınıfı için anatomistler, cerrahlar ve ceset hırsızlarının tamamı, adam kaçırma, cinayet, mezar soygunculuğu ve vücudu parçalara bölme vasıtasıyla hem yaşamda hem de ölümden yoksulların onuru kırmaya ve üzerlerinde baskı kurmaya yönelik genel bir tezgâhın parçasıydı. Ne var ki, ceset hırsızlığına ilişkin bu popüler kaygılar, bana kalırsa, birinin cesedinin yağmalanması korkusundan daha fazlasını içeriyordu. İngiltere'de sermayenin ilk birikimiyle birlikte –esas olarak

milyonlarca yoksulun topraklarından sürülmesiyle sağlanmış-
tır bu– çok sayıda insan bundan böyle yalnızca bedensel yetile-
rini emek piyasasında satarak hayatta kalabiliyordu. Bu eşi gö-
rülmemiş ve derin travmalar yaratan deneyime ciddi olarak
içerleniliyor ve karşı çıkılıyordu. Dahası, yoksulların cesetlerini,
bunları doğramak üzere özel mülkiyetlerine geçirecek kişilerin
elinden kurtarmak, işçi sınıfı bedenlerini metalaştırmaktan kur-
tarma kavgasındaki nadir galibiyetlerden biriydi. Mary Shel-
ley’in *Frankenstein*’ını bu anlayışla okumamız gerektiğini iddia
ediyorum. “Ceset hırsızlığı çağının klasik kurgusal anlatısı”³⁵
olduğu söylenebilecek Shelley’nin romanı, İngiliz işçi sınıfının
popüler kültürünün repertuarı olan ucubelik imgelerinden
yararlanıyordu.

Karl Marx’ın dehasının bir kısmı, bu avam kültürden bir
şeyler sezinlemiş ve bunu kapitalist sisteme ilişkin anıtsal ana-
lizinde eleştirel amaçlarla seferber etmiş olmasından kaynakla-
nır. Çok sayıda yorumcu, Marx’ın, kapitalizmin nasıl işlediğini
tasvir etmek için ucube imgeleri kullanma yönündeki eğilimini
fark etmiştir. Marx, sermayenin işçilerin ücretsiz emeğini ken-
dine mal ederek genişleme biçimini tarif etmiş ve “Sermaye,
vampir gibi ancak canlı emeği emerek hayatta kalan (...) ölü
emektir” diye yazmıştır. Başka bir yerde, sermayenin “artık
emeğe duyulan (kurtlara yaraşır) açlığı” ve “canlı emeğe duyulan
(vampirlere özgü) susuzluğu” betimler.³⁶ Bu türden ifadeler
genelde salt retorik süsler olarak görülür; stratejik-kuramsal
amaçları ya da bedenin parçalara bölünmesi temasıyla bağlan-
tısı üzerinde nadiren durulmuştur. Marx, kapitalizmin saçtığı
gerçek dehşetleri –çocuk emeğinden Kuzey Amerika’nın yerli

³⁵ Marshall 1995, s. 14.

³⁶ Marx 1976, s. 342, 353, 367. (Marx 2010, s. 230, 239, 251). (Yazarın Marx’ın
Kapital eserinden yaptığı alıntılarda kitabın mevcut Türkçe çevirisine başvurul-
muştur. Ne var ki kitabın kavramsal tutarlılığını sağlamak adına bazı durum-
larda değişikliklere gidilmiştir –ç.n.)

halklarının imhasına, fabrika sisteminden köle ticaretine kadar–sergilemenin bir yolunu ararken, kapitalizmin ortaya çıkışıyla zuhur eden ucubelik söylemini yeniden ele aldı. Vampir hikâyelerinden Goethe’nin *Faust*’una kadar popüler ve edebi tahayyülü eşeleyerek, kapitalizmi her ikisi de ucubelik dilinin dışında açıklanamaz olacak şekilde, hem modern bir korku hikâyesi hem de bir gizem masalı olarak karşımıza çıkardı.

Dahası, Marx’ın *Kapital*’inin son derece önemli kavramlarından biri, yani İkinci Bölüm’de uzun uzadıya tartışılacak olan *soyut emek* kavramı, ayrılma ve parçalara bölünme fikirleri ek-seni etrafında döner. Marx, sermaye açısından tüm işçilerin ve gerçekleştirdikleri emeğin birbirleriyle etkin bir şekilde yer de-ğiştirebilir olduğunu öne sürer. İşçilerin ve emekçilerin kendilerine özgü karakterinin, metalar piyasada rekabete girdiklerinde hiçbir önemi kalmaz. Ekmekten kot pantolona, bilgisayarlardan arabalara kadar belirli mallar yalnızca servet biriktirmenin birer yoludur. Benzer şekilde, belirli üretim edimlerinin tamamı –terziklik, bilgisayar üretimi, araba yapımı– ilkesel olarak aynı süreç, yani artık değer üretimidir. Bunun bir sonucu olarak, radikal biçimde farklı somut iş süreçleri tek bir standarda indirgenir: Meta üretimi, kâr getiren emek. Dolayısıyla Marx, kapitalizmin *soyut emek* temelinde örgütlendiğini iddia ettiğinde, aklında aynı zamanda kelimenin gerçek anlamı da vardı. Soyutlamak (*to abstract*) [Latince: *abstrahere*, “ayrılmak”] kelimenin tam anlamıyla ayırmak, koparmak, kesmektir.³⁷ Ayrıca kapitalizm emeği ve onun ürünlerini, biricik üretici edimlerde bulunan somut ve özgül bireylerden soyutlayarak (kopararak, keserek), bütün çalışmaya (emeğe) etkin bir şekilde tıptıptı aynı ve yer değiştirebilir olarak yaklaşır. Kapitalist üretim ve mübadele sistemi böylelikle tüm ücretli iş biçimlerini homo-

³⁷ Bkz. *The Oxford English Dictionary Online* 1989 ve Rader 1979, s. 150-9’deki oldukça yararlı tartışma.

jenleştirerek onları soyut haldeki niteliksel olarak farklılaştırılmamış insan emeğinin salt miktarına indirger. Bu, aşağıda açıkladığım üzere, parayla yönetilen küresel bir piyasa mübadelesi dünyasında fiili olarak yaşanan bir soyutlama –bir *gerçek soyutlama*– sürecidir.

Tüm bunların, işçiler söz konusu olduğunda önemli içerimleri vardır. Kendi yaşam kuvvetleri, temel insani yaratıcı enerjilerinden ziyade işçilerin emek güçlerinin meta, yani satılabilen, bir başkasına devredilebilen, ayrılabilir ve koparılabilir bir şey olduğu anlamına gelir. Bir meta olarak emek, insan bireyliğinin ayrılmaz parçası olarak değil, yalıtılabilen ve şarta bağlanmış bir zaman dilimi için bir alıcıya verilebilen bir şey olarak görülür. O halde, sermaye emek gücünü satın alırken emeğin sahibi haline gelerek, emeği, belirli kişiliklere bağlı biricik ve tekrarlanamaz bir edimler dizisi olarak özünden etkin bir şekilde arındırır. Metalaşmış soyut emek bu nedenle etkin bir şekilde *bedenden ayrılmış*, onu gerçekleştiren kişilerden koparılmıştır. Metalaşmış emeğin bu koparılabilirliği kapitalistlere çalışma süreçlerini bileşenlerine bölüp ayırarak bireyleri sıyrılmış bir hareket dizisinin tekrarına hapsedme imkânı verir. İşçilerin becerileri ve bedenleri, özdeş ve yer değiştirebilir homojen emek gücü birimleri olarak teşrih edilir, parçalanır, denetçiler birliğinin temsil ettiği bir yabancı kuvvetin talimatına tabi olarak ayrılabilir parçalara bölünür ve giderek otomatik programlar ve makine sistemleri buyruğu altına giren ritim ve süreçlere katıştırılır.³⁸ Marx bu süreçleri çözümlerken durmadan ucubellik diline başvurur. Kapitalist imalat “işçiyi kendisinin bir parçasına dönüştürerek sakatlar,” diye yazar. Sermayenin, makinelerin işçilere hükmettiği modern otomatikleşmiş işyeri biçimindeki tezahürünü tarif ederek ondan “gövdesi bütün fabrika

³⁸ Marx 1976, s. 302.

binasını dolduran (...) mekanik bir ucube" olarak söz eder ve onun canlı emek üzerindeki "şeytani gücü"nü açığa vurur.³⁹

Yaygın bir yanlış anlaşılmanın aksine, Marx'ın önemli içgö-rülerinden biri, kapitalizmin yalnızca malların üretimindeki yeni teknikler bakımından anlaşılamayacağını fark etmesiydi. Bu açıdan düşünmek *fetişleştirmek*, yani insani toplumsal ilişkilerdeki dönüşümleri yalnızca şeylerin (makineler ve metaların) yeni iç ilişkiler içerdikleri şeklinde yorumlamaktır. Metalaşmış emek, insan deneyiminin köklü ve kapsamlı bir yeniden yapılandırılmasını içerir: İnsanların kendi bedenleri, yetileri ve yaratıcı enerjileri, benlikleri ve şeyler arasındaki ve kendileri ve ötekiler arasındaki iç ilişkilere dair algıları metalaşmayla bütünüyle dönüşüme uğrar. "Demek ki kapitalist çağı ırılayan," diye yazar Marx, "işçinin kendi gözünde emek gücünün kendisine ait bir meta biçimini alması ve dolayısıyla emeğin ücretli emek biçimine dönüşmesidir."⁴⁰ Ne var ki işçiler bu yeni gerçeğe direnç göstermeksizin boyun eğmezler. Kapitalist emek piyasalarının ortaya çıkışı, yerleşik âdetleri, toplumsal ilişkileri ve bireylik algılarını kırdığı için devamlı güçlü bir muhalefetle karşılaşır. Dahası, madun grupların yaşamlarının bedensel ve toplumsal dokusuna ne olup bittiğinin haritasını çıkarmaya yönelik son derece yaratıcı gayretlerine ilham kaynağı olur.

Afrikanlı cadı hikâyeleri, göreceğimiz üzere, bu tür gayretlerin en canlı çağdaş ifadeleri arasındadır. Dahası bu, onların, kapitalizmin soluduğumuz hava kadar görünmezleştigi bir çağda özellikle merak uyandırıcı olmalarını sağlar. Küresel kapitalizm içerisinde pek de gerçek olmayan bir şeyin iş başında olduğunda, okült bir sömürü sürecinin kendini gizlediğinde ısrar eden bu hikâyeler *fetişleştirmeyi ortadan kaldıran* bir nitelik taşırlar. Bu hikâyelerde tehlike altındaki gerçek bedenler anlatı-

³⁹ Marx 1976, s. 482, 503. (Marx 2010, s. 323-367)

⁴⁰ Marx 1976, s. 274 n4. (Marx 2010, s. 172, n42)

lır: bu bedenler görülmeyen zombi emeğini ifa ederler; kendilerini para makinelerine dönüştüren uğursuz ruhların etkisi altındadırlar; pazarda satılmak üzere teşrih edilirler. Bu halk hikâyelerine bir kuşku yorumbilgisi, burjuva kültürünün halinden memnun anlatılarına duyulan bir güvensizlik can verir. Dahası bu, Sahra-altı Afrika'daki kişi başına düşen gelir on yılda yüzde yirmi beş daralırken, dünya bankalarına olan borçları kapamak için kıtadan *her gün* yüz milyonlarca doların aktığı bir zamanda şaşırtıcı olmamalıdır. Afrika kentlerindeki çağdaş vampir masallarına egemen olan tema, cadılar ve ruhlarla olan ilişkilerinde gerçek bedenlerin tehlike altında olduğu alanları arayıp bulmaya yönelik materyalist bir dürtüdür. Dahası, Afrikalı cadılık söylemleri, bu bedenleri ararken, tehlikeli sömürü ve birikim mantığının –bu mantık hiçbir yerde yaşamı Sahra-altı Afrika'da olduğundan daha fazla tehdit etmez– ağına düşme biçimlerini ayrıntılandırır.

Şüphesiz, aşağıda da tartışmaya devam edeceğim üzere, bu türden hikâyelerin tamamı çok değerlidir. Kapitalist küreselleşme çağında emek piyasalarının bedensel bütünlüğe yönelik tehditleri hakkında değillerdir yalnızca. Cinsiyet kaygısı, sömürge tarihçeleri, köleliğe ilişkin anılar, HIV-AIDS salgınının tahribatları... Bunların tümü ve daha fazlası bu hikâyelerin bazılarına hayat verir. Yine de bu modernite hikâyelerini para ve emekçi bedenler arasındaki gizemli alışverişlerle bağlantılı varoluşsal kaygılara indirgemek mümkün olmasa da, bu deneyim tarzlarının dışında yeterince kavranamazlar. Hatta göstermeye çalıştığım gibi, bu deneyimlerin alımlandığı, üstesinden gelindiği ve karşı konulduğu önemli sembolik kesitler sunarlar.

Ayrıca ilerleyen bölümler boyunca gösterdiğim üzere, bu tür hikâyeler, kapitalizmin küresel yükselişindeki birtakım zorlu anlarda zuhur etmiş, William Shakespeare, Charles Dickens, Mary Shelly ve son olarak Ben Okri gibi yazarların edebi tahayyüllerinin yarattığı güçlü eserlerde yeniden işlenmiştir. Bu

tür edebi yaratımlar metalaşmış toplumsal ilişkilerin ölüm ve parçalanmanın ucube kuvvetlerinin iplerini serbest bıraktığını bize hatırlatarak, çarçur etmeyi göze alamayacağımız şiirsel bir bilgelik barındırırlar. Kapitalizm savaş, açlık ve çevresel yıkımı küreselleştirdikçe, ucube kuvvetlerin gezegenimizde kol gezdiğini kulağımıza küpe ederek mantıklı bir iş yapmış oluruz. Bu kitabın asli argümanı, yalnızca içinde yaşadığımız dünyayı anlamak için değil, aynı zamanda onu yeniden kurmanın eleştirel kaynaklarını beslemek için de diyalektik olarak geliştirilmiş bilgeliğe ihtiyaç duyduğumuzdur.

BİRİNCİ BÖLÜM

EMEKÇİ BEDENİN TEŞRİHİ: FRANKENSTEIN, SİYASAL ANATOMİ VE KAPİTALİZMİN YÜKSELİŞİ

Haydi diyelim ki adi Hırsızlarımızdan çoğu gömülmemiş, kimileri de İskelet yapılmış olsun.(...) Ya bu, Bedenleri Ders Olmuş ve Anatomik Hazırlıklar için kullanılmış olanların hayatta kalan ilişkileri için bir Kara Lekeyse?!

Bu satırların yazarı Dr. Bernard Mandeville, Londra'nın kötü şöhretli Newgate Hapishanesi'nden yaklaşık beş kilometre uzakta olan Tyburn'daki darağaçlarında gerçekleştirilen aleni idamlara katılan o "muhterem" vatandaşlardandı. Kendi türünden pek çokları gibi Mandeville de orada gözlemlediği azgın muhalefet karşısında dehşete düşmüştü. 1725 tarihli mektupları (ilk olarak *British Journal*'da, daha sonra toplu halde bir risale olarak *An Enquiry into the Causes of the Frequent Executions at Tyburn* adıyla yayımlanmıştı) aleni infazlar karşısında kopa-

¹ Mandeville 1964, s. 27.

rılan vaveyladan yakınıdır. Aleni idamlar alt sınıfları yasanın ciddiyetiyle etkileyen vakur ritüeller olmak yerine, binlerce Londra'yı yoksulun mahkûnlarla gürültülü dayanışma gösterilerinde bulunma vesilelerine dönüşmüştü. Mandeville, sokaklarda hüküm süren "kargaşa sahnesi"ne yazıklarırken, gardiyanların "ayaktakımı arasındaki en yavuz ve yapılı" kişiler tarafından sürekli tartaklandığından şikâyet eder. Sarhoşlar ve cin satıcıları, kediler ve köpeklerle dolup taşan sefih bir kalabalığın "gürültülü kahkahaları" ile "küfürleri ve rezil ifadeleri"nden yakınıdır. Bu kaotik bedenler ve hayvanlar burgacının taşkınlığı ve korkunçluğundan dolayı öfkeye kapılır, "indirilmiş darbeler, kırılan kafalar, havada salınan sopa parçaları ve uçuşan kan"ı sayıp döker. Mandeville bu dehşet verici tabloyu tamamladıktan sonra idamın peşi sıra çıkan arbedeye değinir: "Trajedinin bitmesinin ardından bir sonraki Eğlence, Suçluların ölü Bedenleri hakkında Cerrahlar ve Ayaktakımı arasında çıkan Hırgürdür. (...) Kanun onlara gereken cezayı verdi (diye bağırır gürüh), başka bir barbarlığa maruz kalmassınlar."²

Söz konusu barbarlık şüphesiz, on sekizinci yüzyıl ilerledikçe giderek daha fazla yoksul cesedi üzerinde tatbik edilen teşrihtir. "Cerrahların" orada olmasının sebebi de budur. Mandeville'in retoriği bu meseleye değinirken değışiverir. Artık gürültülü insan güruhunun öfkeli gözlemcisi olmayı bırakıp bilginin ilerlemesi için zorunlu gördüğü teşrihi methederek serinkanlı bir bilim insanı gibi devam eder. Ancak bilime giden soylu yolu, hükümlülerin cesetleri için cerrahlarla çarpışan azgın ayaktakımı kesmiştir:

(...) Ayaktakımının bir Canininkinin bile olsa Cesetlere gösterdiği batıl Hürmet ve teşrih edilmelerinden duydukları güçlü Nefret, Halk için zararlıdır; çünkü Sağlık ve sıhhatli Uzunlar tüm Fani Lütufların en arzu edilenleri olduğundan, Tıp ve

² Mandeville 1964, s. 24, 26.

Cerrahinin İlerlemesini teşvik etmemiz gerekir. Anatomi Bilgisi bunlardan herhangi biri hakkındaki Çalışmalardan ayrı tutulamaz. ...³

Bu argüman, muteber doktoru, bir sonraki yüzyıl için ege-men sınıfın bu meseleler hakkındaki görüşünün tüm istikame-tini öngören bir öneriye sevk eder: Hüküm giymiş olan herke-sin bedenlerinin rutin olarak teşrih edilmesi. Mandeville öneri-sini bilimsel bir vazife olarak sunarken, bunun harekete geçir-diği toplumsal gündemi gizlemez. Görünen o ki teşrih aynı zamanda bir kara leke ve onursuzluk kaynağı olmalıdır:

Haydi diyelim ki adi Hırsızlarımızdan çoğu gömülmemiş, kimileri de iskelet yapılmış olsun. (...) Ya bu, Bedenleri Ders Olmuş ve Anatomik Hazırlıklar için kullanılmış olanların ha-yatta kalan İlişkileri için bir Kara Lekeyse? Onursuzluk Halkın Yüz Karasının ötesine nadiren ulaşacaktır. (...) *Hollanda'daki Leyden Üniversitesi*, adi Dolandırıcıların Bedenlerini bu amaç-la talep etmeye yönelik, Parlamento tarafından kendilerine ve-rilmiş bir Yetkiye sahiptir...⁴

Maske artık düşmüştür. Tarafsız bilim insanı kılığına giz-lenmiş burjuva ideoloğunun burada bir adım öne çıktığıırı gö-rebiliriz. İlk başta bilginin ilerlemesi için methedilen teşrih artık proleter bedenlerin disipline edilmesi ve cezalandırılmasının bir yolu olarak belirir. İktidar ve bilgi (bu örnekte anatomi) ara-sındaki bağlantının bundan daha bariz olduğu bir örneğe nadi-ren rastlanır. Ne var ki, Michel Foucault'nun aksine bu burjuva disiplini, zihinleri otoriteye uyum sağlamak için ovuşturmak yerine, bedenleri doğrudan (ve cezalandırıcı bir şekilde) dam-galayarak sağlar.⁵ Mandeville'in "*bedenleri ders olmuş*" şeklin-

³ Mandeville 1964, s. 26.

⁴ Mandeville 1964, s. 27.

⁵ Foucault'nun beden ve iktidar hakkındaki çıkışı açıcı, ama önemli açılardan yanalıcı açıklaması, ilk sistematik taslağına Foucault 1979'da, özellikle 3. Kısım-da kavuşmuştur.

deki çarpıcı ifadesi bilhassa dikkate değerdir. Nihayetinde, bedenler yalnızca iktidarın optik bakışına tabi kılınmazlar; aynı zamanda işaretlenir, kesilir, parçalara ayrılırlar. Mandeville'in merak uyandıran "ders" teriminin çoklu anlamları bu bakımdan yol göstericidir. Bu kelime okuma eylemi ve kamusal söyleme atıfta bulunurken, dersini almak örneğinde olduğu gibi, ihtar ve ıslah anlamı da taşır.⁶ Mandeville'in "bedenleri ders olmuş" olmanın "onursuzluğuna" yaptığı atıf, açıkça görünürdeki bu bilimsel pratiğin ahlak dersi veren ve terbiye eden etkilerini kasteder. Kafka'nın, suçları bedenleri üzerine kazınan mahkûmlardan söz ettiği *Ceza Sömürgesi*'nde olduğu gibi ahlaki talimatlar, bedensel ikazlar, bedene yazılmış ucube emirler içerir.⁷ Elimizdeki örnekte bunlar, yasaya kafa tutmaya cüret eden avam tabakasındakileri bekleyen fiziksel kadere –teşrih– yönelik tehditleri içerir.

Gelgelelim, işçi sınıfının bedeninin okunmadan önce yazılması, belirli bir "metin" türü olarak işaretlenmesi gerekir. Özellikle Mandeville'in bunun beraberinde neyi getirdiği konusunda şüphesi yoktur: Ücretli emeğin açlık sınırında tutularak terbiyesi. Yoksulların çocukluktan itibaren olabildiğince uzun saatler –"Haftanın olabildiğince çok Günü ve Günün en büyük kısmı"– ve mümkün olan en düşük ücretlerle "Kölelere Yaraşır Pis İşlere" sokulmaları gerektiğini öne sürer.⁸ On sekizinci yüzyıl boyunca bu plan, ücretli emeğin disipline edilmesiyle proleter bedenlere giderek daha kapsamlı bir şekilde kazınır ve bu bedenler kapitalist denetimin ihlallerine boyun eğmeye zorlanırken durmak bilmeden ilerler. Yoksulların teşrih edilmesine karşı halkın gösterdiği tepki, yalnızca bu bağlamda –ücretli

⁶ *Oxford English Dictionary Online* 1989'da "lecture" (ders) altındaki maddele bkz.

⁷ Kafka 1961.

⁸ Mandeville 1970, s. 307, 281-2, 294. Mandeville hakkında daha fazlası için bkz. McNally 1993, s. 47.

emeğin bedensel rejimlerine (bununla bağlantılı suç ve ceza sistemi de dahil olmak üzere) yönelik kuvvetli bir nefretin bir ifadesi olarak– layıkıyla anlaşılabilir. Bu tepki, başka neyi gerektiriyor olursa olsun, işçi sınıfının “bedenleri ders olsun diye” yapılanlara yönelik nefretine işaret ediyordu. Ve Londra kalabalığı darağaçlarında, yani ölümden, yoksulların bedenlerinin “başka bir Barbarlığa” maruz kalmamasını temin etmek için kavgaya veriyordu.

“Cesedimi Cerrahlara Bırakmayın”

1737’de, idamını bekleyen testereci Henry Bosworway, bir iş arkadaşına “cesedimi cerrahlara bırakmayın” diye yalvarıyordu. Yaptığı hırsızlıktan iki yıl sonra ölüme mahkûm edilen teknik ressam Richard Tobin, eski ustasına “Cerrahların eline düşmemek” için “zavallı bedenimi düşünün” diye yakarıyordu. Darağacında asılmayı bekleyen yakınlarını sürekli “Cesedini koruyacağız” diyerek güvence veren aile fertleri ve arkadaşların bu türden telkinlere ihtiyacı yoktu. Peter Linebaugh’un ustalıklı bir şekilde gösterdiği üzere hükümlülerin bedenlerini teşrihten kurtarmak, işçi sınıfının yasalara ve otoritelere karşı dayanışma kültürünün asli bir yönüydü.⁹ Bu doğrultuda emekçi yoksullar “ölüm karşısında işçi sınıfı işbirliği biçimlerinin” iki benzersiz halini yarattılar: Doğru düzgün bir defin törenini finanse etmek için işçilerin kuruş kuruş katkıda bulundukları Dostluk Cemiyetleri ve cerrahlara karşı isyan.¹⁰

Darağaçlarının kurulduğu meydanlarda yaşanan isyan, on sekizinci yüzyıl Londrası’nın toplumsal yaşamının diğer Avrupa şehirlerinde görülmeyen en belirgin özelliklerinden biriydi. Benzersizliği üç şeye işaret ediyordu: Yasaya karşı yaygın

⁹ Bkz. Linebaugh 1975. Yapılan üç alıntının tamamı Linebaugh’un öncü makalesinde s. 82, 83, 84’ten alınmadır.

¹⁰ Linebaugh 1975, s. 83.

horgörü; başkaldıran bir direniş kültürü ve emekçi bedeninin bütünlüğüne yönelik derinden hissedilen bir kaygı.

Londralı yoksulların yasaya ve otoriteye duydukları horgörü, egemen sınıfın tacizlerine karşı müşterek hakları savunmaya yönelik asırlık bir mücadeleye dayanıyordu. Alt sınıflar görünürdeki “suçların” çoğunu eskiden beri süregelen hakların basit bir müdafaası, asırlık geleneklerle tasdik edilmiş hayatta kalma stratejileri olarak algılıyordu. Zenginlerin parkları ve ormanlarında –bunların birçoğu bir zamanlar avcılık ve balıkçılık ile odun, meyve ve bitki toplama pratiklerinin gerçekleştiği yerlerdi– hırsızlık yapmak, kaçak avlanmak ve kaçakçılık yapmak sürekli yüceltiliyordu. Örneğin, Newgate Hakimi 1735’te “Kanunları hiçe sayarak Beyefendilerin Geyik *Parkları*, *Kanallarını* & c.’yı soyamak için Gruplar halinde bir araya gelmek, aylak ve sefiş Kişilerin bir bölümü arasında epeydir görülen bir Uygulamadır” diyordu.¹¹ Uğruna zulme uğrayıp mahkemeye çıktıkları burjuva mülkiyetinin yeni biçimlerini hakir gören emekçi yoksullar, yakayı sürekli kurtarıp nezaretten kaçan Dick Turpin ve Jack Sheppard gibi serkeş hırsızları yere göğe sığdıramıyordu. Meşhur bir haydut olan Turpin, genellikle çalınmış atlar, sığırlar ve koyunlar –bunları yetiştirmek, yoksulları topraklarından etmeye bağlıydı– alıp satıyordu. Dahası, haydutların genellikle yaşadığı yerler olan kasabalar arasındaki yollara yakın kamu arazileri ve ormanlar, yaptıkları hırsızlıklar köylülerin topraklarına el konulmasını sembolik açıdan tersine çevirme anlamına geliyormuş gibi, doğrudan yoksullardan çalınmış olanlara hitap ediyordu. Bu sınıf mücadelelerinin altını çizen pek çok haydut, mütevazı bir gelire sahip olanları göz ardı ederek zengin ve güçlü olanları soyuyordu.¹²

¹¹ Linebaugh 2003, s. 202’de alıntılanmış şekliyle. Bu tür yasak avcı ve hırsızlar ve üst sınıflar tarafından bunlara nasıl yaklaşıldığıyla ilgili klasik çalışma E. P. Thomson 1975’tir.

¹² Linebaugh 2003, s. 203, n. 36.

Kamuoyu bu tür suçluları göklere çıkartıyordu. Baladlar ve tekerlemeler onların yiğitliklerini yere göğe sığdıramıyor, çocuklara onların adları veriliyordu. Yoksullar onlara hayatta çok az yardım edebilse de, ölümden davalarını üstleniyordu. Turpin en nihayetinde yakalandıktan, hüküm giydikten ve asıldıktan sonra Londralı yoksullar, cerrahların eline geçmeden onun cesedine el koyabilmek için darağacına koşarak ölümden bir tür adalet aramışlardı. Cenaze töreninden birkaç gün sonra cesedinin bulunduğu ve teşrih edildiği söylentileri ortalıkta dolaşmaya başlayınca kalabalık kısa süre içinde mezarı başında toplandı, Turpin'in cesedini topraktan çıkardı ve cenazenin yerli yerinde durduğunu görünce onu York sokaklarında muzaffer bir biçimde taşıdı.¹³ Benzer bir şekilde, esaretten kaçışları folklore malzeme olan Jack Sheppard'ın 1724'teki idamı, Londralı kalabalığın son 75 yılda sergilediği en büyük taşkınlığa vesile oldu. Binlerce insan darağacının etrafında izdiham yaratırken, alt tabakadan bir muhafız cerrahları püskürtüyordu. Çatışmalar tüm öğleden sonra ve akşam boyunca devam etti, ta ki Sheppard'ın cesedi St Martin-in-the-Fields'a gömülünceye kadar.¹⁴ Naaşı onu ele geçirmeye çalışan kalabalık tarafından kötü bir şekilde zarar görmüş ve hırpalanmış olsa da, bu durum koruyucularını rahatsız etmiş görünmüyordu. Kalabalığın neden olduğu bedensel zarar, tıpkı bir cesedi mezarından çıkarıp sokaklarda gezdirmede olduğu gibi, –cerrahların elinde teşrih edilmekten kurtarıldığı müddetçe– hoşgörülebilirdi.

Dolayısıyla bu çekişmelerde dinî ya da manevî inançtan başka bir şey mevzubahisti. Pek çok yorumcu teşrihin neden olduğu taşkınlığın açıklaması olarak “naaşın kutsallığına ilişkin geleneksel dinî inançlar”a başvurmuş olsa da, bu yorumu des-

¹³ Moore 1997, s. 225.

¹⁴ Linebaugh 2003, s. 38-9; Moore 1997; s. 224-5; Linebaugh 1975, s. 105.

tekleyen kanıtlar oldukça zayıftır.¹⁵ Gerçekte halkın asılanların bedenlerine yönelik pek çok tavrı öte dünyadan ziyade yaşamla ilgili pragmatik kaygılara dayanıyordu. Linebaugh'un bize anımsattığı üzere asılmak, bir insanın yaşamına son vermenin kötü şöhretli bir yoluydu. İlmiğin nefes almayı engelleyerek ölüme sebebiyet vermesi gerekiyordu; ne var ki gevşek ya da yanlış bağlandığında can kaybından ziyade bilinç kaybına sebep oluyordu. Londra'yı yoksullar –“Yarı-Asılı Smith”te olduğu gibi– erkeklerin ve kadınların darağacında öldükleri ilan edildikten saatler sonra yaşama döndükleri vakalardan pekâlâ haberdardı.¹⁶ Dolayısıyla asılanların cesetleri için mücadele veren kalabalık, Mandeville'in iddia ettiği gibi cesede duydukları “batıl hürmet”i sergilemekten ziyade, kısmen hayat kurtarmaya çalışıyor olabilirdi. Dahası, kalabalığın Jack Sheppard'ın bedenine, onu cerrahlardan korudukları müddetçe zarar vermeyi umursamamaları, önemli olanın bedenin fiziksel bütünlüğü değil, avam bedeni üzerindeki *denetim* olduğunu gösterir. Şüphe yok ki eskiden beri gelen defin pratikleri öte dünyaya gitmenin doğru yollarıyla ilgiliydi; ama teşrihe ilişkin on sekizinci yüzyıl kaygıları, görünen o ki, bir hayli yakın zamana aittir. Cerrahlara karşı isyan, eskiden beri süregelen geleneklerin bir müdafaası olmak yerine, insan yaşamının metalaştırılması hakkındaki çok daha yeni hassasiyetleri dışavurmaktadır. E. P. Thompson'ın ferasetle gözlemlediği üzere:

(...) isyancıları, daha eski düşünce örüntülerinin “kırıntılarıyla” güdülenen arkaik bir figür olarak sunup sonra da ölüme

¹⁵ Moore 1997, s. 224-5. Ruth Richardson'ın önemli çalışması ölüm ve cesede yönelik yaygın tutumları özetlemeye kalkışa da kanıtların çoğu on sekizinci ve erken on dokuzuncu asırlarda hâkim olan “popüler bir teoloji” değerlendirmesine dayanır (Richardson 1987, s. 7; ayrıca bkz. s. 90). Bana göre, aşağıda da iddia ettiğim üzere, bu asırlarda söz konusu inançlar neredeyse kesin olarak önemli dönüşümlerden geçiyordu.

¹⁶ Linebaugh 1975, s. 103-4.

ilişkin batıl inançlar ve *les rois thaumaturges*'a* bir atıfla meseleyi kapatamayız. (...) İster 1731'de Tyburn'de isterse 1832'de Manchester'da olsun bu isyanlara yön veren kaide yalnızca ölüm ve onun doğru düzgün ele alınmasıyla ilgili inançlara istinaden anlaşılamaz. Bu aynı zamanda sınıf dayanışması ve avamın yasanın psikik zalimliğine ve temel değerlerin pazarlanmasına yönelik düşmanlığını da içerir.¹⁷

Ayaktakımının “temel değerlerin pazarlanmasına” duyduğu husumete atıf bilhassa yerindedir. Çünkü ceset on sekizinci yüzyıl boyunca yeni bir meta türüne dönüşürken (bu hususa bu bölümün ilerleyen kısımlarında geri döneceğim), aynı şey yoksulların yaşayan bedenleri için de geçerliydi. Kapitalizmin yükselişi, emekçi bedenin ve onun muktedir olduğu şeylerin devamlı metalaştırılmasını içeriyordu. Hayatta kalmanın piyasa-dışı araçlarından –kamu arazileri, müşterek haklar ve türlü ek ödenekler– giderek mahrum bırakılan yoksulların, geçimlerini güvence altına almak için kendi emek güçlerinin satıcıları olarak piyasaya yönelmekten başka çareleri yoktu. Çalışan yoksullar, emeklerinin, pek çokları arasında bir diğer pazarlanabilir ürüne indirgenmesi karşısında şüphesiz mücadele vermişlerdi; ne var ki uzun vadede galip gelen büyük ölçüde sermayeydi. Gelgelelim avam kalabalık, proleter bedenleri piyasa kuvvetlerinden kamusal olarak geri almak için darağaçlarında binler halinde toplanıyordu. Kalabalık, cesetleri cerrahların elinden çekip alırken, metalaştırmaya karşı duruyor ve yalnızca ölümden bile olsa kadın ve erkek proleter bedenlerin bütünlüğü adına –hem sembolik hem de gerçek– bir darbe indiriyordu. Proleter bedeni eksiksiz gömerken, sermayenin parçalara bölünmüş güçlerine karşı ahlaki bir zafer ilan ediyordu.

* Fr. *sihirbaz krallar*. Doğaüstü yetenekleri olduğu iddia edilen soyluları anlatmak için kullanılan ifade –e.n.

¹⁷ Thompson 1978, s. 157. Ne tuhaftır ki Moore 1997 bu makaleyi, söz konusu meselelerinin geleneksel dinî inançlarla ilgili olduğu iddiasını desteklemek için alıntılar.

Teşrih Kültürü: Anatomi, Sömürgeleştirme ve Toplumsal Düzen

Cesetlerin teşrihine ortaçağ ve erken modern Avrupa'da her zaman karşı çıkılmıyordu. Hatta on birinci asırdan on sekizinci asra kadar üst sınıf mensupları, miraslarında naaşlarının parçalara ayrılması ve beden parçalarının farklı yerlere gömülmesine dair talimatlar bırakıyordu. Teşrih tercihinin çoğunlukla iki amacı vardı: İlki, kendilerinden geriye kalan bir şeyi, farklı yerlere gömülmüş olan sevdikleri insanların (aileler, eşler, kardeşler, çocuklar) yakınına bırakmak ve ikincisi, ahiret yaşamlarında kendilerine yardımcı dokunabilecek (her bir yerdeki dinî mezhep mensuplarının edebileceği) daha fazla dua almak. Parçalara bölünme ve değişik yerlere gömülme pratiği üst sınıflar arasında öyle yaygındı ki, Papa VIII. Boniface'nin 1299'da koyduğu yasağa rağmen devam etmekle kalmadı, artış bile gösterdi.¹⁸ Ayrıca erken modern dönemde, beden parçalarının tecriti ve ayrılması hakkında giderek büyüyen estetik bir hayranlıkla da karşılaşılır: Bunların zırhları süsleyen armalarda görsel olarak resmedildiğini ve şiirde lirik bir şekilde temsil edildiğini görebiliriz.¹⁹ Kadavranın bütünlüğüne yönelik ilgi eksikliği krallar, soylular ve din görevlileri örneklerinde ölüm nedenini tespit etmek için teşrihten düzenli olarak yararlanılmasında da belirtilir.²⁰

Reformasyonun ardından İngiliz kültüründe cesede gösterilen özene karşı güçlü bir husumet söz konusu olur. Püritenlere göre ayinsel yas, mezarlar ve mezar yazıtlarının tamamı, mad-di şeyleri (bu örnekte kadavralar ve onları anmak için tasarlanan eşyalar) ruhunkilerle karıştıran sapık bir kafa karışıklığına özgü putperest pratiklerdi. Cesedi tahnit etmek ya da mumya-

¹⁸ Bkz. Brown 1981, s. 222-6, 241, 263, 251.

¹⁹ Bkz., örneğin, Vickers 1997.

²⁰ McManners 1981, s. 41.

lamak bilhassa dirençle karşılaşılıyordu. Cesedin maddiliğine yönelik bu horgörünün rüzgârıyla İngiltere'deki cenaze törenleri öyle sadeleşti ki, 1649'da bir yorumcu, bunları "pek çok yerde ölülerin dinle alakası olmayan bir şekilde köpek leşi gibi toprağa atıldığı ve tek bir kelamın edilmediği" törenler şeklinde tarif ediyordu.²¹ Restorasyonun (1660) ardından önceki pratiklere kısmen geri dönülmüş olsa da, insanlardan geriye kalanların kutsal olduğuna yönelik geleneksel kaygıların, on sekizinci yüzyıl Londra'sında teşrihe yönelik halk muhalefetini körüklediğine dair çok az kanıt bulunur. Hatta eldeki deliller on sekizinci yüzyılda anatomiye yönelik düşmanlığın yakın tarihte başlamış bir durum olduğunu öne sürer. Örneğin, 1540'tan itibaren aleni anatomiler gerçekleştiren Londra Berber-Cerrahlar Birliği'nin kayıtları, teşrih amacıyla cesetlere el konulmasına "erken on sekizinci yüzyıla kadar karşı gelinmediği"ni belirtir.²²

Teşrih, Avrupa'da ortaçağ dönemi boyunca büyük ölçüde üst sınıflardan geriye kalanlar üzerinde rutin bir şekilde gerçekleştirilse de, otopsilerin anatomik bilgi edinmek için yaygın bir şekilde kullanılmasına on beşinci yüzyılın son on yılına kadar rastlanmaz. Bundan önce Avrupa'daki kuramsal anatomi elini ampirik teşrih ve anatomi işleriyle kirlletmekten sakınıyordu. İnsan bedenlerinin arada bir teşrih edilmesi berber-cerrahlar, cellatlar ve hamamcılar gibi saygınlığı olmayan gruplara bırakılıyordu ve ortaçağdan itibaren elimizde kayıtları olduğu üzere bu gruplar suçluların cezalandırılmasına yönelik teşrihler gerçekleştiriyordu. Gelgelelim, Rönesans'la birlikte anatominin statüsünde belirleyici bir değişim yaşandı. Yeni kuşak entelektüeller doğa bilimlerini ampirik gözlem ve deney temelinde yeniden kurgulamaya çalışırken, anatomi ayrıcalıklı

²¹ Thomas 1971, s. 605'te alıntılanmış haliyle.

²² Creegan 2008, s. 20.

bir konum edinmeye başladı. 1543 bu açıdan büyük önem taşıyor: O yıl, Kopernik'in *On the Revolutions of the Celestial Spheres*'ini yayımlamasına ve Andreas Vesalius'un Basel'de yayımlanan ve anatomiye çığır açan eseri *On the Workings of the Human Body*'sinin de zuhur etmesine tanıklık etmişti. Kamusal anatomiler gerçekleştirerek teşrihteki uzmanlığının reklamını yapan Vesalius, kol emeğine yönelik ortaçağ önyargısının üstesinden gelmek suretiyle zanaatını yeni bir biçime sokmuş olmakla iftihar ediyordu. Vesalius'un sürekli çevrilen ve yeniden basılan eserlerini süsleyen gravürler, cesetleri kesip biçen anatomisti betimliyordu.

Bedenin haritasının çıkartılması doğa bilimlerinde görülen yeni bir akımdan daha fazlasını ifade ediyordu; o, aynı zamanda merkezi bir kültürel olay haline gelmiş, hatta sanatı da beslemişti. Aleni anatomilere katılmak bir aydınlanma işaretine dönüştü; sanatçılar, filozoflar ve kent liderleri teşrihle uğraşmaya başladı. Söylenilenlere göre Leonardo da Vinci yaklaşık otuz anatomi gerçekleştirmişti. René Descartes ise teşrih için kadavra peşinde Amsterdam kasaplarını dolaşıyordu. Rembrandt, Vesalius'un kesip biçtiği kol ve bacakları kendi mülkü yapmıştı.²³ Anatomiye duyulan ilgi bir akıl, zekâ ve eğitim göstergesine dönüştü; hatta on sekizinci yüzyıl Fransa'sında zengin bir adamın kendine ait bir teşrih odasının olması az rastlanırdı şey değildi.²⁴ Mesela Denis Diderot, Fransız Aydınlanması'nın *Encyclopédie*'sindeki anatomi maddesini yazmakla kalmadı, aynı zamanda teşrihlerde de bulundu.²⁵ Anatominin etkisi her yere öyle nüfuz etmişti ki, anlamsal bir genişlemeye uğrayarak sanat ve insan bilimlerindeki tüm soruşturma türlerinin bir paradigması olarak belirdi. Felsefe, edebiyat eleştirisi,

²³ Da Vinci hakkında bkz. Heckscher 1958, s. 45. Descartes ve Rembrandt üzerine, Sawday 1995, s. 148'e başvurunuz.

²⁴ Aries 1981, s. 366.

²⁵ Landes 2004, s. 167.

politik ekonomi ve botaniğe sızan terim, önemli eserlerin isimlerinde peşi sıra kendine yer buluyordu: *The Anatomy of Wit* (1578), *Anatomy of Absurdity* (1589), *The Anatomy of Melancholy* (1621), *The Political Anatomy of Ireland* (1672), *Comparative Anatomy of the Trunks of Plants* (1675) vb.

On dördüncü yüzyıl sonlarında Padua'da ortaya çıkan ve insan anatomisinin bilimsel olarak incelenmesi için yapılan teşrih, takip eden yüzyılda Avrupa'nın büyük bir bölümüne hızla yayılarak neredeyse tüm büyük üniversitelerin önemli bir özelliği haline geldi.²⁶ Fakat bilimsel anatominin yanı sıra tuhaf bir filiz daha sürgün verdi: Aleni anatomi. Padua, 1497'de sahnelenen ilk aleni teşrihle bir kez daha başı çekti. Buradaki etkin kelime sahnelenendir. İdam edilmiş bir suçlunun bedeni üzerinde yapılan aleni anatomi, teatral bir olaydı. Bilet parası ödeyen 200-300 seyircinin hınca hınç doldurduğu salonlardan müteşekkil bir "anatomi tiyatrosu"nda akşamları sergilenen performans, bir sahnede (ya da aynı hizmeti gören bir anatomi masasında) çoğu kez müzik eşliğinde yürütülüyordu. Genelde dört ila beş gün süren olay yılda bir yapılıyordu ve çoğunlukla Ocak ayında, geleneksel karnaval mevsimi sırasında sahneleniyordu. Yine de, özellikle Protestan Avrupa'da festival şeklindeki anatomi burjuva nizamı ve adabıyla yönetiliyor, ayrıca dikkatlice düzenlenmiş bir senaryoya riayet ediliyordu. 1605 ve 1625'te karara bağlanan Amsterdam Cerrahları Nizamnamele-ri, sanki olayın ciddiyetinin altını çizmek ister gibi, izleyicilerin gülmekten ve konuşmaktan sakınmalarını bildiriyordu. Bu tür düzenlemelerde aleni anatominin burjuva kent kültürünün oluşumundaki rolünü bir anlığına görebiliriz.

²⁶ Harley 1994, s. 4, ve Ferrari 1987, s. 55. Geçici anatomi-tiyatrolarının İtalya ve Almanya'da on ikinci asırdan itibaren var olduğunu kaydetmek önemlidir. Ne var ki üniversitelerin bünyesine katılmaları daha ileride gerçekleşir ve ilk süreklili anatomi tiyatroları on altıncı yüzyılın sonlarına kadar – Padua'da 1594'te ve Leiden'da 1597'de – görülmez. Erken tarihi hakkında bkz. Brockbank 1968, s. 371-84.

Tüm sınıf iktidarı biçimleri yönetim estetiğine bağlıdır ve Avrupa burjuvazisinin kamusal kültürü de bundan muaf değildir. Burjuva otoritesi, tıpkı feodal tahakküm gibi, kendi benzersiz toplumsal mekânlarına, mimari ve sanatsal biçimlerine, sembolik gösterilere ve kent ayinlerine gereksinim duyuyordu. Aleni anatomi, erken modern Avrupa'nın hızla büyüyen ve çoğu kez toplumsal açıdan istikrarsız olan kent mekânlarında gelişen burjuva iktidarı biçimlerini teatral bir biçimde canlandırması hasebiyle kilit bir rol oynuyordu.²⁷

“Estetik, bedenın söylemi olarak doğar”²⁸ diye hatırlatmıştır bize Terry Eagleton ve bu belki de başka hiçbir yerde aleni anatomi töreninde olduğundan daha belirgin değildir. Bir grup muteber bilim insanı ve kent lideri, parasını ödemiş yüzlerce saygıdeğer seyircinin zihni ve ahlaki yönden gelişmesi için yeteneklerini sergilemekle kalmıyor, aynı zamanda toplumun aşağı kademelerinden birinin idam edilmiş bedeni üzerinde yasanın –mülkiyet hakları ve “serbest ticaret”in– üstünlüğünü kelimenin tam anlamıyla kazıyordu. Bu tür olaylar bir tahakküm estetiğini, muzafferler ve onların hukukuyla memnuniyet veren (ve alt sınıflardan olanlar için mazoşist) bir özdeşleşmeyi paylaşıyordu. İçerilen unsurlardan biri, Rönesansın “teşrih kültürü”nün kalbinde yatan “bir parçacık haline getirme hazzı” – bir parçalara bölme ve haritalandırma keyfi– idi.²⁹ Ne var ki bu teşrih etme ve parçacıklara ayırma keyfi, anatomi çağında ortaya çıkan iktidarın –özellikle yeni sınıf biçimlerinin– ve sömürge iktidarının göklere çıkarılmasına da bir o kadar bağlıydı.³⁰ Da-

²⁷ Burjuva kültürlerinin tam teşekküllü kapitalist bir üretim tarzının tesisi olmadan da ortaya çıkabileceği ifade edilmelidir. Örneğin 15. ve 16. asırlarda Kuzey İtalya şehir devletleri, üretim tarzı kapitalist olmamasına rağmen, iyi gelişmiş ticari burjuvalara sahipti.

²⁸ Eagleton 1990, s. 13.

²⁹ Sawday 1995, s. viii, 2-3.

³⁰ Aşağıda da izah ettiğim üzere, kentlerde burjuva idaresinin erken modern kültürlerinin gelişiminin, kapitalist üretim tarzının bu bağlamların tamamında kök saldığı anlamına geldiğı düşünölmemelidir. Kentlerdeki burjuva iktidarı

hası bu otorite estetiği, düzenli ve sembolik olarak yoksulların bedenleri üzerinde sahneleniyordu.

Bedenin anatomik olarak “haritalandırılmasının” on altıncı yüzyılda, yani Avrupa sömürgecilğinde büyük bir patlamaya tanık olan bir çağda başlamış olması bilhassa dikkate değerdir. Dahası, anatominin ve sömürgeciliğin dili, kimi zamanlar bir teşrih erotizmi üzerinden iç içe geçiyordu. Anatomileştirmenin, “bakir” arazinin hak talebinde bulunulması, temellük edilmesi ve parçalara ayrılmasının estetik hazları, John Donne’un erotik olarak anatomileştirilmiş bedenin, Amerika olarak tarif edilen nüfuz ve temellük edilmiş kadın bedeniyle bağlantılandırıldığı şiirlerinde özellikle belirgindir. Donne’un şiirlerinde anatomistlerin parçacıklara ayırmaktan duydukları hazzın, kamu arazilerini çitleme, haritalama, teşrih etme, parçalara ayırma ve özelleştirmeye ilişkin İngiliz deneyimini nasıl ifadelendirdiğini de görebiliriz.³¹ Dolayısıyla anatomiden zevk almak, yerli ve yabancı toprakların –yerli ve yabancı bedenlerin yanı sıra– sömürgeleştirilmesi ve haritalandırılmasına ilişkin yeni bir toplumsal projenin keyfine varmaktı. Aleni anatominin hiçbir bilimsel değerinin olmadığını kendimize hatırlatmakta fayda vardır. Maksadı, daha ziyade, muhtaçların ve suçluların bedeni üzerinde sahnelenen kentli bir burjuva yönetimi gösterisi, toplumsal denetimi emekçi yoksulların bedenleri üzerine kazımak

kimi zamanlar, Fransa’da olduğu gibi feodal tahakkümle karmaşık, bağımlı bir ilişki içinde varoluyordu. On yedinci ve erken on sekizinci yüzyılda Hollanda’da olduğu gibi diğer durumlarda meta üretimi biçimleri tüccarın sermayesi ve burjuvanın rant arayışına dayanan güçlü çıkarlarla bir arada var oluyordu. İngiltere tüm üretim tarzının kapitalist temelde kesin dönüşümünün ilk örneğini sunar.

³¹ Bu temanın mükemmel bir tartışması için bkz. Sawday 1995, s. 24-8. Sawday çitlemeyle olan bu önemli bağlantıların peşinden gitmese de, zirai kapitalist “iyileştirme” dilinin Donne’da nasıl sömürgeleştirici bir *ethos*’un ifadesi haline geldiğini görür.

üzerine tasarlanmış bir ritüeldi.³² Hollanda’da uygulanış biçimi bu durumu ayan beyan örnekler.

On yedinci yüzyılda Leiden Üniversitesi, Padua’yı gölgede bırakarak, anatominin en önde gelen merkezi haline geldi. Hekimler ve Cerrahlar Loncası her yıl kentte idam edilen bir suçlunun bedeni üzerinde alenen anatomi gerçekleştiriyordu. Bu uygulama, Hollanda burjuvazisinin kentli ayaktakımının (*grauw*) büyümesi ve doğasına yönelik yoğun endişeleriyle derinlemesine iç içe geçmişti. Toplumsal eşitsizlik artar, kent yoksullarının safları kalabalıklaştıkça, burjuvaların sefillere yönelik tutumları giderek sertleşti ve on altıncı yüzyılın ikinci yarısında birkaç Hollandalı yazarın başıboş yoksulların zorla çalıştırılmasını desteklemelerine yol açtı. Bu tür öneriler yüzyılın sonunda sosyal politika haline geldi: 1589’da Amsterdam’da erkekler için bir ıslahevi açılırken, yoksul kadınlar için olanı kapılarını yedi yıl sonra açtı. Bir sonraki yüzyılda yirmi altı Hollanda kasabası Amsterdam’ın izinden gitti.³³ Hollanda burjuvazisi, meşhur altın çağının gölgesinde yoksullar için merhametten uzak, acımasız bir ceza rejimi tesis etti. İslah Evi’nde yıllarca çürümeye mecbur bırakılan güçlü kuvvetli dilenciler, zorunlu emek rejimlerine tabi kınılıyordu.³⁴ Ne var ki İslah Evi’ne kapatılmak, yasayla başı belaya girenlerin endişelenecekleri şeyler arasında sonlarda kalıyordu. Nihai caydırıcı şey, sert bedensel cezaydı: “Genç suçlular kızgın demirlerle damgalanıyor, edepsiz kitap satan işportacılar sokaklarda sürükleniyor ya da boyunduruğa vurulup teşhir ediliyor, katiller canlı

³² Ferrari 1987, s. 90-4. William S. Heckscher’in gözlemlediği üzere (1958, s. 24), aleni anatomi “bilimsel-didaktik amaçlardan ziyade ahlaki-didaktik amaçlara” hizmet ediyordu.

³³ Lis ve Solý 1979, s. 118-19.

³⁴ Bkz. Schama 1987, s. 17-20. Schama, ileride yeniden üzerinde duracağım üzere, Hollanda burjuvazisine özgü olan yoksullara karşı sert ve cezalandırıcı tavırları gerektiğinden az vurgulama eğiliminde olsa da, buradaki özeti bir hayli aydınlatıcıdır.

canlı yakılıyordu; gergi, kırbaç ve işkence odası devamlı kullanılmıyordu.”³⁵ Aleni anatomi, proletarya bedeni üzerinde sınıf iktidarının bir ayin gibi uygulanması vasıtasıyla burjuva kaygıları dindirmek üzere tasarlanan terbiye amaçlı pratiklere bağlıydı. Bununla ilgili dikkate değer bir vaka çalışması, Rembrandt’ın meşhur resmi *The Anatomy of Dr. Nicolaes Tulp*’ta (Dr. Nicolaes Tulp’un Anatomisi) sunulmaktadır (Şekil 1).

Rembrandt’ın resmi Amsterdam Cerrah-Anatomistler Loncası adına ve baş anatomistleri Dr. Nicolaes Tulp’un, bir keçi çalmaktan hüküm giyen genç bir adamın, Adriaen Adriaenszoon’un (Aris Kindt olarak da bilinir) cesedi üzerinde gerçekleştirdiği aleni anatominin kutlanması için 1632’in ilk aylarında yapıldı. Zamanlama önemlidir; çünkü Amsterdam o sıralar Avrupa’nın rakipsiz ticaret ve banka merkezine dönüşme sürecinin tam ortasında idi. Hatta bu dönemde şehir etkin bir şekilde yeniden inşa ediliyor, burjuva statüsünün geleneksel gösterenleri tırmanışa geçiyordu: Kısa süre sonra üniversiteye dönüşecek olan *Illustre School* 1632’de, Rembrandt’ın Tulp’un anatomisini ölümsüzleştirdiği yılda açılırken, tam zamanlı anatomi tiyatrosunun inşası yedi yıl sonra tamamlanmıştı. Ocak 1632 aynı zamanda teolog ve şair Caspar Barlaeus’un, şehrin *Illustre School*’unun açılışında unutulmaz bir konuşma yaptığı aydı. “Mercator Sapiens” (Kültürlü Tüccar) başlıklı konuşma, hareketli burjuva metropolünü niteleyen bilgelik ve ticaretin evliliğinden övgüyle söz ediyordu.³⁶ Tulp’un 1632 anatomisi aynı zamanda Amsterdam’ın olgunlaşmasının kentsel bir belirteci anlamına geliyordu.

Olgunlaşan şüphesiz bir şehir değil, onun yönetici sınıfıydı. Grup portresi bu bakımdan yeni tüzel, kent ve sınıf kimliklerini ifade edip biçimlendirerek mühim bir rol oynuyordu. Aristokratik portre bireylere ve onların aile bağlarına yoğunlaşırken,

³⁵ Wilson 1968, s. 58.

³⁶ Heckscher 1958, s. 111.

grup portresi kentli orta sınıfın erkek temsilcilerinin, burjuva kentini merkeze alan yeni bir iktisadi, siyasi ve kültürel mekânın kurucuları olarak yeni bir kent kimliği oluşturabilmelerinin bir yoluydu. Bir araya gelir, müzakere eder, hüküm verir, yönetir ve yer içerken gösterilen burjuva seçkinleri, kendilerini, kamusal bir ruhla donatılmış yeni bir Hıristiyan idareciler soyu olarak sunuyorlardı. Grup portresi geçici çabalarının ebedi yaşamla bağlantısını kurmaya çalışıyordu. Bu gruplar, dünyanın bayağı şeylerine iştirak ettikleri kadar, kendilerini sürülerini Tanrı'da ebedi yaşama yönlendirecek –bu sırada doğru yoldan sapanları cezalandıracak– yasaları tatbik eden ruhani çobanlar olarak sergilemeye çalışıyorlardı. Cerrah-Anatomistler Loncası, Rembrandt tarafından ölümsüzleştirildikleri halleriyle, insanlığın doğal yöneticileri olduklarını iddia ediyorlardı.

Bu amaç doğrultusunda Rembrandt'ın resminde yalnızca bir şapka giyen *hocaları* Dr. Nicolaes Tulp'un bilimsel ve ruhani erdemlerinde kendi yansımalarını arıyorlardı. Tulp bu arzuların ideal bir anahtarıydı. Çeyrek asır boyunca (1629-53), sulh yargıç (ya da belediye meclisi üyesi) olarak hizmet gördü. Sekiz defa kent haznedarı, dört kere de Belediye Başkanı oldu. Aynı zamanda bir Yetimhane Müdürü, Latin Okulu Kuratörü ve Üniversite Kuratörü vazifelerini yerine getirdi. Uzun lafın kısısı, toplumun refahıyla ilgilenen bilim insanına ilişkin burjuva idealini, şehrin para durumunu çekip çeviren, yoksulların çocuklarını yola getiren ve şehrin eğitim kurumlarını denetleyen bir anatomisti cisimleştiriyordu. Buna ilaveten en az beş aleni anatomi gerçekleştirdi. Bunların Amsterdam'daki toplumsal düzeni muhafaza etmedeki rolünün esası olarak görülmesi gerekir. Gelgelelim, sınıf iktidarı tiyatrosundaki aleni anatomi rolü çoğu defa yorumcuların dikkatinden tümüyle kaçmıştır. Örneğin Simon Schema, etkili çalışması *The Embarrassment of Riches: An Interpretation of Dutch Culture in the Golden Age*'de, anatomist olduğunu belirtmeksizin Tulp'a yedi defa atıfta bulunur. Daha çarpıcı olanı Schema'nın kitabının dizini-

ne, Hollanda'nın altın çağında hukuk ve sınıf iktidarının sembolik olarak sahnelenmesinde hizmet verdiği önemli amaca rağmen anatomi için tek bir madde bile koymamasıdır.

Örneğin, aleni anatomiyle ilişkilendirilen iktidar tiyatrosundaki dört perdeyi ele alalım. Birinci Perde hüküm giymiş suçlunun aleni infazıydı. İkinci Perde bir gün önce asılmış olan suçlunun aleni anatomisinden oluşuyordu ve bu beş güne kadar uzayabilen bir perdeydi.³⁷ Üçüncü Perde, anatominin son gecesinde Cerrah-Anatomistler Loncası'nın verdiği yarı-özel ziyafeti içerirken, son perde, ziyafeti takip eden meşaleli bir geçit töreninden müteşekkildi.³⁸ Burada özenle planan sınıf iktidarı merasimlerini gözlemleriz. İlk olarak suçlu, nihai yaptırımını darağacında talep eden, böylelikle dehşet verici iktidarını ayaktakımı önünde ilan eden yasanın üstünlüğünün bir aleni gösterisinde infaz edilir. İkinci ve cezanın bir devamı olarak, suçlunun çıplak cesedi, ücret ödeyen müşterilerden oluşan bir izleyici önünde teşrih edilir. Anatomi sahnesinde, teşrihi izledikleri kadar hukukun ve toplumsal iktidarın ete kemiğe bürünmüş halleri olarak izlenmeleri istenilen bir grup burjuva vatan-
tandaş (anatomistler loncasının üyeleri) toplanır. Bu grup daha sonra yasaya aykırı davranan bir suçlunun, bir yoksulun cesedi üzerine bu iktidarın kazanmasına nezaret eder. Performans boyunca baş anatomist, infaz edilen kişinin bedenini kelimenin gerçek anlamıyla bir derse dönüştürür. Üçüncüsü, kanun ve düzenin temsilcileri, birlikleri ve tüzel kimliklerini ayrıcalıklı ve güçlülerin geleneksel ritüeli olan, onları yönettikleri aç güruhtan keskin bir şekilde ayıran bir ziyafetle yeniden inşa etmek için kamusal gözlerden çekilir. Halkın gözü önünden çekildikten sonra bu grup, korkunun tipik zamanı olan gece vakti, din

³⁷ Tam zamanlı bir anatomi tiyatrosunun olmadığı yerlerde (Amsterdam'daki 1639'da açıldı) aleni teşrihler genelde şapellerde gerçekleştiriliyordu.

³⁸ Heckscher 1958, s. 33. Heckscher ziyafet ve meşaleli geçit resmini tek bir sahnede birleştirirken, aşağıda tartışılan nedenlerden ötürü bunlara farklı sahneler olarak yaklaşmayı tercih ediyorum.

ve mülkiyete karşı tüm uğursuz ihlalci ruhları defetmek ister gibi, ellerinde meşalelerle yeniden ortaya çıkar. Tüm bunlar, *beden-politiğin siyasi bir anatomisini* oluşturur. Yoksul bir hırsız herkesin gözü önünde idam ederek yaşam üzerindeki iktidarını ispat eden yönetici sınıf, bedensel teşrihi merkeze alan uzun bir ahlaki eğitimle iştibal eder.

Bedenin parçalarının haritalandırılması gibi, toplumsal parçalar da haritalandırılır. Her grup gereğine uygun konumlandırılır: Dr. Tulp, yönetici sınıfın temsilcisi olarak, yüzünü grup üyelerine döner ve diğer tarafta saygıdeğer, ücretini demiş bir seyirci kitlesi, satılık ahlaki dersi özümseyip tasdik eder. Hükümlünün ıplak ve herkesin izleyebilmesi için sergilenen zavallı bedeninin uzuvları yavaş ve sistematik bir şekilde parçalara ayrılır. Ne var ki, olan biten yalnızca bir insan bedeninin parçalanması değildir; bu parçalanma boyunca toplumsal bir düzen de yeniden kurulur. Bir tehdit –bir mülkün alınması– ortadan kaldırılmış, suçlu lime lime edilmiştir. Bu süreçte devlet (beden-politik) sembolik olarak yeniden tasdik edilmiş, toplumsal düzen eski haline getirilmiştir. Suçlu, günahlarının kefarecini ölerek ödemiştir; onun kanı da tüm beşeri günahkârlığı telafi etmeye bir kurbandır. Teşrih edilen suçluların gravürleri ve resimlerinin çoğunun Hz. İsa’nın bedensel ızdıraplarını andırmasının nedeni belki budur. Böylelikle aleni anatominin teatralliği, burjuva sınıf iktidarının, yasayı çiğneyen birinin bednine karşı şiddet yoluyla sembolik bir şekilde canlandırıldığı çok katmanlı bir senaryoyu harekete geçirir.



Şekil 1: Dr. Nicolaes Tulp'un Anatomi Dersi, Rembrandt (1632)

Şimdi Rembrandt'ın tablosuna geri dönelim. Anatomi resmi Avrupa'da uzun bir geleneğe sahip olsa da,³⁹ Rembrandt'ın *Dr. Tulp'un Anatomisi* tablosu kendine özgü birtakım özellikler barındırır. Şapka giyen tek kişi olan, cesetle beraber sahneye görsel açıdan hükmeden Tulp'a atfedilen belirleyici konumu önceden gözlemlemiştik. Anatomist, açıkça sahnenin egemen gücüdür. Ne var ki tabloya, Tulp'un yanı sıra, Hz. İsa ve şehit edilmiş azizlerin resimlerinden uyarlandığı haliyle cesedin sahip olduğu diyagonal pozisyon da, epey bir süreden beri "savunmasız olan birinin genel ızdırabının, teslimiyetinin ve edilgenliğinin, ölmekte ve ölmüş olanın" işareti olarak hükmetmektedir.⁴⁰ Edilgenlik ve teslimiyet ifadeleri, yasaya etkin bir şekilde karşı gelmiş olan bir suçlu söz konusu olduğunda özellikle dikkat çekicidir. Hz. İsa'ya yapılan atıf, Rembrandt'ın her-

³⁹ Bkz. Heckscher 1958, özellikle 3-6. Bölümler ve Sawday 1995, s. 151.

⁴⁰ Heckscher 1958, s. 36.

kesçe bilinen “yoksullara duyduğu acıma”nın da göstergesi olabilir muhakkak:⁴¹ Onun dikkate değer ölçüde duyarlı olan dilenci ve serseri resimlerinde boy gösteren bir acıma. Ama yoksul birinin kişiliğinin altını çizen bu resimlerin aksine burada kurban etkin bir şekilde anonimdir. Rembrandt’ın karakteristik bir şekilde güçlü olan ışık ve gölge kullanımı bu bakımdan dikkate değerdir. Işık, Tulp ve diğer anatomistlerin üzerine düşerek, yüzlerini, yoğunlaşmış dikkatlerini, zekâlarını vurgular. Ne var ki, cesedin yüzünün gölgeyle kaplı olması ölü adamı bireysellikten mahrum bırakır ve onu ayaktakımının soyut, farklılaşmamış bir temsilcisi kılar.

Son olarak, Rembrandt’ın tablosunun belki de en benzersiz tarafına bakalım: Tulp’un anatomisine cesedin sol koluyla başlamış olduğu gerçeğine. Sanatçının da çok iyi bildiği üzere bu, standart anatomik prosedürden ibaretti. Rönesans anatomistleri, tam da Rembrandt’ın daha sonraki bir tablosunda, *Dr. Joan Deyman’ın Anatomî Dersi*’nde (1656) tasvir ettiği gibi, karın bölgesindeki *alt karın boşluğuyla* işe başlardı. Pek çok yorumcunun öne sürdüğü üzere Rembrandt’ın, Vesalius’la (Vesalius’un meşhur kitabı, çoğu yerde, yazarı kol teşrihi yaparken gösteren gravürlerle süslüdür) Amsterdamlı anatomisti karşılaştırmak için Tulp’a ilk olarak eli teşrih ettirmiş olması mümkündür. Yine de her iki görüntü arasında katı bir fark bulunur. Vesalius’un aksine Tulp elinde Kindt’in sol elinin *flexorum digitorum* kaslarını hareket ettirdiği bir alet (forseps) tutar. Hatta Tulp bu kasları çekerek cesedin parmaklarının kendininkileri taklit eder şekilde kıvrılmasına neden olurken görülebilir (Şekil 2). Öne sürmek istediğim şey, bunun, sermaye ve ücretli emek arasındaki paradigmatik ilişkinin bir tasviri olduğudur.⁴² Denetimde

⁴¹ Clark 1988, s. 43.

⁴² Sermayenin emekçi bedenler üzerindeki kontrolüne aracılık eden bir şey olarak alete yaptığım vurgu tamamen bana ait olsa da, burada Sawday’ın bu resimle ilgili içgörülü analizine (1995, s. 153) çok şey borçluyum.

bulunan irade (bu örnekte Tulp'un iradesi) emekçi bedenin –ya da kendini emeğe adanmış olması gereken bir bedenin– hareketlerini yönlendirdiği bir alet kullanır. On yedinci yüzyılın Hollanda'sında bekleyeceğimiz üzere bu, insan elinin hareketlerinin makinelerin insan bedenlerinin uyarlandığı bir süreci yürüttüğü tam gelişmiş kapitalist sanayi biçimini değil, üretim sürecini canlandırdığı üretim paradigmasıdır. Gelgelelim, tahakküm ve kontrol ilişkisi, tabiatı icabı kapitalisttir: Sağlığında çulsuz birine ait olan bu bedenin hareketi, ona dışsal olan bir irade tarafından yönlendirilmektedir; bu iradenin üretim gereçleri (bu örnekte anatomik üretime ait gereçler) üzerindeki denetimi aynı iradenin yoksulların bedenleri üzerindeki denetimi açısından çok büyük önem taşımaktadır.

Rembrandt'ın tasviri, eski gelenekleri emekçi bedenlerin kontrolünün bilim ve teknoloji tekeline sahip olanlara bahşedildiği toplumsal ilişkiler bağlamında yeniden biçimlendirerek anatomi resmi türünü dönüşüme uğratar. Nitekim *Dr. Tulp'un Anatomisi*'nde gözler önüne serilen şey, yasayla ters düşenlerin bedenleri üzerindeki burjuva otoritesinden fazlasıdır. Rembrandt'ın Tulp'un suçlu beden üzerindeki tahriflerini hamasi bir şekilde göstermesi, sermayenin nihai zaferine yönelik hayranlığı teşvik eder: Onun emekçi bedenlerin fiziksel hareketi üzerindeki denetimine. Burjuva otoritesi, müdahil olanların tamamını soylulaştıran hamasi, hatta tanrısal bir iktidar olarak tasarlanır. Sınıflı topluma özgü bir çatışkı içerisinde zekâ, toplumsal iktidara sahip olanlara atfedilirken, emekçi sınıflar, denetleyen bir iradeyi kollarını kavuşturup bekleyen yabancı bedenlere indirgenir.⁴³ Hatta tabiatı icabı kapitalist bir ters yüz edişle emekçi beden cansız hale getirilirken sermayeye can verilir – Tulp ile bizzat ölü bir emeğin ürünü olan forsepsler biçiminde. Sanki karşıtlığı vurgulamak ister gibi Tulp ışıkla yıkanırken, tahrif et-

⁴³ Bkz. McNally 2001, Giriş.

tiği bedenın yüzü, eskiden beri ölümün bir göstereni olan gölgede kalır. Işığın bu kullanımıyla Rembrandt, sergilenen uygulamalı derste emekçinin bireyselliğinin mutlak değersizliğini ve burjuva toplumunun dinamik, dünyayı dönüştüren gücünü vurgular. İşçiler, sermayeyle olan gündelik mübadelelerinde yalnızca sermayenin el koyduğu emek gücü taşıyıcıları, kas ve beyin güçleri olarak addedilir (hatta bu bakımdan Rembrandt'ın bu türdeki sonraki resminin, Dr. Deyman'ı, idam edilmiş bir suçlunun beyninin anatomisini yaparken göstermesi anlamlıdır). Burjuva temellüğü burada yalnızca adalet ve hukuk adına kutsallaştırılmaz, aynı zamanda bir medeniyet göstergesi olarak yüceltilir de.

Konuya devam etmeden önce Hollanda'daki toplumsal ve iktisadi gelişmeler hakkında birkaç yorumda bulunmaya ihtiyaç var. On yedinci yüzyıl Hollanda'sı ticari açıdan müreffeh, kentleşmiş burjuva bir cumhuriyet olsa da, İngiltere'de toplumsal ilişkileri bütünüyle yeniden kurgulayan türden tam teşekküllü kapitalist bir dönüşümden geçmemişti. Hollanda toplumu, ülkedeki iktidarını dış ticaret ve piyasalar üzerindeki tahakkümünden türeten bir tüccar-kapitalistler sınıfının siyasi egemenliğinden dolayı burjuvaydı. Dönemin Hollanda ekonomisi -çömlekçilik, malt yapımı, mayalama, rafine şeker üretimi, kâğıt yapımı, cam, matbaa ve cephanede- kayda değer bir endüstriyel büyümeye tanık olsa da, genelde "makinelere yaygın değildi ve büyük ölçüde elle çalıştırılan tezgâhlarla sınırlıydı."⁴⁴ Daha önemlisi, erken on sekizinci yüzyılda Hollanda endüstrisi, dünya ticareti üzerindeki kontrol rakiplerinin, bilhassa İngiltere'nin eline geçince, belirgin bir gerileme yaşadı. Hollanda ticari cumhuriyeti her daim üretim maliyetlerinin en aza indirgenmesine dayanan kapitalist piyasa egemenliğinden ziyade "ethos bakımından ortaçağ ya da Rönesans ticaretine daha

⁴⁴ Wilson 1968, s.31.

yakın” olan bir iktisadi korumacılık sistemine dayanmaktaydı.⁴⁵ Yine de bu tür uluslararası korumacılık sistemleri en nihayetinde askeri kudrete, coğrafi alanların, meta akışlarının, denizyollarının ve ticaret ağlarının kontrolüne dayanır. Bu türden bir toplumun kaderi emeğin üretkenliği ve birikimin oranı etrafında değil, askeri kudretin akıbeti etrafında döner. Hollandalı tüccarlar, askeri güçleri kısıtlandıktan sonra dünya mübadelelerinin araçları olarak ayrıcalıklı konumlarını kaybettiler. Netice, kapitalist rakibi karşısında, yani İngiltere karşısında sürekli gerileyen, düşüş halinde ticari bir imparatorluktu. Ticari korumacılık yerine üretim ekonomileri vasıtasıyla piyasalara hükmedemeyen Hollanda burjuvazisi, spekülâtif faaliyetlerinden edindiği kârlarla geçinip “devlet makamına [ve onun getirdiği kazancın] sistematik sömürüsüne” dönerek gitgide rantıye sınıfı haline geldi.⁴⁶ On sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılların İngiliz sermayesi hâkimiyetindeki dünya piyasası bağlamında Hollanda sistematik olarak kapitalist bir dönüşümden elbette geçmişti. Ne var ki ekonomisi küresel sürece yön vermezken, İngiltere’nin zirai ve sınai kapitalizmi veriyordu.⁴⁷

Bununla birlikte Hollanda cumhuriyeti, altın çağı boyunca dört başı mamur bir burjuva kültürü mekânıydı. Mimari, felsefe, doğa bilimleri, resim ve kamusal kültürdeki yenilikler, dünyayı bilime ve Hristiyan erdemine göre yeniden biçimlendir-

⁴⁵ Schama 1987, s. 341. Hatta Eric Hobsbawm (1965, s. 42) bu dönemin Hollanda’sını bir “feodal işletme” ekonomisi olarak adlandıracak kadar ileri gider. Ellen Meiksins Wood (2003, s. 61-72) erken modern Hollanda ekonomisinin bu özelliklerini analiz etmiştir.

⁴⁶ Wilson 1968, s. 44.

⁴⁷ Hollanda’nın kapitalizme geçişinin doğası, Robert Brenner ve Ellen Meiksins Wood arasındaki önemli bir tartışmanın konusudur. Bkz. Brenner 2001 ve Wood 2002. Bu tartışmaya girmek bu çalışmanın kapsamı dışındadır. Ekleyeceğim şey, İngiltere merkezli yeni bir dünya piyasasının rekabetçi baskıları altında Hollanda ekonomisinin on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllar boyunca eksiksiz bir kapitalist dönüşüm geçirdiği iddiasıdır.

meye çalışan bir tüccar-kapitalist sınıfının toplumsal değerleri ve iktidarını ifade ediyordu. Bu yeniliklerin çoğu Avrupa kapitalizminin kültürel şokunun parçası haline geldi, tıpkı Hollanda anatomisine derinden borçlu olan Descartes felsefesinin bölünebilir, genişletilmiş bir şey, her biri dışsal bir iradeye tabi olan farklı parçaların bir araya toplanmasından oluşan bir “makine” olarak insan bedeni anlayışını getirmesi ve böylelikle aklın temsilcilerinin dümenine kapılabilen güçlerin bir taşıyıcısı olarak belirgin biçimde kapitalist bir proleter beden algısına katkıda bulunması gibi.⁴⁸ Hollanda kaynaklı anatomi tabloları, emekçi yoksulların toplumsal kontrolüyle meşgul burjuva kültürünün siyasi estetiğini içermesi bakımından önemli bir mirastır. Rembrandt’ın resmettiği üzere bu tablolar, zirai ve sınai dönüşümün tam teşekküllü bir kapitalist üretim sistemi ve modern bir sanayi proletaryasına meydan vermesiyle İngiltere’de eksiksiz şekilde gerçekleştirilecek olan emekçi bedenlerin fiziksel hareketleri üzerindeki eksiksiz tahakkümü öngörüyordu. Dahası, bu sınıf kendi direniş kültürünü yarattıkça aleni idam ve anatomiden müteşekkil burjuva ritüellerini toplumsal mücadeleye noktalarına dönüştürdü. Avrupa’nın ilk sanayi kapitalizmi bu nedenle “cerrahlar ve anatomistlere karşı ses getiren başkaldırıların” bir laboratuvarı haline geldi.⁴⁹

⁴⁸ Descartes 1968, s. 73. Descartes, kitabının 66. sayfasında anatomiye doğrudan atıfta bulunur.

⁴⁹ Ferrari 1987, s. 60. Ferrai, İtalya’nın bu tür “duyusal devrimler” görmediğine haklı olarak işaret etse de, bana göre, Fransa’daki arada bir görülen başkaldırıya İngiltere’yle aynı koşullarda yaklaşımının meşrulaştırması olarak ele alınmasında yanılır.

Siyasal Anatomi, Ücretli Emek ve İngiliz Kamu Arazilerinin Yıkımı

Kapitalizmin yalnızca eski, komünal iktisadi hayat biçimlerinin çözüldüğü ya da –belki de daha doğru bir ifadeyle– *teşrih* edildiği yerlerde etraflica ortaya çıktığı çoğu kez unutulur. Kapitalizmin gelişebilmesi için insanlar ve toprak arasındaki geleneksel bağlar kopmalı, insanlar arasındaki komünal yükümlülükler bozulmalıdır. Yazılı tarihin büyük bir kısmı boyunca insanların çoğunluğu köylü olarak yaşamış, bireyler toprak üzerinde kolektif bir şekilde (genellikle patriyarkal temelde) çalışan aile birimleri oluşturmuş ve kaynakları toplum içerisinde paylaşmıştır. Bu tür toplumlarda toprağa erişim genelde güçlü beylerin ve efendilerin hizmetlerinin yerine getirilmesini gerektiriyordu. Ne var ki bu koşullar altında bu tür bir erişim çoğunlukla miras yoluyla aktarılabilirdi. Bu nedenle köylüler genelde hayati malları üretmenin başlıca aracı olarak toprağın sahibiydiler ve çoğu kez köy cemaatinin neredeyse tüm mensuplarına açık kamu arazilerine erişebiliyorlardı. Dolayısıyla bu tür kırsal toplumlarda insanların geçimi piyasaya başvurmadan geniş ölçüde temin ediliyordu. Neredeyse her hane halkı elinde toprak bulundurduğundan ve çoğu zaman kamu arazilerine de erişebildiğinden, hayatta kalmak için gereken gıda maddelerini, yakacak ve diğer malları (kuraklık ya da ürünlerine zorla el konulması haricinde) doğrudan temin edebiliyordu. İnsanlar mal fazlasını satmak ve belirli ürünler edinmek için pazara gidebilseler de, hayatta kalmaları piyasadaki işlemlere bağlı değildi.

Buna karşın kapitalizm, hayatta kalmanın, insanların piyasaya sundukları bir ürün veya hizmete (çoğunlukla emek) bir alıcı bulmalarına dayandığı sistematik bir piyasa bağımlılığı toplumdur. Bu nedenle kapitalizmi farklı kılan piyasaların varlığı değil, mal sahipleri ve emekçilerin alıp satmak haricinde kendilerini yeniden üretmenin hiçbir vasıtasına sahip olmadık-

ları, o benzersiz *piyasaya mahkûm olma* zaruretidir.⁵⁰ Ve insanların çoğunluğu için bu tür bir zorunluluk yalnızca aileye ait araziler ile kamu arazilerinin sağladığı türden yaşamsal araçlara doğrudan erişimden *koparıldıkları* yerlerde ortaya çıkar. Çoğunluk emek piyasası da dahil olmak üzere piyasalara bir kere tabi kılındıktan sonra, insanlar hem (emek güçleri bakımından) düzenli satıcılar hem de (ihtiyaç duydukları geçim malları bakımından) düzenli alıcılar haline gelirler. Kapitalistler de piyasaya bağımlı hale gelirler; üretim araçlarını (emek, hammadde, aletler ve makineler) piyasadan alırlar, tıpkı üretimini denetledikleri malları burada sattıkları gibi. Piyasa deneyimi, her grup için radikal bir şekilde farklı olsa da –kapitalist için potansiyel bir kâr kaynağı, işçi için daimi bir sömürü alanı– her ikisi için de sosyo-iktisadi hayatın merkezi bir düzenleyicisi durumundadır.

Bu türden bir piyasa sisteminin ortaya çıkışı, toprağın, bilhassa kamu arazilerinin çitlenmesi ve açık arazi sisteminin sona ermesiyle ölüm çanlarının çaldığı eski köy ekonomisinin ortadan kaldırılmasını gerektiriyordu. Çitleme en temel düzeyde toprak sahipliği ve kullanımının mekânsal olarak yeniden düzenlenmesini içeriyordu. Geleneksel feodal iktisat, feodal beyin malikânesi etrafında örgütlenmişti ve toprakların çoğu (çoğunlukla koşulları ve yükümlülükleri malikâne belgelerinde listelenen mülk sahipleri veya kullanım hakkı sahipleri olarak) elinde kira akdi bulunduran ve beylerine kira ödemeye ve hizmet vermeye mecbur tutulan köylülerin elindeydi. Ailelere ait araziler çoğu kez coğrafi olarak dağınık haldeydi (belli bir malîğin dağınık toprak parçalarına sahip olması şeklinde) ve toprakların çoğu hasat sonrası ve nadas mevsimlerinde tüm köy cemaatinin kullanabildiği *açık araziler* olarak düzenlenmiş-

⁵⁰ Piyasa bağımlılığının kapitalizmin merkezinde yer almasını Ellen Meiksins Wood'dan daha açık vurgulayan olmamıştır (bkz. Wood 2002 ve 2003). Piyasa düzenlemesi meselesine McNally 1993, 6. Bölüm'de değinmişim.

ti. Malikâne ekonomisi açık arazilere ilaveten herhangi bir köy sakininin hayvan otatabileceği, avlanabileceği, balık tutabileceği, meyve, yemiş ve ot toplayabileceği, hasattan sonra geriye kalan hububatları sepetine doldurabileceği, (hem inşaat malzemesi hem de yakacak için) odunun yanı sıra turba, kömür ve taş toplayabileceği, hasır, sepet, sandalye ve sele örmek için veya yatak yapımı için kamyş toplayabileceği kamu arazileri, ormanlar ve “boş” toprak parçaları içeriyordu. Cemaatin (ya da mensuplarının çoğunun) bu konulardaki haklarının düzenlenmesi, bir çiftçiler cemiyeti –ya malikâne maiyeti ya da bir köy cemaati topluluğu– tarafından yapılıyordu.⁵¹

Okuyucular köylülerin toprak tasarrufuyla ilgili sunduğum betimlemede “sahip olmak” yerine “elinde bulundurmak” tabirini kullandığını fark etmişlerdir belki de. Klasik feodal hukukta tüm toprak ülkenin kralına aitti. Beyler de dahil olmak üzere kişiler, yalnızca üstlerine doğru düzgün hizmet sundukları takdirde toprağı *kullanma* hakkına sahiptiler. Bu nedenle mülkiyet hakları şarta bağlıydı; mutlak özel mülkiyet fikrinin bu tür bir toplumda yeri yoktu. Hatta tarihçiler, on sekizinci yüzyıldan önce İngiliz hukuk belgelerinde “mülkiyetin” sarıh bir tanımını bulamamışlardır.⁵² Bununla birlikte, 1450-1700 döneminde yaygın olan uzun kira akitleri köy hane halklarına uzun süreli bir mülkiyet sahipliği duygusu yaşıyor, müşterek hakları onlara kalıcı bir cemaat üyeliği hissiyatı veriyordu. Dahası, şahsa ait araziler genellikle açık olduğundan ve bazen çeşitli genel haklara tabi olduğundan, köy ekonomisi hem kamusal hem de müşterekti.⁵³

⁵¹ Bkz. Thirsk 1976, s. 10. Komünal hakların nasıl düzenlenebileceğine ilişkin bir tarif için şu olağanüstü çalışmaya bkz. Neeson 1993, s. 2-3. Müşterek hakka katılma getilebilecek kimi sınırlar hakkındaki tartışmalar için bkz. Becket 1991, s. 3; ve Wood 1997, s. 48, 50.

⁵² Manning 1998, s. 5.

⁵³ Neeson 1993, s. 2’de açık bir işaret edildiği haliyle.

İlk çitleme hareketi, müşterek haklar ve açık arazi iktisadının yerini kapitalist özel mülkiyet biçimlerinin almasına sahne olan uzun bir süreci başlattı. Bunların hiçbirisi başlarda her ikisi de toprağı kümelere bölüp çitlemeye başlayan, daha büyük çiftlikler peşindeki zengin kiracı mülk sahipleri veya daha yüksek kira peşindeki beyler için anlaşılır olamazdı. Fakat ilk çitlemeler, çitler ve çeperlerle sınırlandırılmış mekânsal olarak birleşik mülklerin inşasını kolaylaştırarak, komünal hakların tasfiyesini başlattı. Toprağın mekânsal olarak kümelenmesi – çoğu defa yalnızca nispeten büyük bir ölçeğe uygulandıkları takdirde uygun maliyetli olan– yeni tekniklerin uygulanmasını mümkün kılmış olsa da, yoksul köylülerin ellerinde ne var ne yoksa sattığı (çoğu kez toprağın borç tediyesi olarak talep edildiği zamanlarda), topraklarından olduğu (kira sürelerinin yazılı kayıtlarının olmadığı durumlarda) veya kira akitlerinin süresi bittiğinde yükselen kiralara veya giriş ücretleri yüzünden gitmeye zorlandıkları için, *toplumsal* kümelenmeyle de el ele gidiyordu. Beyler yerel çitlemeleri zengin kiracıların yararına olacak şekilde düzenlerken, zengin ve yoksul köylüler arasındaki uçurumu şiddetlendirerek ve cemaatlerin toplu halde direnme kapasitelerini zayıflatarak, köy cemaati içerisindeki ayrımları derinleştirdi. İlk başlardaki çitlemelerin bazılarında olduğu gibi, zengin kiracılar veya çiftçiler, çitlemenin feci sonuçlarına maruz kalan yoksul komşularını da mahvediyordu.⁵⁴

1500’te İngiltere topraklarının neredeyse yarısı çitlerle çevrilmişti. Gelgelelim, mekânın çitlenmesine ilaveten toprak sahipleri aynı zamanda giderek daha fazla toprağı doğrudan kontrol altına alarak *istifledi*. Asırlar boyunca komünal âdetlere –kira ve hizmet karşılığında hukuki ve askeri korumaya ilaveten toprak kullanımı hakkı ile komünal haklar elde eden köy

⁵⁴ Hilton 1975, s. 161-73. Hilton’ın çalışmasının önemli bir akademik eleştirisi için, bkz. Byres 2006, s. 17-68.

hanelerine kiralamak– tabi olan topraklar artık en yüksek teklifi verene, çoğunlukla kırdaki ücretli işçileri tutan zengin çiftçilere kiralanana piyasa malı muamelesi görüyordu. Netice “küçük çiftçiler ve aile çiftçileri için toprak açlığı iken (...) kapitalist çiftçilerin yüksek kâr getirebilen orta ve büyük çiftliklerin kullanım hakları için birbirleri aleyhine teklif vermeleriydi.”⁵⁵ Çitleme sonraki 150 yıl boyunca ivme kazandıkça, giderek daha çok sayıda yoksul köylü eski yaşam tarzlarının kırsal kesimde zuhur eden yeni sınıf yapısının peşinde kaybolduğunu görüyordu. Sonuç, ailelerini geçindirmeye yetecek arazilerden ve komünal haklardan yoksun, ücretli emeğe giderek daha fazla başvuran, sayıları giderek artan yarı-proleterleşmiş bir rençberler sınıfıydı.

İç savaş ve devrim döneminin (1640-1660) ardından toprak sahipleri yeniden harekete geçerek 1660’ı takip eden yüzyılda tüm İngiltere topraklarının üçte birini tamamen çitlerle çevirdi. Yüz elli yıl boyunca gerçekleşen dönüşümün ölçeği sarsıcıydı: Köylüler Restorasyon’da (1660) tüm toprakların üçte ikisine sahipken, bir sonraki yüzyılın sonuna gelindiğinde yalnızca yüzde onunu ellerinde bulunduruyorlardı.⁵⁶ Ne var ki süreç henüz tamamlanmış değildi, çünkü giderek daha çok sayıda bey, gözünü, köylülerin avlanma, balık tutma, meyve ve böğürtlen türü şeyler toplama, odun toplama ve hayvan otlatma haklarına –ne kadar az toprağa sahip oldukları düşünülürse, milyonlarca kişinin onlar olmaksızın kendilerini ve ailelerini geçindiremeyecekleri salahiyetlere– sahip olduğu kamu arazilerine (tüm İngiltere toprağının belki de dörtte biri) dikmişti.⁵⁷ Parlamantonun çitlemeye izin vermesi –toprak sahipler-

⁵⁵ Kerridge 1953, s. 19.

⁵⁶ Allen 1992, 5. Bölüm.

⁵⁷ İngiltere’deki kamu arazilerinin kronolojisi üzerine, bkz. Yelling 1977; Butlin 1979, s. 65-82; ve Wordie 1993, s. 483-505. Neeson 1993, kamu arazilerinin parlamento tarafından özelleştirilmesine, yerinde bir şekilde, halkın kaderini

rinin (zahmetsizce sahip oldukları) yasama otoritesinin, mali-kaneleri etrafındaki kamu arazilerini çitlemek için parlamento-da yasa tasarıları sunmalarının- neticesinde, 1760 ve 1830 yılları arasında iki buçuk milyon dönüm arazi daha özelleştirildi.

Çitleme ve istifleme, hem sınıf hem de toplumsal cinsiyet ilişkilerini kökünden dönüştürdü. Bu ikisinin birleşik etkisi, yoksul köylüleri daha ufak ve daha bereketsiz toprak parçalarına iterek, onları dönem dönem, mevsimsel ve bazen sabit ücretli emeğe mecbur bırakmak şeklinde gerçekleşti. 1550’de İngiliz köylülerinin yalnızca yüzde 12’si ücretli emekle işgal ederken, 1640’a gelindiğinde bu oran yüzde 40 bandındaydı ve 1688’de yüzde 50’nin üzerindeydi.⁵⁸ Kamu arazilerinin özelleştirilmesiyle birlikte, (ihtiyaçlarını kamu arazilerindeki geleneksel avlanma, balık tutma, yabani meyve ve odun topluma haklarıyla tedarik etmeleri sayesinde) ufak toprak parçalarıyla hayatlarını sürdürebilen köy haneleri ve bir bahçeden biraz fazlasıyla geçinen rençberler artık hayatta kalmalarını sağlayan zorunlu vasıtaları kaybetmişlerdi. Ayrıca bu dönüşümler önemli cinsiyetçi sonuçlar da yaratmıştı. Kamu arazileri üzerindeki pek çok üretim biçimi –hasat döküntülerini toplama, meyve, yemiş, odun ve ot toplama ve kamu arazilerinde otlayan ineklerin sütünü sağma- çoğu kez çocuklarının da yardımıyla kadınlar tarafından gerçekleştiriliyordu.⁵⁹ Elde edilen ürünler hem hane halkını besliyor (hatta kamu arazilerinin çitlenmesi otlatma haklarını ortadan kaldırıncaya, süt pek çok yoksul ailenin günlük besin kaynağı olmaktan çıkmıştı) hem de piyasada para

bağlayan, onları geri döndürülemez bir biçimde proleterleştiren süreç diye atıfta bulunur.

⁵⁸ Lachmann 1987, s. 17. McNally 1993, s. 17-18’de tartıştığım üzere benim bu konudaki düşüncem, bu emekçilerin (yani 1550-1688 dönemindekilerin) çoğunun ücret karşılığı emeği kendi ufak arazi parçaları ve/veya kamu arazilerine erişimleri sayesinde kendi ihtiyaçlarını karşılayabilmelerini ücret karşılığı emekle birleştirmeye devam ettikleridir.

⁵⁹ Şu önemli makaleye bkz. Humphries 1990, s. 17-42.

getiriyordu. Her iki şekilde de kamu arazilerinde yapılan işler, hanelerin ücrete bağımlılığını kayda değer ölçüde düşürüyordu; örneğin bir inek, çalışan bir adamın yıllık ücretinin neredeyse yarısı değerinde olabiliyordu.⁶⁰ Böyle bir durumda erkek işçilerin aile arsası ya da kamu arazisi üzerinde ailece çalışmaya katılabilmek için ücretli emeği sıklıkla reddetmesi şaşırtıcı değildi. Ne var ki bu tür reddetmeler kamu arazileri ortadan kayboldukça –ve ücrete bağımlılık zorunlu hale geldikçe– giderek daha az gerçekleşir oldu. Bununla aynı anda kadınların hane halkının yeniden üretimine yaptıkları iktisadi katkıları azaldı ve yeni toplumsal cinsiyet ilişkileri ortaya çıktı.⁶¹

İngiliz yoksullarının çoğu için kamu arazilerinin çitlenmesi bu nedenle dönüşü olmayan bir noktayı temsil ediyordu. Bundan böyle ücretli emeğin tek alternatifi hırsızlık ve dilencilikti. Pek çokları şanslarını şüphesiz bunlarda denedi. Ama hırsızlık ve avareliğe karşı giderek acımasızlaşan yasalar bu tür stratejilerin cazibesini her geçen gün daha da azalttı. Durmak bilmeden cendereye sokulan İngiliz köylüleri, köylü bir proletaryaya dönüştü. Bir kırsal İngiltere tarihçisi “Bulgular, on yedinci yüzyıl İngilteresi’nin önemli sanayi ve ormanlık alanlarının çoğunda rençperlerin (...) köylü olmaktan çıkıp taşralı bir proletaryanın fertleri haline geldiğini gösterir” diye yazar.⁶² Bu süreç, kamu arazilerinin parlamentodan geçen yasalar sonucu çitlenmesi sonrasında hem ivme kazandı hem de genişledi. Köylüden proletaryaya dönüşüm, dünyanın ilk kapitalist toplumunda başlayan sosyo-ekonomik bir devrime işaret ediyordu. Buradaki itici güç demografik büyüme değil, açıkça mülkiyet ilişkilerinin dönüşümü, bilhassa kamu arazilerinin yok edilmesi idi. Hatta İngiliz nüfusu 1520 ve 1850 arasında yedi kat artış

⁶⁰ Humphries 1990, s. 24, 31.

⁶¹ Humphries’e ek olarak, Pinchbeck 1985 klasik çalışmaya bkz.

⁶² Sharp 1980, s. 158.

gösterirken, proletarya (ücrete tabi olanlar) belki de yirmi üç kat arttı.⁶³

Beklenebileceği üzere bu dönüşüm, çoğu defa anatomi ve ucubeliğin kavramsal dilinde de kendisini dışavuruyordu. Yoksullar için toprak ve kamu arazilerinin kaybı ve bunun neden olduğu yoksullaşma şüphesiz tamamen korkunç bir şeydi. Yönetici sınıf için, toplumsal refaha karşı ucube bir tehdit teşkil eden şey, çitleme, özelleştirme ve piyasalaştırmaya karşı inatçı, kimi zaman şiddet içeren direnişti. Dahası ucubelik söyleminin yürütüldüğü risale savaşları ve toplumsal çatışmalarda anatomi dikkat çekici bir söylemsel çerçeve sunuyordu. Ne de olsa yüzyıllar boyunca yapılan çitlemeler boyunca toprak bıkıp usanmadan teşrih ediliyordu –haritalandırılıyor, ölçülüyor, bölünüyor, çitleniyor, yeniden bir araya getiriliyordu. 1500’den önce yerel haritalara nadir rastlansa da on altıncı yüzyılın sonunda, egemen sınıf özel mülkiyetin topografyasını belgemeye çalıştığından harita yapma çılgınlığı baş göstermişti.⁶⁴ Arazi ve köy sınırlarının toplumsal belleğe yazıldığı geleneksel ve yıllık ölçümlere karşın haritalar, özel iktidarın yeni coğrafyasını temsil eden betimsel sistemi sunuyordu. Beklendiği üzere *siyasal anatomi* terimi, yeni mülkiyet düzeninin İngiliz topraklarının benzeri görülmemiş bir kartografisine imkân verdiği 1650’ler boyunca ortaya çıktı. Siyasal anatominin ilk olarak İngiliz toprak sahiplerine dağıtmak üzere İrlandalı Katoliklerin topraklarının ölçülmesi, planının çıkarılması ve istimlak edilmesiyle ilgili Cromwell yanlısı ve Restorasyon çabalarına adanmış bir eserin başlığında belirmesi özellikle anlamlıdır.⁶⁵ Harita yapımı, on altıncı yüzyıldan itibaren İrlanda’da İngiliz iktidarının

⁶³ Levine 1984, s. 87-128.

⁶⁴ Johnson 1996, s. 90-2, 114-16.

⁶⁵ “Siyasal anatomi” terimi üzerine bkz. McNally 1988, s. 43, 46. Söz konusu spesifik eser, William Petty’nin *Political Anatomy of Ireland*’idir (1672).

ortaya konmasında merkezi bir teknoloji oldu⁶⁶ ve anatomi, İrlanda toplumunun kesilip biçilmesinin tarif ve analiz edildiği söylemsel çerçeve haline geldi. Aynı iktidar ve temsiliyet teknolojisi İngiliz topraklarına da uygulandı.

Daha önce gördüğümüz üzere bu şekilde kökünden değiştirilen şey yalnızca kırsal İngiltere'nin fiziksel manzarası değildi; daha çarpıcı olanı, toplumsal coğrafyanın dönüşümüydü. Toprak çok uzun zamandır insanların bir uzantısı olmuştu; insanlar ve onların köy ve akrabalık ağları somut yer ve mekânlarda temellenmişti. Bir parçası oldukları (ve kendilerinin bir parçası olan) toprak dışında bu ağları tasavvur edilebilmeleri mümkün değildi. Ne burjuva benlik algısının –ötekilerden ve etrafındaki dünyadan katı bir şekilde ayrılmış, kapalı, bireyleşmiş bir kişiliğin– ne de klasik kapalı beden mefhumunun bu tür bir cemaatte yeri vardı. Bunun yerine halkın bedeni, açık, dağınık ve akışkan bir şey olarak tasavvur ediliyordu. Ve düzen icra etme, sınırlar ve ayrımlar tesis etme ve özelleşmiş mülkiyeti savunma niyetindeki yeni ortaya çıkan yönetici bir sınıf açısından halkın bu yayılmış bedeni grotesk bir karaktere bürünmüştü. Yükselen kapitalizm çağında kuşatılmamış beden onlara ucube, tamamlanmamış ve suç tekil eden bir şey, “dünyadan açıkça belirlenmiş sınırlarla ayrılmamış” davetsiz, istilacı bir şey olarak görünüyordu.⁶⁷

Yönetici sınıf için halka ait olan her şey tehlikeli, azgın ve bozguncuydu; elbette halk kadar kamu arazileri de. Hatta “commons” kelimesi hem toprağı hem de insanları ifade etmek

⁶⁶ Johnson 1996, s. 94.

⁶⁷ Bakhtin 1984, s. 27. Bu eseri ve Bakhtin'in diğer eserlerini McNally 2001, 4. Bölüm'de tartışmışım.

* Metin boyunca kendi başına görülebilen “commons” kelimesi, anlatılan konuya göre “halk” ya da “kamu arazileri” olarak çevrilmiştir. Ancak yazar burada “commons”ın çift anlamlı olarak kullanılması üzerinde durduğu için olduğu haliyle bırakılmıştır. –ç.n.

için kullanılıyordu. Bu, söz konusu insanlar ile toprak arasındaki bir ayrımın eksikliğini vurgulayan semantik bir dil sürçmesiydi. *Commons* lafı çitlenmemiş ve komünal olan, dışlayıcı özel mülkiyet haklarına meydan okuyan toprağa atıfta bulunduğu gibi, “medenileşmemiş” yoksullara, başıbozuk halka da göndermede bulunuyordu. Söylendiğine göre asi yün doku-macısı Edward White, 1566’da “İş bulamıyoruz, paramız da yok, ama bugün yarın bir çare bulacağız, yoksa her şeyi kaybedeceğiz, çünkü ‘commons’ doğrulacak...” diyordu.⁶⁸ Bu fikirlerden ötürü kendisi ve üç kişi daha asıldı. Aynı kullanım, çağın tiyatro ve edebiyatında da sürekli belirir. Aşağıda tartışacağım bir oyun olan *Part Two of King Henry the Sixth*’te Shakespeare karşımıza, müritlerini “‘commons’ı sevenler, gelin peşimden” sözleriyle yüreklendiren asi lider Jack Cade’i çıkarır.⁶⁹ Bu tür kanıtlar alt tabakaların kelimeyi benimsediğini ve müşterek mülkiyeti, en azından dolaylı olarak, plebyen (kapalı olmayan) bir benlik algısına içkin olarak kabul ettiklerini akla getirir.

Kapitalizm patriyarkal ilişkileri yeniden yapılandırdıkça, halkın bu kapalı olmayan bedenine hem bir sınıf kimliği hem de toplumsal cinsiyet kimliği bahşediliyordu. Burjuva erkek benliği hükmeden bir bireyci, ayrılmış/kapalı bir bedenin sahibi ve mülkiyetin ve buna tahakkuk edilen hakların sahibi olarak inşa edilirken, avamın bedeni kadınsılaştırılıp hayvansallaştırılıyor, eksik bir tip, yarım yamalak ayrılmış, farklılaşmış

⁶⁸ Emmison 1970, s. 63-4’te alıntıldığı haliyle.

⁶⁹ William Shakespeare, *Part Two of King Henry the Sixth* Perde IV, Sahne II, 195-6. satırlar. Shakespeare’in oyunlarından tüm alıntılar *The Oxford Shakespeare* (Oxford: Oxford University Press, 2006)’dan alınmadır. Bundan böyle bu oyundan, standart akademik uygulamayla uyumlu olarak *2 Henry VI* olarak bahsedilecektir. Yine akademik uygulamayı takip ederek sayfa numaralarına değil, bu oyunlardaki Perdelere, sahnelere ve satırlara atıfta bulunmaya devam edeceğim.

ve tanımlanmış, sızdıran bir tas olarak görülüyordu.⁷⁰ İdealleştirilmiş burjuva erkek bedeni mülk edinen bir birim, özelleştirilmiş mülkiyetin bir biriktiricisi olarak inşa edilirken, halkın şeytanlaştırılmış/kadınlaştırılmış bedeni kapalı mekânlara sızan, sınırları ve hudutları ihlal eden, tehlikeli bir biçimde gözenekli bir bedendi. Halkın grotesk bedeninin bu tarifi altına, çitleme-karşıtı pek çok ayaklanmada kadınların aktif rol oynaması yatıyordu. Bu, isyankâr kadınların –hem coğrafi hem de toplumsal olarak– yerlerini bilmediklerinin (ya da belki de fazla iyi bildiklerinin) bir işaretiydi.⁷¹ Gerçekte İngiliz İç Savaşı yıllarında kadınların dinsel hiyerarşi ve toplumsal cinsiyet rolüne meydan okumalarında karşımıza çıkan başkaldırıları, doğrudan çitleme karşıtı isyanlarla bağlantılıydı. Gözü korkmuş yorumculardan biri 1642’de “Bu ülkedeki kadınlar ayaklanmaya başladılar” diye sızlanıyordu: “Hepinizin kadınlara dikkat etmenizi dilerim, çünkü bu haşareler bir çitlemeyi yerle bir etmiştir.”⁷²

Egemen sınıf, toplumsal düzen dayatma seferberliğinde bu azgın, uzamsal olarak delişmen avam bedenini ısrarla kadınlaştırıyor; kadınları azgınlıkla, hatta dinsizlikle özdeşleştiriyordu. Orta sınıfın varlıklı erkeklerinden yardım gören İngiltere yöneticileri patriyarkal toplumsal cinsiyet ilişkilerini daha keskin bir şekilde dayatmaya çalışıyordu. Toplumsal cinsiyet normlarını katılaştırmak, komünal pratikleri ezmek ve isyanı bastırmak için başkaldıran kadınlara karşı 1560-1640 arası döneminde bilhassa şiddetlenen bir savaş başlatıldı. Haklarını savunan kadın-

⁷⁰ Bu konu hakkında bkz. Stallybrass 1986, s. 123-42; ve Paster 1987, s. 43-65. Her iki yazar da Bakhtin’in öncü çalışmasının toplumsal cinsiyet boyutunun olmayışını haklı bir şekilde vurgular.

⁷¹ Bkz. Wood 1997, s. 56; Humphries 1990, s. 22, 38. Ayrıca bkz. Neeson 1993, s. 198, 200-1.

⁷² Marharet Eure’nin yeğenine yazdığı mektuptan, Mayıs 1642, Cressy 2004, s. 54’te alıntılanmış haliyle.

lar şeytanlaştırılıyor, (Shakespeare'in *Hırçın Kız*'ında olduğu gibi) herkesin gözü önünde alay konusu ediliyor ve failleri nehir veya göletlere batırmak için kullanılan tahterevallî tipi bir aygıt olan mancınık-sandalye gibi mekânizmalar vasıtasıyla cezalandırılıyordu.⁷³ Zanlı cadıların yargılandığı İngiliz mahkemeleri, Avrupa'nın büyük bölümünde görülenin aksine, en sık komünal yükümlülüklerde –bilhassa komşulardan sadaka alma, ama aynı zamanda hasat döküntülerini toplama ve kamu arazilerine erişim edinme– ısrar etmeleri etrafında döner görünür. Bireyselleşmiş mülkiyet anlayışı kök saldıkça ve pek çok köylü eski komünal sorumlulukları reddedince, geleneksel hak iddiaları yalnızca gayrimeşru değil, aynı zamanda birer musibet olarak da tarif edildi. Aynı zamanda okült güçlere sahip olma iddiası çoğu defa yoksul kadınların, bilhassa yaşlıların ve dulların ellerinde kalan tek silah, geleneksel salâhiyetlerinin gözetilmesi taleplerini destekleyebilecekleri tek vasıtaydı.⁷⁴

⁷³ Bkz. Underdown 1985.

⁷⁴ Thomas 1971, s. 552-69'daki muhteşem tartışmaya bkz. Silvia Federici (2004), önemli ve provokatif kitabında, Avrupa'daki cadı avının tamamının, burjuva denetiminin proleter bedenlere dayatılması hakkında olduğunu öne sürer. Bu analizin büyük bir çoğunluğu güçlü içgörüler bannırsa da Federici'nin yorumu belirli bir aşın genelleştirme içerir, bilhassa Avrupa'nın tamamını, hatta Almanya'yı bile on beşinci yüzyıldan itibaren kapitalist gelişme içinde görme eğilimindedir. Bana göre İngiltere'nin ilk kapitalist dönüşümü geçirmiş olması hem kuramsal hem de ampirik olarak güçlü bir şekilde doğrulanmıştır (bkz. Robert Brenner'in Aston ve Philpin [haz.] 1985'deki yazısı ve Wood 1999). Federici'nin kendi ilginç analizi, Avrupa'daki cadı avlarını *bir bitişim olarak* kapitalizmin ortaya çıkışıyla bağlantılandırma teşebbüsüne tam uymaz. İşaret ettiği üzere Avrupa'daki cadı avları on beşinci asrın ortalarında (s. 165), kapitalist üretim tarzının İngiltere dışında belirmeye başlamasından çok önce ve İngiltere'de değil, güney Fransa ve kuzey İtalya'da başlamıştı (s. 165, 177-9). Hatta cadı mahkemeleri yalnızca İngiltere'de ilkesel olarak mütecaviz kapitalist mülkiyet ilişkileri karşısındaki geleneksel yükümlülükler hakkında bir mücadeleyle ilgiliydi. Ayrıca Thomas'ın (1971, s. 569) kaydettiği üzere, cinsel suçlar İngiltere'deki cadı mahkemelerinde pek fazla ön plana çıkmıyordu. Kısacası İngiliz cadılarına yapılan zulümlerde belirgin bir şekilde proto-kapitalist bir durum söz konusuydu.

Zenginler cadılara işkence edip daha da katı toplumsal cinsiyet rolleri dayatmakla komünal pratiklere saldırıyor ve onları ucube kadınlarla özdeşleştiriyorlardı.

Böylelikle tıpkı kamu arazileri gibi avam da vahşi, açık, ilkel ve kontrolsüz olarak tasvir ediliyordu; üstelik hiçbiri yoksul kadınlardan fazla olmasa da. Böylelikle yoksulları “medenileştirmek” siyasal anatominin tikelleştirici prosedürlerini –kendi bireysel piyasa kaynaklarına dayanmak zorunda kalan (emek güçlerinin) ayrılmış mülkiyet sahipleri olarak yeniden kurmak üzere topraklarından ve komünal haklarından ayırmayı, sızdıran/kadınlaşmış bedenlerini (ve peşinde oldukları kamusal haklarını) kapatmayı– gerektiriyordu.

Yoksullar bunların tamamını genelde ucube bir yıkımın biraz daha fazlası olarak, kendilerini ve cemaatlerini teşrih edip silip süpüren şeytani bir süreç olarak deneyimliyordu. Phillip Stubbes, kışkırtıcı bir şekilde *İngiltere’de Suistimallerin Anatomisi* (1583) diye adlandırılmış bir kitapta, çitlemelerin “zengin adamların yoksulları, tıpkı hayvanların ot yemeleri gibi yiyip bitirdikleri” bir dehşet yarattığını yazıyordu.⁷⁵ Stubbes, yoksulları hayvanlar ve yamyamlar gibi yok eden zengin imgesine başvurmakla ucubelik söyleminin sekülerleşmesine ve siyasallaşmasına katkıda bulundu. Artık bilinmeyen diyarlardan gelen hayaletler, ruhlar ya da tuhaf şeyler olarak tahayyül edilmeyen ucubeler burada bütünüyle insani ve hemen yanı başlarındaki bir şey olarak resmediliyordu. Kusurları doğal değil, toplumsal bir nitelik taşıyordu. Bu tür bir söylemde ucube insanları niteleyen şey, toplumsal bağ ve yükümlülüklerin yok edicileri olarak oynadıkları roldür. Shakespeare, komünal yükümlülükleri ihlal etmenin kadere meydan okumak, trajediye

Bu, Federici’nin kıta Avrupası ve İngiltere’yi aynı açıklayıcı şablona sıkıştırma çabasını tartışmalı kılan bir durumdur.

⁷⁵ Stubbes 1877-9, s. 117.

davetiye çıkarmak olduğunu öne sürecektir. Dahası bu durum, bu türden sekülerleşmiş bir ucubelik söylemi için bir sahneleme zemini haline gelen çitleme ve yeni iktisat hakkındaki polemiklerin her iki tarafı için de geçerliydi. Çitleme yoksulların gözünde yamyamlıkla (yoksulları yiyen zenginlerle) özdeş hale geldi; buna karşılık, zenginler için de çitleme-karşıtı başkaldırı mülkiyet, hukuk, kilise ve devlete karşı ucube ihlalleri simgeler hale gelmişti. Böylelikle on yıllar boyunca seküler bir toplumsal mücadele retoriği olarak yeni bir ucubelik grameri ortaya çıktı. Bu geçiş, Samuel Purchas'ın on yedinci yüzyıl başlarındaki "Bu Ucube İnsanın kendisidir" iddiasında özetleniyordu.⁷⁶ Bu yeni ucubelik tabirleri, İngiliz İç Savaşı döneminde siyasal iktidar üzerindeki mücadelelerde bittiği halde, yaklaşık bir buçuk asır sonra, Fransız Devrimi'nin çatışmalarını yorumlamanın araçları olarak yeniden ele alınıp canlandırılan mühim retoriksel figürler haline gelecekti. Gelgelelim, erken modern dönem boyunca ucubelik söyleminin seküler cereyanı, çitleme hakkındaki tartışmalarla temasını hiç kaybetmedi.

Geçim vasıtaları ve komünal mülkiyetleri kuşatma altında olan yoksulların direnişi, çeperleri söktükleri, çitleri yerle bir ettikleri, ormanları ve arazileri istila ettikleri Tudor döneminde şiddete kaydı. Bir tarihçi "Çitleme isyanı 1530'dan 1640'a kadarki dönem boyunca toplumsal protestonun önde gelen biçimi olarak kaldı" diye kaydeder.⁷⁷ Amansız çitleme basıncı karşısında giderek daha fazla yoksul insan kendilerini geçindirebilecekleri ve toplumsallığın olduğu diğer alanlara yöneldi. Ormanlar ve kamu arazileri çeşit çeşit isyancı ve dışlanmış – toprak-konducular, haydutlar, seyyar zanaatkârlar ve gündelik işçilerin – sığınağı haline geldi. Bu mekânlar başkaldıran bir

⁷⁶ Samuel Purchas, *Purchas his Pilgrim* (Londra, 1619), s. 324, Burnett 2002, s. 30'da alıntılanmış haliyle.

⁷⁷ Manning 1988, s. 27. Ayrıca bkz. Charlesworth 1983; ve Sharp 1980, 6. Bölüm.

halk kültürünü besledi ve komünalizm pratiklerini güçlendirdi. Toplumsal ayaklanma anlarında bu pratikler daha bariz bir siyasi ifadeye bürünebiliyordu; on binlerce isyancının İngiltere düzlüklerinde kamp alanları kurup “bundan böyle hiç kimse- nin toprak çitlememesi”ni talep ettikleri 1649 Kett İsyanı sırasında olduğu gibi.⁷⁸ Beklendiği üzere kamu arazilerinin iadesi dönemin tüm radikalizminin asli motifiydi. Tüm özel mülkiyeti gayrimeşru ve müşterek mülkiyeti sosyal bozuklukların devası olarak gören devrimci muhaliflerin elinde ütöpik bir boyut kazanmıştı.⁷⁹ Gelgelelim, nasıl ki yoksullar kamu arazilerini korumak (ve bazen de genişletmek) için bir araya geliyorsa, hâkim sınıflar da onları şer ve çürüme yuvaları olarak tarif ediyordu. Etekleri tutuşmuş olan Kral James 1610’da ormanlarda ve kamu arazilerinde sayıları giderek artan kulübelerin “hırsızlar, düzenbazlar ve dilencilerin yuvaları ve hazneleri” olduğu konusunda uyarıda bulunmuştu.⁸⁰ Bundan kırk sene sonra, anonim bir risale yazarı, hırsızların bu bahçelerinin teşkil ettiği siyasal tehdidin ayrıntılarına inerek, “kamu arazilerinin düzensizliğin merkezi, ihtilafın fideliği, dilencililiğin yuvası” olduğu beyan ediyordu.⁸¹ Böylelikle kamu arazileri yarış halindeki ucubeliklerin alanları haline geldi: Seçkinlerin gözünde saygısızlığın, suçun ve isyanın üreme yeri; yoksullara göreyse piyasa ekonomisinin talanlarına karşı el üstünde tutulan tamponlar.

Şüphe yok ki kazananlar, eski köy ekonomisini teşrih etmelerini soylu kelimelerle resmediyor, onun yok edilmesini büyük bir ahlaki iyileştirme olarak methediyordu. Kamu arazilerinin özelleştirilmesi, günümüzde neo-liberal kapitalizm çağında olduğu gibi, yoksulların dik başlılığını yumuşatacak bir yöntem,

⁷⁸ Bkz. Fletcher ve MacCulloch 1997, s. 144-6.

⁷⁹ Bkz. Hill 1972. Zırai-komünist ve Asker Gerard Winstanley’den önemli bir yazılar seçkisi için, bkz. Hill 1973.

⁸⁰ Hill 1972, s. 51’de alıntılı olduğu haliyle.

⁸¹ Thirsk ve Cooper 1972, s. 144’te yeniden basıldığı haliyle.

onları endüstri ve ilerleme çağına sevk etmenin bir yolu olarak sunuluyordu. Bunun on yedinci yüzyıldaki yandaşlarından biri çitlemenin “yoksullara uğraşıp didinme merakı vereceği”ni ileri sürüyordu; onları geçim kaynaklarından mahrum bırakarak, “korkunun” yapamayacağını başaracaktı.⁸² Doymak bilmez mülkiyet gaspları ve müşterek hakların ve köy âdetlerinin yerle bir edilmesi, mühim bir medenileştirici misyon kılığına girdi. Çitleme ve ücretli emek, yeni kâr kaynakları olmak yerine, alt sınıfların tembelliği ve itaatsizliğinin tedavileri olarak, yoksulları gayretkeş ve saygıdeğer kılmamanın ilaçları olarak göklere çıkarılıyordu. Mr. Bishton adında biri 1794’te Tarım Heyeti’ne “Kamu arazilerinin emekçiler tarafından kullanımı zihinde bir tür bağımsızlık izlenimi uyandırıyor” diye yakınmıştı. Ancak kamu arazilerinin tasfiyesi bu bağımsızlık ruhunu kıracak ve “emekçilerin yılın her günü çalışmalarını”, “çocukların erken yaşta işe verilmesini” ve “alt tabakaların bağımlılığını güvence altına almayı” sağlayacaktı.⁸³ Yoksulların ahlaki ıslahı, ücretli emeğin denetimine tabi kılınmalarıyla eşanlamlı hale gelmişti. Kulübeler, bahçeler ve kamu arazileri gevşeklik ve itaatsizliğin, ücretli emeğin canlandırıcı katılıklarına başkaldırının işaretlerine dönüştü. Sinsi bir semantik hareketle bağımsızlık ve kendi kendine yeterlik, ahlaki ilerlemenin önündeki engeller diye adlandırılıp çarpıtıldı ve saygıdeğerliğin çerçevesi kişinin kendinden daha iyi olanlara *bağımlılığı* olarak çizildi. Komünal mülkiyeti yok etme ve kapitalist mülkiyet haklarını tahta çıkarma seferberliği, ahlaki rengini bu söylemsel şekillerde edindi.⁸⁴ Tartışma ilk olarak toprakla ilişkili olarak şekillense de, kolaylıkla, kapitalist olmayan diğer mülkiyet haklarını kap-

⁸² Adam Moore, *Bread for the Poor*, s. 39, Hill 1972, s. 52’de alıntılanmış haliyle.

⁸³ Hammond ve Hammond 1978, s. 9’da alıntılanmış haliyle.

⁸⁴ Yeni Yoksullar Yasası zamanında (1834)

sayacak şekilde genişletildi. Odun yongaları üzerindeki mücadele merak uyandıran tipik bir örnek sunar.

On yedinci ve on sekizinci yüzyıllar boyunca İngiltere'deki işçiler çeşitli sanayi malları ve yan mamuller üzerinde hak talebinde bulundular. Gemi yapımında emekçilerin gemi kerestelerini yontma, doğrama ve biçme sırasında ortaya çıkan "yongalar"ı, hurdaları ve sarfiyatı sahiplenmesi, ki bu 1634'ten beri mutlak bir haktır, (büyük bir kısmı çıra olarak satıldığından) nakdi ücretleri üçte birden yarıya yükseltti. Gelgelim, tersane işçiliğinin başlıca işvereni olan Donanma "yonga" –tahta parçalarına olduğu kadar işçilerin sahiplenme hakkına da atıfta bulunan bir kelime– uygulaması konusunda isteksizdi.⁸⁵ Bunda Donanma, zuhur eden sermaye mantığını ve işçilerin kendi emeklerinin ürünleri (yan mamuller de dahil) üzerinde hakları olduğu anlayışına muhalefetini cisimleştiriyordu. Ne de olsa kapitalizmin kalbinde işçilerin üretim araçları ve emeklerinin yarattığı üründen tamamen ayrılmaları/yabancılaşmaları vardır –her biri sermayeye mülkiyet haklarına istinaden bağlı kalır. Saf sermaye biçimi, işçilerin geçiminin yalnızca nakdi ücretlerden türetildiği yerde tesis edilir. Ama endüstriyel yan mamuller, ücret ilişkisi matrisinin haricinde iktisadi kaynaklar sağlayarak işçileri topyekûn protelerleşmenin baskılarından koruyordu. Emek mamullerinin bir kısmına (yongalara) sermaye-dışı mülkiyet muamelesi yapmakla işçiler, bu mamulleri çifte hak talebine tabi kılıyor, çarpışan mülkiyet hakları arasındaki yoğun kavgalara zemin hazırlıyordu. Donanma, Parlamento ve mahkemeleri kullanarak 1790'lar boyunca giderek daha fazla sayıda yonga alımı vakasını "hırsızlık" olarak tanımlayabiliyor, sürekli daha sert cezalar için bastırıyordu. 1795'te Samuel Bentham, Donanma İşleri Genel Müfettişi ola-

⁸⁵ Bkz. Linebaugh 2003, s. 378-80 ve Linebaugh 1982, s. 319-28'deki mükemmel tartışmalar.

rak atandı. Meşhur kardeşinin faydacı ruhuyla kısa zamanda bir gemi yapımı anatomisi tanzim ederek tahtanın gemilerde kullanıldığı çoklu işlemleri ve prosedürleri tanımladı, emek sürecini “bilimsel” temelde yeniden düzenledi ve mümkün olan her yerde makineleri devreye soktu. Aynı zamanda yirmi dört saatlik bir çizelgede vardiyalı iş uygulamasını getirdi ve kitlesel grev şeklindeki direnişe rağmen 1801’de, yonga âdetinin en sonunda ortadan kaldırıldığı parça-başı çalışmayı tesis etti.⁸⁶

Eksiksiz kapitalist mülkiyet ilişkilerinin tesisi burada bir ke-re daha işçilerin mutlak mülkiyet haklarının suça dönüştürülmesine dayanıyordu. Dahası yongalar kapitalist-olmayan mülkiyetin bu denli itiraz edilen tek biçimi değildi. Benzer kavgalar dokumacıların “saçaklar”, dokunmuş kumaşın kaldırılmasından sonra tezgâhta kalan iplikler üzerindeki hakları ya da hammallar, denizciler ve fıçıcıların istifledikleri, gemilere doldurup boşalttıkları tütün parçalarını “çoraplarının içine atma” ya da cebe atma pratikleri için de yapıldı. Birbiri ardına mesleklerde amirler ve işverenler “aşırmanın” takibi için, taşra eşrafının av hukukunu uygulamak ve “kaçak avcılarını” kovuşturmak üzere kurduğu dernekleri model alan dernekler oluşturdu. “Çalıntı” malzeme için işçilerin evlerini aramak üzere müfettişler görevlendiren bu dernekler aynı zamanda amirlere bu kovuşturmalar için para kaynağı da sağlıyordu. Ayrıca mahkemeye verilen işçi sayısı arttıkça onların aldıkları cezalar da ağırlaştı. 1777’ye geldiğinde aşımaya verilen ceza ıslahevinde iki haftadan üç aya çıkartılmıştı.

Dolayısıyla grenekssel hakların yok edilmesinin ayrılmaz parçası, servete piyasa dışı yöntemlerle erişme yönündeki bütün talepleri yasadışı kılarak işçileri, giderek daha güçlenen ücretli emek rejimlerine tabi kılan yeni bir yasal dzenlemeydi. Grenekssel mülkiyet hakları yasanın koruması altında olmak-

⁸⁶ Linebaugh 2003, s. 397-9.

tan çıkınca önceden müsaade edilen pratikler ceza gerektiren suçlara dönüştürüldü. İşçiler, “hırsızlık” ve “arıklama”yla böbürlenip, meşru ve gayrimeşru arasındaki bu sınırların yeniden çizilmesine biteviye direnirlerken, bu yeni çitleri ve çeperleri sembolik olarak yerle bir ediyorlardı. Buna karşılık itaati dayatmak için daha katı cezalar devreye sokuldu, yeni polis kuvvetleri oluşturuldu ve yeni cezaevleri yapıldı. Rejimi sağlama almak ve direniş pratiklerini kriminalize etmek amacıyla yürürlüğe konan bu yasa ve ceza hamleleri insanı sarsan boyutlardadır: Hiçbir kamusal rahatsızlığa aman vermemek için tasarlanan İsyân Yasası (1715); suçluların Batı Hint Adası ya da Kuzey Amerika plantasyonlarına köle emeği olarak sınır dışı edilmesini öngören Nakil Yasası (1719); amacı işçi derneklerini kriminalize etmek olan Birlik Yasası (1721); papazların yoksulları ve çocuklarını hapsedip zorla çalıştırmak için ıslahevi kurabilmelerini sağlayan İslahevi Yasası (1723); kötü şöhretli Kara Yasa (1723); ve Serserilik Yasası (1744). Bu yeni yasalar geniş bir toplumsal faaliyetler yelpazesini –kamusal protesto, işçi örgütü, dilenme, eski kamu arazilerinde avlanma ve balık tutma– yasadışı kılmakla kalmadı, aynı zamanda bunların ihlali durumunda acımasız cezaları devreye soktu. Ölümle cezalandırılabilen suçların sayısı –1688’de 50 iken on sekizinci yüzyılın ortasında 160’a ve bir sonraki yüzyılın başlarında, neredeyse hepsi mülkiyete karşı suçlarla ilgili olmak üzere, yaklaşık 220’ye– zirai ve sinai kapitalizmin pekişmesi sırasında kaygı verici bir şekilde ve durmadan arttı.

Avlanma, çalma ve ormanlara izinsiz girmeye ilişkin pek çok yasanın yanı sıra ağaç kesmeyi suç haline getiren Kara Yasa, idam cezasına tabi elliden fazla yeni suç yaratarak, onları herhangi bir yerdeki herhangi bir yasama organından geçmiş en ağır cezai yaptırım haline getirdi.⁸⁷ Bu yasaların büyük öl-

⁸⁷ Bkz. Thompson, 1975.

çüde yoksulları ücretli emeğin katılıklarını kabul etmeye zorlamak için tasarlandığı, bunların çerçevesini çizenler açısından asla şüphe götürmüyordu. Örneğin av yasaları çoğu defa “işlerini ihmal eden alt düzey tacirler, çıraklar ve diğer sefih kişiler ve kendilerini ve komşularını mahvetme pahasına avlanan, balık tutan ve başka şeyler yapanların meydana getirdiği büyük fenalık” gibi bir girizgâhla başlıyordu.⁸⁸ Göreneksel ekonomilere karşı bu hücum meydan okuyan yoksullar, piyasanın disiplininden kaçan hayatta kalma stratejilerini inatla tercih ediyordu. Tüm bu seçenekleri ortadan kaldırmaya kararlı kanun koyucular, sulh yargıçlarına dilencileri, işportacıları, kumarbazları, seyyar oyuncularını, çingeneleri ve “olağan günlük ücretler için çalışmayı reddeden herkesi” kırbaqlama ya da hapse atma yetkisi veren 1744 tarihli Serserilik Yasası’nı kullanıyordu. Bu yetmezmiş gibi yasa onlara “dışarıda gezinen ve tavernalarda, ahırlarda ve evlerde ya da açık havada konaklayan, kendiyle ilgili hesap veremeyen herkesi” hapse atma yetkisi de veriyordu. Aynı zamanda, serseriliği, şaşırtıcı bir şekilde “iplik toplayıcıları,” yani kumaş ya da yün parçaları toplayarak seyahat edenleri kapsayacak şekilde genişletiyordu.⁸⁹

Egemen sınıf, bu sert ceza yasasına ek olarak, giderek büyüyen ihlalciler ordusunu yerleştirmek için yeni cezaevleri inşa etti. Aynı zamanda hukuku yeni korkularla donatmaya çalıştı. Bunun için anatomi hizmetlerinin desteğini aldı.

Anatomi ve Ceset Ekonomisi

İngiliz egemen sınıfı teşrihin cezai olanaklarını başka yerlerdeki muadilleri kadar erken idrak etmemiş olsa da, bunu bir kere kavradıktan sonra cezai anatomiye alt sınıfları terbiye etmenin

⁸⁸ Richard Burn, *Justice of the Peace and Parish Officer*, 1. Baskı (Londra, 1755), 2. Cilt, s. 445.

⁸⁹ Radzinowicz 1947-56, s. 68-71.

meşum bir silahı olarak geliştirdi. 1540'ta VIII. Henry, yeni birleşen Berberler ve Cerrahlar loncasına her yıl asılan suçlulardan dört ceset alma hakkı verdi. Bir sonraki yüzyılda II. Charles grubun yıllık istihkakını altı cesede çıkardı. Bu kraliyet fermanları vasıtasıyla anatomi devletin baskıcı cephanesinin, suçluların aleni teşrihi ise iktidar tiyatrosunun parçası haline geldi. Londra'nın ilk sürekli anatomi tiyatrosunun planının, şehrin Phoenix tiyatro binasını tasarlamış olan ve zamanın belki de en meşhur maske ve gösteri tasarımcısı olan Inigo Jones tarafından 1636'da çizilmiş olması özellikle manidardır⁹⁰ Aleni anatomi kasıtlı bir biçimde dramatik performans olarak düzenlenmiş ve aynı anda hem eğlendiren hem eğiten hem de ikaz eden –ve tüm bu süre boyunca sınıf otoritesi biçimlerini yenisinden üreten– bir orta oyunu olarak kurgulanmıştı. Sonuçta kapitalizmin yükselişiyle yoksulluk artarken, cezai teşrihle tehdit edilenlerin sayısı da artıyordu.

On yedinci ve on sekizinci yüzyıllar boyunca İngiliz sosyal politikasının tüm yönelimi yoksulluğa, doğanın ve piyasanın kanunlarına karşı bir suç olarak yaklaşmak şeklinde oldu. Aşırı derecede yoksul olmak isyankâr olmak, piyasa ekonomisine ayak uydurmayı reddetmekti. Yoksullarla ilgili yasalar bu anlayışla muhtaçları disiplinsizlikleri için giderek daha fazla cezalandırdı ve kısa zaman sonra teşrihi bu amaç doğrultusunda kullandı. 1694'te Londra belediye meclisi ilk defa yoksulların terk edilmiş –sokakta ölü bulunmuş ya da tanınmayacak halde olduğu için sahibi çıkmamış– bedenlerinin anatomistlere verilebileceği yolunda bir karar aldı.⁹¹ Yine de anatominin yıldızı parlar ve tıbbi eğitim giderek doğrudan teşrih deneyimini vurgularken, ceset tedariği buna ayak uydurmaktan geri kaldı. Bunun iki sonucu oldu: Birincisi, 1720'den sonraki yirmi yılda

⁹⁰ Bkz. Billing 2004, s. 1 ve Holzapfel 2008, s. 3-4.

⁹¹ Sawday 1995, s. 58.

üç kat artan ceset fiyatlarında düzenli bir yükseliş⁹² ve ikincisi, yasadışı tedarik –mezar soygunculuğu, cinayet ve Newgate’teki idam günlerinde mahkûmların bedenlerini (aile ve akrabalarından) satın alma– pratiklerinde kayda değer bir büyüme. 1720’lere gelindiğinde ceset hırsızlığı, (“ölü hırsızı” adıyla bilinen) uygulayıcılarının tatminkâr bir geçim sağlayabildikleri, tam zamanlı bir meslek haline gelmişti. Talep arttıkça, bedenleri teşrih edilsin diye satılmak üzere bilhassa sokak çocuklarının öldürülmesi olayları arttı.⁹³ Ortaya çıkan sonuç, yaşamda giderek metalaştırılan insan bedenlerinin ölümde giderek su katılmamış meta statüsü edindiği bir *ceset ekonomisi*ydi. Şeyleştirme o kadar aşırıydı ki, piyasaya sunulan bir cesedin adı “şey”di. Bu anlayışla, meta-ceset, pek çok ürüne uygulananlar kadar incelikli fiyatlandırma politikalarına tabiydi. Örneğin 1790’lar boyunca bir ölü hırsızları çetesi, “kesikler” diye bilinen belirli organlar ve beden parçaları fiyatlarının yanı sıra yetişkin ve çocuk cesetleri –çocuklar birinci ayakta altı şiline satılıyor ve diğer ayaklarda her inç için dokuz peni isteniyordu– için ayrı fiyatlar listelemişti. Richardson’ın gözlemlediği üzere,

Cesetler alınıp satılıyor, karaborsaya düşüyor, fiyatlandırılıyor, pazarlık konusu ediliyor, paraya çevriliyor, arz ve talep bakımından tartışılıyor, teslim ediliyor, ithal ediliyor, ihraç ediliyor, naklediliyordu. İnsan bedenleri kutulara sıkıştırılıyor, talaş içinde paketleniyor, saman içinde kutuluyor, çuvala dolduruluyor, but gibi iple bağlanıyor, brandaya sarılıyor, kutulara, fiçılara, sandıklara ve sepetlere konuluyor, tuzlanıyor, salamura ediliyor ya da koruyucu ilaç zerk ediliyordu. (...) İnsan bedenleri ya kesilip parçalar halinde satılıyor ya da ölçölüp santim santim satılıyordu.⁹⁴

⁹² Bkz. Linebaugh 1975, s. 77’deki hesaplamalar.

⁹³ Bir dizi örnek için bkz. Wise 2004.

⁹⁴ Richardson 1987, s. 72.

Cinayetle ilgili 1752 tarihli yasa hakimlere cinayetlerin görüldüğü davalarda suçluları darağacına gönderme yerine teşrih edilmek üzere birilerine teslim etme yetkisi vererek ceset tedarikini artırdı ve en azından bir süreliğine fiyatları düşürdü, ancak piyasadaki dört hastane-tıp okulu, on yedi özel anatomi okulu ve sayısız özel teşrih kursları yüzünden talep artmaya devam etti.⁹⁵ Ne var ki ceset hırsızlarının hanesindeki (gelir bakımından) her kayıp devlet hanesindeki –yasanın terör saçmak bakımından yeni bir korkutucu kapasitesi biçiminde– bir kazancı temsil ediyordu. Mandeville’i tekrarlayan Cinayet Yasası metni, teşrihi “ilave bir Terör ve hususi Rezillik İşareti” olarak tanımlıyor, böylelikle bilimsel bir temelden ziyade cezai bir temelden ilham aldığıın altını çiziyordu. Cerrahlara karşı başkaldırlara göz açtırmamak için, bir cesedin cerrahların elinden kurtarılması ya da kurtarma teşebbüsünde bulunulması suçuna, kolonilere ya da Amerika’daki plantasyonlara yedi yıl süreyle sürgüne gönderme cezası verildi; sürgün süresi tamamlanmadan dönenleri ise ölüm cezası bekliyordu.⁹⁶ Aleni teşrihin cezai bir mahiyetinin hiçbir zaman şüpheye yer bırakmaması, William Hogarth’ın 1751 tarihli meşhur gravürü “Zulmün Mükafatı”nın (Şekil 2) incelenmesinden anlaşılabilir. Gravürün kendisini çözümlemeden önce ona eşlik eden metinle işe başlayalım:

Caninin korkunç yüz karasına bak,
Ölümün bile bir son veremeyeceği:
Huzurlu bir defin yeri bulamayacak;
Refakatsiz, cansız cesedi.
Her gün küfredip bela okurken!
Şimdi kökünden koparılmış o habis dili,
Kanunları hiçe sayıp şehvetle parlayan
Yuvalarından çıkarılmış o göz küreleri,

⁹⁵ Wise 2004, s. 25 ve s. 314 n. 2.

⁹⁶ Richardson 1098, s. 36-7.

Kalbi, meraklı gözlere teşhir edilen;
 Burada acımaya yer yok,
 Ama doğabilir kemiklerinden
 İğrenç utanç abidesi.

Birbiriyle bağlantılı pek çok tema bu dizelerde hayat bulur. İlk olarak, ölümün cezanın sonu olmadığı anlayışı vardır; canının bedeni, son nefesini verdikten sonra ne huzur ne de arkadaş bulabilecektir. İkinci olarak, bariz bir şekilde hem korkutucu hem de alçaltıcı olması istenen teşrih edilmiş beden parçalarıyla –dil, göz küreleri, kalp– karşılaşılır. Son olarak, sürüp giden bir kara leke ve utanç söylemi suçlunun aşağılanmasıyla aleniliğini vurgular: Merhametten yoksun “meraklı gözlere” teşhir edilmiş beden tahkire ve hakarete maruz kalır. Bu temaların bazılarını kısa bir süre sonra tekrar döneceğim. Şimdilik mevcut sosyo-fiziksel bağlamdan başlayarak illüstrasyonun kendisine dönelim. Yer, Cerrahlar Loncası’nın Londra’daki anatomi tiyatrosudur. Buranın duvarlarına, Hogarth’ın aslına sadık kalarak gösterdiği üzere, 1635’te hırsızlık ve cinayet nedeniyle idam edilen iki gerçek suçlunun, Canonbury Besse ve Country Tom’un iskeletleri asılmıştı. Kraliyet iktidarının nişanları her şeyin üzerinde salınırken, tahta kurulmuş otoriter bir figür elinde uzun bir sopayla olan biteni yönlendirerek sürece başkanlık eder. Nişanlar, taht ve ortam anatomiye, sömürgeci ve ırksallaştırılmış motiflerle kazanmış devlet iktidarı uygulamasına bağlar.⁹⁷

Tom Nero olarak bilinen cesede dönersek, merak uyandıran bazı şeyler fark ederiz. İlk olarak, celladın organı teşrih edilmiş suçlunun boynunda durur. Bu, Hogarth’ın cezanın ölümle sona ermek yerine anatomiye devam ettiğine dair bariz bir önermesidir. Kurbanın iç organlarının bir fıçıya atıldığı ve iç organlarından yere dökülenlerin de bir köpek tarafından yendiğine –kısaca köpek maması haline geldiğine– dikkat edin.

⁹⁷ Hogarth’ta ırksallaştırılmış motifler üzerine bkz. Dabyden 1985.



Şekil 2: Zulmün Mükafatı, William Hogarth (1751)

Hatta Hogarth, hükümlünün kalbini, ki genelde yaşamın beşiği olarak kabul edilir, köpek maması olarak sunarak aşağılamayı pekiştirir. Bu, yasayı çiğneyenleri yalnızca aleni aşağılamayla tehdit etmekle kalmaz, aynı zamanda ihlalcıyı köpeğin bünyesine katarak hayvanlaştırır. Cesedin kafasına baktığımızda, bir kasnağa yerleştirilmiş bir teşrih aletiyle yükseltildiğini görürüz. Acı, ölümden sonra bile, cesedin suratındaki buruşmayla açıkça ima edilir. Belki daha da çarpıcı olanı, Rembrandt'ın *Dr. Tulp'un Anatomisi*'nde olduğu gibi, cesedin bir mekânizmayla idare edilmesinin yoksullarının bedenlerinin

üretim aygıtlarına tabi kılınmasını akla getirmesidir: Cesedin hareketleri, temsilcileri teşrihe nezaret eden yönetici sınıfın iradesine itaat eden bir aygıtla yönlendirilir. Kafaya yoğunlaşmışken, terörün çift taraflı optiğini kaydedelim: Ceset, anatomistlerin “meraklı bakışlarına” maruz bırakılırken, gözleri yuvalarından çıkarılmaktadır. Sembolik açıdan yoksullar körleştirilip etraflarındaki dünyayı görme vasıtalarından yoksun bırakılmakta, görme yeteneği ise yalnızca toplumsal yaşamı yönetenlere tahsis edilmektedir. Bu sırada diğer bir anatomist, cesedin ayaklarını, bir yerden başka bir yere gitmeyi, yani dünyada kendi kendine hareket etmeyi sağlayan uzuvları teşrih etmeye hazır görünmektedir.

Gravürün iki diğer özelliği daha buradaki maksadımız açısından kayda değerdir. İlk olarak, sol arkadaki bir figür, salonun girişini süsleyen iskeletlerden birine, sanki potansiyel ihlalcileri kendilerini bekleyen akıbet konusunda ikaz etmek istermiş gibi parmağıyla göstermektedir. Gravürün sol önüne geçtiğimizde daha da dikkat çekici bir özellik buluruz: Uğursuz bir dumanın yükseldiği, içerisinde kafatasları ve kemikler kaynayan bir kazan. Bu, toplumsal bir büyü ayininin gerçekleştirildiğinin en açık emaresi, aleni anatominin yalnızca cezalandırmak ve dehşet saçmak için değil, aynı zamanda egemen sınıfın kaygılarını gidermek için gerçekleştirilen bir olay olduğunun anımsatıcısıdır. Böylelikle toplumsal beden, mülkiyet ve burjuva düzenine karşı işlenen suçlar hastalığından temizlenir. Rembrandt'ın tablosunda, anatomistlerin faaliyetlerini bir fener alayıyla noktalamalarına benzer şekilde Cerrahlar Loncası da musibeti savuşturmak için sihirli bir iksir kaynaktır.

Dolayısıyla teşrihin yoksullarda neden olduğu korkular, beden ve bedeninin ölümden sonraki durumuyla ilgili geleneksel dini fikirlerin basit mahsulleri değildi, her ne kadar bunların bir payı olmuş olsa da. Görünen o ki, ceset hırsızlığı ve teşrihe yönelik nefret büyük ölçüde yoksulların alenen aşağılanmaya ve itibarsızlaşmaya karşı gayretli muhalefetinden türemektedir.

Hatta Thomas Laqueur'ın göstermiş olduğu üzere, halkın ölüm ve cenazelere yönelik tavrındaki ölçülebilir bir değişim, muhtaçları daha da küçültmek çabasıyla yoksul cenazesinin yaratıldığı on sekizinci yüzyıl ortalarında gerçekleşir.⁹⁸

Kapitalizmin tahkiminden önce cenazeler, ayrı ritüeller vasıtasıyla farklı toplumsal statüleri kaydediyordu. Zengin ve güçlülerinkiler, soylu kamusal mevkiye işaret ederken – örneğin izin verilen ağıtçı sayısı ve taşınan flama türleri– aleni sergilemeden büyük ölçüde kaçınan yoksullarinkiler defin sonrası verilen ziyafetler etrafında dönüyordu. Gelgelelim, kapitalizmin yeni toplumsal hiyerarşileri geliştikçe, cenazeler satın alma gücünün teşhiri için bir vesile olarak metalaştırıldı ve yeniden rağbet kazandırıldı ve böylelikle geleneksel toplumsal mevkiyle değil parayla belirlendi. Defin yerleri, tabutlar, abideler ve tören alaylarının tamamı, zenginlerin sahip olduğu değerli metalar haline geldi. Bu sırada yoksullar için cenazeler, muhtaçlığın, kapitalist bir toplumda sahip olamadıkları şeylerin işaretlerine dönüştü. Ayrıca yetkililer yoksulluğu cezalandırmaya çalışırken, bu alandaki geleneksel hakları da iyice budadılar. Yasa geleneksel olarak bir kiliseye mensup olan herkeşe kilise mezarlığına defnedilme hakkı tanırken, yeni kurumlar –işsizleri nizamla getirme sorumluluğunu üstlenen ıslahevleri gibi– cenaze ve defin haklarını yeniden düzenledi (ve kısıtladı). Yaşarken yoksulları aşağılamaya çalışan yetkililer, şimdi de ölümde onları itibarsızlaştırmaya girişmekteydi. Birkaç yoksulun cenazesini birleştirerek (aileyi yer ve zaman üzerindeki kontrolden yoksun bırakıp ölenlere daha geniş bir muhtaçlar grubunun yer değiştirilebilir bir birimi muamelesi yaparak), cesetleri ucuz ve işaretlessiz (herkesin görebilmesi için alenen teşhir edilmiş) kilise tabutlarına koyarak ve yoksulların tabutlarını mezarların içinde birbirleri üzerine yığarak, yoksul cenazesini

⁹⁸ Laqueur 1983, s. 109-31. Bir sonraki paragraf büyük ölçüde Laqueur'ın ufuk açıcı makalesine dayanır

ölenin kimliğine dair herhangi bir algıdan arındırmak için her şey yapıyordu. Yetkililer bu yolla, yoksulları yaşamda onlara musallat olan anonimliğe ölümden de maruz bırakıyordu. Böylelikle yoksul cenazesi bir diğer aşağılama nişanı, onların ahlaki kusurlarının kamusal bir ilanı haline geliyordu.

İki onur kırıcı durum daha, ölümden yoksulun karşısına çıkıyordu. Bir tanesi, daha önce gördüğümüz gibi teşrih amaçlı ceset hırsızlığıydı. Ceset ekonomisi büyüdükçe zenginler bir dizi korunma mekanizması geliştirdi: Şehir merkezinin dışında kalan uzak mezarlıklara gömülme; yeraltı mezarları ve özel küçük kiliseler; üçlü tabutlar (ahşap, kurşun, ahşap); mezarları korumak için tutulan muhafızlar. Hatta *Frankenstein*'in ilk baskısının yayımlandığı yıl olan 1818, açıkça ceset hırsızlarına engel olmayı amaçlayan metal bir tabutun pazarlanmasına tanıklık etti.⁹⁹ Yoksulların bu lüks şeylere elbette parası yetmiyordu. Başvurabilecekleri tek yer kolektif öz-örgütlenmelerdi. Yalnızca mezarlıklarını aydınlatmak ve korumak için örgütlenmekle kalmıyor, aynı zamanda ceset hırsızlarına karşı, çoğu kez fiziksel zarar verme yoluyla ayaklanıyorlardı.¹⁰⁰ Ölümden yoksulları tehdit eden ikinci onur kırıcı durum, onların bedenlerinin anatomistlere verilmesiydi. Dahası, bu durum Anatomi Yasasıyla (1831), ıslahevlerinde ölen tüm yoksul kişilerin, naaşlarına sahip çıkılmadığı takdirde, olası akıbeti haline geldi. Bir zamanlar cinayetin bir cezası olan teşrih artık yoksulluk ve kimsesizliğin cezai yaptırımına dönüştü.

Teşrih etme gerçekten de bardağı taşıran son damla, nihai saygısızlıktı. Yoksullar, mümkün olan her yerde buna karşı seferber oldu. Hatta ceset ekonomisine karşı protestolar, Edward Ravenscroft'un *Anatomist ya da Sahte Doktor* oyununun dikkate değer başarısının açığa vurduğu üzere, popüler kültürde mü-

⁹⁹ Richardson 1987, s. 81. Ceset hırsızlığı hakkında daha fazlası için bkz. Quigley 1996, s. 292-8.

¹⁰⁰ Richardson 1987, s. 82-92.

kerrer bir tema haline geldi. İlk kez Kasım 1696'da Londra'daki Lincoln's Inn meydanındaki New Theatre'da sahnelenen oyun, takip eden asır boyunca neredeyse sürekli Londra sahnelerindeydi.¹⁰¹ *Anatomist* bir cesede –metalaştırılmış ete– dönüşmenin modern toplumda para ve hazza giden yol olması ikilemini ele alır. Bu ikilem, anatomisi yapılmak üzere sahnede bekleyen, ayağa kalkıp bariz akıbetini itham eden bir cesedin varlığıyla çarpıcı bir şekilde vurgulanır. Hatta bu karakter, “Teşrih edilmektense Ayyaş olmayı tercih ederim, etimin Kemiklerimden soyulmasına izin vermeyeceğim. Berber-Cerrahlar Salonu'nda bir İskelet olmak üzere idam edilmeyeceğim” diyerek, tüm ceset ekonomisine saldırıyordu. Londralı kalabalık bu tür protestoları –hem sahnede hem de sokaklarda– göklere çıkarıyordu.

Bu tema sonraki bir buçuk asır boyunca alt tabaka kültüründe merkezi bir yer işgal etmeyi sürdürdü. Örneğin 1830'lar-da, nüfuz sahibi radikal William Cobbett, cerrahlara, kendi tak-tığı isimle “doğrayıcılara”, yoksullara, tıpkı kapitalistlerin onla-rı endüstri açısından yem olarak görmeleri gibi, neşterlerinin doğradığı malzeme yaptıklarını öne sürerek veryansın ediyordu.¹⁰² Benzer şekilde, yüzyıl ortasında çok satan *Londra'nın Gizemleri* serisi (1844-56) “Mezar Hırsızı” adıyla bilinen kalıcı bir kötü karakter servis ediyordu.¹⁰³

O halde anatomi, mülkiyet ve piyasa yasalarının ihlaline karşı bir burjuva silahı olsa da işçi sınıfı için yeni piyasa ekonomisinde nefret edilen her şeyi simgeliyordu. Ceset hırsızlığı, teşrih ve ceset ticareti piyasanın ucubeliklerinin sınır tanımadığının kanıtıydı; bir sendikacının “insan etinin iğrenç ve tiksindirici ticareti” adını verdiği şeyi piyasa ekonomisinin memnuniyetle benimsediğini gösteriyordu.¹⁰⁴ Ceset ekonomisi, bu şe-

¹⁰¹ Bkz. Sawday 1995, s. 44-8'deki önemli tartışma.

¹⁰² William Cobbett, *Cobbett's Political Register*, 28 Ocak 1832.

¹⁰³ Wise 2004, s. 307-8.

¹⁰⁴ James Doherty, *Poor Man's Advocate*, 1 Eylül 1832.

kilde zuhur eden kapitalizmin, insan yaşamı ve emeğini sömürmeye yönelik şeytani güdüsünün, hem yaşamda hem de ölümdе, aşagılama ve alçaltma temayülüne değgin uygunsuz ne varsa onun sembolik bir göstergesi haline geliyordu. *The Poor Man's Advocate*'te bir radikal "Yaşarlarken insanların uğraşıp didinmesinden tatmin olmayan zenginler, öldüklerinde bedenlerinin doğranıp parçalanmasında ısrar ediyorlar" diye yazıyordu.¹⁰⁵

İşyanın Ucubeleri

Yoksullar piyasa ekonomisi ve onun aktörlerini ucube bulurken, egemen sınıf –daha önce de gördüğümüz üzere– ucubeliği ayaktakımında görüyordu. İnsanları topraklarından çıkmaya (ya da orman ve metruk arazilerin kıyılarına gitmeye) zorlayan çitleme ve kapitalist çiftçiliğin yükselmesiyle birlikte giderek büyüyen efendisiz kadın ve erkek orduları İngiltere'yi bir uçtan diğerine katediyordu. Gerçek bir "orman konducuları, seyyar zanaatkârlar ve inşaat emekçileri, iş arayan işsiz erkekler ve kadınlar, gezgin oyuncular, halk şairleri ve hokkabazlar, sahte doktorlar, çingeneler, berduşlar, derbederler"¹⁰⁶ ordusu ülkenin dört bir yanında gezinerek ne beye ne de efendiye hesap veriyordu. Köy ekonomisinin toplumsal düzeniyle bağları koparılmış bir haldeyken "büyüklerinin" tanzim eden bakışından da uzaktalardı. Düzene konmuş ücretli emeğin ve yerleşik Kilişenin zapturaptından sakınarak başlarının çaresine kıt kanaat de olsa bakıyor, muhalif topluluklar ve geçici cemaatler kuruyorlardı. Ülkenin dört bir yanında evsiz insan toplulukları bulabildikleri her yere –"arazilere ve çiftliklere, şehrin sokaklarına ve kıyıda köşedeki mezbeleliklere; hatta Parlamantonun ve hükümdarın sarayının eşiğine– kamplar kuruyorlardı.¹⁰⁷ İngilte-

¹⁰⁵ John Doherty, *Poor Man's Advocate*, 15 Eylül 1832.

¹⁰⁶ Hill 1972, s. 48-9.

¹⁰⁷ Beier 1985, s. 85.

re'nin yöneticileri bu derbeder kıtalarını görür görmez dehşet ve tiksinti duygusuyla doluyordu. Onları düzene sokmak, kırbaçlamak, damgalamak ve hapse tıkmak için ardı ardınca yasalar hazırlanıyordu. Otoritelerin berduşluk takıntısını tartışan R.H. Tawney, "on altıncı yüzyıl derbederler korkusuyla yaşıyordu" tespitiinde bulunmuştur. Korku –serserilik olarak tanımlanan ve sayısı giderek artan bir pratikler bütününi sınıflandırma ve cezalandırma çabasıyla 1700 ve 1824 arasında çıkartılan yirmi sekiz yasanın tanıklık ettiği üzere– sonraki yüzyıllarda da devam etti.¹⁰⁸

Mülk sahibi sınıfların korkusu, büyük ölçüde kapitalizmin yükselişi sırasında İngiltere'yi sürekli kasıp kavuran çitleme-karşıtı protestolar ve açık ayaklanmaları dalgalarıyla besleniyordu. Hatta zenginlerin yoksullardan duyduğu nefret, İngiliz tarihinin bu döneminde diğer herhangi bir dönemden daha yoğun olmuş olabilir.¹⁰⁹ Üstelik ezilenleri toplumun dönüşümünün mekânsal veçhelerinden, zenginlerin onları kamu arazilerinden ve açık alanlardan uzak tutma, kuşatma, kapatma ve hapse tıkmaya yönelik artan temayüllerinden daha fazla kışkırtan bir şey yoktu. Daha önce değilde de on sekizinci yüzyıla gelindiğinde, çeperler, çitler, zindanlar, kilitler ve anahtarlar kapitalist düzenin katı sembolleri haline gelmiş, teşrih burjuva tahakkümünün belirtik bir imgesine dönüşmüştü. Yine de bu grotesk teknolojilerin, avam tabakasının egemen sınıf temsilcilerine duyduğu şiddetli antipatiyle ilgili olarak seçkinlerin kapıldığı korkuda bir karşılığı vardı. Egemen sınıf terbiyeli toplumun yarıkları içinde "yeni yaratılmış bir efendisiz adamlar, sokaklarda gezinen, metruk kamu arazilerinde konaklayan, canı istediğinde kaçak avlanan ve çitleri düzleyen bir dilenciler

¹⁰⁸ Bkz. Rogers 1994, s. 104-5.

¹⁰⁹ Bu konuyla ilgili bkz. Sharp 1980, s. 36'daki yorumlar. Yoksulların isyankâr, muhalif kültürüyle ilgili bulgular için ayrıca bkz. Manning 1988 ve Rule 1982.

ve berduşlar soyu,” her an sınırları ihlal etmeye ve düzeni, mülkiyeti ve medeniyeti alaşağı etmeye hazır ucube bir ayak takımı görüyordu.¹¹⁰

Ucubeler öte diyarlardan gelen tuhaf yaratıklardan ziyade yaşamları, göreneksel yükümlülükleri ve toplumsal düzeni tehdit edip huzursuzluk yaratan insanlar olarak öne çıktıkça, bir kere daha ucubeliğin erken modern dönemdeki sekülerleştirilişle karşılaşırız. Bu seküler groteskin önceki ucube türlerle süreklilikler barındırdığına şüphe yoktur. Erken modern dönem ucubelik imgeleri sık sık huzursuz edici mezelelere ilişkin ortaçağ temsillerinden, farklı türlerin beden parçalarının tuhaf kombinasyonlarından –köpekler, atlar ya da domuzlarınkilerle birleştirilmiş insan parçaları– veya birden çok kafa ya da devasa uzuvlar ya da beden parçaları gibi bedensel çarpıklık imgelerinden yararlanıyordu. Vahiyyer Kitabı’na dayanan imgelem de Avrupa’daki hem ortaçağ hem erken modern ucube tariflerinde önemli yere sahipti. Sosyo-coğrafi yabancılar bu açılardan patolojikleştirilip ucubeleştirilebilirdi, Afrikalılar ve İrlandalılar’ın başına sık sık geldiği gibi. Ne var ki ucubelik, eve daha yakın bir yerde de kendini gösterebilir, toplumsal davranışları sapkın bulunan komşular ve akrabalara atfedilebilirdi, bilhassa da kılık kıyafetleri, davranışları ve tavırlarıyla sınıf ve toplumsal cinsiyet farklılıklarını bulanıklaştıranlara.¹¹¹ Bu tür sürekliliklere rağmen erken modern dönemin sekülerleşmiş ucubeleri üç açıdan özgündü. İlk olarak, davranışları ne kadar sapkın ve rahatsız edici olursa olsun doğaları bakımından insan-dışı değil, bariz bir biçimde insanlardı. İkincisi, ortaçağ ucubeleri insanlığı uyarmak ya da cezalandırmak için Tanrı ta-

¹¹⁰ Carroll 1994, s. 38.

¹¹¹ Ortaçağ ucubeleri üzerine bkz. Bildhauer ve Mills 2003; Jones ve Sprunger 2002; Platt 1999; ve Friedman 1981. Greta Austin (2002) modern ırk kavramlarının ortaçağ ucubelerine anlamak için uygun olduğu fikrine ikna edici bir biçimde karşı çıkar.

rafından yaratılmış şeyler olarak görülüp büyük ölçüde teolojik açıdan yorumlanırken, sekülerleşmiş ucubeler bizzat insanın yarattığı şeylerin, yozlaşmış toplumsal eylem ve ilişkilerin semptomlarıydı. Üçüncüsü, bedensel çarpıklık ya da anormallik artık onların varlıklarının olmazsa olmaz özellikleri değildi; ucubeliğin birincil göstergesi bedensel biçim değil, toplumsal davranıştı.

Yeni ucubelik söyleminin, doğanın hayret verici çeşitliliğinin göstergeleri olarak “ucubeler” üzerine araştırmalar üreten Avrupa Rönesansı’nın bilimsel yönelimine borçlu olduğu şeyler vardı. Olanakdışı ve devasa parça ile tür birleşimlerinden oluşan yaratıklar dehşete düşürmek yerine kahkahaya boğan popüler komik-grotesk geleneğine de bir şeyler borçluydu.¹¹² Bu bilimsel ve halk türlerinin her ikisinde de ucubeler korku ve dehşete neden olmak yerine, estetik ve bilimsel bir cazibeye yol açıyorlardı. Ufak bir ücret karşılığında izlenebildikleri kamuya açık sergilerde yaygın bir şekilde gözler önüne seriliyorlardı; ve öldüklerinde, iskeletleri ya da kafatasları bilimin zengin patronlarının topladığı garabetler yığınının dahil oluyordu.¹¹³ Gelgelelim, yeni seküler ucubelik söyleminin belki de en önemli davası, çitleme ve zirai kapitalizmin yükselişiyle Tudor İngilteresi’nde ortaya çıkan yaygın toplumsal gerilimleri ifade etmek için bir tabir olarak yeni bir biçime bürünmesiydi. 1570’lerden itibaren, bu gerilimlere cevaben, Tudor dönemi yorumcularının ürküntü verici tutum ve pratikleri –ağgözlülük ve çitlemeden ayaklanma ve ihanete uzanan bir yelpaze içerisinde– betimledikleri gibi, “ucubelik retorik içerisinde bir değişim meydana geldi.” Grotesk bedenlerden daha ürkütücü davranışlarda vücut bulan ucubelik, artık daha görünmez, daha muğlaklı.¹¹⁴

¹¹² Bkz. Semonin 1996, s. 76-80.

¹¹³ Bkz. Guerrini 2005, s. 153-68 ve Ochsner 2005, s. 252-74.

¹¹⁴ Bkz. Brammall 1996, s. 15.

Onun toplumsal açıdan yıkıcı teamüllerinin toplumun kendisini zayıflatmadan önce şifreli işaretlerinin çözülmesi ve açıklanması gerekiyordu. Groteske –muhafazakârların korkulu imgelerinde başsız ya da birden çok başlı, radikallerin ve reformcuların gözünde doymak bilmez ya da yamyam gibi– dönüşme tehlikesi altında olan tekil bedenler değil, devletti.

Bu yeni retoriğin bir imasına 1590’ların sonlarında yazılmış büyüleyici bir belgede, Luke Hutton’ın *The Black Dog of Newgate*’inde (*Newgate’in Siyah Köpeği*) rastlanabilir. Hüküm giymiş bir haydut olan Hutton, Newgate Hapishanesi’ne mahkûm edilmiş ve kitabı orada kaleme almıştı. Alt başlığı “ya da bir Londra Canavarının Keşfi” olan *The Black Dog of Newgate*, Hutton’ın yakalanması ve tutuklanmasından mesul görünen ucube bir insanın yürek burkan bir masalıydı. Siyah bir köpeğe benzetilse de Hutton’ın ucubesinin –bu kelimeyi defalarca kullanır– görünür bir işaretinin olmadığı açıktır. Hatta bir melek kendisine şöyle nasihat eder:

Hutton, cesur ol; çünkü sen görüp duyacaksın
İnsan şeytanları, şeytan insanları, her ikisi de aldatıcı olan.¹¹⁵

Dolayısıyla korkulması gereken şeytanlar yoksulları kandıran ve baskı altında tutan insanlar, aslında İngilizlerdir. Hutton, korkunç yaratığını tarif etmek için “rüşvet dağıtmayı huy, yoksulları bozmayı zanaat edinmiş mahlûk” der.¹¹⁶ Ucubesinin insandan hayvana ve hayvandan insana dönüştüğü söylenece de, Hutton herhangi bir fiziksel anormallik tarifi, bir grotesk

¹¹⁵ Hutton 1930, s. 267.

¹¹⁶ Hutton 1930, s. 269. “Siyah” kelimesinin kullanımının ırksal çağrışımlar taşıdığına şüphe olmasa da “bilimsel” ırkçılığı destekleyen modern kavramlar henüz nihai şeklini almadığı için dikkatli olmalıyız. Michael Wood’un Shakespeare’in sonelerinde âşığından “siyah” olarak bahsetmesini tartışırken bize hatırlattığı üzere, “bu, Katolikliğin bir örtmecesi olarak bile kullanılabildiği Elizabeth dönemi edebiyatında hayli karmaşık bir kelimeydi.” Bkz. Wood 2005, s. 203.

fizyonomi sunmaz. İşin dehşet verici yanı bedenın biçiminde değil, toplumsal davranışta –tuzağa düşürme, aldatma, rüşvet, gasp ve baskı– yatmaktadır. Cezaevleri ve kapatılmaya karşı bir halk tepkisi tabirine dönüşmüş ucubeliğin seküler versiyonunun burada yankılandığını duyarız.

Erken modern ucubelik söyleminin türlü kanalları en hassas kaydını Shakespeare’de bulur. Tıpkı Rabelais gibi Shakespeare de halkın konuşma türleri ve inanç sistemleriyle klasik edebiyat kaynaklarını beraber dokuyarak muazzam bir sanatsal gücü olan yeni, çok sesli bir dil meydana getiriyordu.¹¹⁷ Kullandığı ucubelik grameri, toplumsal ilişkilerdeki çatlakları gözler önüne sermek için, esasen seküler bir tarzda da olsa, halk değişlerinden yararlanır. III. *Richard*’da bu, yozlaşmış siyasi arzuları bedensel bir çarpıklık, bireysel fizyonominin bozulması olarak tasvir etmeyi içerirken, *Othello*’da Avrupalıların Afrikalıları kendilerine özgü biçimlerde ucubeleştirmeleri, kıskançlık ve hıncın dehşet verici boyutlarını öne çıkarmak için muğlak bir biçimde kullanılıyordu.¹¹⁸ Oyun yazarının kullanım biçimlerinin çoğunda ucubelik, akrabalığın ihlalinden kaynaklanan ahlaki bir kusurdur. Örneğin *Kral Lear*’da Cordealia’nın, babasına görünürde sevgi duyamaması “ucube” bir şey diye tarif edilirken, Edgar babasına ve düzenli, hiyerarşik bir toplumda insanların sahip olması gereken doğal yükümlülüklerle ihaneti yüzünden bir “ucube” olarak adlandırılır.¹¹⁹ Shakespeare bu kelimeyi hiç de seyrek sayılmayan bir biçimde, müteakibliyet bağlarını kıran arzular olan kişisel haz ve kazanca yönelik aşırı iştahı ifade etmek için kullanır. Böylelikle ucubelik, gem vurulmamış bireyciliğin toplumsal âdet ve yükümlülüklerde se-

¹¹⁷ Shakespeare’in sanatsal diline girmiş olan bu popüler ve klasik kaynakların yararlı bir özeti için bkz. Wood 2005, 3. Bölüm.

¹¹⁸ *Richard III* ve *Othello*’nun bu açıdan içgörülü okumaları için bkz. Burnett 1992, 3. ve 4. Bölüm.

¹¹⁹ William Shakespeare, *King Lear*, 1. Perde, 1. Sahne, 250 ve 253. satırlar ve 1. Perde, 2. Sahne, 99. satır.

bebiyet verdiği yarılımlar şeklini alır. Bununla aynı doğrultuda, Shakespeare'in karakterleri "ucube kıskançlık" ve "ucube şehvet"i (*Perikles*), "ucube kibir"i (*Hırçın Kız*) ve "ucube nankörlüğü" (*Kral Lear*) itham eder.¹²⁰ Şairin *Othello*'da "yeşil gözlü ucube" olarak tarif ettiği kıskançlıktan daha uğursuz bir şekilde tasvir edilen başka bir duygu belki de yoktur.¹²¹

Shakespeare ucubeliğin siyasi anlamlarını da kullanarak bunların menzilini ailevi yükümlülükler alanından devletin alanına genişletir. Patriyarkal bir siyasi yükümlülük modeli kullanan Shakespeare, kralları, halklarının babaları olarak betimler. Avamın isyan etmesi, bu nedenle, Lear'ın görünürde nankör olan kızı gibi davranmak, baba ve çocuk, yönetici ve yönetilen arasındaki münasip ilişkileri ihlal etmek demektir. Örneğin *Coriolanus*'ta, "Nankörlük ucubeye benzer ve halk yığınları nankör olursa eğer, bu yığınlardan bir ucube türer" (2.3.9-11) denmektedir.¹²² Yine de Shakespeare patriyarkal iktidarın basit bir savunucusu değildir. Kralın ve soyluların da yükümlülükleri –bakmakla yükümlü oldukları kişileri korumak, adil bir şekilde yönetmek, yoksulların taleplerine kulak vermek, ulusun çıkarları adına hizipleşme ve entrikalardan sakınmak– vardır. Shakespeare büyük bir gerçekçi olduğundan aristokrasinin bu yükümlülüklerle sık sık ihanet ettiğini iyi bilir. Üstelik, ihanet ettiklerinde bunun ardından gelen karışıklığın tek suçlusu onlardır. Bu bir halk isyanının mazereti olmasa da katılımcılarına sempati duymamıza olanak tanır. Örneğin, Shakespeare'in bu açıdan belki de en ilginç tarihsel oyunu *Altıncı Henry, İkinci Kısım*'ı ele alalım (genellikle *Henry VI, 2* diye geçer). İlk kez muhtemelen 1590'da oynanan oyunda yarış halindeki seküler ucubelik versiyonlarına rastlanır.

¹²⁰ Bu ve diğer örnekler için bkz. Baldick 1987, s. 11-15.

¹²¹ William Shakespeare, *Othello*, III.iii. 168.

¹²² William Shakespeare, *Coriolanus*, II.iii. 9-11. *Coriolanus* aşağıda daha ayrıntılı tartışılacaktır.

Oyun, aristokratlar arasındaki dalavereler, hizipleşmeler ve cinayetler ortasında vuku bulan –önemli ölçüde 1381’de İngiliz Köylü Ayaklanması model alan– büyük bir halk ayaklanmasının kısa ömürlü başarısı ve nihai başarısızlığının ve İrlanda’daki bir başkaldırının izini sürer. Yorumcular bu oyun hakkında keskin fikir ayrılıklarına düşer; bir kısmı onu Jack Cade’in başı çektiği halk isyanının alaya alınması olarak, diğerleri ise isyancılarla duygudaşlığın ilanı olarak okur.¹²³ Muhtemelen oyun, huzursuz halkın, isyancıların eşitlikçiliğini yine de göz ardı eden sempatik bir betimlemesi olarak ve yönetme işini yeterince niteliklilere –vatanperver aristokrasi ve üst tabaka– bırakma konusunda alt tabakaları uyararak, bunların her ikisini birden sergiler. Yine de Shakespeare bu seçkinlere gözü doymaz mülk ve iktidar biriktiricileri yerine avam tabiatlı vatandaşlar olarak erdemli bir şekilde davranmayı tembih eder. Hatta Shakespeare’in verdiği mesajın önemli bir kısmı, avam isyancıların doğal yöneticilerinin hizipçi davranışını taklit ettiğidir. İsyan bastırılacaksa, İngiltere’nin yöneticileri bireycilikten ve hizipçilikten sakınmalı ve ülkeleri için birleşmelidir.

Toplumsal çatışmanın yoğun dinamiklerini tarif eden Shakespeare’in dili, epey gerilim yüklüdür. Egemen sınıflar halk kesimlerine iğrenerek bakarlar: Seçkin tabakanın fertleri avam tabakayı “delişmen kalabalık”, “öfkeli bir arı kovunu”, “kaba kalabalık”, “Kent’in isyankâr kıçları, pislği ve kefi” ve “kerata halk” olarak kınar.¹²⁴ Ne var ki Shakespeare bu tür hissiyata hakkını verirken, halkın çektiği acılara ve adalet taleplerine de eşit ölçüde ses verir. Kumaşçılar, tabakçılar, kasaplar ve doku-macıların –İngiltere’nin şehirleri ve kasabalarının dört bir tara-

¹²³ Shakespeare’in halkın isyanıyla alay ettiğini düşünenler arasında Tillyard 1991 ve Greenblatt 1983, s. 23 bulunur. Michael Hattaway (1988, s. 15) erken dönem Shakespeare’i “bir radikal” olarak sunar. Bu iki uç arasındaki bir görüş Cartelli 1994, s. 48-67’de görülebilir.

¹²⁴ William Shakespeare, *Henry the Sixth, Part 2*, I.iii. 21; III.ii. 125; III.ii. 135; IV.ii. 134; IV.iv. 51.

fındaki isyanlarda olduğu kadar tiyatroya giden kalabalık arasında bulunan insanların– başı çektiği bir başkaldırını tasvir eder. Şair, isyan lideri Cade’in katlandığı, halkın büyük bir kısmının aşına olduğu zorlukları da duygudaş bir tavırla bir şekilde vurgular. Cade’in evsiz (“bir çalının altında”) doğduğu, otoritelerin kötü davranışlarına maruz kaldığı (muhtemelen dilencilik yüzünden “üç pazar günü kırbaç yediği”) ve mülkiyetin korunması için kötürüm bırakıldığı (“koyun çaldığı için elini dağladılar”) söylenir bize.¹²⁵ Dahası isyan bastırılıp Cade kaçtığında, silah arkadaşlarından biri yoksul bir isyankârın karşı karşıya kaldığı ikilemi, şairin *Kral Lear*’da tekrar kullandığı bir ikilemi, kısa ve özlü şekilde ifade eder: “Heyhat! Ne evi, ne de kaçabileceği bir yeri vardı.”¹²⁶ Ama bundan da fazlası, arada sırada işin içine alay da girse, Shakespeare asi halkın siyasi hissiyatının adil bir tarifini yapar: “Tüm memleket müşterek olacak”, “para olmayacak”, hapishanelerin kapıları kırılıp “tüm mahkûmlar serbest bırakılacak”, “ilkçağ özgürlüğü” yeniden tesis edilecek.¹²⁷ Yine de isyana bütünüyle göz yumulamayacağından, devlette açılan yaranın iyileşmesi için isyancı ölmek zorundadır. Ve bu ölümün şekli kesinlikle öğreticidir.

Kent’e firar eden Cade, bir duvarı tırmanıp “Kent’li bir beyefendi” olan Alexander Iden’in bahçesine girer. Beş gün boyunca bir lokma ekmeği (yoksulun temel gıdası) olmadan yaşayan bu davetsiz misafir, “ot yemek ya da zırlı bir miğfer almayı” umar. Bunun yerine uşaklarının refakat ettiği Iden’le karşı karşıya gelir. Oyun boyunca halk ve yöneticiler arasındaki mücadelenin tam kalbinde olan mülkiyet hakları üzerine bir çarpışma yaşanır. Ev sahibinin öfkesinde, çitleme poetikasının tınısı duyulur. Cade’in “bahçesine izinsiz girme” teşebbüsünü kınar ve onu “Sahibi ben olmama rağmen duvarlarımı tırma-

¹²⁵ William Shakespeare, *Henry the Sixth, Part 2*, IV.ii, 57-8, 65, 70-1.

¹²⁶ William Shakespeare, *Henry the Sixth, Part 2*, IV.viii. 41; IV.

¹²⁷ William Shakespeare, *Henry the Sixth, Part 2*, IV.ii. 77; IV.ii. 81-2; IV.iv. 16; IV.vii. 28-9.

nan/Topraklarımı talan etmeye gelmiş bir hırsız” olarak tarif eder.¹²⁸ Açlığın ve yorgunluğun zayıf düşürdüğü Cade, besili beyefendinin dengi değildir ve onun elinde can verir. Sonrasında mülkiyet düzenini sembolik olarak yeniden tesis eden bir dizi hareketle Iden, Cade’den arta kalanları keser, kafasını koparır, başsız cesedini “bir gübrelige” gömer ve isyancının kafasını bir ganimet olarak krala sunar. Toplumsal düzendeki yarıklık, isyancının bedenini keserek, teşrih ederek ve hapsederek çarpıcı bir şekilde giderilir.

O halde Shakespeare, isyanı teşvik eden ucube ızdırabı – evsizlik, kırbaçlanma ve damgalanma– tarif ederken, isyanın daha büyük ucubeliğinin ölen kişi olduğunu yine de belirtir. Öldürdüğü kişinin Cade olduğunu öğrenen Iden, onu “o ucube hain” diye kötüler.¹²⁹ Bununla birlikte 2 *Henry VI* erken modern İngiltere’indeki yoğun toplumsal çatışmayı enfes bir şekilde tarif etmesiyle istisnai bir yerde durur: Müşterek haklar ve özel mülkiyet talepleri arasındaki mücadele. Oyun “memleket herkesin olacak” diyen isyancıları, mülkünü “topraklarımı talan etmeye gelen bir hırsız”dan koruyan bir toprak sahibiyle çarpıcı bir şekilde kapıştırır. Yaşadığı çağın geçirdiği dönüşümlerin farkında olan Shakespeare, Cade’in başkaldırısını müşterek olanlar ile çitlerle çevrilenler arasındaki çekişme olarak tasvir eder. Bu çatışmaların yaşandığı sembolik ifadeleri de canlı bir şekilde aktarır. Cade’in işlediği suçlar, usulen oluşturulmuş mülkiyete karşı hırsızlığı mümkün kılan mekânsal ihlaller olarak bahçelere izinsiz girmek ve duvarları tırmanmakken, düzenin tesisi, isyancı bedenin tahrip ve teşrih edilmesiyle sağlanır. O beden –kırbaçlandığı ve damgalandığı için yeni mülkiyet düzeninin izlerini taşıyan beden– teşrih ve kapatılmayla cezalandırılır. Dahası, kapatılmayı ihlal edeni kapatarak özel mül-

¹²⁸ William Shakespeare, *Henry the Sixth, Part 2*, IV. x. 35-7.

¹²⁹ William Shakespeare, *Henry the Sixth, Part 2*, II. x. 65.

kiyetin sınıfsal ve mekânsal sınırları yeniden tasdik edilir ve toplumsal düzen ucube bir biçimde yeniden kurulur.

On beş yıl sonra Shakespeare evsizlik meselesine ve bir ya da iki yıl içinde de halk isyanı sorununa geri döndü. Daha önce de gördüğümüz üzere evsizlik salt edebi bir kurum değildi. Çitleme dalgaları, bilhassa İngiltere'nin iç bölgelerinde yaşananlar, yüz binlerce insanı yoksulluğa, evsizliğe ve "derbederliğe" sürüklemişti. Halkın memnuniyetsizliği, ister kapatma-karşıtı isyanlarda olsun ister otoritelere verilen dilekçelerde olsun, yükseliyordu. Örneğin, 1604'te Shakespeare'in memleketi Stratford'dan pek de uzak olmayan Northamptonshire'da halk Avam Kamarası'na bölgedeki çitlemeler ve nüfus azaltımına müdahale etmesi için yazılı başvuruda bulundu. Shakespeare'in bu gelişmelerden bihaber olduğunu düşünmek güçtür; hatta edebi kanıtlar bunlardan etkilendiğini göstermektedir. Örneğin, 1605 tarihli muhteşem trajedisi *Kral Lear*, evsizlik üzerine kâğıda geçirilmiş en derin ve heyecan verici yorumlardan bazılarını içerir. Güçlü bir fırtına şiddetini artırırken yaşlı ve perişan Lear, mülksüzlerin zor durumu üzerine düşünür:

Çırçıplak biçareler, bu insafsız fırtınanın
Saldırılarına göğüs geren zavallılar
Başlarınızı sokacak bir dam olmadan,
O bir deri bir kemik vücutlarınız
O lime lime paçavralar böylesi havalarda
Nasıl koruyacak sizleri? Bakın bunları şimdiye kadar
Pek düşünmemiştim ben. Ey ihtişam, debdebe,
İşte ilacın senin. Bu sefillerin çektiklerini sen de çek ki
Sana fazla geleni onlara verip
Tanrıların daha adil olabileceğini gösteresin.¹³⁰

Zenginlerin üretim fazlasını ("fazla geleni") "çırılçıplak biçareler"le paylaştığı bu "daha adil" toplum çağrısı, şüphesiz isyancı bir tınıya sahip değildi. Bununla birlikte, yerinden edilme

¹³⁰ William Shakespeare, *King Lear*, III.iv. 33-41.

ve yoksulluğun kurbanlarına sempati besliyordu. Dolayısıyla, Shakespeare'in gündeminin bir kısmı, egemen sınıfın ahlaki reformuyla –“her insanda yeterince olsun” diye servetin daha adil bir şekilde paylaşılması öğüdü– alakalı durmaktadır.¹³¹ Şayet zenginler yoksullara karşı geleneksel yükümlülüklerine kaldıkları yerden devam etselerdi, mütekabiliyet bağları yeniden tesis edilebilir ve kargaşadan sakınılabilirdi. Yoksulları yeniden efendilerinin koruması altına alarak açlık, hınç ve sınıf çatışması dindirilebilirdi. Gelgelelim, *Kral Lear*'ın yazılmasının üzerinden iki yıl geçmeden çitleme, kıtlık ve açlık bir araya gelerek ülkenin iç kısımlarında kitlesel bir kargaşaya sebebiyet verdi. Kargaşanın merkezlerinden biri Shakespeare'in vilayeti Warwickshire'dı. Yarım asırlık bir sürede görülen en geniş halk başkaldırısı olan Mayıs-Haziran 1607 Midland İsyanı, çoğu silahlı binlerce rençperin ve köylü yoksulun çitleri yerle bir etme niyetiyle kamplarda toplanmalarına şahit oldu. Ne var ki zenginler mütekabiliyet bağlarını tamir etmekle ilgilenmiyordu. Bunun yerine mülkiyet haklarını korumak üzere harekete geçerek ve hizmetlilerini kısa sürede silahlandırarak amansız bir şiddetle karşılık verdiler. Çarpışma sırasında elli kadar yoksul isyancı öldürülürken, diğerleri isyanla kavrulan bölgenin dört bir tarafındaki kasabalarda herkesin gözü önünde asıldı, sürüklendi ve dörde bölündü.¹³²

Görünen o ki, Shakespeare bu olaylardan haberdardı. Warwickshire Kazıcıları adı verilen grubun davalarını haklı göstermek için yazdıkları manifestonun bir kopyasını arayıp bulmuştu. Manifestonun yankıları o yıl yazdığı oyun olan *Coriolanus*'un unutulmaz açılış sahnelerinde görülebilir. Shakespeare'in metinleri arasında yalnızca *Coriolanus* bir halk isyanıyla başlar ve kalabalık, oyun boyunca asli bir oyuncu olmayı sür-

¹³¹ William Shakespeare, *King Lear*, IV. 2.81.

¹³² Bkz. Martin 1986, III. Kısım ve Martin 1983.

dürür. Beden parçaları imgelerinin ve uzuvların kaybedilmesiyle ilgili eğretilmelerin metne hâkim olması da bir o kadar dikkat çekicidir. Bu unsurların –halk ayaklanması, beden imgeleleri, uzuv kaybı eğretilmeleri– bir noktada birleşmesi heyecan vericidir.¹³³ Shakespeare’in teşrih tiyatrosuna maruz kalışının – bir süreliğine, daha önce de gördüğümüz gibi, mahkûmların cesetlerine uygulanan aleni anatomilerin yılda dört kez gerçekleştirildiği, Londra’daki Berber-Cerrahlar salonundan elli metreden az mesafede yaşıyordu– bunda biraz payı olması muhtemeldir.¹³⁴ Ne var ki bu tür imgeleri halk dilini duymaya yönelik olağanüstü yeteneğinden almış olması da bir o kadar olasıdır. Her halükârda *Coriolanus*, bedeni, halk isyanının dinamiklerini sezme için asli bir motif olarak kullanma biçimiyle istisnaidir.

Oyun açlıktan bitap düşmüş Romalı kalabalık ile o zamanlar cumhuriyetin en büyük askeri lideri olan Caius Marcus (sonradan Coriolanus ismini alır) arasındaki karşılıklı nefreti inceler. Bu husumet diyalektiği, bedensel olarak ifade edilip sahnelenir. En birincil düzeyde de beden söylemlerinin seferber edilmesini içerir. Coriolanus’un yoksulları hor görme retorikliği öngörülebilirken –onları “itler”, “haşarat”, “sıçanlar”, “sürü”, “ucube”, “barbarlar” diye görüp ve “cehennemin dibinin alevleriyle” hayat bulan kişiler olarak aşağılar– insanların sürekli olarak bedenin parçaları, yaraları ya da hastalıklarıyla kıyaslanmasıyla sivrilir. Metin boyunca avam kitle “yara kabuğu”, “cüzam”, “boşboğaz”, “çok elli canavar” olarak ya da çürüyen cesetler, “defnedilmemiş mevtaların leşleri” olarak tarif edilir. Coriolanus, Shakespeare’in zamanının siyasal anatomi-

¹³³ Oyun boyunca karşımıza anne köklerinden “kendi kendilerini yetiştirmiş” erkeklerin muğlaklığıyla ilgili son derece büyüleyici kimi toplumsal cinsiyet temaları da çıkar. Bunların içgörülü bir şekilde ele alınışı için, bkz. Adelman 1980, s. 129-49.

¹³⁴ Bkz. Wood 2005, s. 269.

sini tekrar etmek ister gibi, isyancıları paramparça etmekle tehdit edip “o kalabalık dillerini koparmaya” yemin eder ve halkın muteber gördüğü kişilerden birini “senin kemiklerini kıyafetinden ayırım” diyerek ikaz eder.¹³⁵ Cezai anatomi siyasetinin tınısının duyulabildiği kayda değer bir imgede, kalabalığı “sizi gidi kırıntılar” diye paylar. Ne var ki askeri lider, kalabalığı teşrihle tehdit ederken, Shakespeare halkın da bu oyuna katılabileceği konusunda bizleri uyarır. Hatta oyun, rakip beden imgelerinin parçası olarak çarpışan teşrih siyaseti ekseninde döner. En sonunda, büyük askeri lider kalabalık tarafından paramparça edilir.

Gelgelelim, sonraki sahneleri incelemeden önce, oyunun Bertolt Brecht’i bu denli büyüleyen 1. Perde, 1. Sahne’sine bakalım.¹³⁶ Shakespeare’in oyunları arasında yalnızca *Coriolanus* bir halk ayaklanmasıyla başlar. Neden aklıktır: İsyancılar “aç kalmaktansa ölmeye kararlı”dır.¹³⁷ Dahası, sonraki pek çok yorumun aksine, isyancılar siyaseten konuşkandır. Açlıklarının nedenlerini inceleyen asilerden biri, sınıf sömürüsünün bir politik iktisadını sunar:

Birinci vatandaş: Biz zavallı yurttaşlarız; değerli olanlar asilzâdeler. Büyüklerimiz, kendilerine fazla geleni verseler bize yetecek. (...) Bizim açlığımızı, sefaletimizi kârdan sayıyorlar. Çektiğimiz eziyet onlara kazanç oluyor. Sıkalıktan tırmığa dönmeden yabalarımızı kullanarak öcümüzü alalım. Tanrılar biliyor ki bunu açlıktan söylüyorum, intikama susadığımdan değil.¹³⁸

¹³⁵ William Shakespeare, *Coriolanus*, III.i. 155-6, 177-8.

¹³⁶ Bkz. “Study of the First Scenes of Shakespeare’s ‘Coriolanus’”, Brecht 1964 içinde, s. 252-54.

¹³⁷ William Shakespeare, *Coriolanus*, I.i. 4-5.

¹³⁸ William Shakespeare, *Coriolanus*, I.i. 15-25 (çev. Bülent Bozkurt, Remzi Kitabevi, 2000).

Bu irrasyonel güruh yalnızca yıkım isteyen bir “haşarat” değildir. Söz konusu olan, kısa süre sonra Francis Bacon’ın türeteceği bir ifadeyi kullanacak olursak “aç midelerin isyanı olabilir”, ama katılımcılar, açlığa karşı birleşmiş ve tahıl fiyatlarını düşürmek için stratejik eylemde bulunmaya muktedir konuşkan bir halk grubundan müteşekkildir. İçinde bulundukları durumu analiz etmişler, taleplerine karşı çıkanları tespit etmişler, Birinci Vatandaşın “çektığımız eziyet onlara kazanç oluyor” beyanıyla ifade bulan ilkel bir sınıf çözümlemesi geliştirmişlerdir.

Bu düşünen mide isyancıları kısa süre sonra, kendilerini etkisiz hale getirmesi amaçlanan devletin bir kıssasıyla karşı karşıya kalır. İsyân sahnesine gelen asilzâde Menenius Agrippa, başkaldırıcıyı bir beden ve onun öğeleri fablıyla yatıştırmaya uğraşır. Menenius, aç olmalarında asilzâdelerin bir suçu olmadığına karşısındakileri ikna etme umuduyla, asilere, soyluların bedeninin midesine benzediğini söyler; yemeği mideye indirdikleri sırada besleyici maddeleri bedenın tüm uzuvları ve organlarına dağıtırlar. Bunun sonucunda, yoksulların (“bedenin öğeleri”) asilzadelere (mide) karşı ayaklanması, kendilerini besleyen organı tehdit etmeleri demektir. Shakespeare’in *Coriolanus*’u yazmadan önce okuduğu Plutark’ın anlatısında, bu devlet fablı isyancıları yatıştırır. Yine de, bazı eleştirmenlerin ifade ettiği üzere, Shakespeare’in fabla verdiği yeni biçim kıssayı istikrarsızlaştırarak etkisini kayda değer ölçüde azaltır. Ne de olsa bu midenin bir başkaldırısıdır ve bir eleştirmenin Menenius’un hikâyesinde gözlemlediği üzere, Shakespeare’in uyarlamasında “iddiası yersizdir, yiyecek açıkça ve tam anlamıyla dağıtılmamaktadır; dahası, asilzâdeler yerine halkın buğday kepeğiyle yetinmesi gerekmektedir.”¹³⁹ Uzun lafın kıssası, burada çekişmeli beden politikası iş başındadır: Halkın mide talepleri bir asilzâdenin mide fablına meydan okur.

¹³⁹ Brockbank 1976, s. 39. Ayrıca bkz. Patterson 1991, 4. Bölüm.

Halkın liderlerinden biri, hasımlarının teşrih retorliğini açıkça onların aleyhine çevirerek, Coriolanus hakkında “Kesilip atılması gereken bir hastalığı var” der.¹⁴⁰ Gelgelelim, daha önce de gördüğümüz gibi, bu çekişmede söz konusu olan yalnızca retorik değil, aynı zamanda bedenlerdir. Böylece bir lideri “kemiklerini kıyafetinden ayırmakla” tehdit ederek yıldırmaya çalışan büyük askeri lider, ayrılacak olanın kendi kemikleri olduğunu keşfeder. Kalabalık, oyunun son sahnesinde, İngiliz egemen sınıfının en çok sevdikleri terör taktiğini asillerin bir ferdinin aleyhine kullanarak “Onu paramparça edin” diye bağırır.¹⁴¹ 2 *Henry VI*’da Jack Cade adındaki halktan bir isyancı teşrih onursuzluğundan muzdarip olurken, *Coriolanus*’ta bu, egemen sınıfın alaycı bir üyesinin kaderidir. Shakespeare böylelikle burada ilgi çekici bir ucubelik diyalektiği meydana getirir. Yoksulların, açların ve evsizlerin kötü durumuna kulak asmayan İngiliz yöneticileri, tıpkı Coriolanus gibi, siyasal anatomi yöntemlerini zenginlere karşı kullanarak dünyayı alt üst edecek bir isyan ucubesini yaratmayı göze alır. Aşağıda göreceğimiz üzere benzer bir ucubelik diyalektiği Mary Shelley’in *Frankenstein*’inde de karşımıza çıkar.

Ama şimdilik yönetici sınıfların, halk yığınlarına karşı Shakespeare’in hafife almış olabileceği dilsel gaddarlığını açılmaya devam edelim. Philip Sidney’in *Arcadia*’sında (1598) halk “çok başlı bir kalabalık” ya da “deli kalabalık”tır. Bunların her ikisi de “kudurmuş canavarlar gibi”, “şiddetli bir sel gibi” hırçın ve “ele avuca sığmaz bir soytarılar grubu” gibi son derece aptaldır.¹⁴² 1640’lardaki İngiliz İç Savaşı’na doğru ilerlediğimizde, ucube kalabalığın inşasına iki tema hâkim olmaya başlar. İlk olarak halk yığını “başsız” bir canavar (hükümdarın temsil ettiği aklını kaybetmiş olan bir canavar) ya da aynı an-

¹⁴⁰ William Shakespeare, *Coriolanus*, III.i. 293.

¹⁴¹ William Shakespeare, *Coriolanus*, V.vi. 121.

¹⁴² Sidney 1922, s. 311, 34.

lama gelecek şekilde ve birden çok kişinin idaresine yönelik demokratik eğilimine bir atıf olarak “çok başlı” diye tasvir edilir. Ayrıca ikinci olarak, ayaktakımının ucube bir parçalar “karmaşa”sından, düzen ve biçimden mahrum ayrı parçalardan oluştuğu söylenir. Beden-politiği isyan ederek kırmış olan ayaktakımı, organik bir bütünü yeniden oluşturamaz; bunun yerine ucube bir düzensiz insanlık kırıntıları kümesi teşkil eder. 1642’de Sir Thomas Browne’a göre halk yığını “birbirine karıştırıldığında tek bir koca canavar eden (...) sayısız ucubelik parçası”nı kapsıyordu.¹⁴³ Bu karmaşa, düzenli olarak mekânsal ihlal, sınırların aşılması imgelerinde cisimleşiyordu. Ayrıca çitleme sınırların, düzenin, mülkiyetin ve otoritenin büyük tesis edicisi olarak addediliyordu. James Howell 1642’de “Anarşik karmaşalar ve korkulu musibetler” bizi bekliyor diye uyarıyordu, “şayet büyük Canavarın bağa izinsiz girmesini engellemek için gösterilen sofî özenle beraber onu diğer haşaratlardan ve ikincil hayvanlardan çeperlerle ayıracak yola hızla sâpılmazsa.” Bu tür çeperler olmadığı takdirde “çok-başlı ucubenin”ın İngiltere’yi “israf, yağma ve tahkir”e açık hale getirmesi kesindi.¹⁴⁴

Çok-başlı ucubeye Francis Bacon’dan daha fazla dikkat gösteren başka bir düşünür belki de yoktu.¹⁴⁵ Buradaki motivasyonun çoğu, hem ülke içi (başboş İngiliz ayaktakımını ehlileştirmek) hem de sömürge (yabancı istilaları haklı göstermek) bakımından siyasiydi. Linebaugh ve Rediker’in işaret ettiği üzere, ucubeliğin kapsamlı bir açıklamasını sunma çabasında

¹⁴³ Hill 1996, s. 301’de alıntılandığı şekliyle.

¹⁴⁴ Hill 1996, s. 307-8, 310’da alıntılandığı şekliyle.

¹⁴⁵ Bkz. Park ve Daston 1081, s. 20-4; ve Dubois 1994, s. 175-91. Park ve Daston işe yarar bağlamsal malzemeler sağlarken, eğitilmiş seçkinlerin on yedinci asırdan sonra ucube masallarını batıl inançlar olarak bir kenara attıklarını öne sürerken yanılmaktadırlar. Bunun yerine seçkinler, bunları, çoğu defa olağanüstü olanın, estetik ve bilimsel açıdan meraklandırıcı ve büyüleyici olanın masalları olarak yeniden kurgulamışlardı.

olan Bacon, yok edilmesi yönünde tavsiyelerde bulunulan bir dizi “halk yığını” sıralıyordu: Batı Hint Adalılar, mülksüz ortakçılar (“Kenanililer”); korsanlar; kara korsanları (örneğin toprak konducular, seyyar emekçiler ve soyguncular); suikastçiler; Amazonlar (yiyecek isyanları ve çitleme-karşıtı isyanların başını çeken isyankâr kadınlara bir atıf olduğu kesindir bu) ve (tüm mülkiyetin ortak iyeliğini istedikleri düşünülen) Anabaptistler.¹⁴⁶ Bacon’da bütün bir siyasal anatomi projesine rastlarız; ilk olarak sömürge dünyasının ucubelerinin imhasına ve topraklarıyla kaynaklarının istimlakı, haritalandırılması ve parçalarına ayrılmasına; ikinci olaraksa İngiliz devletini bozan isyankâr ucubelere –ortakçılar, toprak konducular, isyancı kadınlar ve zirai komünistler– karşı bir savaş çağrısına dayanan bir imparatorluk planı.¹⁴⁷ Toplumsal cinsiyet, sınıf, ırk ve sömürgeciliğin tamamı bu erken modern ucubelik anatomisinde kesişir. İsyancı kadınlar, korsanlar, efendisiz ortakçılar, komünistler ve Batı Hint Adalılar, mide halkını oluştururlar ve Bacon bunu, tahrik üzerine yazısında “Mide isyanları isyanların en kötüsüdür” diye ilan eder.¹⁴⁸

Ucubelik söylemi İngiliz İç Savaşı sırasında kontrolden çıkma noktasına gelirken,¹⁴⁹ teşrih retoriğinin buna hâkim olmaya başlaması on sekizinci yüzyılda gerçekleşti. Cromwell, bilindiği üzere “bu insanlarla uğraşmak yerine onları paramparça etmelisiniz” diye buyurarak, 1640’ların radikal kitlesel hareketi Eşitlikçileri bölmeye ant içmişti. Gelgelelim, teşrihin isyan ve düzensizliğin ortadan kaldırılması çağrılarının asli bir mecazı olarak belirmesi bir sonraki asırda gerçekleşti. Anatomi İngiltere’de adaletin cezalandırma pratiğinin giderek daha asli

¹⁴⁶ Linebaugh ve Rediker 2000, s. 37-40, 61-5.

¹⁴⁷ Bacon’ın siyasal anatomi projesini biçimlendirmedeki rolü üzerine bkz. McNally 1988, s. 36-8.

¹⁴⁸ Bacon 1879, s. 409.

¹⁴⁹ Bkz. Creesy 2004, s. 40-65 ve Knoppers 2004, s. 93-125. Ayrıca bkz. Burns 1999.

bir parçası haline geldikçe, devletin sorun yaratan fertlerini “kesip atma” çağrıları geniş rağbet gördü. Samuel Moody 1737’de “Bir cemaatin yozlaşmış fertleri, adaletin kılıcıyla kesilip atılmalıdır” diyordu. Bundan üç yıl sonra George Osborne, benzer şekilde, sulh hakimlerinin toplumun hırçın fertlerini “kesip atma” hakkına sahip olduğu görüşünü ifade ediyordu. 1742’de yazan Samuel Russell, suçluların arz ettiği “zehirli emsal”ın “Adalet eliyle kesilip atılması suretiyle” imha edilmesinde ısrar ediyordu. Sonraki on yılda Joshua Fitzsimmonds’a, aynı mecazı kullanırken rastlanıyordu: “İltihaplı uzuv kesilip atılmalıdır” diyordu o da.¹⁵⁰

Gelgelelim, bu asırda yönetici sınıfı en çok telaşlandıran dönem, Londra kalabalığının binaları ateşe verip hapishanelerin kapılarını açtıkları Haziran 1780’deki Gordon İsyanları’ydı. Yüzden fazla ev yerle bir edildi ya da ciddi zarar gördü; Meclis ve İngiltere Bankası saldırıya uğradı; 500’e yakın insan öldürüldü (çoğunluğu kalabalığa ateş açan birlikler tarafından). Bir tarihçi “Gordon İsyanları bize duman ve ateş görüntüleriyle ulaşmıştır” der.¹⁵¹ Bu belki de Charles Dickens’in, *A Tale of the Riots of ‘Eighty* altbaşlıklı, alevlerin uğultusunu ve kalasların çatırdamasını oldukça iyi duyabildiğimiz romansı anlatısı *Bar-naby Rudge*’dan (1841) başka hiçbir yerde daha doğru anlatılmamıştır. “Dünyanın sonu gelmiş ve tüm kainat yanıyormuş gibi gökyüzünün her köşesinde yükselen koyu, kızıl alevlerin

¹⁵⁰ Samuel Moody, *The Impartial Justice of Divine Administration* (Londra, 1736), s. 7; George Osborne, *The Civil Magistrates Right of Inflicting Punishment* (Londra, 1733), s. 5, 9; Samuel Rossell, *The Prisoner’s Director* (Londra, 1742), s. 30-1; Joshua Fitzsimmonds, *Free and Candid Disquisitions on the Nature and Execution of the Laws of England* (Londra, 1751), s. 41-2. Tüm bu alıntılar McGowen 1987, s. 660-4’te bulunabilir.

¹⁵¹ Rogers 1990, s. 39.

yanşımaları"nu tarif eden Dickens, "sanki Cennetin yüzü ortadan silinmiş gibiydi" diye yazar.¹⁵²

Dickens, sokakları kavuran "devasa güruhun" "büyük ölçüde Londra'nın cürufundan ve süprüntülerinden oluştuğu"nu yazar. Dahası "ayaktakımı, deli bir ucube gibi köpürüp gürlüyordu"¹⁵³ Eskiden beri süregelen kaba, başıbozuk derbederler imgesini kullanarak, "kurum ve kirin yanı sıra toz ve kireçle kaplı" bir isyancılar çetesini tasvir eder; "kıyafetleri paçavralara dönmüştü, saçları çılgın gibi salınmaktaydı." "Gudubet deliler gibi" davranan ayaktakımı, "sakinleştirilemez ve delice bir öfke"yle hareket ediyordu.¹⁵⁴ "Bir ayaktakımı" der Dickens, "bilhassa büyük bir şehirde gizemli bir varoluşa sahip bir yaratıktır çoğunlukla, (...) okyanus bile çalkalandığında daha hercai ve güvenilmez, daha korkunç, daha abes ya da onlardan daha acımasız olamaz."¹⁵⁵ Hastalık retoriğine başvurarak "Ahlaki bir veba şehirde kol geziyordu" der; "bulaşıcı hastalık yüksek bir ateş gibi yayılıyordu: bulaşıcı bir delilik (...) her saat başı yeni kurbanları pençesine alıyordu ve toplum, gözü dönmüşçesine zangırdamaya başlamıştı."¹⁵⁶

Dickens'in tarifi yalnızca ucube ayaktakımını endişeli bir şekilde çizdiği için değil, aynı zamanda bizzat isyancıları nitelendirme biçimi yüzünden de ilgi çekicidir. Ne de olsa Londra'nın "cürufuna ve süprüntüsü"ne yaptığı atf, işsizleri, yankesicileri, fahişeleri, dilencileri ve hırsızları işaret etmek için olsa da, bu, isyancıların toplumsal bileşimi açısından bir hayli yanlıcıdır. George Rudé'nin titizlikle gösterdiği üzere Gordon

¹⁵² Dickens 2003, 68. Bölüm, s. 569. Kitabın pek çok baskısı olduğu için, metin boyunca verdiğim sayfa ve bölüm referanslarını yukarıda alıntılanan Penguin baskısından yapacağım.

¹⁵³ Dickens 2003, 49. Bölüm, s. 408.

¹⁵⁴ Dickens 2003, 50. Bölüm, s. 419 ve 68. Bölüm, s. 569.

¹⁵⁵ Dickens 2003, 52. Bölüm, s. 429.

¹⁵⁶ Dickens 2003, 53. Bölüm, s. 438.

İsyanları'nda tutuklananların çoğu aslında çalışan emekçilerdi.¹⁵⁷ Yine de Dickens'ın emekçi yoksullarının çoğunun işsizlerle pek çok ortak noktası –düzensiz iş, yoksulluk, iki yakayı bir araya getirmek için “suç”a başvurma, muhalif bir popüler kültür– olduğu imasında bir şey yatıyor olabilir. Hatta Dickens'ın romanındaki olaylar dizisinin çoğunun, zamanın dirayetli gözlemcilerinin başkaldırının ön sıralarında olduğunu dile getirdiği grup olan çıraklar –aralarında bir çilingir çırağı olan Simon Tappertit vardır– etrafında dönmesi anlamlıdır.¹⁵⁸ On sekizinci yüzyıla gelindiğinde çıraklık, ömür boyu bir zanaata başlamakta çok genç işçilerin yarı-köle emeğinin bir biçimi haline gelmişti. Ustalar ve çıraklar, ortak bir mesleğin üyeleri olmak yerine, giderek sınıf ayrımı temelinde karşı karşıya geliyorlardı. Buna uygun olarak Dickens, isyana zemin hazırlarken, başıboş bir çıraklar grubunu “Tüm ustalara ölüm, yaşasın çıraklar!” diye bağırırken tasvir eder.¹⁵⁹ Çırakların dünyası ustalarından o kadar ayırdır ki, Tappertit yıkıcı “Çırak Şövalyeleri”nin bir toplantısına katıldığında, sanki yabancı bir toprağa, medeniyet coğrafyasının dışındaki bir mekâna girmiş gibidir; karanlık bir geçitten geçip “kapkaranlık, kaldırım taşlarıyla döşenmemiş ve pis kokulu kör bir avlu ya da bahçe”ye çıkar. Zemin, kaygı verici bir şekilde “ayaklarının altında açılarak”, “hırpani bir kafayı” gün yüzüne çıkarıyor gibidir ve birisi onu toplantı yerine götürür.¹⁶⁰ Bu betimlemede Dickens, Londra'nın altını üstüne getiren sınıf ayrımını mekânsallaştırarak, şehrin aydınlık ticari ve zengin konut bölgelerini, rutubetli, pis kokulu arka sokaklar ve karanlık avlularla kıyaslar.¹⁶¹

¹⁵⁷ Rudé 1974, s. 280-3.

¹⁵⁸ Horace Walpole bile bu kadarını kabul ederken betimlemesine “mahkûmlar ile her türden gözü dönmüş kimseler”i de katar. Bkz. Rudé, s. 280.

¹⁵⁹ Dickens 2003, 8. Bölüm, s. 72.

¹⁶⁰ Dickens 2003, 8. Bölüm, s. 70.

¹⁶¹ Bu meseleler üzerine bazı içgörülü düşünceler için bkz. Connor, s. 211-29.

İsyanların kökü dini bağınazlığa uzanıyordu; Lord George Gordon'un Katolikler üzerindeki yasal kısıtlamaları gevşetecek bir tasarıya karşı kışkırtmasından kaynaklanıyordu.¹⁶² Yine de olaylar serimlenir ve kalabalığın hareketleri giderek özerk bir hale gelirken, dinsel boyut gerilemiş ve hareketin sınıf karakteri öne çıkmıştır. Rudé'nin kaydettiği üzere Katolik cemaate genel bir saldırı yoktu. "İsyanın kurbanları", "genel olarak zengin insanlar" olmaları gerçeğiyle farklılaşıyorlardı.¹⁶³ Dahası, başkaldırı ilk baştaki dinsel renginden arındığında, yeni ezilen tabakaları, başta Londra'nın çoğu halk hareketinde önde gelen roller oynayan Afrika nüfusu olmak üzere, başkaldırının içine çekiliyordu.¹⁶⁴

İsyanların niteliğindeki değişimi, yani salt Katolik-karşıtı bir hareket olmaktan "sadece bir günlüğüne bile olsa zenginlerle kozları paylaşmaya yönelik el yordamı bir arzu"ya¹⁶⁵ dayanan bir hareket olmaya geçişi en belirgin biçimde belirleyen olay, 6 Haziran'da, kalabalığın, gözlerini egemen sınıf iktidarının Londra'daki muhtemelen en nefret edilen sembolüne, Newgate Hapishanesi'ne çevirmesiydi. Kapakları ve kapıları parçalayıp kilitleri kıran isyancılar, nefret edilen zindanı ateşe verirken yüzlerce mahkûmu da salıverdiler. Yine de Newgate'in yıkılması yalnızca kalabalığın iğrenilen kurumlardan intikam alma açlığını kamçılardı. Dickens, öfkeli bir genç, kalabalığın "yalnızca o zindana değil, (...) Londra'daki her zindana" saldırması gerektiğini haykırdığında mevcut hissiyatın bir kısmını bir kere daha yakalar.¹⁶⁶ Gerçekten de insanlar diğer kapatma kuruluş-

¹⁶² Katolizm karşıtlığı şüphesiz her daim bir siyasal histi. "Papacılık" eski den beri monarşik mutlakiyet ve zorbalıkla ilişkilendiriliyordu.

¹⁶³ Rudé 1974, s. 287.

¹⁶⁴ Linebaugh 2003, s. 348-56. Linebaugh'un Gordon İsyanları'nın gözardı edilen bu boyutuna dikkat çeken öncü çalışması, önemli bir akademik başarıyı temsil eder.

¹⁶⁵ Rudé 1974, s. 289.

¹⁶⁶ 60. Bölüm, s. 504.

larının yanı sıra daha başka hapishaneleri ve zindanları da boşalttılar: 20 inzibat evi (zorla askere alınmış denizcilerin gemiye bindirilmenden önce tutuldukları yer) ve özel borçlu hapishaneleri ("otlakçı evleri").¹⁶⁷

Bu saldırılar, başka şeylerin yanı sıra, burjuva mekânının kapalı yapılarını parçalayarak açma çabasını da içeriyordu. İngiltere'deki zirai kapitalizm esas olarak toprağın çitlenmesini içeriyorsa, hem köysel hem de kentsel kapitalizm de mülkiyetin mekânsal kapatımını ve bunu ihlal eden kişilerin kapatılmasını gerektiriyordu. Hatta, daha önce de gördüğümüz üzere, Jack Cade'in isyancı bedeninin kapatılması Shakespeare için hem mülkiyetin korunmasını hem de ihlalcinin kapatılmasını temsil etmeye yarar. O halde Dickens'ın hikâyesindeki yürekli ustanın, çırağı isyanlara katılan ve bedelini bedeninin parçalarıyla ödeyen –askerler kalabalığı bastırırken bacaklarını kaybeder– bir çilingir olması tesadüf değildir. Toplumsal düzen yeniden –proleter bedenler pahasına bir kere daha– tesis edilecekse kilitler ve anahtarlar rejimi muhafaza edilmek zorundadır. Linebaugh'un zekice kaydettiği üzere,

Mekânın kontrolü özel mülkiyetin özüdür. Mekânın [o dönemdeki] mimarisi giderek karmaşık bir hale gelmişti: Bahçeler, çitler, korkuluklar ve kapaklar bir dış çeper oluşturuyordu; merdiven boşlukları, kapılar, odalar ve dolaplar bir iç çeper. Çalışma masaları, sandıklar, dolaplar, kasalar ve çekmeceler, özel mülkiyetle ilgili sözleşmeleri koruyordu. Her mekân kilitler tarafından kontrol ediliyor, her birine erişim bir anahtar gerektiriyordu.¹⁶⁸

Dahası, kilitler ve anahtarlar aynı zamanda mülkiyet yasalarını ihlal edenleri cezalandırmanın asli aletleriydi (ve hâlâ da öyledirler). Francis Mockford'un 1780'deki o tarihi Haziran gecesinde yaptığı gibi Newgate'in anahtarlarını ele geçirmek,

¹⁶⁷ Linebaugh 2003, s. 335.

¹⁶⁸ Linebaugh 2003, s. 336.

mülkiyeti ve iktidarı koruyan tüm kapatma mekânizmasına sembolik olarak meydan okumaktı. Mockford, anahtarları kalabalığın önünde parmaklarında sallayarak, burjuva mülkiyetinin dayandığı mekân kontrolünü küçümsüyordu.¹⁶⁹ Dickens, bir kere daha, onaylamayarak da olsa, isyancı kalabalığın hissiyatını, kapalı olanı açma arzularını dirayetli bir şekilde yakalar. İsyancılar “açılmaması gereken çekmeceleri açıyor, kendilerine ait olmayan şeyleri ceplerine indiriyor, (...) nesneleri sebepsiz yere saçıp savuruyor, kırıyor, düşürüyor ve paramparça ediyordu: sakın hiçbir şey yok, özel hiçbir şey yoktu.”¹⁷⁰

Shakespeare gibi Dickens da, yoksullara yönelik sempatisi her ne olursa olsun, isyanı hoş göremiyordu. Dahası, romanındaki isyancılar cezalandırılmakla kalmamalı, herkesin gözü önünde aşağılanmalıydı. Dickens ceza ve alayın koşullarını gayet iyi biliyordu: Uzunların kesilmesi. Askerler isyancıların üzerine ateş açtığına yaşanan panikte bacakları ezilen çilingir çırağı Simon Tappertit’in kaderi bacaklarının kesilmesiydi. Bundan böyle “endamlı uzunlarından yoksun” bir halde Londra’da “iki ahşap bacak üzerinde” yavaş yavaş yürür. Dickens bu temayı, yeniden bacaksız bir karakter yaratıp bu sefer işçi sınıfı ucubesini çok ırklı bir Hintli, Afrikalı, İngiliz ve hayvan parçaları melezi olarak tarif etmek için anatomiye kullandığı *Our Mutual Friend*’da (1864-5) tekrar eder.¹⁷¹ *Barnaby Jones*’da Dickens aşağılama göstergelerini yoğunlaştırarak, iğdiş etme ve “erkeklığın” kaybı imalarında bulunmak için bacakların teşrihindeki fallik imgelemi sömürür. Son bölümde Tappertit’in karısının, kamusal alanlarda kocasının bacaklarını yerinden çıkararak, böylelikle onu yanlarından geçenlerin alay etmesine

¹⁶⁹ Mockford’un Newgate’teki ve sonraki hareketleri üzerine bkz. Linebaugh 2003, s. 345-6.

¹⁷⁰ Dickens 2003, 54. Bölüm, s. 450.

¹⁷¹ Dickens 1989, 7. Bölüm.

maruz bırakarak kepaze ettiğini okuruz.¹⁷² Bu kederli aşağılama görüntüsüyle Dickens isyancı ayaktakımını ehlileştirir. İsyanıcı beden teşrih edilip küçük düşürülür, böylece burjuvaziyi dehşete düşüren ayaktakımı bir acıma nesnesine, çirkin ama zararsız, deforme bir ucubeliğe dönüştürülür. Ne var ki 1780 yılının isyankâr canavarı ehlileştirildiyse bile bu, yalnızca geçici bir süre içindir. Dehşet veren isyancı beden burjuva imgelemine birkaç yıl sonra tekrar musallat olacaktır.

Jakobenler, İrlandalılar ve Luddcular: *Frankenstein* Çağının Asi-Ucubeleri

Ucubelik söylemini 1789-99 Fransız Devrimi kadar yeniden harekete geçirecek başka bir olay belki de hiç yaşanmamıştır. İngiltere'deki seçkinlerin düşünceleri başlarda Fransa'daki olaylardan etkilenmemiştir. Bu olaylar çoğu defa İngiltere'de hükümdarların bir halk ayaklanması olmadan değiştirildiği 1688 "Şanlı Devrimi"nin bir tekrarı olarak görülüyordu. Ama 1792'ye gelindiğinde yönetici sınıfın görüşleri değişerek Edmund Burke'ün düşmanca devrim-karşıtı hissiyatına dönüşmüştü. Bilhassa iki olay yönetici çevreleri Fransız Devrimi ve onun İngiliz taraftarlarına karşı aralıksız bir düşmanlığa sevk etmişti. İlki Fransa'daki "ikinci devrim", monarşiyi deviren ve Paris yoksullarıyla ittifak yapan radikal kuvvetlere güç katan 1792'deki halk ayaklanmasıydı. Diğer Thomas Paine'in *Rights of Man*'inin İkinci Kısımının yayımlanmasıydı. Paine'in çalışmasının Birinci Kısım (1791) veraset yoluyla geçen tüm iktidar biçimlerine saldırmasıyla rahatsızlık verse de, İkinci Kısım, insanların doğal olarak iktisadi ve siyasi haklara sahip olduğu beyanıyla çok daha kışkırtıcıydı. Paine, yoksulların (aile ödenekleri, doğum yardımları ve emekli aylıkları şeklinde)

¹⁷² Dickens 2003, 82. Bölüm, s. 684.

kamu desteğine ve düzgün bir yaşam standardına sahip olma hakkı olduğunu beyan ederek, liberal haklar öğretisinde radikal bir gedik açtı. Yoksullar bir hayırseverlik çağrısı olarak değil, “bir hakkın uygulanması” şeklinde iktisadi destek talebinde bulunabilirler, diyordu.¹⁷³ Piyasa ilişkilerine ve özel mülkiyete bağlılığı düşünülduğünde Paine, muhtemelen bu iddianın tüm radikal içerimlerini beğenmiyordu. Ne var ki yeni bir işçi sınıfı kuşağı radikallerinde durum tam tersiydi. Paine’in mesajı Londra Zanaatçılar, Tacirler ve Esnaf Cemiyeti’yle (LMC) bağlantılı kuramcılarının elinde genişletilip radikalleştirilerek sosyalizmin sınırlarına dayandı.

Sonunda bu mesaj her tarafa yayıldı. Tarihçiler *Rights of Man*’ın İkinci Kısım’ının bir yıl içinde 200.000 kopya satıldığını tahmin ederler.¹⁷⁴ Dokumacılar, kunduracılar, madenciler ve diğerleri Norwich’te, Manchester’da, Nottingham’da, Selby’de, Edinburgh’da, Oldham’da ve daha başka yerlerde kitabın kopyalarını kapışıyordu. Bu sırada militan LMC’ye katılımlar hızla arttı. Filizlenen devrimci bir hareketle karşı karşıya olduklarını hisseden otoriteler, radikal aktivistleri halkı isyana teşvikle suçlayıp, kimilerini hapse atıp diğerlerini sürgüne göndererek sert önlemler aldı. 1793’te *The Rights of Man* hakkında yasal işlemler başlatılırken, yazarı isyana teşvikten gıyabında hüküm giydi. Mayıs 1794’te hükümet, saldırısını yoğunlaştırarak *habeas corpus*’u (ihzar emri) askıya aldı ve bir dizi yazar ile ajitatörü tutukladı. Bir anlığına sarsılan radikaller, ertesi yıl kıtlık ve açlık yeni bir protesto dalgasının fitilini ateşlediğinde hızla yeniden bir araya geldiler. Radikal hatipler ve yazarlar, egemenleri daha da kaygılandırarak bir biçimde, burjuva özel mülkiyetine yönelik eleştirilerini derinleştirmeye başladılar. 1794’te tutuk-

¹⁷³ Paine 1984, s. 243.

¹⁷⁴ Royle ve Walvin 1982, s. 54; Williams 1968, s. 67; Thompson 1963, s. 107-8.

lanan LMC lideri John Thelwall, haftalık *Pig's Meat* dergisinin yayıncısı devrimci Thomas Spence ve eski LMC sekreteri Thomas Evans gibilerin etkisi sonucu proto-sosyalist fikirler gide-rek büyüyen bir kitleye ulaştı. Dahası, bu fikirler kısa süre sonra, artan baskılar karşısında pek çok aktivist İrlanda'nın isyancılarıyla ittifak yapan bir İngiliz ayaklanmasının olumlu yanlarını tartışmaya başladığında, devrimci bir karışımın parçası haline geldi.¹⁷⁵

Burke'ün *Reflections on the Revolution in France*'ının öfkeli retorığı İngiliz yöneticiler arasında rağbet görmeye bu bağlamda başladı. Burke'ün kuramsal çözümlemesi hiçbir zaman tamamen benimsenmezken,¹⁷⁶ kullandığı ucubelik dilinden yaygın bir biçimde yararlanılıyordu. İlk kertede Burke ucube ayakta-kımı hakkında yalnızca standart mecazlar kullanıyordu. Ekim 1789'da oğluna yazdığı bir mektupta "olağanüstü Fransa Devleti"ni "İnsan Toplumu-nu oluşturan Unsurlarının tamamının çözüldüğü ve bunun yerine bir Ucubeler Dünyasının meydana getirildiği" bir yer olarak tarif ediyordu.¹⁷⁷ *Reflections* kitabı da aynı doğrultuda devam ederek, devrimcilerin benimsediği "anayasa ucubesi"ni kınıyor, Paris'in kent ordusuna "bir ucube" diye hakaret ediyor ve Fransız meclisini "bir siyasi ucube türü" olarak tarif etmiş bir Fransız siyasetçiyi tekrarlıyordu.¹⁷⁸ Ama bu kullanımlara ilaveten Burke, halkın mezar soygunculuğu ve teşrihle ilgili endişelerini karşı-devrimci ucubelik söylemine katarak kararlı bir yenilik getiriyordu.

Burke, teşrih imgelemine başvurarak, Fransa'nın Jakoben devrimcilerinin çiğnediği, insanlara "ülkelerinin o yaşını almış

¹⁷⁵ Bkz. Wells 1986; Chase 1988; McCalman 1988; Ashraf 1983; Dickinson 1982; Gallop 1982; Hampsher-Monk 1991, s. 1-20. İrlanda radikalizmi ve Fransız Devrimi arasındaki bağlantı üzerine bkz. Elliott 1982.

¹⁷⁶ Bkz. McNally 2000, s. 427-48.

¹⁷⁷ Cobban ve Smith 1967, s. 30.

¹⁷⁸ Burke 1986, s. 313, 350, 333.

babalarını düşünüp etmeden paramparça doğramaya hazır çocuklarına dehşetle bakma"yı öğreten o "bilge önyargı"yı yüceltir. Ardından bu imgeyi sihir, simya ve "diriliş" göndermeleriyle harmanlayarak Fransa'nın ölüm saçan, teşrih edici çocuklarının, kolları bacakları koparılmış patriyarkal bedeni "azgın sihirli sözler"in yardımıyla devlete yeniden can vermeye çalışan "büyücüler kazanına" koymayı umduklarını öne sürer. Eski biçimlerin farklı kılıklar altında yeniden belirmelerini sağlayan habis ruh imgelerini kullanarak, Jakobenleri art niyetli hayaletlerin "beden değiştirmeleri"ne olanak sağlayan "yeni organlar" imal etmekle suçlar.¹⁷⁹ Altı yıl sonra, çokça okunan *Letter to a Noble Lord*'unda (1796) saldırılarına geri dönen Burke, yamyamlık, büyücülük, mezar soygunculuğu ve simya suçlarını birbirine karıştırır. Fransa "yamyam bir felsefe"nin etkisi altında "kanun koyucu kasaplar" tarafından yönetiliyor, diye haykırır. Yoksulların teşrih edilmesine karşı sesini hiç yükseltmeden, asilleri "kızartmak, haşlamak ve kaynatmak için türlü parçalar halinde" doğrayan "Baldırıçplak Leş Kasapları"na ateş püskürür. Bu dengesiz devrimciler, insanları teşrih etmenin yanı sıra mezarları da soymaktadırlar. Bu dünyadan göçenleri "mezarın kederli dokunulmazlığı"ndan mahrum edecek kadar düşmüş olanlara "kabrin mabedi [bile] kutsal" değildir.¹⁸⁰ Üstüne üstlük, bu ayaktakımı ceset hırsızları, mezarlıklara burunlarını sokmakla şer ruhları da beraberlerinde getirmektedirler: "Fransa'da katledilen monarşinin kabrinden engin, kocaman, şekilsiz bir heyula yükselmiştir."

Burke'ün Fransız Devrimi'ne saldırması, avamın mezar soygunculuğu ve teşrih hakkındaki endişelerinin eski düzenin retorik sözlerle yüklü bir müdafaası yolunda harekete geçiril-

¹⁷⁹ Burke 1986, s. 194, 248.

¹⁸⁰ Burke 1991, s. 175, 180, 147.

mesi bakımından önemlidir.¹⁸¹ Kullandığı kabir ve ruh motifleri, önemli bir anlamda, karşı-devrimci söylemini Gotik gelenek içerisine yerleştirir.¹⁸² Hayaletler ile hortlakların musallat olduğu bir dünyayı tasvir etmenin yanı sıra Gotik edebiyatın asli aygıtlarından biri, takip edenin takip edilene dönüşmesi, gündelik dünyanın kafa karıştıracak, dehşete düşürecek şekilde tersyüz edilmesiydi. Burke, belki bilinçsiz şekilde, Gotiğe hâkim olan ironi olmaksızın, tam da bu tür bir tersyüz edişin peşinden gider. Teşrih edenlerin bizzat kendilerinin teşrihle tehdit edildiği, korku dolu bir sahne tasvir eder. Sonuç, ironiden arındırılmış, cinayet ve kargaşa tesiri altında bir dünyayı tasvir eden, endişeli, aristokratik bir Gotiktir. Fransa'daki devrimle birlikte yıkıcı yamyamlık orjisi hem yaşayanları hem de ölüleri silip süpürmekle tehdit eden heyulalar, şer ruhlar serbest bırakılmıştır. Dünyamıza her şeyi mahvetmeye kararlı uğursuz kuvvetlerin –yamyamlar, devrimci anatomistler, günahkâr mezar soyguncuları– musallat olduğunu bildiğinden gözüne uyku girmeyen Burke, bu konuya kafayı takmıştır. *Reflections* kitabı, bu açıdan Gotik bir roman, diğerlerinin görmediği "Hayaletleri gören ve duyan"ların "dayanılmaz Farkındalığı"na katlanan bir yazarın eseridir.¹⁸³ Gelgelelim, Burke halk karşıtı amaçlar için halk deyimlerini seferber ederken, başkalarının da bu retorik tersyüz etme oyununu oynayabileceğini kısa süre içinde keşfedecekti.

¹⁸¹ Jakoben Terör 1793'te başladığında devrimcilerin giderek giyotinle ve bedenini doğranmasıyla ilişkilendirildiğine şüphe yoktur. Örneğin bkz. Landes 2004. Ne var ki gördüğümüz üzere Burke bu yaygın eğretilmeleri 1789-90 gibi erken bir tarihte kullanıyordu.

¹⁸² Burke'ün siyasi metinlerinin edebi ve estetik açıdan da okunması gerektiği fikri, yakın zamanlarda akademideki önemli bir yeniliktir. Örneğin bkz. De Bruyn (1996). Gelgelelim De Bruyn, Burke'ün Fransız Devrimi'ne saldırısındaki Gotik motiflere değinmez.

¹⁸³ Witt 1979, s. 42. Gotiğin doğası üzerine bazı düşünceler için bkz. Punter 1980, 1. Bölüm.

En büyük entelektüel rakibi Thomas Paine tam da bunu yapıyordu. Örneğin *Rights of Man*'deki tek bir pasajda Paine, dört cümlede üç aristokrat ucube sayıp döker. İşe aristokratik yamyamlık iddialarıyla başlar. Feodal en büyük evlat yasasının tüm soylu mülkiyetin ilk doğan erkek çocuğa geçmesini gerektirdiğine işaret ederek, bunun diğer tüm evlatları reddetmeye vardığını söyler. "Aristokrasinin hiçbir zaman bir evlattan fazlası olmamıştır" der. "Diğerleri mideye indirilmek için doğurulur. Av niyetine yamyamın önüne atılırlar." Burke'ü kasten tahrik ederek, Fransız devrimcileri yamyam ucubelerin *katilleri* olarak tasvir eder. "Dolayısıyla Fransız anayasası ebeveynleri çocuklarına ve çocukları ailelerine –kişiler arası ve insanın toplumla ilişkisi– geri vererek ilk doğan yasasını ortadan kaldırmıştır. Ucube işte burada yatar; ve Bay Burke, canı isterse, bu ucubenin mezar taşı yazısını kendisi yazabilir." Soylu mülkiyeti gerçek ucube olarak tespit eden Paine, sonrasında eleştirilerini genel olarak aristokrasiyi kapsayacak şekilde genişletir: "İster önden, ister arkadan, ister yanlardan ya da başka herhangi bir şekilde yerel ya da kamusal, nasıl bakarsak bakalım, bu, hâlâ bir ucubedir."¹⁸⁴

Paine'in çağdaşı ve Mary Shelley'in annesi olan Mary Wollstonecraft, Fransa'daki *ancien régime*'e saldırırken benzer şekilde ucubelik dilini kullanır. Günümüzde aslen *Vindication of the Rights of Woman*'ıyla (1791) tanınan Wollstonecraft, Fransız Devrimi üzerine iki çalışmanın, *Vindication of the Rights of Man* (1790) ve sonradan çıkan, daha muğlak düşünceler içeren *An Historical and Moral View of the French Revolution*'ın (1794) yazarıydı. İkinci çalışmasında Burke-karşıtı amaçlarla ucubelik retoriğinden yararlanır. Fransa'daki eski düzeni yozlaşmış, ucube ölçüsüzlük ve kötülükle dolu bir yönetim olarak tarif ederek, onun "gece orjilerini", "rezil ölümsüzlüğünü," "hastalıklı işta-

¹⁸⁴ Paine 1984, s. 82-3.

hını” ve “gaddar hovardalıkları”nı kınar; onu “despotizm”le ve “kasaplık”la suçlar. Tüm bunların “devasa bir tiranlığın ırları”ndan, “despotizm iblisinin” sonucundan ibaret olduğunu söyler.¹⁸⁵ Devrimci güruhun şiddetiyle arasına mesafe koyan Wollstonecraft, bu güruhun aşırılıklarının sorumluluğunu eski düzene yükler. Fransız despotizmi, akıllı köreltip davranışları yozlaştırarak iki yozlaşmış tip, yani “yalayıp yutan canavar” ve “ruhsuz sürüngen” tiplerini ortaya çıkarmıştı.¹⁸⁶ Fransız Terörünün aşırılıkları bu nedenle muhaliflerin “kafalarını keserek ya da bedenlerine işkence ederek” teşrih ve cinayetle meşgul olan bir *ancien régime*’in geri akışıdır. Fransa’nın yöneticileri, “kana susamış işkenceler, sinsî zehirlemeler ve karanlık suikastler”le iştigal ederek kaçınılmaz bir biçimde “insan şeklindeki bir ucubeler soyu”na dönüşmüştü.¹⁸⁷ William Goldwin, önemli eseri *Enquiry Concerning Political Justice*’ta, bununla aynı doğrultuda, verasetle aktarılan bütün mülkiyet ve iktidar biçimlerinin, tüm özgün insani sıfatları ve erdemleri “silip süpürme”de uzman, “kudurmuş bir ucube” oluşturduğunu düşünüyordu.¹⁸⁸

Dolayısıyla Burke; Paine ve Wollstonecraft’ta, ucubelik dilini kullanmada kendisi kadar usta iki edebi radikal karşılaştı. Gelgelelim, *The Rights of Man* Jakobin tahakkümünden önce yayımlanır ve böylelikle devrimci Terör sorunundan kaçınırken, Wollstonecraft’ın 1794 tarihli eseri ucubelik analizini ezilen sınıflara dek genişletip despotizmin mazlumlar arasında grotesk etkilere neden olduğunu ileri sürüyordu. İnsanlar maddi koşulların ürünü olduklarından, Fransa’nın medeni ve siyasi haklardan mahrum bırakılmış alt tabakaları kaçınılmaz olarak yozdu. Eski rejim, toplumu biri diğerine zulmeden farklı taba-

¹⁸⁵ Wollstonecraft 1993, s. 313, 314, 325, 317, 323.

¹⁸⁶ Wollstonecraft 1993, s. 383.

¹⁸⁷ Wollstonecraft 1993, s. 379, 384.

¹⁸⁸ Godwin 1985, s. 476.

kalara bölerek “şefkat bağları”nı koparıyor, insan haysiyetini “kırletiyor” ve ahlaki duyguları köreltiyordu.¹⁸⁹ Bunun neticesinde iki ucube ortaya çıkıyordu: Bir yanda zorbalık eden tiranlar, öte yanda yöneticilerine karşı ahlaki bir yükümlülük hissetmeyen bir köleler sınıfı. İlk grubun yönetim şekli her zaman barbar, ama “kölelerin intikamı da her daim korkunçtur.”¹⁹⁰ Yine de, despotizm sistemi en nihayetinde kölelerin korkutucu intikamından sorumlu olsa da –kızı Mary Shelley’nin benimsediği bir temadır bu– bu durum ikinci grubun şiddetinin dehşetini azaltmaz. Dahası bu ikilem, bu ucubelik diyalektiği, aralarında *Frankenstein*’ın da olduğu en büyük İngiliz Jakoben romanlarında tekrar tekrar belirecektir.

Devrimci çağ sırasında en başarılı İngiliz “Jakoben romanı”nı yazan kişi, Mary Shelley’nin babası, *Political Justice*’ın (1793) yazarı William Godwin’di.¹⁹¹ Ancak, büyük ölçüde rakipleri tarafından bu İngiliz reformcularına atfedilen “Jakoben” kelimesi bir yanlış adlandırmadır. Godwin, Wollstonecraft ve dostlarının Fransız Devrimi’ni desteklediklerine şüphe yoktur. Thomas Paine’i savunuyorlar ve insan haklarının savunucuları olduklarını gururla söylüyorlardı. Ne var ki, çoğu avam radikaline aksine, mizaç ya da ilişkiler gereği devrimci değillerdi. Edebi çalışmaları siyasi örgütlenmeye tercih ediyorlardı. Jakobenizmin aksine şiddeti reddediyorlar, ilerici bir aşamalı geçişi benimsiyorlardı. Godwin’in *Political Justice*’ta dile getirdiği üzere, ilerleme “şiddetli sıçramalarla değil, kesintisiz de olsa mutedil ve tedrici bir şekilde gerçekleşmeli”ydi.¹⁹² Bu yazarlar ve eğitilmiş orta sınıfın muhalif vekilleri cumhuriyetçiliğe meyletseler de, kalabalığın aşırılıklarından korkuyorlardı. Onların işi

¹⁸⁹ Godwin 1985, s. 340, 386.

¹⁹⁰ Godwin 1985, s. 386.

¹⁹¹ Bu gruba en iyi yaklaşımlar arasında Kelly 1976 ve Johnson 2004 bulunur.

¹⁹² Godwin 1985, s. 269.

siyasi ajitasyon ve seferberlik değil, entelektüel aydınlanmaydı ve bu amaç doğrultusunda, bilhassa 1790'lar boyunca, zekâya dayalı toplumsal reform davasını ileri taşımaya çalışan bir dizi roman yazmışlardı.

Jakoben roman adı verilen bu kitapların en kayda değer olanı, Godwin'in *Things as They Are, or the Adventures of Caleb Williams*'ıydı (1794). Bir hayli etkili olmuş bu eser, erken on dokuzuncu yüzyıl "Godwinci" roman geleneğini meydana getirdi.¹⁹³ Biçemsel bir yenilikçi olan Godwin, çeşitli Gotik geleneklerden –bilhassa takip eden ve edilen arasındaki, okuyucunun baş karakterlerden herhangi birine sempati duymasını zorlaştıran ikilemeler ve tersyüz etmelerden– yararlanan bir günah çıkarma romanı tasarladı. Bunu yaparken bu karakterleri, onların motivasyonlarını ve davranışlarını üreten toplumsal koşulları sorguladı. Sonuç, kafa karıştırıcı bir kumpas ve belirsizlik anaforuna kapılmış, psikolojik açıdan karmakarışık karakterlere can veren bir tür *radikal Gotikti*.

Caleb Williams'ın merkezinde, bilhassa efendiler ve hizmetkârlar arasındaki ilişkilerde vücut bulan mülkiyet, yasa ve sınıf sorunları yatar. Hatta, özellikle güçlü bir sahne, olağanüstü bir şekilde baskıcı niteliğini ifşa etmek için alıntılatacağım bir kısım, feodal bir beyin bir kiracıya Kara Yasa'nın kendisine verdiği yetkiyle işkence etmesini tarif ederek bu üç konuyu bir araya getirir.¹⁹⁴ Hikâyenin merkezinde, Caleb Williams'a, beyi/efendisi/işvereni Ferdinando Falkland'ın mesnetsiz ithamı sonucu işkence edilmesi yer alır, çünkü efendisinin gizlediği

¹⁹³ Romanın başarısının bir değerlendirmesi için bkz. Kelly (1976, s. 18). Bu kitabın etkileri üzerine harikulade eleştirel şu kitapta editörlerin yazdığı giriş yazısına bkz. Handwerk ve Markley 2000, s. 9, 37-41. Bu bölüm boyunca bu kitaba geleneksel başlığıyla, yani *Caleb Williams* olarak atıf yapacağım. Romana yapacağım diğer atıflar bu baskıdan alınan cilt, bölüm ve sayfa numaralarıyla birlikte verilecektir.

¹⁹⁴ Godwin 2000, 1. Cilt, 9. Bölüm, s. 139-40.

ölüm saçan sırrı sezmiştir. Efendisi hakkındaki hakikatin izini süren Williams kısa süre sonra –işvereni, mahkemeler ve çeşitli ödül avcıları tarafından– izlenmeye başlanır. Romanın dinamikleri, Falkland ve Williams arasındaki ilişkiyi nitelendiren tersyüz etmeler ve ikilemeler etrafında döner. Godwin bize her ikisinin de nasıl kendi toplumsal rollerinin –ve diğerininkinin– bir tutsağı olduğunu gösterir. Her ne kadar sırasıyla takip edip kaçsalar da, mukadder bir macerada birbirlerine bağlıdırlar. Aynı zamanda sınıf ayrımı her ikisini de yıkıma götürür. Hatta Godwin’i siyasal anatominin, toplumun parçalara bölünmesinin bir dizi etkisinin izini sürerken okuyabiliriz. Toplumsal açıdan daha zayıf taraf olan Caleb Williams için sonuçlar özellikle yıkıcıdır. Genç, zeki ve becerekli de olsa hukukun desteklediği paranın iktidarının karşısında duracak güçte değildir. Sonuç olarak tutuklanmaktan, hapse atılmaktan ve muhtemel bir idam cezasından kaçmak için insan türünün hemen hemen tamamından saklanmak zorundadır. Toplumdan zoraki kopuşunu anlatan Williams, teşrih dilini kullanarak, kendisini “duygudaşlık beklentisinden mahrum, yalnız bir varlık”, “tüm insan türünden kesip koparılmış” ve “insanlarla ahbablığı kesi- lip koparılmış” biri olarak tarif eder.¹⁹⁵ Firarda olduğu zamanlarda Williams, marjinalleştirilmişlerden, dışlanmışlardan uyarlanmış sahte kılıklar benimser. Saygıdeğer toplumun dışına itilmişlerin arasına karışmayı seçerek, farklı zamanlarda bir dilenci, bir Yahudi ve bir İrlandalı olarak ortaya çıkar. Kısacası, burjuva hassasiyetini tehdit eden çeşitli “ucubelik” biçimlerine bürünür.

Ezilen dışlanmışın grotesk bir varlığa dönüşmesi, *Frankenstein*’da ele alınıp radikalleştirilen muhtemelen en önemli Godwinci temadır. Caleb Williams’ın kimliğine büründüğü kişilerden biri olan İrlandalıların *ucubeleştirilmesi*, *Frankenstein* ça-

¹⁹⁵ Godwin 2000, 3. Cilt, 7. Bölüm, s. 343, 14. Bölüm, s. 408 ve s. 414.

ğında bilhassa dikkate değerdı. İngiltere'nin ilk kolonisi olan İrlanda, istimlak edilen, haritalandırılan ve parçalara bölünen topraklarıyla, siyasal anatominin cefalarına maruz bırakılmıştı. İrlandalılar, bu projenin etrafını saran meşrulaştırma stratejisinin bir parçası olarak, ırk ayrımcılığına uğramışlardı: şiddete meyilli, başıbozuk ve medenileşmemiş bir soy olarak tasvir ediyorlardı. Hatta kışkırtıcı bir biçimde *Political Anatomy of Ireland* (1672) başlığını taşıyan kitabında William Petty, İrlanda'yı "adi Hayvanlar"a uygulanan türde teşrihe elverişli "Siyasal bir Hayvan" olarak tarif etmişti.¹⁹⁶ İrlandalılar her anlamda asi ucubelerdi. Kendi ülkelerinde başkaldırıları planlıyorlardı. Bunların en tehlikelisi Birleşik İrlandalılar'ın 1798'de İngiltere'yle olan savaşında devrimci Fransa'yla işbirliği yapmalarıydı.¹⁹⁷ Pek çok İngiliz Paineci'nin İrlanda ve onun isyan hareketiyle geniş şahsi ve siyasi bağlantılarının olduğu gerçeği, kötü şöhretlerinin daha da artmasına yarıyordu yalnızca. Godwinler ve Shelleyler bu açıdan adı en fazla çıkmış olanlardı. Mary Wollstonecraft ve William Godwin'in kızı olan Mary Shelley de bu kötü şöhretten payını almıştı. Mary Wollstonecraft'ın annesinin İrlandalı olmasının yanı sıra Godwin'in, her ikisi de 1803'te darağacına giden Albay Despard ve Robert Emmett'in de aralarında olduğu İrlandalı cumhuriyetçilerle aynı sofrada buluşmuşluğu vardı. Dahası, bu tür ortaklıkların İngiltere'de doğrudan yerel sonuçları vardı. Ne de olsa İrlandalılar "harici" bir düşmandan fazlasıydılar; İngiltere'nin içinde, göçmen işçiler olarak, başıboş bir ayaktakımının gürültücü çekirdeğini teşkil ediyorlardı. Gösterdikleri bu çabalar yüzünden asılan Londralılar arasında belirgin bir şekilde öne çıkıyorlardı.¹⁹⁸ Yerleşik bir İrlanda-karşıtı ideoloji bağlamında, Mary Shelley'nin ve partneri ve kocası şair Percy Shelley'nin radikal ittifaklarının gös-

¹⁹⁶ Petty 1963, s. 129.

¹⁹⁷ Bkz. Elliot 1982.

¹⁹⁸ Linebaugh 2003, s. 93-4.

tergelerinden biri, İrlanda bağımsızlığı davasına olan engel tanımaz bağlılıklarıydı.¹⁹⁹ Godwin ve Wollstonecraft'ın bu kızları, Jakobenlerle arkadaşlık etmenin yanı sıra, ucube İrlandalılarla ittifakı yüzünden de şüphe altındaydı.

Frankenstein'ın siyasal bağlamının oluşmasında katı surette öne çıkan bir canavar daha vardı: Luddculuk. Merkezi bir liderliği ve kapsayıcı bir örgütsel yapısı olmayan bir hareket olan Luddculuk, 1811-17 yılları boyunca İngiliz egemen sınıfını kordudan tir tir titretti.²⁰⁰ Patlak veren, süratle dinen, sonra yeniden ileri atılan Luddcu hareket, bilhassa yün endüstrisinde sanayi kapitalizminin pekişmesine karşı destansı bir ayaklanmaydı. Bu sanayi ve diğer pek çoklarında işin yeniden örgütlenmesi insan emeğinin büyük bir bölümünü yerinden ediyor, geriye kalanları mekanize bir üretim sisteminin basit bir eklen-tisi haline getiriyordu. Genellikle makine kırılcılığıyla özdeşleştirilse de –ki bu, hareketin gerçekten de merkezindeydi– Luddculuk, emeğin değersizleştirilmesi, mekanikleştirilmesi, ucuzlaştırılması ve sermayeye iyiden iyiye tabi kılınmasının türlü biçimlerine karşı çok yönlü bir tepkiydi. Luddcular, makinelere saldırmalarının yanı sıra, açlık isyanları ve silahlı ayaklanmalar da örgütüyorlardı. Hareket, isyanların aralarında Manchester, Coventry, Birmingham ve Sheffield gibi merkezlerin de olduğu, Lancashire, Yorkshire, Cheshire ve Derbyshire gibi kasabaları ve şehirleri silip süpürdüğü Nisan 1812'de doruk noktasına ulaştı. Bir tarihçi "Bu birkaç gün, işçi sınıfı halklarının İngiltere'nin başına daha önce hiç gelmediği bir ölçekte, aynı anda başkaldırmasına tanık olmuştu. (...) Kuzeydeki imalatçı kentle-

¹⁹⁹ Bkz. O'Brien 2004. Viktorya döneminden itibaren Mary Shelley'i radikalikten uzaklaştırma çabaları olsa da kanıtlar hayatı boyunca, ebeveynleri Mary Wollstonecraft ve William Godwin'in sol eğilimli Aydınlanma liberalizmini benimsediğini gösterir. Ebeveynlerinin etkileri, kocası P.B. Shelley'nin siyasi-felsefi oluşumunda da merkezi bir rol oynamıştır. Bu meselelere harikulade bir yaklaşıma için bkz. Bennett 1998.

²⁰⁰ Hareketin ayrıntılı bir kronolojisi için bkz. Thomis 1970, Ek.

rin her birinden, artık gizli saklı yerlerde değil açık bir kıraç arazide ve komşu kasabalarda, kimileri yüzlerce çete halinde bir araya gelen ve giderek kalabalıklaşan dokumacı, tarım işçisi, pamuk basmacı, madenci ve diğer işçi grupları olduğu bildiriliyordu” der.²⁰¹ Yakın zamanlarda yapılan bir tahmine göre Luddcular, 1811 ve 1813 arasında 100.000 pound değerinde mal varlığını kullanılamaz hale getirmişti: Nottingham bölgesinde 12.000 dokuma tezgâhı, en az 200 kesme tezgâhı ve piko atölyesi, Lancashire ve Cheshire’da iki fabrikanın tamamı, (tamamen küle dönen) iki tecimevi ve muazzam miktarda kumaş.²⁰² İçin için yanan fabrikaların görüntüsü –ve yönetici sınıfın buna verdiği tepki– tam teşekküllü bir sınıf savaşının patlak verdiği ni kanıtlıyordu.

Kapitalist mülkiyetin ablukaya alınmasıyla birlikte İngiltere’nin yöneticileri sınıf terörüne başvurdu. Tepeden tırnağa silahlı 35.000 kişi isyan bölgelerine gönderildi. Ateş eden, yaralayan, tutuklayan ve hapse atan bu birlikler, burjuva düzenini yeniden tesis etti. 1813’ün sonuna gelindiğinde, hareketin son çarpışmalarından çok önce, muhtemelen üç düzine işçi öldürülmüş, 24’ü darağacına gönderilmiş ve 51’i Avustralya’ya sürgün edilmişti. Haziran 1812’de Chester ve Lancaster’daki Özel Komisyonlar tarafından idama mahkûm edilen yirmi bir erkek ve kadından üçü, ekmek peynir ve patates çaldıkları için idam cezasına çarptırılmıştı. Bu, mülkiyetin yaşam hakkından önce geldiğinin bir göstergesiydi. Bu ölçekteki eşgüdümlü bir baskı, ülkenin dört bir yanında askeri gücü tesis etmek için eş benzeri görülmedik çabalar gerektiriyordu. Bu amaç doğrultusunda 1812 yılı, Londra’da 138.000 asker için ve Liverpool, Bristol ve Brighton’da toplam 160.000 asker için kışlaların yapılmasına şahit oldu. İngiliz liberalizmi bir zamanlar daimi bir ordusunun olmamasıyla iftihar etse de, kapitalist otoriteye yönelik tehdit-

²⁰¹ Reid 1986, s. 124.

²⁰² Sale 1995, s. 191-2.

ler, mülkiyet sahiplerini mağrur bir askeri varlığın meziyetlerine ikna ederek, yeni bir düşünceyi tetikledi.²⁰³

Luddcu isyanlar ve neden oldukları baskı, *Frankenstein*'in şekillendiği bağlamın merkezindedir. Kitap, Percy Shelley, şair Lord George Byron, onun doktoru ve İngilizce'de ilk yayınlanan vampir hikâyesinin yazarı John Polidory ve Mary Shelley'in 1816 yazını Cenevre'nin dışında beraber geçirdikleri sırada yaptıkları bir hayalet masalı yarışmasında doğdu. Luddcuların bastırılmasının o yaz, grubun sohbetlerinde kendine yer bulduğuna şüphe yoktur. Bizzat Byron, Şubat 1812'de Lordlar Kamarası'ndaki ilk konuşmasında isyancılara yönelik devlet şiddetini güçlü bir şekilde kınamış, muhafazakâr partinin makine kıncılığına idam cezası uygulanması yönündeki teklifini eleştirmişti. Baskıdan vazgeçilmesi için Lordlar Kamarası'na çıkışırken şöyle diyordu:

(...) aldığınız tüm şehirler, liderlerinizin önünde geri çekilen tüm ordular, *şayet toprağımız kendisine karşı bölünürse* kendi kendinizi tebrik etmenin kıymetsiz nesnelerinden ibarettir ve askerleriniz ve cellatlarınız kendi vatandaşlarınıza karşı görevden alınmalıdır. Bu insanlara ayaktakımı diyorsunuz. Tarlalarınızda çalışan, evlerinizde hizmet eden bu ayaktakımıdır –Donanmanızda görev yapan ve ordunuzda çalışan, tüm dünyaya kafa tutmanıza olanak sağlayan ve ihmal ve sefalet onları umutsuzluğa sürüklediğinde size de kafa tutabilecek olan bu insanlardır.²⁰⁴

Percy Shelley de, (o zamanlarki) eşi Harriet'le birlikte 1813'te idam edilen 14 Luddcu erkeğin aileleri için para toplama çalışmalarına katılarak Luddculara yönelik baskıya karşı harekete geçmişti. Dönemin tüm radikalleri için olduğu gibi

²⁰³ 1812'de seferber edilen birliklerin sayısı üzerine bkz. Reid 1986, s. 152. Mahkûm edilenlerin sayıları üzerine bkz. Reid 1986, s. 168-70 ve Sale 1995, s. 190. Kışla yapımı üzerine bkz. Foot 1984, s. 36.

²⁰⁴ Lord Byron, "Framework Bill Speech" (1812), Byron 1991 içinde, vurgu bana ait.

Byron ve Shelley için de Luddcular, nerede hata yapmış olurlarsa olsunlar, mülkiyet haklarını diğer tüm hakların üzerine koyan gerici ve anti-demokratik bir egemen sınıfın kurbanlarıydı. Godwinci radikaller, avam muadillerinin aksine Luddcu şiddetten uzak dursalar da çok başlı kalabalığın gözükkara isyanları için İngiltere yöneticilerinin tiranlığını suçluyordu.²⁰⁵ Bununla belki de aynı derecede önemli olarak, insan refahını yok sayarak biriktirme güdüsünü İngiltere'nin demokrasi karşıtlığının içkin bir özelliği olarak saptıyor, böylelikle mülkiyet ilişkilerinin eleştirilmesine zemin hazırlıyorlardı. İngiltere'nin yöneticilerinin değerleri öyle çarpıktı ki Byron, meşhur konuşmasında, onların, insanların "mekanizmadaki iyileştirmelere kurban edilişini" görmekten hiç rahatsızlık duymadıklarını beyan ediyordu.

Wollstonecraft-Godwin kanadının radikal liberallerine göre Luddcu başkaldırı ve hükümet baskısı, İngiltere'nin monarşi, aristokrasi ve mülk sahipleri idaresi sistemine içkin hastalığın farklı semptomlarından ibaretti. Sınıf savaşı ve iç savaş, şiddet ve baskı, otoriter bir *ancien régime*'in öngörülebilir sonuçlarıydı. Jakoben terör, İrlanda'daki isyan, Luddcu başkaldırıların hepsi dehşet verici olabilse de, Wollstonecraft'ın uyardığı üzere, grotesk bir baskı sisteminin ürettiği kaçınılmaz korkulardı. Bu temalar, *Frankenstein* üzerinde çalıştığı sırada Mary Shelley'nin zihninden çok uzak olamaz. Zaten romanının "kendine karşı bölünen" bir toprak parçasının, insanların "mekanizmadaki iyileştirmelere kurban edildiği" bir toprak parçasının akıbeti etrafında döndüğü söylenebilir. Dahası *Frankenstein*, proletaryanın yaratılmasını mezar soygunculuğu ve teşrihle ilgili deneyimlere ilave ederek, sınıf baskısının siyasal anatomi diline aktarıldığı bir korku hikâyesi oluşturuyordu. Piyasanın ucubelik-

²⁰⁵ P.B. Shelley'nin kurban olmalarından ötürü kendilerine duyduğu sempatiye rağmen Luddcu isyanla özdeşleşmemesine içgörülü bir yaklaşım için bkz. Foot1984, s. 163-4.

leri böylelikle yeni doğan kapitalizmin işçi sınıfı bedenleri ve zihinlerini korkunç birer “derse” dönüştürmesi vasıtasıyla sin-sice deşifre ediliyordu. Bu tür düşünceler, Shelley’nin taslağı-nın son revizyonlarını yaptığı Nisan 1817’de daha fazla Ludd-cu isyancının asılmasıyla yalnızca pekişebilirdi.

Ucubelerin Hakları: Korku ve Bölünmüş Toplum

“Terör literatürü tam da bölünmüş bir toplumun teröründen ve onu iyileştirme arzusundan doğar” ifadesi, dört dörtlük bir gözlemdir.²⁰⁶ Frankenstein ve Drakula olarak bildiğimiz ucube ile vampir, edebi doğuşlarını 1816’daki aynı gecede yaşamış-lardı. John Polidori’nin “The Vampyre”i ve Mary Shelley’nin *Frankenstein*’ı Cenevre yakınlarındaki Villa Chapuis’te Lord By-ron’un kimin daha iyi bir hayalet hikâyesi uydurabileceğine ilişkin meydan okumasına cevaben aynı anda tasarlanmışlar-dı.²⁰⁷ Shelley’nin yaratımı Polidori’ninkine kıyasla çok daha üs-tün olsa da, bunun büyük ölçüde nedeni, bölünmüş toplum so-rununu tematikleştirdiği yaratıcı gücüdür. Shelley’nin romanı kuşkusuz karmaşık ve direngen kimlik, toplumsal cinsiyet, benlik ve öteki sorunları mercek altına alır. Gelgelelim, az sonra göstereceğim üzere, bunu yaparken bu meseleleri bilerek top-lumsal ve siyasal açılardan dile getirir. Çoğu eleştirel yorumda rsatlanmamasına karşın sınıf adaletsizliği sorunu Shelley’nin romanına derinlemesine işlemiştir. Yine de, bu türden bir este-

²⁰⁶ Moretti 1983 s. 83.

²⁰⁷ A.g.e. Bkz. Polidori 1997, s. 1-24. Polidori’nin eseri ilk olarak 1819’da ya-yımlanmış ve hatalı bir şekilde Byron’a atfedilmişti. Shelley’nin *Frankenstein*’ı ilk olarak 1818’de yayımlandı. İsminin yazılı olduğu baskı (babası William Godwin tarafından basılmıştır) 1823’te çıktı. Gözden geçirilmiş bir baskısı 1831’de yayım-landı. Shelley’nin romanının yaratığı, mükemmel bir ikileme ve tersyüz örne-ğiyle, hatalı bir şekilde “Frankenstein” olarak, yani yaratıcısının adıyla anılır.

tik esere yakıştığı üzere, karmaşık bireylerin özgül deneyimleri vasıtasıyla yansıtılan sınıf ilişkileri *Frankenstein*'da göze sokulmadan eklenmiştir.

Bölünmüş toplum sorunu Shelley'nin romanında estetik gücünün büyük bölümünü, iki ana karakteri Victor Frankenstein ve onun Yaratığının psişik yaşamlarına içselleştirme biçiminden alır. Bölünmüş bir toplum bireyin psişesini yararak, onu meydana getiren insan aktörlerinde korkunç içsel gerilimlere, hatta şizoid psikozlara neden olur. İnsanlığın bir kesitinin tamamını reddeden, onlardan nefret eden, onları hor gören ve onlara eziyet eden baskıcı, her zaman kendinden (göreceğimiz üzere Shelley'nin ilgilendiği konu da büyük ölçüde *erkek-kendileridir*) bir parçayı da inkâr eder ve kendi insanlığını eksiltir. Patolojik nefret, sefil ötekilere yansıtılan ucubeliğe katılır. Shelley'nin ucubelik, şiddet ve baskı diyalektiği, baskıda bulunanlardan geri seker; kendi kişiliklerini çarpıtıp muhakemelerini bozarken, aynı zamanda, Wollstonecraft'ın uyardığı gibi, intikam almaya kararlı, azgın bir alt sınıf ortaya çıkarır. Shelley, bu diyalektik aracılığıyla, bölünmüş toplumun dinamiklerini kişilerarası ilişkiler düzeyinde irdeler. Bir sınıf ve toplumsal cinsiyet ayrımı *mikrokozmosu* kurarak, Godwin'in *Caleb Williams*'ta yaptığına benzer şekilde, toplumsal sorunlara kişisel dolaysızlık katar. Eserlerini kısa süre önce derleyen bir editörün işaret ettiği üzere, "kendi çağının sosyo-politik eşitsizliklerinin bireye ve aileye aksettğine inanan" Shelley'nin stratejisi "kamusal ve özeli bir araya getirmeyi" içerir.²⁰⁸ Ne var ki özel ve kamusalın bu incelikli birleşimi, Shelley'nin edebi siyasetini özelleştirip *Frankenstein*'ı salt yerli hikâyelere indirgeyen çoğu eleştirmenin gözünden kaçmıştır.²⁰⁹

²⁰⁸ Bennett 1998, s. 3.

²⁰⁹ Bu, Bennett'in (1998, s. 103, 120-1) işaret ettiği üzere, Mary Shelley'i Viktorya dönemiyle özdeşleştirme stratejileriyle bağlantılıdır.

Örneğin bir eleştirmen, Mary Shelley'nin, ucube metaforunu muhafaza ederken, "onu kolektif hareketlere neredeyse tüm göndermelerinden arındırarak" "aile içindeki" isyanın yerini değiştirir ve böylelikle "siyasetten psişeye" geçiş yapar.²¹⁰ Yine de bu, toplumsal çatışmalar ana karakterlerin ruhani hayatlarına işlendiği ve orada sahnelendiği için, *Frankenstein*'da işler haldeki psişenin (ve ailenin) siyasetini ıskalamaktır. Hatta, aşağıda öne sürdüğüm üzere, Shelley'i toplumsal cinsiyet ve sınıfı, karşılıklı dayanak oluşturan toplumsal dışlanma ve baskı tarzları olarak saptamasına olanak sağlayan şey, tam da siyasal olanla kişilerarası olanın bu girift, iç içe geçmiş halidir. İktidar yapılarını resmederek romanı, makro-ilişkileri bireyler arasındaki mikro-dinamikler üzerine yansıtmak için kullanır. Sanki okuyucularına yalnızca özel bir dramaya şahit olmadıklarını anımsatmak ister gibi, romanın önemli bir ânında Yaratık, yaratıcısı onu reddetmeye ve tecrit etmeye devam ederse sonucunun "yalnızca sen ve ailen değil, binlerce başka insanın onun öfkesinin kasırgalarında yutulup gideceği kadar büyük" bir olay yaşanacağı konusunda Frankenstein'ı uyarır.²¹¹ Bu klostrofobik kişisel ilişkilere can vermek, Shelley'nin uyardığı üzere, kapsamlı etkilerinin olacağı kesin olan, harika bir toplumsal dramadır. Hatta romanın toplumsal içerimleri, ileride göreceğimiz üzere, denizcilerin kitlesel bir başkaldırısı hikâye sona yaklaşırken son bir musibeti önlediğinde daha da vurgulanır.

Frankenstein, üç farklı anlatıcının –Victor Frankenstein'ı gemisine alan gemi kaptanı Robert Walton, Victor Frankenstein'ın kendisi ve Yaratık– söyledikleri etrafında dönerek, yapı-

²¹⁰ Sterrenburg 1979, s. 157, 159.

²¹¹ Shelley 1999, 2. Cilt, 2. Bölüm, s. 127. 1818 tarihli özgün metne dayanan bu akademik kitaptan yapılan diğer ayrıntılar, cilt, bölüm ve sayfa numarasına göre verilecektir. Çoğu akademisyen gibi ben de 1818 baskısını "klasik" versiyon olarak alacağım. Böyle yapmak, kitabı Luddcu başkaldırıyla ilişkilendirek özgün bağlamı öne çıkarır.

sal olarak da kolektif bir temel üzerinden ilerler. Çoksesli bir roman olarak düzenlenen *Frankenstein*, okuyucuyu hiçbirine ahlaki bir otorite atfedilmeyen (yakın zamanda türetilmiş yeni bir jargon kullanacak olursak) çoklu anlatılar içerisinden geçi-
rerek, yazarın konumunu istikrarsızlaştırır. Sonu, diyalojik bir romana yakışır şekilde, bir hayli muğlaktır. Nesiller boyu birbirinden epey farklılık gösteren okumaların da gösterdiği üzere okuyucuya muazzam bir yorum aralığı bırakılır. Dolayısıyla birden çok analitik çerçeve –feminist, psikanalitik, postkolonyal, Marksist– *Frankenstein*’a ışık tutabilir.²¹² Roman, buna bir katman daha ekleyerek, imalı bir şekilde tipik bir insan hamileliğinin zamansal çerçevesi olan dokuz aylık bir döneme yayılarak ve bu çerçeveyi yazarın kendi hayatındaki önemli olaylarla eşleştirerek kendi kuşağını ve doğumunu da sorunsallaştırır. Romandaki olaylar, Mary Shelley’nin rahme düştüğü tarih olan Aralık 1796’da başlar ve kitap, *Frankenstein*’ın müstakbel yazarını dünyaya getirdikten on gün sonra can veren annesi Mary Wollstonecraft’ın ölümünün ertesi günü, 11 Eylül 1797’de biter. Bu tarihlerin Mary Shelley’nin üçüncü gebeliğine tekabül etmesi de bir o kadar anlamlıdır.²¹³ Dolayısıyla metin bir ucubenin doğumunu anlatırken, aynı zamanda bir romanın –yazarın kitabın 1831 baskısının Önsözü’nde kendi kitabını tarif ettiği şekliyle “benim gudubet harikam”– kendi doğuşu üzerine de kafa yorar. Walton’ın mektupları, eserin özdüşünümsel karakterini, yazılma hikâyesini anlatma biçimini ön plana almak ister gibi,²¹⁴ Mary Wollstonecraft Shelley’nin *Frankenstein*’ın yazarı

²¹² Bu, her yorumun eşit ölçüde makul ya da olası olduğu anlamına gelmez. Çokdeğerlikli olan *Frankenstein*, toplumsal ve edebi tarih ile kişisel biyografiye duyarlı her yorumun işaret ettiği üzere açıkça Wollstonecraft-Godwin geleneğinde bir eserdir. Romanın bu şekilde konumlandırılması üzerine, bkz. Clemit 2003, s. 26-44. Benim yorumum, mezar soygunculuğu ve anatomi konularıyla yansıtıldığı halleriyle sınıf ve toplumsal cinsiyet temalarını vurgular.

²¹³ Bkz. Mellor 1988, s. 54.

²¹⁴ Bu yön, Johnson 1982, s. 7’de vurgulanmıştır.

olarak genelde kendi adlandırdığı biçimiyle kullandığı aynı baş harflere (MWS) sahip kızkardeşi Margaret Walton Saville'e yazılmıştır.²¹⁵ Pek çok eleştirmen, gereğine uygun olarak, metni verimli bir şekilde psikanalitik açıdan okuyarak, yazarlık ve anenin ölümü arasındaki algılanan bağlantıları irdeler.²¹⁶ Romantik yazının büyük bölümü, yazarlık ve sanatsal üretim edimi hakkında tam da bu türden yüksek bir öz-farkındalık sergiliyordu. Ne var ki *Frankenstein*, kendini yazma sorununu bölünmüş toplumun dehşet dolu dinamikleri içerisine yerleştirerek, bu dürtüyü daha ileri bir seviyeye taşır ve parçalarına ayrılmış bir toplumda edebi üretim ikilemlerini irdeler.

Bu ikinci mesele –atomik bireycilikle dolu bir toplumda benliğin üretimi– metnin pek çok boyutunun çerçevesini oluşturur. Muhafazakâr okumaların aksine romandaki tehlike eksenini oluşturan şey, bilim ve bilginin peşinden koşmak değil, atomizmdir. Kitabın eleştirdiği şey bilimle uğraşmaktan çok, mülkiyetçi bireycilikle dolu bir toplumda entelektüel, sanatsal ve bilimsel üretimin doğurduğu tehlikelerdir. Bu türden bir toplumsal düzende bilimsel araştırma, toplumsal refahtan ziyade kişisel yücelmeye yarar. Yaratık ilk başta bir sıcaklık hissedip sonra da ateşten yandığında şöyle der: "Aynı nedenin bu türden zıt etkilere neden olması ne tuhaf diye düşündüm!"²¹⁷ Metne yön veren şey bu içgörüdür: İnsan müdahalesinin farklı ortamlarda ters etkiler üretebilecek olması. Yanmak, kitabın tam adının *Frankenstein; or, the Modern Prometheus* olduğu hesaba katıldığında belirleyici bir örnektir. Mary Shelley, en aşına olduğu Prometheus miti –babasının (Edward Baldwin sahte ismiyle) 1806'da bir çocuk kitabında hazırladığı– uyarlamasında, Prometheus'un kilden yaptığı bir insana can vermek

²¹⁵ Mellor 2003, s. 12.

²¹⁶ İlginç bir psikanalitik okuma için örneğin bkz. Mulvey-Roberts 2000, s. 197-210.

²¹⁷ Shelley 1999, 2. Cilt, 3. Bölüm, s. 130.

için güneşin at arabasından ateş çalmasıyla karşılaşmıştı.²¹⁸ Gelgelelim, Prometheus giriştiği işte başarılı olurken Victor Frankenstein, yani modern Prometheus, aynı türden bir şeye teşebbüs ettiğinde sonu felaket olur. Sorun ne bilim ne de yangındır; zorluk, toplumsal örgütlenme biçimindedir.

Roman, bir diğer muhafazakâr okumanın aksine bilim karşıtı olmadığı gibi Godwin karşıtı da değildir. Mary Shelley, kitabı babasına ithaf etmekle kalmamış (babası bundan öyle hoşnuttur ki 1823'te ikinci baskısını yayımlamıştır), yazarın anonimliğine rağmen pek çok erken on dokuzuncu yüzyıl okuru romanın Godwinci niteliğini çabucak kavramıştı. Muhafazakârların *Quarterly Review* dergisi, kitabı "göstermelik bir biçimde Bay Godwin'e ithaf edilmiş (...) ve onun ekolünün ruhuyla yazılmış" diyerek küçümserken, *Edinburgh Review* onu "Godwinci şablon içerisinde oluşmuş" diye tarif ediyordu.²¹⁹ Ana karakterlerin ikilemeleri, takip eden ve edilenin tersyüz olması, karakter oluşumunda koşullara vurgu, anti-demokratik bir toplumda tüm tarafların çarpıklığı ve adalete yönelik daimi bir endişe *Frankenstein*'i Godwinci bir metin olarak etiketlemektedir. Üstelik de gotik unsurları güçlü bir biçimde kullanması ve kayda değer öz-düşünümelliğinin bir hayli özgün ve farklı bir şey başarması anlamında istisnai biçimde yenilikçi olmasına rağmen. Mary Shelley'nin romanı kendi yetiştirme tarzının çeşitli yönlerine –annenin ölümü, üvey anneyle sürtüşmeler, Percy Shelley'e kaçmasına babasının karşı çıkmasından duyduğu hayal kırıklığı– ilişkin bir yorum sunabilse de, bu Godwinciliğin inkârı değildi. Hatta baba-kız ilişkisi hakkındaki tüm eleştirel

²¹⁸ Baldwin [William Godwin] 1806, s. 93-5.

²¹⁹ Bu değerlendirmeler St. Clair 1989, s. 437'de kısmen tarif edilmiş ve alın-tılarınmıştır. Godwin'in *Frankenstein* üzerinde muazzam bir etkisi olsa da Wollstonecraft'ın ve romanı *Matilda*'nın kayda değer etkisi çoğu kez gözardı edilir. Daha dengeli ve farklı bir görüş için bkz. Clemit 2003. Bennett (1988, s. 71, 79, 83-4, 90-1, 114) Mary Shelley'nin ebeveyenlerinin radikal liberalizmine olan bağlılığını ikna edici bir şekilde belgeler.

düşüncelerine rağmen, kitabın aynı zamanda babasının dünya görüşünün bile isteye olumlanmasını temsil ettiği öne sürülebilir.

Frankenstein aynı zamanda yazarın romanın oluşturulmasından önce ve sırasında, eserlerini tekrar tekrar okuduğu annesine çok şey borçludur.²²⁰ Mary Shelley'nin kitabı, annesinin Godwin'i ikna ettiği bir içgörüyü geliştirir: Hem aydınlanmış bireylerin hem de adil bir toplumun oluşumunda toplumsal duyguların ve şefkatin önemli rolü. Wollstonecraft'la ilişkisinden önce Godwin, aklın vazifesinin tutkuları hizaya getirip hükmetmek olduğu sert bir entelektüalizm icra ediyordu. Bu anlayışta, aile ilişkilerine bireyin topluma karşı vazifelerine gölge düşüren bir şey olarak yaklaşıyordu. Gelgelim, Wollstonecraft'a duyduğu aşkın etkisi altındaki Godwin, akılla birleşmiş duyguların toplumsal bağların en güçlüsünü meydana getirdiği görüşünü benimseme noktasına geldi. Bu içgörüden de asla vazgeçmedi. Hatta *Political Justice*'in gözden geçirilmiş bir baskısında önceki görüşlerinin kusurlarını alenen kabul ederek, mutlu ev içi ilişkilerin insanı medeni vazifelerinden uzaklaştırmak yerine pekiştirdiğini öne sürdü.²²¹ Bunu aklımızın bir kenarında tuttuğumuzda Mary Shelley'nin *Frankenstein*'ini rahatlıkla Wollstonecraft'ın Godwinci liberalizme katkısının ön plana alınması olarak görebiliriz. Victor Frankenstein'in büyük zafiyeti bilimsel bilgiye duyduğu susuzluk değil, bunun peşine, toplumsal şefkat ve etkileşimlerden sağlıksız ve hatta tehlikeli halde yahtılmış halde düşmesidir.²²² Romanın

²²⁰ Hatta Shelley annesinin *Vindication of the Rights of Women* kitabını 1816'da, *Frankenstein*'i yazdığı yılda yeniden okumuştur. Bkz. Jones 1947.

²²¹ Bu hususun tartışıldığı St. Clair 1989, s. 211-12'ye bkz.

²²² Mary Poovey'nin, Mary Shelley'nin kendini savunmak yerine kendini inkâr etmeyi sağlıklı kimlik oluşumunun anahtarı olarak gördüğü yorumuna katılmıyorum. Benim okumamda Shelley, bu iki ilkeyi karşı karşıya koymak yerine bağlantılandırmaya ve aralarında denge kurmaya çalışır. Bkz. Poovey 1987, s. 88, Poovey 1984'ten yeniden basılmıştır.

mahkûm ettiği şey bilim değil, toplumsal yükümlülükler ve sorumluluklardan koparılmış bireyci meşguliyetlerdir.

Victor Frankenstein'ın sorunlarının, güney Almanya'daki bir okula gönderilmesiyle sonuçlanan annesinin ölümüyle başlaması çarpıcıdır.²²³ "Artık yalnızdım" diye yazar. Ailesinden ve arkadaşlarından ayrılmış, "kimsesiz, bir apartmanda" yaşarken, doğa bilimlerinin "neredeyse tek meşguliyeti" haline geldiğini anlatır bize.²²⁴ Frankenstein canlı bir varlık yaratma deneylerine giriştiğinde –hem mekânsal hem toplumsal açıdan– kişisel tecrit hali daha da koyulaşır. "Bir evin en üst katındaki, diğer tüm dairelerden bir koridor ve merdivenle ayrılan bir oda ya da hücrede pis atölyemi işletiyordum" diye anlatır.²²⁵ Kendi (öz-)yaratım dünyasına çekilen Frankenstein, doğadan ve toplumsal ilişkilerden uzaklaşır: "Gözlerim doğanın güzelliklerine karşı duyarsızdı. Dahası etrafımdaki sahneleri gözardı etmeme neden olan duygular, kilometrelerce uzaktaki arkadaşlarımı da unutmama neden oluyordu." Diğerlerinden ayrı olma –kapalist toplumun kapatma, ayırma ve özelleştirme eğilimlerinin içkin bir özelliği– beraberinde tehlikeli bir sosyal patoloji getirir: Geçmişe doğru bakarak başından geçenleri anlatırken, "Kendinizi verdiğiniz çalışma, yakınlıkları zayıflatmaya meyilliyseniz eğer" diye gözlemler, "insan zihnine uygun düşmüyor demektir." Toplumsal tutkulardan ayrılmış, ev içi ilişkilerden kopmuş olan zihin dengesini kaybeder. Büyük yıkımın kaynakları tam da burada yatar. Geçmişine bakıp "Eğer hiç kimse herhangi bir uğraşın ev içi yakınlıkların sakinliğine müdahale etmesine izin vermeseydi," insanlık Meksika

²²³ Burada aynı zamanda Frankenstein'ın ölüm döşeginde annesine kuzeni Elizabeth'le evlenmek üzerine verdiği sözden kaçışı da vardır. Başka şeylerin yanı sıra Frankenstein bu vaatten, içerdiği cinsel yakınlıktan ve ima ettiği enestenden kaçır.

²²⁴ Shelley 1999, 1. Cilt, 2. Bölüm, s. 74 ve 3. Bölüm, s. 77.

²²⁵ Shelley 1999, 1. Cilt, 3. Bölüm, s. 88.

ve Peru'nun kolonyal yıkımı ölçeğindeki büyük felaketlerden kaçınılabildi diye gözlemler.²²⁶

Shelley (görünürde erkeklere ait) entelektüel ve sanatsal yaratım alanı ve (görünürde kadınlara ait) ev içi ilişkiler alanı arasındaki ayrımı ortadan kaldırmayı desteklerken, toplumsal cinsiyet boyutunun, analizine girer. Patriyarkal burjuva toplumu bu ikisini bölüp ayırır. Hâkim sınıf ve toplumsal cinsiyet sistemi, bu alanları birbirinden ayırıp kendi içine kapatırken, tüm üretimi, ötekilerden kıskançlıkla korunması gereken özel bir faaliyet (ve tüm ürünleri özel mülkiyet) olarak ele alır. Erkek bireyin değeri müşterek refaha yaptığı katkıyla değil, kişisel olarak biriktirdiği servet ve onuruyla belirlenir. Netice, benliğin ötekilerden katı bir şekilde ayrılması (kapatılması), bireyin kendi özel ihtiyaç dünyasının yazarı olmaya özlem duyduğu bir mutlak özerklik biçimine dönük manik bir dürtüdür. Burada söz konusu olan patoloji, *kendi kendini doğuran erkek*, tüm ötekilere, bilhassa kendi doğumundan, yetiştirilmesinden ve toplumsal refahından sorumlu kadın ötekilere bağımlılığını inkâr edecek kadar bireyleşmeye ve şahsi birikime bağnazca bağlı bir birey patolojisidir.²²⁷ Tıpkı sermayenin kendisini kendi başına servet üretmeye muktedir olarak sunması, böylelikle emeğin üretici güçlerini inkâr etmesi gibi, kendi kendini doğuran erkek de, kadın bedenlerin doğurgan güçlerini kendine mal etmeye çalışır. Victor Frankenstein, yarattığını başka bir kişinin dahil olmadan yaparak tam da bu türden bir iddiayı destekler; tüm bu süre zarfında kendini takıntılı bir biçimde sürekli ötekilerden, bilhassa kadınlardan ayırarak, nişanlısından sistematik

²²⁶ Shelley 1999, 1. Cilt, 3. Bölüm, s. 83-4.

²²⁷ Kendi kendini doğuran erkekler kavramı üzerine daha fazlası için bkz. McNally 2001, 1. Bölüm.

bir biçimde kaçınarak ve evliliği (dolayısıyla seksi) ağırdan alarak.²²⁸

Shelley'nin *Frankenstein*'da tasvir ettiği ayırma, kapatma ve yalıtıma yönelik manik dürtü, Rönesans'ın anatomi coşkusu-nu kamçılayan partikülleştirme hazzını tekrarlar. Dahası anatomi ve teşrih, romanda, genelde takdir edildiğinden daha kararlı bir biçimde belirir. Victor Frankenstein bizleri en başta hem bir anatomist hem de bir mezar soyguncusu olduğu konusunda bilgilendirir. "Anatomi bilimini öğrendim" diye açıklar ve "günlerini ve gecelerini kümbetlerle kabristanlarda" geçirir.²²⁹ Cesetlerden çalınan beden parçalarını teşrih edilen hayvanlardan alınankilerle birleştirerek, ucube yaratığını meydana getirir:

Mezarın kutsanmamış rutubeti arasında ıslanırken ya da cansız kile can vermek için yaşayan hayvanlara eziyet ederken, gizli çabamın korkunçlukları kimin aklına gelirdi? (...) Kabristanlardan kemik topladım ve insan iskeletinin muazzam gizlerini kirli parmaklarla dağıttım. (...) Teşrih odası ve mezbaha, pek çok malzememle donatılmıştı.²³⁰

Shelley onu emekçi yoksulların küfrettiği cerrahlar, anatomistler ve mezar soyguncularıyla aynı çizgiye getirerek, Frankenstein'a katı bir işçi sınıfı karşıtı damga vurur. Ayrıca, anatomistin ucube monte etmesinde işçi sınıfının yaratıldığı süreci hayali bir şekilde yeniden kurar: İlk olarak teşrih edilmiş (toprakları ve cemaatlerinden ayrılmış), sonra korkutucu bir kolek-

²²⁸ Bu temalar *Frankenstein*'ın çokça feminist analizinin yapılmasına neden olmuştur. Bu literatürün büyük bir kısmına yardımcı bir giriş için bkz. Hoeveler 2003, s. 45-62. Victor Frankenstein'ın anne bedeninden duyduğu korku ve nefretin bilhassa içgörülü bir analizi Mulvey-Roberts 2000 tarafından sunulmuştur. Barbara Johnson (1982, s. 7-9), Mary Shelley'nin yaşam deneyimlerinin, bilhassa Mary'nin doğumunun ardından doğum sonrası komplikasyonların bir sonucu olarak annesinin ölmesi, ona, annenin bir tür katli/ikamesi olarak kendini yazarlığa adama yönündeki benzersiz duyarlılığı vermiş olabileceğini öne sürmüştür.

²²⁹ Shelley 1999, 1. Cilt, 3. Bölüm, s. 79.

²³⁰ Shelley 1999, 1. Cilt, 3. Bölüm, s. 82.

tif varlık, proleter avam olarak bilinen bir grotesk yığın olarak yeniden bir araya getirilmiştir. Moretti, “tıpkı proletarya gibi ucube de bir isimden ve bireysellikten mahrum bırakılmıştır. (...) Proletarya gibi o da *kolektif* ve *yapay* bir yaratıktır” diye yazar.²³¹ Ucubeyle konuşan karakterlerin üçü de, bu avam kimliğiyle tutarlı bir halde, ondan sınıf züppeliğinin yaygın bir ifadesi olarak “sefil” diye söz eder.

Anatomi, teşrih ve mezar soygunculuğunun Mary Shelley’nin ucube anlatısının bu kadar merkezinde yer alması hiç de şaşırtıcı değildir. Halk siyasetiyle zayıf bir bağlantısı olan biri bile yoksulların anatomiye karşı yaygın husumetlerinin farkında olmalıydı. Gelgelelim, Shelley’nin ilgilendiği daha özgül bağlantılar vardı. Ailesi, büyüdüğü evden yüz metre bile olmayan bir mesafede, Old Bailey’nin New Drop’unda birkaç haftada bir gerçekleşen infazlarda kalabalığın bağırış çağırışlarını duyabiliyordu. Aleni infazlara ve bunların tetiklediği hengelemeye tanık olan Mary Shelley’nin, mezar soygunculuğu pratiğinin son derece farkında olması muhtemeldir. Ne de olsa annesinin mezarının bulunduğu –ve mezar soyguncularının uğrak yeri olan– Londra’daki St. Pancras Kilise Mezarlığı’nın düzenli bir ziyaretçisiydi. İngiltere ve İskoçya’daki defin yerlerinden yılda bin cesetten fazlasının çalındığı bir zamanda mezarlıklara sık sık uğrayan biri olarak, halkın mezar soygunculuğuna karşı öfkесinin farkında olmaması mümkün değildi. Dahası, annesinin mezarı başında yüzlerce saati kitap okuyarak geçirmekle kalmıyordu; burada, bir solukta okuduğu kitaplar arasında babasının yazdığı *Essay on Sepulchres* ayrı bir yere sahipti. Mary Wollstonecraft’ın ölümünden yıllar sonra yazılan bu eser, defin alanlarına yönelik saygının din-dışı bir savunusunu sunar. Godwin, duyu deneyimi ilkelerinden hareket ederek, sevdiklerimizin gömülü olduğu yerler için duyduğumuz

²³¹ Moretti 1983, s. 85.

özel bağlılığı haklı çıkarır. Ölenlerle olan bağlantının devam etmesi arzusunda, der,

dostumdan geriye son kalanların izini duygularımla sürmemem ve onu dünyanın hiçbir yerinde bulamayınca bedenim bırakıldığı yere bir bağlılık hissetmemem imkânsızdır. Kalbi, sevdiği kişinin mezarına bir tür kutsallık atfetmeyen kişi “akıl ermez şeylerden yapılmış biri” olmalıdır.²³²

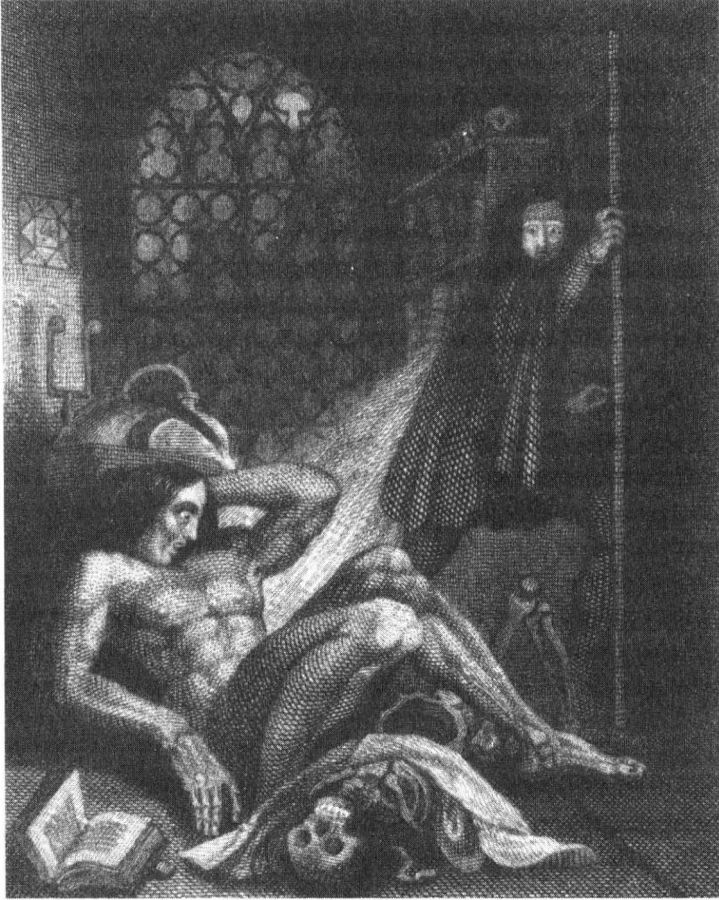
Mary Shelley de bu tür duyguları mutlaka paylaşıyordu. Annesini hiç tanımamış olan Shelley, onunla düzenli olarak mezarında ilişki kurmaya çalışıyordu. St. Pancras Kilise Mezarlığı onun için saygıdeğer bir yer, hayatının duygusal bir merkez noktası haline geldi. O ve Percy Shelley burada annesinin yazdıklarını saatlerce birbirlerine okurlardı ve karşılıklı aşklarını ilk kez burada ilan etmişlerdi. Bir mezar yerine bu derin duygusal bağlılık düşünüldüğünde, Mary Shelley, Londra’nın işçi sınıfına nüfuz eden mezar soygunculuğu ve teşrih korkusunu paylaşıyor, anatomistler ve ölü hırsızlarının kurbanlarına karşı güçlü bir duygudaşlık besliyordu. İlginçtir ki son romanı *Falkner*, annesinin mezarını gizemli bir yabancından koruyan bir çocukla başlar. Romanın kahramanı anatomistlerin insan bedenini salt bir parçalar toplamına indirgemelerini çarpıcı bir şekilde hor görerek anlatır: “Cerrahın gözünde bir insan bedeni kendini bazen yalnızca bir kemik, kas ve atardamar yığını olarak sunar.”²³³ Şüphe yok ki insan bedeni hem sermayeye hem de anatomistlere tam olarak böyle görünür. *Frankenstein*’a gücünün çoğunu veren de bu burjuva dünya görüşünü –içinde bulundukları organik bütünlerden koparılmış, şeyleşmiş beden parçaları ve varlıklar görüşü– güçlü bir şekilde temsil etmesidir. Mary Shelley’nin işçi sınıfından okuyucuları, “mezarın kutsanmamış rutubeti arasında” serpili “gizli uğraşları”nı tarif ettiği sırada Victor Frankenstein’in kast ettiği “korkunçlukları”

²³² William Godwin, *Essay on Sepulchres* (Londra, 1809), s. 16-18.

²³³ Shelley 1996b, s. 280.

ânında anlamış olmalıdır. Anatominin yaşam ve ölümden meta-
laşma çatışmasının parlama noktasına dönüştüğü bir çağda, ça-
lınan, parçalara bölünen ve ucubece yeniden bir araya getirilen
bu kurgusal proleter bedenler anlatısı güçlü bir sorumluluk ta-
şıyordur. O halde Shelley'nin, Anatomi Yasası'nın cerrahlara
darülacezelerde ölen sahipsiz bedenler üzerinde sahiplik hakkı
verdiği 1831 yılında büyük eserinin gözden geçirilmiş bir bas-
kısını çıkarmış olması gayet yerindedir. "Ceset hırsızlığı çağı-
nın klasik kurgusal anlatısı" olarak *Frankenstein*, işçi sınıfına her
gün musallat olan bedensel metalaşma korkularını yaratıcı bir
şekilde kavırıyor ve sahneliyordu.²³⁴ Bununla uyumlu bir şekil-
de Bentley'in *Standard Novels*'i tarafından 1832 baskısında ya-
pılmış *Frankenstein*'a eşlik eden ilk illüstrasyon, Yaratığı bir in-
san ve hayvan beden parçaları derlemesi arasında bilince uya-
nırken tasvir eder (Şekil 3).

²³⁴ Marshall 1995, s. 14. Ancak 1831 baskısı pek çok açıdan özgün haline gö-
re siyaseten daha az radikaldir. Bu konuyla ilgili bkz. Baldick 1987, s. 61-2; ve
O'Flinn 1983, s. 201-2. Ne var ki Bennett'in (1998) haklı olarak işaret ettiği gibi bu
siyasi geçişi abartma tehlikesi de söz konusudur.



Şekil 3: Mary Shelley'nin gözden geçirilmiş *Frankenstein* baskısının ön kapağı, yayımlayan Colburn ve Bentley, Londra 1831

Shelley, teşrih edilmiş insan ve insan harici parçalardan oluşturulan devasa bir beden fikrine, Frankenstein'ın yaratığının elektriklerle can bulması gerektiği fikrini eklemişti. Bu bir yazarın salt fantezisinden daha fazlasıydı. 1790'larda basında kendine geniş yer bulan deneyleri sırasında İtalyan bilimci Luigi Galvani, elektrik akımı vasıtasıyla hayvanların sinirleri ve

kaslarını hareket ettirmişti. On yıl kadar sonra Galvini'nin yeğeni Luigi Aldini bu tür deneyleri, büyük bir bakır ve çinko aküye bağlayarak, yeni idam edilmiş suçluların cesetlerine uygulamaya başlamıştı. Bu "bilimsel" tatbikatlar, anatominin cezai sınıf siyasetini tekrarlıyordu: Yoksulların bedenleri ölümde bile yönetici sınıfın yönlendirmesinden, düzenlemesinden ve kayıtlarından azade değildi. Hatta Aldini, sınıfsal aşağılama siyasetiyle böbürlenmek ister gibi, kablolarını yeniden canlandırdığı avam bedenlerinin kafası ve anüsüne bağlıyordu. Ne var ki deneyleri daha da ileri giderek bu siyaseti *endüstriyel* kapitalizm çerçevesi içinde yeniden biçimlendirir. Rembrandt'ın Nicolas Tulp'u bir çulsuzun bedenine bir alet uygulayarak proto-kapitalist imalatı taklit ederken, Aldini suçlu bedene mekanik bir güç kaynağı bağlayarak endüstriyel fabrika sistemini taklit ediyordu. Mary Shelley bedenler ve elektrik ile yapılan bu deneylerin pekâlâ farkındaydı; klasik eserinin ikinci baskısının Giriş bölümünde romanını tasarlarken aklındaki fikirlerin arasında "Galvinizm"i de saymıştı.²³⁵ Güç-güdümlü makinelerin emeği yerinden etmesine Luddcu muhalefetin bastırılması bağlamında, proleter bedenler ve endüstriyel güç arasındaki ilişkinin –hem yaşamda hem de ölümde– çekişmeli bir ilişki olduğunu bilmesi de bir o kadar önemlidir.

Mary Shelley, İngiliz egemen sınıfının proleter bedenleri ve zihinleri suistimal etmekte ısrar ettiği takdirde onları bekleyen vahim sonuçlar hakkında uyarmak ister gibi, güneydoğu Almanya'daki Ingolstadt'ı ucubenin doğum yeri olarak seçti. Bunun önemi zeki okuyucuların dikkatinden yine kaçmayacaktır. Abbé Barruel, dört ciltlik *Memoirs of Jacobinism* kitabında, Ingolstadt'ı Fransız Devrimi'nden sorumlu tutulan devrimci bir komplocular çetesi olan gizli bir derneğin, İlluminati'nin doğduğu yer olarak tespit etmişti. Percy Shelley, Barruel'in çalış-

²³⁵ Aldini'nin deneyleri ve Mary Shelley'nin Galvinizm bilgisi üzerine, bkz. Hitchcock 2007, s. 33-4.

masından bilhassa büyülenmişti ve o, Mary Shelley ve diğerleri kitabı hep beraber yüksek sesle sık sık okuyorlardı.²³⁶ Birtakım Jakoben-karşıtı romanlar da Goldwin'i İlluminati'ye bağlıyordu ve *Political Justice*'in yazarı St. Leon romanında felsefe taşının yeri olarak Ingolstadt'a yakın bir yer seçmişti. Mary Shelley, İngiltere'nin yöneticilerinin yarı paranoyak kaygılarından bahsederken, baskı sistemlerinin kaçınılmaz sonucu olarak zıvanadan çıkmış bir Jakoben-ucube, avamın kitlesel başkaldırısının mikrokozmosunu sunar.

Dahası, Yaratığın Frankenstein'ın akrabaları ve arkadaşlarını öldürülmesini, yaratıcısının sorumluluğu –hatta yaratıcısının varoluşunun özünün bir ifadesi– olarak gösterir. Ender bir sağduyu anında, Yaratığın ilk cinayetinden sonra Frankenstein şöyle der: “İnsanlığın arasına gönderdiğim ve korku salma iradesi ve gücü bahsettiğim varlığı düşündüm, (...) neredeyse kendi vampirim in ışığında, kendi ruhum mezardan salındı ve benim için kıymetli olan her şeyi yok etti.”²³⁷ Shelley burada, Yaratığı ustalıkla bir şekilde, Frankenstein'ın ikizi, özünü cisimleştiren bir öteki-ben olarak tasvir eder. Yaratığın yıkıcı saldırganlığı Frankenstein'ın kendi kendini yok eden karakterinin öteki tarafıdır: Can alıcı bir sahnede ucube, yaratıcısına, “Ben yaratığım” diye hatırlatır²³⁸ ve cinayetler çoğalır ve cesetler birikirken Frankenstein “ebedi cehennemini yanında” taşımaya mahkûm edildiğinden yakınıır.²³⁹ Roman, İngiliz egemenlerini bekleyen şeyin, bitmek bilmez bir çatışma, şiddet ve ölüm cehennemi –Luddcu başkaldırıların yalnızca bir ön belirtisi olduğu bölünmüş toplumun kaçınılmaz yan mahsulleri– olacağını haber verir. Shelley, emekçi kitlelerin yakında kanlı bir intikam

²³⁶ Barruel'in eseri ve Percy ve Mary Shelley'nin bunu nasıl alımladığı üzerine bkz. McNiece 1969, s. 22-3 ve St. Clair 1989, s. 213, 437, 539 n. 5.

²³⁷ Shelley 1999, 1. Cilt, 6. Bölüm, s.104.

²³⁸ Shelley 1999, 2. Cilt, 2. Bölüm, s. 126.

²³⁹ Shelley 1999, 3. Cilt, 7. Bölüm, s. 225.

duygusuyla dolup taşacağı konusunda uyarır. Yaratık ise Frankenstein'ı şöyle ikaz eder:

Ben sefilliğimin şiddetine gömülürken sen mutlu olacak mısın? Diğer tutkularımı yıkabilirsin, ama intikam kalır (...) Ölebilirim, ama öncesinde sen, tiranım ve işkencecim, gözlerini sefaletine dikmiş güneşe lanet edeceksin. Dikkatli ol; çünkü ben korku nedir bilmem, o yüzden de güçlüyüm.²⁴⁰

Yine de Victor Frankenstein, tıpkı İngiltere'nin yöneticileri gibi, bu uyarılara kulak asmak konusunda pek istekli görünmez. Ne var ki ucubesinin korkusuz, intikam dolu macerasında kader onu korkunç akıbetine doğru götürüyormuş gibi görünse de, Mary Shelley başka sonuçların da muhtemel olduğunu gösterir. Bunu, Yaratığın konuşmasına izin vererek yapar.

Bu, daha yakından ilgilenilmeyi hak eden bir hamledir. Ne de olsa Yaratığın genelde dilsiz bir vahşi olduğu çoğu film uyarlamasının aksine Shelley, onu dilsel yetileri olan zeki bir varlık olarak tasvir eder.²⁴¹ Bu karar, ucubenin insanlığını vurgular ve onu zombilerden radikal bir şekilde ayırır. Hatta, en meşhur film uyarlamalarından birinde, Yaratığı oynayan ünlü Hollywood aktörü Boris Karloff onu kasıtlı olarak *zombileştirmişti*. Karloff, Yaratığa zombilerle özdeşleştirdiğimiz ayaklarını sürüyen yürüme biçimini verdi ve ucubenin konuşmasına imkân tanımaya güçlü bir biçimde muhalefet etti. "Konuşursa insana daha çok benzer" diye karşı çıkıyordu.²⁴² Ne var ki bu, tam da Shelley'nin amaçladığı şeydi. Yaratık her ne kadar grotesk ve dehşetengiz olsa da, konuşma yetisi insanlığının, proletaryaların insanlığın zeki ve konuşkan fertleri olduğunun –yani zombi olmadıklarının– temel bir işaretidir. Hatta Yaratığa konuşma yetisi bahşetmek, romanın, ucubenin kendi yaşam de-

²⁴⁰ Shelley 1999, 3. Cilt, 3. Bölüm, s. 192.

²⁴¹ Frankenstein'in film uyarlamaları üzerine bkz. O'Flinn 1983; Hitchcock 2009; ve Milner 1996, s. 161-7.

²⁴² Hitchcock 2007, s. 173'te alıntılandığı haliyle.

neyimini anlattığı ve adalet talep ettiği uzun bir konuşma olan asli dayanak noktası bakımından önemlidir. Bir yorumcu, haklı olarak, “Ucubeye belagatli bir ses katma kararı, Mary Shelley’nin, ucube kategorisini en önemli alt üst edışıdır” der.²⁴³ Yine de alt üst edici etkide bulunan yalnızca dil yetisi değil, Yaratığın kendi kötü durumunun radikal bir analizini ortaya koyduğu kararlı bir konuşmanın fiili içeriğidir. Paine ve Godwin’i tekrarlayan Yaratığın sözlü eseri, hakiki bir *Ucube Hakları Beyannamesi* oluşturur.

“Öykümü dinle” diye haykırır ucube.²⁴⁴ Metnin yüzde yirmisini oluşturan altı bölüm boyunca okur olarak onu dinleriz. Frankenstein’in terk ettiği Yaratık, “Yoksul, biçare, sefil bir garibandım” diye açıklar. Hayatta kalabilmek için yaptığı ilk şeyler, içecek bir şey, sıcaklık, yiyecek ve barınak aramaktır. Yoksul bir köylü aile olan De Lacey’lerin kulübesine bitişik bir “ahır”a yerleşerek onların sevgilerini ve emeklerini gözler. Onlara yardım etme arzusuyla ucube, aileye yiyecek ve yakacak temin etmek için karanlığın örtüsü altında gizlice geceleri çalışır. Mary Shelley burada, kendi radikal iktisadını sunar. Ana akım politik ekonomi, Adam Smith’in meşhur “görünmez eliyle” düzenlenen piyasanın büyüsunü vurgularken, Shelley iktisadi yaşamı sürdüren *görünmez emekçileri* ön plana alır. Artık emeği, işi, Yaratığın onun aracılığıyla komşularına yardım ettiği, kendi geçimi için gerekli olanın ötesinde tarif eder. Yalnızca burjuva iktisadına kasıtlı bir yanıt olabilecek bir durumda, ucubeye “sonraları görünmez bir elin gerçekleştirdiği bu emeklerin [De Lacey’leri] epey bir afallattığını fark ettim” dedirterek, Adam Smith’in metaforunun parodisini yapar.²⁴⁵ Bu çarpıcı formülasyon, kapitalist iktisadı idame ettiren görünmez ellerin görülmeyen emeğini maddileştirir; böylelikle emekçinin dur-

²⁴³ Baldick 1987, s. 45.

²⁴⁴ Shelley 1999, 2. Cilt, 2. Bölüm, s. 127.

²⁴⁵ Shelley 1999, 2. Cilt, 4. Bölüm, s. 140.

duğu noktadan, politik ekonominin eleştirisini gerçekleştirir. Bu eleştiri, Byron'un meclisteki ilk konuşmasında "tarlalarınızda çalışan, evlerinizde hizmet edenler" in bu hakarete uğramış ayaktakımı olduğu yönündeki görüşü tekrar eder.

Gelgelelim, bu emekçi ucubeler çalışarak toplumu ayakta tutmanın yanı sıra, rasyonel, iletişimsel varlıklardır da. Aileyi gözlemleyen Yaratık bu şekilde konuşmayı ve okumayı öğrenir. Akılsız bir zombi olmadığının diğer kanıtlarıdır bunlar. Plutark, Milton ve Goethe'nin yazdığı eserleri bulup okur. Ama siyasi eğitimi, radikal Solun bir kasiği olan C. F. Volney'in *Ruins of Empire* adlı kitabını ailenin genç erkeğinin sevgilisi olan ve varlığı ile hayat hikâyesi metinde ilgi çekici sömürge-karşıtı temalara meydan veren Hristiyanlaşmış Arap bir feministe kendi yorumlarını ekleyerek okumasına kulak kabartmasıyla oluşur.²⁴⁶ Mary Shelley'nin Volney'in *Ruins*'ini seçmesi yaratıcı bir siyasi ifadeyi temsil eder. Kocasının uzun zamandır en sevdiği kitaplardan biri olan *Ruins*, devrimci hareketin en çok rağbet ettiği eser oldu. 1791'de devrimin tam da pekiştiği sırada Fransa'da yayımlanarak kısa sürede İngilizce ve Almancaya çevrildi. Kitap Londra Zanaatçılar, Tacirler ve Esnaf Cemiyeti ve Birleşik İrlandalılar gibi radikal örgütler tarafından sahipleniliyor, Brezilya'da çok ırklı bir komployla meşgul olan bir melezin elinde bile bulunuyordu.²⁴⁷ Volney, patriyarkal ailenin kararlı bir eleştirmeni, bir kölelik karşıtı (Fransa'da devrimci Mecliste kaldırılması yönünde oy vermişti) ve sanat ve bilimin yanı sıra insan medeniyetinin Afrika'da doğduğuna ilişkin Avrupa

²⁴⁶ *Frankenstein*'in bu yönünün sömürge-karşıtı içerimlerini irdeleyen eserler arasında, bkz. Bohls 1994, s. 23-36 ve Bush 1998. *Frankenstein*'in bu açıdan ilgi çekici, ama bir nebze daha muğlak bir değerlendirmesi için, bkz. Spivak 1985, s. 254-9.

²⁴⁷ Linebaugh ve Rediker 2000, s. 342. Anca Vlasopolos, yer yer ilginç bir hal alan makalesinde Volney'nin önemini kavrayamaz ve hatalı bir şekilde Yaratığın üst sınıfın "estetik önyargıları" ve "dili"nde eğitim aldığını öne sürer. bkz. Vlasopolos 1983, s. 127.

merkezcilik karşıtı görüşün taraftarıydı. Aynı zamanda özel mülkiyet, sömürü ve sınıf eşitsizliğinin de amansız bir muhalifiydi. İnsanların köleleştirilmesinin “baştan çıkartıcı mülkiyet hakkı”ndan türediğini, “çarşıyan tabaka, sınıf, aile topluluklarına bölünen ve *yüksek iktidar* adı altında her şeyi yağmalama kabiliyetine sahip olmak için durmadan mücadele eden vatan-daşların bir iç savaşı”na neden olduğunu öne sürüyordu. Böylelikle toplum “zengin asalaklar grubu ve ücretli yoksullar kalabalığına bölünüyordu” ve “temelde muhalif ve düşman” bu iki sınıf, Mary Shelley’nin *Frankenstein*’da betimlediği gibi bir-biriyle sürekli mücadeleye giriyordu. Volney de yönetici sınıfı kendi yıkımına koşan bir sınıf olarak tasvir ediyordu: “Bu iktidar devinin kendi ağırlığı altında ezilip ufulanacağı gün yaklaşıyor.”²⁴⁸

Yaratığın Volney vasıtasıyla yaşadığı aydınlanma radikal eğitimde bir örnek olaydır. *Ruins*’in okunduğunu duyduğunda, Amerika’daki yerli insanların ortadan kaldırılmasına ağladığını ve “mülkiyetin, muazzam zenginliğin ve sefil yoksulluğun bölünmesini öğrendiğini” anlatır. Kişiyi “zenginlikle beraber soy”a göre de, yani Yaratıkta olmayan her şeye göre değer biçildiğini öğrenmişti. “Peki neydim ben? (...) Paramın, arkadaşımın, malımın mülkümün olmadığını biliyordum. (...) O halde dünyaya fırlatılmış, tüm herkesin kaçtığı ve kimsenin kabul etmediği bir ucube miydim?”²⁴⁹ Hiçbir akrabası, arkadaşı, mülkiyeti ya da serveti olmayan bir varlık olarak ucube, burjuvanın ayırt ediciği özelliğinin olumsuzlanması temsil eder. İnsandışı bir insan, mahsulü olduğu toplumsal düzenin bir ihlalidir. O, kapitalist toplumun kirli sırrıdır. Kendini kendi gözlemlerinde meşrulaştırmak için inkâr etmek zorunda olduğu bir sır... Dolayısıyla ucubenin varlığı, burjuva hassasiyetine karşı

²⁴⁸ Volney 1990, s. 33, 34, 35, 38, 51.

²⁴⁹ Shelley 1999, 2. Cilt, 5. Bölüm, s. 145-6.

bir cürümdür. Üstelik –yaptığı herhangi bir şeyden ziyade– bu basit ontolojik gerçek yüzünden yok edilmesi gerekmektedir.²⁵⁰

Toplum ve en acısı da yaratıcısı tarafından reddedilen ucu-be, Frankenstein’a ve onun temsil ettiği toplumsal düzene savaşı ilan eder. Bunu yaparak zombiler için imkânsız olacak tür-de bilinçli bir eyleme girer. Prometheusçu isyanın ve avam isyanının klasik silahını kullanarak –artık emeğinin mahsullerine el koyup yaklaşmasını şiddetli bir biçimde reddeden– De Lacey ailesine saldırarak işe başlar: Ateşle. “Bir ağacın kuru dalını yaktım ve fedakâr kulübenin etrafında öfkeyle dans ettim, (...) topladığım samanları ve çalı çırpıyı çığlık çığlığa ateşe verdim, (...) ve alevler kısa süre içinde kulübeyi sardı.”²⁵¹ Yukarıda ateşin bir isyan aleti olarak kullanıldığını yazmıştım: Gordon İsyanları sırasında Londra’nın bazı yerlerini ateşe veren isyancı kalabalık tarafından ve imalatçıların evlerini ateşe veren Luddcu protestocular tarafından. Bu tür ortaklıklar Mary Shelley’nin ateşi, o Prometheusçu kuvveti radikal başkaldırının eskiden kalma bir silahı olarak gören on dokuzuncu yüzyıl okuyucularının gözünde bariz olmalıdır.

Kanlı intikam yolunda mola veren Yaratık daha fazla şiddeti engelleme umuduyla Frankenstein’ı arar. İhtiyacı olanın, yaratıcısının kendisine dişi bir refakatçi yapması olduğunu söyler. Bu temel bir toplumsal ilişki, bir çift bağı talebi kayda değer bir biçimde Paine’ci radikalizm dilinde sunulur: “Bunu senden bir hak olarak istiyorum.”²⁵² Aynı zamanda bir dost olarak kabul edilme talebi olarak ifade edilir: “Var olan bir şeyin sempatisini kazanabildiğimi görmemi sağla; bu isteğimi geri çevirme!”²⁵³ Shelley burada hak iddiasını, kabul görme ricasıyla birleştirir:

²⁵⁰ Bu, *Frankenstein* boyunca tekrarlanan bir temadır. Yaratığa ek olarak Justine Moritz, De Lacey ailesi ve Safie’nin babası, işlemelikleri suçları yüzünden cezalandırılır.

²⁵¹ Shelley 1999, 2. Cilt, 8. Bölüm, s. 163.

²⁵² Shelley 1999, 2. Cilt, 9. Bölüm, s. 163.

²⁵³ Shelley 1999, 2. Cilt, 9. Bölüm, s. 170.

Proleter başkaldırının eşit kişiler, insan toplumunun tam teşekküllü fertleri olarak tanınma arzusuyla ilgili olduğunu ima eder. Yönetici sınıf, eşit kabul görme taleplerini geri çevirerek, ezilenlere ucube bir ırkın aşağı, standart altı fertleri olduğunu bildirir. Hatta Yaratığın arzusunu yerine getirip onun için bir partner üzerinde çalışmaya başlayan Frankenstein, daha sonra sözünden tam da bu şekilde döner. Ucube çiftin üreyebileceğini düşünerek “bir iblisler ırkı”nın insanlığın üzerine salınması ihtimali karşısında dehşete kapılır.²⁵⁴ “Hırsımdan tir tir titreyerek, üzerinde uğraştığım şeyi paramparça ettim” der okuyucuya.²⁵⁵ Bu önemli sahnede Shelley, toplumsal cinsiyet, sınıf ve ırk nefreti temalarını içgörülü bir biçimde birbirine ilmekler. Frankenstein kadınlardan ve onların (yapay üremenin aksine) biyolojik üreme üzerindeki korkularından duyulan güçlü bir korkuyu kendisinin kadınlardan uzak duruşuyla tutarlı bir biçimde tekrarlar. Aynı zamanda dünyanın görülmeyen işlerini gerçekleştiren grotesk “beden insanları”na yönelik zehirli bir düşmanlık sahneler. Proletaryanın özgün İngilizce anlamının tek işlevi çocuk üretmek olanlara gönderme yaptığını anımsamak bu bakımdan önemlidir.²⁵⁶ Dolayısıyla, kadının biyolojik yeniden üretim emeğini küçültürken fiziksel uğraşla tanımlanan herkesin yaşamını aşağılayan ikili bir tını taşır. Proleter ucubeleri bir “iblisler ırkı”, tehlikeli aşırı-cisimleşmiş varlıklar olarak yorumlayan Frankenstein, yarı yarıya tamamlanmış dişi Yaratığı “parçalara” ayırarak egemen sınıfın gözde cezalandırma yoluna –teşrihe– başvurur. Yaratık da aynı şekilde karşılık verir. Frankenstein’a suçlu olduğu barbarca teşrihleri durmadan hatırlatmak ister gibi cesetlerden bir dizi –anatomistin çalışmalarının temel unsuru– meydana getirir: Ucubesini ortaya koymak için parçalara böldüğü bedenler; yarım kalmış dişi-

²⁵⁴ Shelley 1999, 3. Cilt, 3. Bölüm, s. 190.

²⁵⁵ Shelley 1999, 3. Cilt, 3. Bölüm, s. 191.

²⁵⁶ Linebaugh ve Rediker 2000, s. 93. Bedenin ırksallaştırılmış insanları üzerine bkz. Bannerji 1995, s. 33.

nin yarılmış gövdesi; Yaratığın tüm toplumsal bağlar ve bağlantılardan teşrihi.

Yaratık, bir beden tedarikçisi haline gelerek Frankenstein'ın mesleğini taklit etse de, bunu, diyalektik bir tersyüz etmeyle yapar; kaçırdığı bedenler, avam gövdeler olmak yerine anatomistin kendi ailesi ve sosyal sınıfından gelir.²⁵⁷ Bu, ana karakterlerin her biri önceden bir diğerinin sahip olduğu bir rolü (tâkipçi, ağıtçı, anatomist, katil) üstlendikçe, roman boyunca gerçekleşen pek çok ikilemeden biridir. Bu tersyüz etmeler, Frankenstein'ın modern toplumda işçi sınıfının "kurtuluşunun" korkunç ironisi üzerine düşüncelere daldığı, dikkate şayan biçimde içgörülü bir pasaja açılır. Yaratığı öldürmeyi umarak ilk önce "Hakkından gelirsem özgür bir adam olurum" der. Ne var ki yıkım döngüsünün tuzağına düştüğünde, söylediği lafın çelişkisi ânında dikkatini çeker. "Heyhat! Ne özgürlüğü? Bir köylünün, ailesi gözlerinin önünde katletildiği, kulübesi yakıldığı, toprakları yerle bir edildiği ve başıboş, evsiz, meteliksiz ve yalnız, ama özgür olduğu zaman yaşadığı türden bir özgürlük."²⁵⁸ Frankenstein, malından mülkünden olan ve sevdiklerini kaybeden birinin özgürlüğünün saçmalığı üzerine düşünürken, proletaryanın "serbestiyet"indeki ironinin farkına varır: Tıpkı Yaratık gibi "evsiz, meteliksiz ve yalnız" olmak. Mary Shelley, yönetici sınıfına geri sekecek olanın bu olduğuna, yani yoksulların toplumsal bağlantı ve aidiyetinin reddi olduğuna dikkat çeker. Proletaryanın öfkesi her şeyi aynı acınası hale indirgeyerek en nihayetinde tamamını -aileler ve mülkiyetler- bir isyan ve intikam cehennemi içinde tüketecektir. Kitap, bu doğrultuda, ikiz ana karakterlerinin bağlantılı ölümleriyle biter. Denizde kurtarılan ölüm yatağındaki Frankenstein, hikâyesini Kaptan Walton'a anlatırken, yaratıcısının ölüm haberini alan

²⁵⁷ Marshall 1995, s. 215.

²⁵⁸ Shelley 1999, 3. Cilt, 5. Bölüm, s. 211.

Yaratık –tersine dönmüş bir Prometheusçu edimle kendini ateşe vererek– intihar edeceğini beyan eder. Roman, Yaratığın öldüğü mü yoksa sadece kayıplara mı karıştığı konusunda belirsizliğe yer bıraksa da, böyle bir karşılıklı ölüm ve yıkımla son bulur.²⁵⁹

Gelgelelim, yine de romanın sonundan önce gelen ve ölüm ve yıkım döngüsünden olası bir kaçış sunan önemli bir sahne vardır. Mary Shelley, *Frankenstein*’ın kolektif hareketlere atıf içermediği iddiasıyla çelişerek, korkunç bir felaketi defeden bir denizci başkaldırısı anlatır. Kaptan Walton, gemisinde ölmek üzere olan Frankenstein’la beraber Kuzey Kutbu’na iyice ilerlerken, mürettebatı geminin karşısına çıkan tehlikeli kutup buzulu ve zaten pek çok yaşama mal olmuş olan aşırı soğuk karşısında giderek paniğe kapılır. Yolculuğun devam etmesi halinde bir felaketle karşı karşıya kalacaklarına inanan denizciler başkaldırı tehdidinde bulunur. Dahası bunu Walton’dan geri dönmesini “talep edecek” bir “heyet” seçerek son derece demokratik bir şekilde yaparlar. Walton, istemeye istemeye ve hoşnutsuz bir şekilde razı olur.²⁶⁰ Felakete giden yoldan geri dönmeyi başaramayan Victor Frankenstein’ın aksine Walton, istikameti değiştirmek, böylelikle faciayı önlemeye yönelik kolektif eyleme boyun eğmek zorunda kalır.²⁶¹

Shelley, bu sahneyi tasarlarken denizciler arasındaki zengin bir halk isyanı geleneğinden yararlanıyordu. Yüzer fabrikalar üzerinde kapitalist disiplinin en katı biçimlerinden bazılarına tabi olan denizciler, grevler, iş durdurmalar ve kaptanın otorite-

²⁵⁹ Bu belirsizlik, Mary Shelley’nin özgün taslağında, Percy Shelley’nin revizyonlarından önce daha keskindi. Bkz. Mellor 2003, s. 15-16.

²⁶⁰ Shelley 1999, 3. Cilt, 7. Bölüm, s. 235, 237.

²⁶¹ Mary Shelley burada toplumsal cinsiyetçi bir kayıt da düşmek istemiş olabilir, çünkü Walton’ın denizcilere kulak vermeye istekli olması, bir kadının, yani kız kardeşinin sesiyle (mektuplar aracılığıyla) sürekli diyalog halinde olmasının bir sonucu olarak görülebilir.

tesine karşı koyan dengeleme yapıları gibi etkili bir direniş kültürü inşa etmişlerdi. Karada oldukları zamanlarda şehirli kalabalığın en isyancı unsurları arasındaydılar. Denizdeki en çok görülen çatışma biçimleri başkaldırı –geminin ve kumandasının tamamen ele geçirilmesi– şeklini alıyordu. Ayrıca geminin kontrolünü ellerine aldıklarında genelde önemli ölçüde demokratik ve eşitlikçi normlara göre hareket ediyorlardı.²⁶² Mary Shelley'nin bir efendinin pervasız otokrasisini engelleyen denizcilerin kolektif gücünü tasvir edişi hem inandırıcı hem de avam ayaklanmalarından korkan yönetici sınıflar için kaygı vericiydi. Yine de Godwinci liberalizmiyle tutarlı bir şekilde, denizcilerin başkaldırısını devrimi telkin etmek için değil, mazlumların seslerine kulak verilen yeni bir sınıf uzlaşısı tavsiyesinde bulunmak için tasarlıyordu.

Godwinci liberalizmin kendisine has özelliği kuşkusuz İngiliz toplumundaki hâkim mülkiyet ve iktidar sisteminin güçlü bir eleştirisiydi. Godwin-Wollstonecraft ekolü, mülkiyet ilişkilerine hamlede bulunarak, ana akım liberalizmden kati surette uzaklaşıp avam radikalizmiyle deneysel bir temas kuruyordu. Gelgelelim, bireysel yazma ve eğitimsel çalışmalar uğruna kolektif hareketleri reddederek, radikal işçilerin hareketiyle arası açık bir orta sınıf tavrı takınıyordu. Dolayısıyla Mary Shelley'nin miras aldığı siyasi bakış açısı *kaygılı bir radikal liberalizmdi*.²⁶³ Bu da bizi Mary Shelley'nin ayaktakımından duyduğu şahsi korkularına getirir. 1817'de kocasına yazdığı bir mektup bu tutumu örnekler. Reformist William Cobbett'in hazırladığı yeni bir haber postası hakkında yorumda bulunurken,

²⁶² Bkz. olağanüstü bir çalışma olan Rediker 1987, bilhassa 5. ve 6. Bölümler.

²⁶³ Mary Shelley'nin siyasetini, Baldick'in tarif ettiği (1987, s. 55) "endişeli liberalizm"den daha fazlası olarak görüyorum. Mülkiyet ilişkilerine yönelik eleştirisi, bu ifadenin ima ettiğinden daha radikaldir. Aynı zamanda Baldick'in Shelley'nin bakışında kalabalık hakkındaki derinlere kök salmış kaygılan algılamada haklı olduğunu düşünüyorum.

“yeni bir yasaklar listesi hazırlıyor gibi görünen –okumaya korkuyorum– bu ülkedeki bir devrim şayet bu adamın bunda herhangi bir gücü olacaksa o kadar da *kansız* olmayacaktır (...) Korkarım kötü bir adam o. Halk yığınlarında olabilecek en kötü insani tutkuyu, *intikamı* teşvik ediyor”²⁶⁴ diye feryat eder. Şüphe yok ki intikam, *Frankenstein*’da ucubenin cinayet orijisini tetikleyen şeydi. Yaratık da Shelley’i kaygılandırır ve bu da okuyucularına benzer kaygıları aktarmasına olanak sağlar. Toplumsal refaha – bunun aciliyetinin okuyucularını ikna edeceğini umar – adanmış biri olarak tabandan gelecek bir isyandan son derece korkar. Onunki, tıpkı babası gibi, yöneticiler ve ayaktakımı arasında arabulucuk yapmaya niyetli orta sınıfın kamu ruhuyla donatılmış fertlerinin sürdürdüğü bir aydınlanmış aşamalı ilerleme siyasetidir. Örneğin 1840’larda İtalyan halkının Avusturya tarafından baskı görmesini tartışıp zaptedilenlere duyduğu sempatiyi ifade ederken, isyan karşıtı nasihatlerde bulunur. “Top ve süngü yerine barışçıl arabuluculuk ve güçlü bir evrensel adalet hissi”ne başvurulmasını öğütler.²⁶⁵

Aralarında kimi farklar olsa da Mary Shelley kocasıyla bu siyasi tavrı büyük ölçüde paylaşıyordu. Genç Percy Shelley bilhassa İrlandalılar arasında siyasi ajitasyona girerirken, idolü olan William Godwin bu türden aktivizmi sert bir dille kınıyordu. Godwin, talebesine ajitasyondan sakınmasını salık vererek, en sevdiği yöntemlerin “tartışma, okuma, araştırma, sürekli iletişim” olduğunu yazıyordu. “Fakat dernekleri, örgütlü cemiyetleri kesin olarak kınıyorum” diyordu.²⁶⁶ Kısa süre sonra Shelley, Godwin’in görüşünü benimsediğini duyurarak teslim oldu. Siyasi aktivizme bir daha asla kalkışmayacaktı. Yine de reform yararına yalnızca yazılar kaleme almanın siyasal faydasından emin olamayarak, toplumu değiştirmek için büyük bir

²⁶⁴ “‘Letter to Shelley’ September 30, 1817”, Jones 1994 içinde, 36. Mektup.

²⁶⁵ Shelley 1996a, s. 68.

²⁶⁶ St. Clair 1989, s. 325’te alıntılındığı haliyle.

toplumsal başkaldırının gerekli olabileceği fikriyle düzenli olarak flört etti. Bu flörtleşmeler 1819'da, karısının *Frankenstein*'i yayımlayıp kendisinin de isyancı siyaset sorusunu açıkça yeniden ortaya attığı yıldan daha da ciddi bir nitelik taşımadı. Bunun arkasında yatan şey, 16 Ağustos 1819'da Manchester'daki St. Peter's Field'da barışçıl işçi göstericilerin topluca katledilmesi idi. 120.000'e yakın insanın katıldığı devasa gösteri seçim reformu talep ediyordu, bilhassa da Manchester'ın Parlamento'da kendi üyesinin (ya da üyelerinin) olabilmesi için. İlk konuşmacı nutkuna başladığı sırada atlı askerler kalabalığa saldırdı. Saldırının başını çekenler, küçük toprak sahibi köylüler, "Manchester'ın at sırtındaki imalatçıları, tüccarları, hancıları ve esnafıydı."²⁶⁷ Büyük bir şiddetle saldıran bu kişiler, aralarında bir çocuğun da olduğu 11 kişiyi öldürdü ve 400 kişiden fazlasını yaraladı.²⁶⁸ Katliama kısa zaman sonra verilen adıyla Peterloo, kitlesel halk infialini tetikledi. Percy Shelley bu zulmün ortasında "İngilizce'de bugüne kadar yazılmış en büyük siyasi protesto şiiri" olarak alkışlanan öfkeli bir yanıtı, *The Mask of Anarchy*'i kaleme aldı.²⁶⁹

Ne var ki Shelley bununla kalmayıp bu türden sınıfsal şiddet karşısında siyasi reform sorunu üzerinde durmaya kararlıydı. Bu amaç doğrultusunda, başta çekingen başlasa da sonrasında devrim meselesine dönen bir yazı, "A Philosophical View of Reform"u yazdı. Yazının başındaki kısımlar barışçıl, aşamalı değişim olasılığını irdelerken, yazının ortalarında Peterloo'nun gündeme getirdiği temel soruyla en nihayetinde yüzleştiğinde iş değişir: İngiliz otokrasisi tüm reform seferberliklerine şiddetle direnirse toplumsal ilerlemenin nasıl sürdürüleceği sorusudur bu. Barışçıl kitlesel gösteriyle karşı karşıya ka-

²⁶⁷ Thompson 1963, s. 686.

²⁶⁸ Kısa bir hikâyesi için bkz. Kesteven 1967.

²⁶⁹ Holmes 1974, s. 532.

lan “zalimler güçsüzlüklerini fark edecek” ve reform yapacak “diye umalım” diye yazar. Ne var ki, şayet “savaşı, gasp ettikleri otoritenin ufacak bir kısmından dahi vazgeçmeye yeğ tutarlarsa, direnme hakkına sahip oluruz” der. Dahası, “son direniş çaresi şüphe yok ki isyandır.”²⁷⁰ John Locke gibi kimi devrim hakkı kuramcılarının aksine Shelley, yalnızca mülk sahibi bir beyefendiler zümresinin değil, ezilenler, hatta işçi sınıfı kitlesinin isyan hakkına sahip olduğunu düşünür.²⁷¹ Bu konudaki tüm şüpheler, yapısı “A Philosophical View”la örtüşen büyük şiiri “Prometheus Unbound”un okunmasıyla dağılır.

Şiir, Jüpiter’in emriyle bir kayaya bağlanan Prometheus’un esaretiyle başlar. Prometheus’un âşığı, Asia ve onun kız kardeşi Panthea mahsur tanrıyı kurtarmaya girişirler. Gelgelelim, başarı olmak için ilk önce bir mağarada yaşayan karanlık varlık Demogorgon’la bağlantıya geçmek zorundadırlar.²⁷² Demogorgon’un kimliği pek çok eleştirmenin kafasını bulandırmıştır. Ne var ki bu, Shelley’nin yazılarına hayat veren radikalizmi kabul etmeyi reddetmekle ilgili, tam anlamıyla edebiden ziyade siyasi bir zayıflıktır.

Demogorgon ilk başta “mahşeri bir kasavet,” sonra da “kudretli bir karanlık” olarak tarif edilir.²⁷³ 3. perdede Jüpiter, Frankenstein’in ucubesini tarif etmesini anımsatır bir şekilde, bu yarattığı “iğrenilen mucize”si olmakla itham eder.²⁷⁴ Asia ve Panthea Demogorgon’la konuşmaya çalışırlarken, Jüpiter’in tahtının “altına kıvrılmış yılanı benzer Laneti/yaşamın kapısından salıvermek” için sürekli olarak “Aşağıya, aşağıya!” git-

²⁷⁰ Shelley 1990, s. 81.

²⁷¹ Bu konuyla ilgili Locke üzerine bkz. McNally 1989, s. 17-40.

²⁷² Shelley’in çoğu şiirinde olduğu gibi kadınlar özgürleşmenin kilit aktörleridir. Dahası Asia ismi Shelley’de tekrar eden bir temayı yansıtır: Değişim rüzgârlarının Doğu’dan gelebileceği fikri.

²⁷³ Shelley 1960, 1. perde, satır 207, s. 212; 2. perde, 4. sahne, satır 2, s. 236.

²⁷⁴ Shelley 1960, III.i. 62.

melerini söyleyen Ruhlar Şarkısı'ru duyduklarında daha başka ipuçları da verilmiş olur.²⁷⁵ Dolayısıyla Demogorgon karanlık, son derece güçlü, ama yine de biçimsiz bir varlık, Jüpiter'in yeraltında yatan reddedilmiş evladıdır. Onu, isminin Yunanca kökeninin akla getirdiği şey olarak görmek için hayal gücüne gerek yoktur: *Demogorgon*, yeni halk-ucube.²⁷⁶ O zamanın Shelley'nin de aşına olabileceği etkili bir radikal gazetesinin adının *Gorgon* olması bu açıdan özellikle önemlidir.²⁷⁷ Dahası bu gazete, radikal davayı yönetici sınıfının ucube haşarat imgeleleriyle özdeşleştirmede yalnız değildi. Yunan efsanesinde gorgonlar, sadece tek bir gözle de olsa içlerinden yalnızca birinin (Medusa) görebildiği üç grotesk kadından oluşuyordu. Bir diğer radikal gazetenin de *Medusa* adını almış olması anlamlıdır. Percy Shelley, "Prometheus Unbound"da zihinlerde proleter ucubeliği uyandırarak, *Frankenstein*'da da yer alan çağdaş bir radikal mecaz üzerinde doğaçlama yapıyordu. Buradaki farklılık, ucubenin uyanışının salt yıkıcı olmaktan çok, potansiyel olarak toplumu tazeleyici olmasıdır. Gelgelelim, Demogorgon tamamen biçim kazanmadığından Asia onu eğitmeye girişir; özellikle onu dinin büyüünden kurtarmak için.²⁷⁸ Aydınlandıktan sonra devrimci misyonunu üstlenmeye hazırdır.

3. perde 1. sahnede karşımıza Demogorgon'un Jüpiter'i tahttan indirip yeraltına doğru sürmesiyle isyancı bir başkaldırı doğar. Bu şiirin en ferasetli yorumlayıcılarından biri, Shelley'nin bu ayaklanmayı çarpıcı bir volkanik patlama imgesinden model aldığını kaydeder. "Güneşi söndürüp gezegenleri

²⁷⁵ Shelley 1960, II.iv. 96-7.

²⁷⁶ Çoğu yorumcu gibi ben de burada eril kipi kullansam da bu yaratık, bana göre, cinsiyetsiz ya da çift cinsiyeti olarak da okunabilir. (Yazar, metinde yaratığın isminden bahsederken, önüne eril ön ek getirir-ç.n.)

²⁷⁷ Thompson 1963, s. 676. Ayrıca bkz. Foot 1984, s. 195-6.

²⁷⁸ Shelley 1960, II.iv. 1-128. Foot 1984, s. 197-9'daki harikulade tartışmaya bkz.

(hatta muhtemelen Samanyolu’nu) sallayan bir tartışma”, olsa olsa devrimci bir isyanı ima edebilir diye yazar.²⁷⁹ Tiran zor yoluyla devrildikten sonra Shelley, dönüşmüş bir dünya resmeder:

O iğrenç maske düştü, insan
Saltanatsız, özgür, serbest kaldı, ama
Eşit, sınıfsız, kavimsiz, ulussuz bir insandı bu
Üzerinde salınan
Korkudan, tapınmadan, unvandan, kraldan muaf ...²⁸⁰

Mary Shelley’nin *Frankenstein*’ı, belki denizcilerin isyanı tarifi haricinde, bize daha iyi bir dünya ihtimali sunmaz. Gelgelelim, daha başka şeylerin yanı sıra proletaryanın mezar soygunculuğu ile anatomi değişlerinde yaratıldığını kavrayarak, piyasanın ucubeliklerinin en büyük siyasi-psikolojik tasvirlerinden biri arasındaki yerini sağlama almıştır. Bunu yaparken, doğmakta olan kapitalizmin işçi sınıfı bedenleri ve akıllarına çektiği “konferansların” dehşetini zarif bir biçimde deşifre eder. Zaten işçi sınıfının bedeninin bir parçası üzerinden tarif edilmesine bu dönemde giderek daha fazla rastlanıyordu: eller.²⁸¹ Hatta o zamanların dili bu elleri üretim araçlarının fiziksel uzantılarına indirgeyerek, onları tarım işçisi (*farmhands*), tersane işçisi (*dockhands*), fabrika işçisi (*machinehands*), güverte tayfası (*deckhands*) olarak adlandırdı. Denizciler örneğinde, toplu halde göndermede bulunulduğunda “tüm eller güverteye” narasıyla bir araya toplanan koparılmış parçaların devasa bir yığının dönüşler.

Hâkim ideoloji işçi sınıfını soyutlanmış beden parçalarına indirgeyerek şeyleştirirken, zenginliğin ve toplumun yaratıl-

²⁷⁹ Matthews 1968, s. 184.

²⁸⁰ Shelley 1960, III.iv. 193-7.

²⁸¹ *Oxford English Dictionary Online*’ın (1989) belgelediği üzere bu kullanım on yedinci asrın ikinci yarısında doğmuş görünür. Gotik kurguda koparılmış ellerin varlığı üzerine içgörülü bir okuma için bkz. Rowe 1999, 4. Bölüm.

masındaki önemini inkâr ediyordu. Klasik bir mistifikasyon sürecinde kapitalizmin itici gücü, emeğin fiili ellerinden koparılıyor ve piyasanın *görünmez eline* atfediliyordu. *Frankenstein*, kapitalizmi (grotesk) emekçi bedenin gerçekliklerine geri döndürerek, insanların birer “el” haline geldiği ve emeğin görünmez ellerinin bunun vasıtasıyla yönetici sınıfın servetini ürettiği toplumsal anatomileştirme süreçlerini ön plana alıyordu. Ancak bu eleştirel hamleye ve proleter ucubeyi zombiden farklı bir şey olarak zeki ve konuşkan kılmasına rağmen Mary Shelley de, kapitalizmin yaratmış olduğu proleter ucubenin çirkinliği karşısında ırkılıyordu.²⁸² Ne var ki aralarında *Gorgon ve Medusa* gibi gazeteleri destekleyenlerin olduğu işçi sınıfı radikalleri, proleter ucubeliği çoktan olumluyordu. Bunu yaparken ucubelik diyalektiğini Marx’ın sahip çıkacağı bir istikamete çeviriyorlardı.

²⁸² Hatta Mary Shelley ucubenin çirkinliğinin gerçekliği üzerinde ısrar etmek ister görünür (2.4.139).

İKİNCİ BÖLÜM

MARX'IN UCUBELERİ: VAMPİR-SERMAYE VE GEÇ KAPİTALİZMİN KÂBUSLAR DÜNYASI

“Perseus, peşlerinden gittiği ucubeler kendini görmesinler diye, büyüü bir takke kullanırmış. Bizse, ucubenin varlığını inkâr edebilmek için, büyüü takkeyi gözlerimizin ve kulaklarımızın altına kadar indiriyoruz.” —Karl Marx¹

Kapitalizm hem korkunç hem de büyüüdür. Büyüsü, okült iktisadı –insan bedenleri ve sermaye arasındaki çapraşık ilişkileri– gizlemesinden kaynaklanır. Gözlerimize ve kulaklarımıza kadar çekilmiş sihirli takkelerin dengi olan büyüülüğün sersemlettiği burjuva sağduyusu, içimizdeki ucubeleri büyük bir güçle inkâr eder. Gelgelelim, kaygılı tüm inkârlarda olduğu gibi gözden kaybolan şey, ezilenin geri dönüşünü getirir. Bununla birlikte, elle tutulur bir gerçeklikten mahrum olan vampirler, kurt adamlar ve zombiler sinema ve televizyon ekranlarında ve

¹ Marx 1975, s. 91 (Marx 2011, s. 19).

ucuz romanların sayfalarında arzı endam eder. Bunların inkâr ettiğimiz ucubelerin soluk ikameleri, sönük ve çarpıtılmış ard görüntüleri olduklarına şüphe yoktur. Bir kültür endüstrisinin ritüel kodlarına tabi olan bu evcilleştirilmiş canavarlar, zararsız kitlesel tüketim ürünleri meydana getirmek için kolektif bilinçaltından türetilmiş varlıklardır.

Marx'ın eleştirel kuramının hakiki radikalizminin bir kısmı, modernitenin ucubelerinin izini sürmek ve onları adlandırmak konusundaki ısrarından kaynaklanır. Eleştirel kuram ucubenin bilgisinden feragat ederken, gündemini devamlı olarak iyileştirmelere, daha medeni bir iletişim sağlayacak önerilere indirger. Bunu yaparken kendi eleştirel dürtülerinden feragat eder.² Bu, kuramın sürdürdüğü radikal bağlılıkların ilineksel değil sistemik karakterinden apaçık dehşete kapılmak ve bunda ısrar etmekten başka bir şey değildir. Marx'ın *Kapital*'inin, birazdan göreceğimiz üzere, sermayenin "ucube zorbalıkları"na ilişkin ayrıntılı anlatılarla dolup taşmasının nedeni budur: "Dante'nin kendisinin en dehşet verici cehennem tasvirlerini geride bıraktığını düşüneceği" fabrikalar; amansız "insan eti ticareti"; "çocuk kanı"nın sermayeye dönüştürülmesi; işçilerin "zihinsel ve bedensel bakımdan kötürümleştirilme"si; Amerika'da "yerli halkın kökünün kazınması, köleleştirilmesi ve madenlerin bunların mezarı haline getirilmesi"; "Afrika'nın, siyah derililerin ticari amaçlarla avlandığı alana çevrilmesi"; "henüz sömürülebiyecek bir kas, sınır, bir damla kan kaldığı sürece kendisini bırakmayacak" olan "kan emicisi".³ Bu korkunçlukların adını koymak, aynı zamanda sermayenin cadı kazanına karşı bir büyü yapmaktır. Çünkü sermayenin büyük bir yanılsama yaratma gücü, kendi ucube oluşumunu görünmez kılma biçiminde düğümlemektedir. Marx, modernitenin büyülu takkesini çı-

² Isıtılıp ısıtılıp önümüze konan sol liberalizm olarak ortaya çıktığı Jürgen Habermas'ın yapıtında olduğu gibi.

³ Marx 1976, s. 356, 353, 379, 382, 484, 915 (Marx 2010, s. 243, , 718, 293).

karmaya soyunarak ucubeliğe meydan okumaya çalışıyordu. Sermayeye içkin vampir ve kurt adam lejyonlarını, tepelensinler diye gün yüzüne çıkarmaya girişiyordu. Yine de bugün sözüm ona eleştirel kuramın büyük bölümünde canavarlar meydana kaçmışlardır veya kültür endüstrilerinin törensel zebanilerine yol vermişlerdir. Bunun gerçekleştiği yerde radikal kuram da modern bilinci imleyen ucube inkârıyla işbirliğine girer.

Marx'ın ucubelerine eş benzeri olmayan zekice bir yaklaşımla, belki de uygun olduğu biçimde yerli bir Amerikalı yazarın romanında keşfederiz. Amerika kıtasındaki yerli insanların kapitalist moderniteyle çarpışmasından ortaya çıkan yaratıcı bir alanda çalışan Leslie Marmon Silko, Marx'ın ucubelik imgelerini, hatırlama ve direnme maksadıyla eşeler. Bu amaç doğrultusunda, romanı *Almanac of the Dead* yerli bir kadın olan Angelita La Escapia'nın Marx'ın *Kapital*'iyle karşılaşmasıyla birlikte siyasi açıdan uyanışının izini sürer:

Marx, La Escapia'nın, bir beyazın kendi halkına vampirler ve ucubeler dediğini duyduğu ilk beyaz insandı. Ne var ki Marx ithamlarla yetinmemişti. Marx, İngiliz imparatorluğunun kapitalistlerini eli kanlı halde yakaladı. Marx her iddiasını kanıtlarla destekliyordu: Fabrikalarda çalışan küçük çocukların uzuvlarını ve hayatlarını tüketen dev eğirme makineleri hakkında korkunç hikâyelerle dolu teftiş raporları. Marx, ölümüne çalıştırılan çocukların ufak bedenlerini tarif ederek ara vermeden devam etti ...

... Kabile halkları Marx'ın hikâyelerinin doğruyu söyleyip söylemediği hususunda hüküm vermek için gereken tüm deneyime sahipti. Yerliler kuşaklar boyunca kendilerinin altın madenlerinin derme çatma tünellerinde cevher taşıyan arabaların tekerlekleri altında hamur haline geldiğini görmüştü ...

... Marx, Amerika kıtasının ya da Afrika'nın yerli haklarını asla unutmamıştı. Marx, kapitalist köle efendileri tarafından kapitalizmin hammaddelerini –insan eti ve kan– temin etmek

üzere gönderilen Avrupa sömürgecilerinin işledikleri katliam ve kölelik suçlarını anlatmıştı.⁴

Silko, Marx'ı büyük bir hikâye anlatıcısı olarak düşünür. Marx, "dünyanın ızdırabını ve fenalıklarını" iyileştirecek kuvvetleri ararken, "hikâyelerin, kelimelerin yaydığı enerjiye sahip, capcanlı hikâyeler olduğunu anlamıştı" diye yazar. "Acı, yara ve ölüm hikâyelerinin her kelimesi (...) yaşayanlarda adalet için büyük bir tutku ve kararlılık yaratıyordu."⁵ Marx'ın ucubeliğe –kurt adamlar ve ölü çocukların ezilmiş bedenleriyle, vampirler ve katliama uğramış yerli halklardan geriye kalanlarla– oyalanması, Silko'ya göre retorik bir süsten daha fazlasıdır. Onun yorumunda bu, eleştirel kuramın acıya ses verme yükümlülüğünü yerine getirir.⁶ Marx'la birlikte kapitalist ucubeliğin özünün, insan eti ve kanını gözü dönmüş birikim makinelerinin hammaddelerine dönüştürme olduğunu öne sürer. O halde Marx'ın ucubeleri yalnızca kışkırtıcı birer metafor olmak yerine, dehşetin işaretleri, modern toplumsal yaşamın gerçek korkularıdır. Marx'ın düşüncesinin bu boyutu, ayrıntılarıyla anlattığı ucubelerle birlikte sık sık gözden kaybolmuştur.

Sorunun bir kısmı Marx'ın, kapitalizmi okuyabileceği, edebi olduğu kadar da kuramsal yeni bir dil, radikal bir poetika amaçlamış olmasıdır. Çok sayıda eleştirmen bunu kavrayamamış, onun yerine Marx'ın dilini öncelikle kavramsal katmanlara –klasik politik ekonominin ya da Alman felsefesinin kategorilerine– veya yapısalcılık ya da postyapısalcı dilbilim gibi müteakip felsefi bakış açılarına indirgemeye kalkışmıştır. Böyle yaparak bu kuramsal söylemlere uymayan ne varsa dışarıda bırakmış, bunların tutarsız, gelişmemiş ve kabul edilemez

⁴ Silko 1992, s. 312, 315.

⁵ Silko 1992, s. 316, 520.

⁶ "Acıya ses verme ihtiyacı, tüm hakikatın bir koşuludur" (Adorno 1973, s. 17-18).

olduklarını ilan etmişlerdir. Örneğin Louis Althusser, herkesin bildiği üzere, *Kapital*'in daha tarihsel ve ampirik kısımlarının – ayrıntılı kapitalist endüstri analizlerine ve işçilerin makinelere karşı ve işgünü boyunca mücadelelerine ayrılmış yerlerinin– metnin kuramsal kısımlarıyla aykırı bir mantık takip ettiğini dile getiriyordu. Bu yorumu çok sayıda kişiyi etkisi altına almıştı.⁷ Çok sayıda eleştirmen, bu tür ikili iddialardan sakındıklarında dahi, *Kapital*'in kuramsal yapısını çözerek Marx'ın uzun tarihsel tartışmalar, edebi atıflar, çok sayıda ampirik belgelemeler ve açıkça dramatik inşalarla donattığı işçi sınıfı deneyimi etnografisini salimen göz ardı edebileceklerini düşünmüşlerdir. Yine de tüm bu yorumsamacı stratejiler yetersiz kalır. Marx'ın edebi biçem bilgisi ve ampirik çözümlemeleri –ucubelere en sık rastladığımız yerler– metinsel süslemeler olmak yerine kavramsal şemasının ayrılmaz unsurlarıdır. Marx'ın, metanın karmaşık kuramsal haritalandırmalarından kapitalist üretimin işçilerin bedenleri üzerindeki kötürüm edici etkilerinin metaforlarla yüklü tariflerine kadar, dili kullanırken sergilediği zenginlik, tutarsızlık ya da lüzumsuz süslemeler olmak yerine, çalışma nesnesi olan kapitalist üretim tarzı hakkındaki ve onun izini sürmek ve onu gizemden arındırmak için yeterli kuramsal protokoller hakkındaki derinlemesine benimsenmiş görüşleri yansıtır. Kapitalizm yabancılaşmış, olguların düzenli olarak tersyüz edilmiş bir halde belirdiği allak bullak bir dünya meydana getirdiğinden, onu haritalandıran kuramsal söylemin, şeylerin delişmen hareketini, daha iyi ifşa edebilmek amacıyla taklit etmesi gerekir. Bu, kapitalist tersyüz etmelerin gündelik düşünce ve eylem açısından normalleşmiş bir hale geldiği düşünüldüğünde, özellikle önemlidir. Sonuç olarak Brecht gibi Marx da, onu olduğu haliyle görebilmemiz için, bizi aşına olandan yabancılaştırmaya çalışır. Bunun için diyalektik bir ikileme ve tersyüz etme diline ihtiyaç duyar.

⁷ Althusser 1994; Read 2003, s. 14, 30-4, 91.

Diyalektiğin ve Metanın İkili Yaşamı

Diyalektik düşüncenin ayırt edici özelliği, pek çok şeyin yanı sıra, kuramsal analiz ve serimlemenin bilgi nesnesinin dışında olmadığı anlayışıdır. Anlamaya çalıştığı şey üzerine önceden belirlenmiş bir yöntem dayatan “dışsal bilişin” aksine diyalektik, çalışma nesnesinin içsel hareketi ve yapısının izini sürmeyi arzulayarak, içkin eleştiri yoluyla ilerler. Diyalektik soruşturma, bir olguyu kendi istediği biçime sokmaz; onu biçimlendiren şey irdelenen nesnenin belirgin özellikleridir. Bu, diyalektik analizi, içsel *fenomenler mantığını* açıklayan fenomenolojik alıştırmalar haline getirir.⁸ Ne var ki bu türden bir yaklaşım, soruşturma nesnesinin geleneksel mantığa uymadığı durumlarda özgün sorunlara neden olur. Örneğin, maddi şeylerin gayri maddi şeylere dönüştüğü ya da tam tersinin yaşandığı “büyülü” dönüşümleri gözlemleyen bir olguyu nasıl çözümleriz? Marx, bu tür sorunlarla boğuşurken, üstü kapalı bir şekilde bahsettiğim çok yönlü teşhir ve sunum stratejisini geliştiriyordu.

Şüphesiz yok ki bu tür stratejiler tamamen Marx’a mahsus değildir. Örneğin Hegel’in *Tinin Fenomenolojisi* üzerine yorum yapan bir eleştirmen, “kitap şakalar, kelime oyunları, espriler, iğnemeler, parodiler ve akademik bir çalışmayı gayri ciddi yapmaya meyilli bileşenlerle doludur” der.⁹ Bu tür özellikler kişisel üslubun tuhafıkları değildir salt. Bunun yerine, olguların ikilemelerinin ve tersyüzlerinin izini sürebilecek bir dil ve imgelem diyalektik arayışına içkindir. Marx’ın *Kapital*’i de, pek çok eleştirmenin gözlemlediği üzere, sembolizmle, metaforlarla, ironik iğneleyici sözlerle ve dünya edebiyatına şaşırtan yelpazede göndermelerle doludur.¹⁰ Gelgelelim *Fenomenoloji*’si

⁸ Bkz. Hegel 1977, s. 32-40; ve Marx ve Engels, “The Holy Family” (1975b, s. 35). İçkin eleştiri prosedürlerini McNally 2004, s. 152-3’te kısaca tartıştım.

⁹ Solomon 1983, s. xii.

¹⁰ Bkz. Prawer 1976.

epey hızlı yazılmış olan Hegel “korkunç bir yazar” olarak yerilirken,¹¹ Marx, büyük eseri edebi olduğu kadar kuramsal ve siyasi bir şaheser olan istisnai bir biçemciydi. Dolayısıyla onun metinsel sunumunu, derinlemesine düşünülmüş, kuramsal stratejisinin kasıtlı bir parçası olarak görmeliyiz. Dahası, Marx'ın benzersiz bir kuramsal dil ihtiyacı, Hegel için olduğundan daha acildi. Zaten Marx, kapitalist toplumun ikilemelerinin yalnızca ironi malzemesinden daha fazlası olduğunun farkındaydı. Bunlar aynı zamanda gizemin (“metaların gizemi”) ve işgünü hakkındaki bölüme ve sermayenin “tarih-öncesi” ya da sermayenin “ilkel birikimi” analizine hâkim olan korkunun temelleridir.¹²

O halde *Kapital*, akademik bir çalışmayı “‘gayri ciddi’ kılmaya meyilli” özelliklerle –öfke, ironi, iğneleme, ahlaki kınama, Gotik imgelem, açıkça dramatik inşalar– Hegel’in *Fenomenoloji*’sinden daha fazla doludur. Bunların biçemci süslemeler değil de Marx'ın metninin asli yönleri, başat kuramsal argümanlarının ifadesinin ayrılmaz araçları olduğunda ısrarcıyım. Politik ekonomi eleştirisinin “diyalektik olarak dile getirilmiş sanatsal bir bütün” oluşturması gerektiği konusunda kararlı olan Marx,¹³ bunun nasıl sunulacağı konusunda çok titiz davrandı. Bir cerrah misali sunduğu ironisi, kurt adamlar ve vampirlere yaptığı atıflar, Shakespeare’den, Dante’den, Cervantes’ten ve Goethe’den yararlanması, kapitalist toplumda yaşamın gizemlerini sezme çabasının derinlemesine düşünülmüş parçalarıydı.

¹¹ Solomon 1983, s. xi.

¹² Marx için tarih-öncesinin, kapitalist birikimin “yineleme zorlamı” boyunca düzenli olarak yeniden sahnelendiğini dile getirmek gerekir. Örneğin bkz. Marx 1971, 3. Kısım, s. 272: “Birikim yalnızca, ilkel birikimde ayrı bir tarihsel süreç olarak görünen sürekli bir süreç sunar...”

¹³ “Marx’tan Engels’e, 31 Temmuz 1865” Marx ve Engels 1987 içinde. Bu çeviride Marx'ın mektubu kitabından, “diyalektik bir yapı”ya sahip “sanatsal bir bütün” olarak bahseder.

Pek çok yorumcu bu noktayı kavrayamazken, birkaç eleştirmen Marx'ın biçemci başarılarını bir nebze takdir ediyordu. Örneğin Edmund Wilson, *Kapital*'i yaratıcı bir eser olarak okuyarak, "Marx şüphesiz Swift'ten sonraki en büyük alaycıdır" der. *Kapital*'de yürürlükte olan tartışmacı stratejiyi ele aldığında şu gözlemlerde bulunur:

Marx'ın bilimsel bir havayla ürettiği gayri şahsi görünümlü formüllerinin anlamı, tesadüfen yapıyormuş gibi arada bir bize hatırlattığı üzere, işçinin cebinden alınan metelikler, bedeninden sıkılıp çıkarılan teri ve mahrum bırakıldığı doğal zevklerdir. Marx, iktisadın âlimleriyle rekabet ederken, parodiye benzer bir şekilde yazmıştır...

Sonrasında metnin yapısıyla devam eder:

Marx'ta kuramın ifşası –metaların dansı, mantığın çapraz dikeyi– her zaman yürürlükteki kapitalist yasaların belgelenmiş bir resmiyle devam eder ve fabrika raporları, yavan sefalet ve müstehcenlik tarifleri, işçi sınıfının erkekleri, kadınları ve çocuklarının ayak uydurmak için çok gayret sarf ettiği anormal koşulların duygudan yoksun dökümüyle dolu bu bölümler ... – bunlar en sonunda dayanılmaz bir hal alır. İlk defa medeniyetimizin gerçek yapısının bize gösterildiğini ve bunun bugüne kadarki en çirkin medeniyet olduğunu hissederiz ...¹⁴

Kapital'i yine "yaratıcı edebiyat" olarak okuyan Stanley Edgar Hyman, "şiirsel dokusu (...) parmak ısırtan bir imge, simge ve metafor zenginliğidir" der. Metnin temel formunun dramatik olduğunu öne süren Hyman da ikili yapısının farkına vararak, "kitabın ara ara kapitalizmin korkunç yönlerine dalışlarının arasında her biri taze bir şok yaratacak ve her biri kasıtlı bir tekdüzelik, Stendahl'ın 'okuyucularının oturması için banklar' adını verdiği şeylerle dolu olacak kadar yer vardır" der.¹⁵ Ann Cvetkovich de, metnin değişken hareketlerine daha

¹⁴ Wilson 1973, s. 340, 342, 343.

¹⁵ Hyman 1962, s. 138, 133.

az dikkat gösterse de, “bir duyu anlatısı”, “emekçi işçi bedeninin ağırları ve acıları” ekseninde dönen bir metin olarak dramatik bir *Kapital* okuması taraftandır.¹⁶

Bu gözlemler, Marx'ın yetkin parodi kullanımına, metinde kuramsal soyutlama ve ayrıntılı, çoğu defa dehşete düşüren, bilhassa emekçi bedenin çektiği eziyetlerle ilgili ampirik tariflerin ileri geri hareket eden değişken yapısına ilişkin içgörülerle doludur. Gelgelelim, bu yazarlar dramatik yapısıyla ilgili bir şeyler sezinleseler de, iş *Kapital*'in temel kuramsal argümanlarına gelince bocalarlar.¹⁷ Bunun neticesinde her biri, kuramsal olanla biçemci olanı birbirinden ayırarak, Marx'ı ağırlıklı olarak estetik açıdan değerlendirmeyi tercih eder. İlerleyen kısımlarda yer vereceğim itirazlarımdan biri, Marx'ın kuramını ve biçem bilgisini birlikte okumak, ifşa yöntemi ile meta formunun kuramsal haritalandırılması arasındaki içsel bağlantıyı göstermektir.¹⁸ Bu, Marx'ın meta anlatısında beden imgelemine sürekli olarak kullanmasına ve değer kalbine yerleştirdiği maddi ve gayri maddi şeyler arasındaki diyalektik tersyüz edişlere dikkat kesilmeyi içerir.

Kapital'de yapıldığını iddia ettiğim diyalektik tersyüz etmelerin izini sürmek, sürekli bir metafor akışı gerektirir. Bu, yine,

¹⁶ Cvetkovich 1992, s. 165.

¹⁷ Wilson (1973, s. 288) Marx'ın politik ekonomi eleştirisinin bir metafizik eseri olduğunu söyler; Hyman (1962, s. 128) Marx'ın değer kuramının en kaba kavrayışına sahip kişidir ve Cvetkovich (1992, s. 189, 195) post-endüstriyel iktisadın son derece yüzeysel mefhumlarını ve metalaşmanın toplumsal ve tarihsel bakımdan evrensel olduğuna ilişkin eleştiriden uzak, postmodernist düşünceyi destekler. Bu sonuncu görüşe getirdiğim eleştiri için bkz. McNally 2001, 2. Bölüm.

¹⁸ Robert Paul Wolff (1988, s. 20) muhteşem kitabı *Moneybags Must Be So Lucky: On the Literary Structure of Capital*'de benzer bir şeye girer. Kitapta “Marx'ın edebi üslubu, toplumsal dünyanın ontolojik yapısını ifade edebilmenin felsefi açıdan uygun dilini bulmaya yönelik kasıtlı bir teşebbüs oluşturur” şeklinde yerinde bir gözlemlerde bulunur. Wolff'tan ayırdığım nokta ise, Marx'ın metniboyunca karşımıza çıkan diyalektik beden ve ruh tersyüz etmelere yaptığı vurgudur.

soruşturma nesnesinin doğasına tekabül eder; çünkü Marx kapitalizmin ontolojisini, genel anlamıyla metaforik, bazı şeylerin düzenli olarak başka şeylerin yerini aldığı, onları ikame ettiği toplumsal bir düzen oluşturuyormuş gibi çözümlemiştir. Metafor kelimesi elbette nakil ya da tercüme fikrinden türer.¹⁹ Marx'ın kelimeyi kullanma biçimi bu anlamı yansıtır; metaforların “bir şey, fikir ya da eylemden bir başkasının adıyla bahsedildiği” güçlü retorik figürler olarak Shakesperci kullanımının yansıttığı gibi.²⁰ Shakespeare'in eserlerinin büyük bir hayranı olan Marx, kapitalist toplumda metaların davranışını tasvir etmek için benzer teknikler kullanır. Kapitalizmin metaların değerlerini başka bir şey içerisinde ve vasıtasıyla (para birimle-ri) bildirdiğini söyler; bu nedenle bir metanın spesifik değerinden “bir başkasının adıyla” söz edilir. Bu metaforik ikameler yapısında bir şey (para) bir başkasının (özel bir meta) yerini tutarken, toplumsal bir yabancılaşma ve sömürü evreni yatar. Hatta bu yerinden etmelerde Gotik bir korku unsuru bulunur; bir şey ya da aktörün hakikatine yalnızca onun zıddı olan bir başka şey aracılığıyla varılabildiği bir ikileme süreci içermelerinden ötürü, Victor Frankenstein'in hakikatının düşmanı Yaratık'ta simgeleşmesi gibi. Dolayısıyla, Marx'ın sürekli olarak metaforları, edebi atıfları ve Gotik imgelemi kullanması, sermayenin yönettiği bir dünyada gerçekleşen ikilemeler ve tersyüz edişleri kuramlaştırma stratejileridir.²¹

¹⁹ Metafor: “Belirli tür bir nesne ya da düşünceye işaret eden bir kelime ya da ifadenin bir başkasının yerine kullanılıp bu ikisi arasında bir benzerlik ya da analogi olduğunun öne sürüldüğü bir söz sanatı”, *Merriam Webster Collegiate Dictionary* 1996, s. 739. Kelimenin etimolojisi üzerine ayrıca bkz. *The Concise Oxford Dictionary of English Etymology* 1996.

²⁰ Bkz. Dobson ve Wells 2001.

²¹ Marx'ın kapitalizmi metaforik bir şey olarak gördüğü iddiasının, post-modern kuramdaki daha uçan akımlarla hiçbir ilgisi yoktur; çünkü tarif ettiği ikameler rastlantısal değildir. Marx'a göre bu ikamelerin sistematik, daimi, olumsal olmayan ve *tahrif edici* bir karakteri, *gerçek soyutlama* süreçlerini oluşturu-

Bu yerinden etmelerin ve ikilemelerin ucubeliği, *Kapital*'in, Marx'ın kapitalist toplumun servetinin kendini ilk olarak "muazzam bir meta yığını" [*ungeheure Warensammlung*] şeklinde gösterdiğini söylediği ilk cümlesinde gizlidir.²² İngilizce tercüme Marx'ın formülasyonunun tüm manasını aktaramaz. Çünkü burada "muazzam [*ungeheure*]" olarak çevrilen kelime aynı zamanda *ucube* anlamına gelir. Marx –kapitalist toplumun servetinin artık kontrol edilemeyecek duruma geldiği ve rahatsız edici bir tersyüzle yaratıcılarına hükmetmeye başladığı fikrine okuyucularını hazırlayarak– bu çoğul anlamlarla oynuyor görünür. Kapitalist serveti "ucube bir tarafsız güç" olarak tarif ettiği *Kapital*'in el yazmalarında bize söylediği tam da budur.²³ Gelgelelim, insanın ihtiyaçlarını ve arzularını karşılamak üzere tasarlanmış malların ucube olabileceğini öne sürmek ne anlama gelir? Bu tür bir ifade –metalar insanın isteklerini tatmin etmenin ötesinde eşyalar olmadıkları takdirde– yalnızca retoriktir. Bu "ötesinde"yi çözümlerken, metanın ikili yapısını kavramaya başlarız.

Marx'ın metayı ikili olarak tarif ettiği gözleminin özgün bir tarafı yoktur. *Kapital*'in en baştan itibaren bize metaların çelişkili bir kullanım değeri ve mübadele değeri birliği söylediği söylenir. Kullanım değerleri olarak metalar insan ihtiyaçlarını karşılar. Ne var ki mübadele değeri olarak farklı bir buyruğa, sahiplerinin servetini artırmak için diğer mallar ya da onların evrensel temsilcisini –para– temin etmeye, itaat ederler.²⁴ Kapitalizm,

ran bedenler ve değer-tersyüz etmeleri arasındaki tersyüz bir ilişkinin yönettiği bir karakter vardır.

²² Marx 1976, s. 125 (Marx 2011, s. 49).

²³ Marx 1973, s. 831.

²⁴ Parayı tartışmanın bu safhasında devreye sokmakla yöntemsel açıdan Marx'ın ilerlediği şekilde ilerlemiyorum, bunun buradaki amaçların açısından bir sorun teşkil etmediğini düşünsem de. Marx haklı sebeplerden ötürü para meselesine ancak metaların parasal olmayan mübadelesine ilişkin sistematik bir tartışmanın ardından gelir.

Marx'ın gösterdiği üzere, tamamen *n'inci* düzeye kadar yükseltilmiş ikinci süreçle ilgilidir; spesifik kullanım değerlerinin aksine, durmak bilmeden soyut evrensel servet (para) biriktirme amacıyla meta mübadelesi hakkındadır. Sürekli büyüyen mübadele değeri –ya da Marx'ın tercih ettiği biçimiyle *değer*– arayışı, metaların görünmeyen, gayri maddi bir niteliğine değinir. Zaten hiçbir meta sonsuz bir fiziksel artışa girişemez. Maddi özellikleri (spesifik insan isteklerini bunlar vasıtasıyla tatmin eder) sonludur. Bu malların ne kadarını hayal edebilirsek edelim, maddi sınırlar dünyasında yer almaya devam ederler. Ne var ki metalar, değerler olarak alındığında, ilkesel olarak, sonsuz şekilde çoğalabilir; çünkü sahiplerinin/satıcının biriktirebileceği parasal servetin doğal bir sınırı yoktur. Aristoteles malların gayri tabii edinimini [*chrematistics*] tabii edinimlerinden [*oikonomia*] bu şekilde ayırıyordu. İkincisi, yani hane halkı ekonomisi, malları kullanımları için edinirken (ve böylelikle doğal sınırlara uyarken), *chrematistics* sınırsız bir servet/para birikimi arayışıyla sınırlarının ötesine geçer.²⁵ Ne var ki bunu yapmak için, yani tüm fiziksel sınırların ötesine geçebilmek için sermaye metanın gayri maddi, görülemez ve elle tutulamaz olan bir tarafını biriktirmek zorundadır. Marx “[metanın] değer nesnelliğine tek bir doğal madde zerresi bile giremez” diye yazar. “Tek bir metayı dilediğimiz gibi evirip çevirebilir olsak bile, bir değer cismi olarak meta, anlaşılmazlığını korur.”²⁶ Burada karşımıza metanın, ona “metafizik safsatalar ve teolojik süsler” sağlayan ucube ikili formu çıkar.

Marx'ın meta mübadelesine verdiği ilk örneği, bir cekete eşit 20 yardalık keten bezi örneğini ele alalım. Burada belirli miktarda keten bezinin değerinin başka bir şeyle, bir ceketle ifade edildiğini söyler bize. Ne var ki keten bezinin kendisi “ceketlik” özelliğini içinde barındırmaz. Bu metaları aynı tera-

²⁵ Aristoteles 1981, 1. Kitap, 9-10. Bölümler.

²⁶ Marx 1976, s. 138 (Marx 2011, s. 60).

ziye vurmayı sağlayan görülmez bir benzerlik, duyularla erişilemeyen ortak bir özellik olmalıdır. İlk baştaki formülü keten bezinin değerini ceket ya da çay ya da demir ya da altın ya da ayakkabı vb. miktarlarında ifade edecek şekilde genişletirsek bu sorunun doğasını daha iyi görebiliriz. Bu durumda 20 yarda keten bezi = 1 ceket, 5 kilogram çay, 0,5 ton demir, 60 gram altın, 1 çift ayakkabı vb. gibi bir formül elde ederiz. Burada mübadele ilişkilerinin bu malların fiziksel ya da doğal özelliklerine dayandırılmasının mümkün olmadığı netlik kazanır; çünkü tüm olası metalar evreni, her birinin ortak maddi özelliklere sahip olamayacağı kadar çeşitli ve renklidir. Bunun yerine ceketin keten bezi hakkında ifade ettiği şey –değeri– “doğa üstü bir özelliğini temsil eder”,²⁷ “duyularla kavranamayan” bir şeyi.²⁸ Gözle görülmeyen bu özellik değerin “hayali nesnelliği”ni oluşturur. Dahası, paylaştıkları duyu-üstü özellik soyut insan emeğinin, onu somut, ayrık ve bireysel yapan her şeyden soyutlanmış emeğin mahsulleri olmalarıyla alakalıdır.²⁹ Bu nedenle ceketleri, keten bezini ve altını eşitlediğimizde –her biri niteliksel olarak farklı iş süreçleri olan– dokumayı, iplikçiliği ve madencilği eşitlemiş oluyoruz. Bu özgün emek süreçlerinin, farklı kullanım değerleri yaratan üretim faaliyetleri olarak maddi anlamda birbirlerinden ne kadar farklılaşsalar da, aynı elle tutulmaz şeyi ürettiklerini söylüyoruz: Parayla ölçülebilen belirli bir değer miktarı. Kapitalist piyasa, bunları aynı şey, türdeş ve biri diğerinin yerine koyulabilir emek miktarları olarak

²⁷ Marx 1976, s. 149 (Marx 2011, s. 69).

²⁸ Marx 1976, s. 163 (Marx 2011, s. 81).

²⁹ Marx'ın doğrudan soyut emeğe geçtiği argümanın yapısıyla ilgili Marksizm içerisinde önemli tartışmalar bulunur. Uno ekolüne bağlı olanların çoğunun (örneğin bkz. Kozo Uno, Thomas Sekine ve Makoto Itoh'un yazıları) Marx'ın *Kapital*'deki sunum sırasıyla ilgili sorunları vardı. Tıpkı Arthur 2004, 5. Bölüm'de görülebildiği gibi. Bu tartışmaları burada irdelemem mümkün olmasa da Marx'ın prosedürüne yönelik bu eleştirilerini bütünüyle kabul etmediğimi söylemem gerekir. İsmi andığım yazarlar her durumda farklı yollarla da olsa Marx'la aynı sonuca varırlar.

eşitlemek için tüm bu iş süreçlerini niteliksel özelliklerinden soyutlamak zorundadır.³⁰ Dolayısıyla kapitalizmin yaptığı şey *metalar* olarak (kullanım değerleri olarak değil) paylaştıkları görülemez ve elle tutulamaz bir özellik temelinde, müdahil somut iş süreçlerinden soyutlanmış insan emeğinin genel ürünleri olarak emek ürünlerinin değerlerini belirlemektir. Böylelikle kapitalist iktisat, ürünlerin görölmez bir esasın (değerin) taşıyıcıları haline geldiği ve somut emeğin soyut emeğin taşıyıcısına dönüştüğü bir *gerçek soyutlama* meydana getirir: “Emeğin spesifik içeriğine yönelik kayıtsızlık yalnızca bizim yaptığımız bir soyutlama değildir; aynı zamanda sermaye tarafından da yapılıp ve onun asli karakterine aittir.”³¹

Gelgelelim, soyut bir emek sistemi yalnızca gerçek somut emekçilerin, kullanımdan ziyade piyasa için üretmeye mecbur tutulduklarında var olur. Dahası bu, yalnızca emek faaliyetinin emekçiden yabancılaştırıldığı, yalnızca emeğin, (toplumsal açıdan gerekli emek zamanlarını üretmek ya da daha hızlı üretim yapmak için) piyasanın buyruklarına itaat eden sermayeler tarafından denetlendiği, düzenlendiği ve yönlendirildiği zaman sistematik bir şekilde gerçekleşir. Bu, kapitalizmin gerçek bir soyutlama yoluyla faaliyet göstermesi anlamına gelir: İşçilerin yaşam faaliyetleri kendilerinden koparılmış ya da tecrit edilmiştir. Dolayısıyla Marx, kapitalizmin *soyut* emek temelinde örgütlendiğini iddia ederken, aklında kelimenin gerçek anlamı vardı. Soyutlamak (*abstrahere*) fiilinin Latince kökeni “çekilmek” ya da kelimenin tam anlamıyla uzaklaşmak, kopmak, kesip ayırmak anlamına gelir.³² Kapitalizm de benzersiz bir üretim edimini yerine getiren somut ve belirli kişilerden koptuğunda, tüm işlere etkin bir biçimde özdeş ve yer değiştirebilir olarak, aynı farklılaşmamış soyut esasın miktarı olarak yaklaşı-

³⁰ Marx 1976, s. 135-6.

³¹ Marx, “Economic Manuscript of 1861”, Marx ve Engels 1998 içinde, s. 55.

³² Rader 1979, s. 150-9’deki oldukça yararlı tartışmaya bkz.

rak, tam da bu ayırma, teşrih etme ve yabancılaştırma işlemini gerçekleştirir. Dahası, bu gerçek soyutlama süreci işlemlerine bir mistifikasyon yapısı içkindir.

Marx bu yapıyı açıklamak için masa örneğini verir. Masada “bir kullanım değeri olduğu sürece, hiçbir esrarengiz yan bulunmaz” der; çünkü onu insanlar için kullanışlı kılan gözlemlenebilir özellikleri vardır. Şöyle devam eder:

Örneğin tahtadan bir masa yapıldığında, tahtanın biçimi değiştirilmiş olur. Ama masa, yine bir tahta, sıradan bir duysal şey olarak kalır. Ne var ki meta [mübadele amacıyla üretilen bir şey –D.M.] kisvesine bürünür bürünmez, doğal bir şey olmaktan çıkar, duysularla kavranamayan bir şey olur. Ayakları yerden kesilmekle kalmaz, ama aynı zamanda bütün diğer metaların karşısında kafası üstünde durur ve tahta kafasından, kendi iradesiyle dans etmeye başlamasından çok daha mucizevi tuhaf fikirler çıkarır.³³

Hak ettiği değeri pek de bulamayan bu kayda değer pasaja yakından bakmak, metanın dolup taşıdığı “metafiziksel safsataları ve teolojik süsleri” kavramamıza olanak sağlar.³⁴ Bir meta, kullanımdan ziyade mübadele için üretilmiş bir mal olarak, der Marx, “kafası üstünde durur.” Her ne kadar bir masa gibi dursa ve düşünülse de aslında başka bir şeydir: Bir evrensel mübadele edilebilirlik, en nihayetinde parayla ölçülebilir soyut bir insan emeği havuzu. Duysal niteliklerinin ilkesel olarak parasal birikimin bir aracı olması işleviyle alakası yoktur.³⁵ Masa, kendini bu şekilde beyan etmekle “grotesk fikirler”, yani ucube

³³ Marx 1976, s. 163-4 (Marx 2011, s. 81).

³⁴ Jacques Derrida (1994, s. 150-70) bu pasajı uzun uzadıyla tartışmıştır. Yine de, başka yerde dile getirdiğim üzere Derrida kapitalist ilişkileri temel kafa karışıklıkları yaratacak şekilde eleştiriden uzak halde doğallaştırdığı için yaptığı tartışma pek yararlı değildir. Bkz. McNally 2001, 2. Bölüm.

³⁵ İlkesel olarak dememin sebebi bunun kapitalizmin dinamiği olmasıdır. Uygulamada verili bir kullanım değeri piyasa talebiyle karşılanamayabilir. Bu durumda kullanım değeri herhangi bir değer gerçekleştirmez ve edimselleşmiş hiçbir soyut emeği temsil etmez.

düşünceler öne sürer. Kendisinin (bir masa haline getirilmiş tahta gibi) sonlu, spesifik bir şey olmak yerine duyuşsal olmayan bir şey, evrensel özellikleri (diğer tüm metalarla mübadele edilebilirlik) olan bir şey olduğunu iddia eder. Duyusalılığı aşmaya yönelik bu kapasite olmaksızın masa asla bir kullanım değerinden daha fazlası olamaz; bir metanın ikili formunu üstlenemez. Meta mübadelesi dünyasına girecekse, *masağımdan* kurtulmalı ve bir para toplamı olarak yeniden ortaya çıkmalıdır. Para herhangi bir şey değildir: Her şeye, masalara, demire, çaya, pamuğa ve diğerlerine sahip olmanın aracıdır; aynı anda her şey ve bu yüzden de hiçbir şeydir. Dahası her meta (bir kullanım değeri olarak) özgüllükten (mübadele içerisindeki bir değer, bir para toplamı olarak) soyut genelliğe dönüşüme muktedir olmalıdır. O halde metaların kafaları üstünde durduğu ve ucube fikirler geliştirdiğı bir dünyaya girerken, hayali değer dünyasına geçeriz. Metanın kullanım değeri ve mübadele değeri halindeki ilk baştaki ikili formu, aşağıdaki şemanın gösterdiği üzere, artık daha başka ikilemelere meydan verir.

Meta



Kullanım değeri ↔ Mübadele değeri

Maddi ↔ Gayri maddi

Duyuşsal ↔ Duyusal olmayan

Görölür ↔ Görölmez

Somut ↔ Soyut

Beden ↔ Ruh/Tin

Tüm bunlara –bilhassa eleştirel literatürde kayda değer bir şekilde az dikkat çekmiş çiftlerin sonuncusuna (beden/ruh)– anlam verebilmek için, Marx'ın meşhur değer denklemine, 20 yarda keten bezi = 1 cekete geri dönelim. Keten bezinin değerini ceketinkiyle eşitlediğimizde, der Marx, ceket sadece “değerin bedeni [*Wertkörper*]” olarak önem taşır. Gayri maddi ve duyuşsal olmayan bir şey (değer) maddi (ceket gibi özgül bir kulla-

nım değeri) içerisinde ifade edilir ve bu yolla ölçülür. Marx, “Dolayısıyla keten bezinin değeri, ceket metasının fiziksel bedeniyle ifade edilir” diye devam eder. Ne var ki keten bezi, kendini ceketle tanırken, malzemesinden, duyuşal ceketlikten başka bir şey görür. Daha ziyade, duyuşal özelliklerinin yanı sıra ceket “bir değer taşıyıcısı” olarak tanır. Veyahut da, daha çarpıcı bir şekilde, keten bezinin ceketle, paltoda idrak ettiği şey “değerin ruhu [*Wertseele*]”dur.³⁶ Bu bir hayli özgül bir dildir. Aynı zamanda gelişigüzel olmaktan da uzaktır. Marx, bunun ardından değer ölçümü sorununa dönerek ve ağırlıkla analogi kurarak, anlatmak istediğini demirle açıklamayı tercih eder. “Demirin bedensel formu”na atıfta bulunarak, “demir bir beden olarak sayılır” diye bizi bilgilendirir ve “demir bedeni” ile “ceket bedeni”nin oynadıkları rolleri birbirine bağlamaya geçer.³⁷ Bu dil öyle kasıtlıdır ki *Kapital*’in, Marx’ın yayımlanmasına nezaret ettiği tek tercümesi olan Fransızca basımında yeniden üretildiğini –örn. *le corps d’une marchandise*– görürüz.³⁸

Marx, bu mukayeseyi öne sürmekle, kendi analogisinin sınırlarını beklenmedik bir şekilde ilan eder. Bir ağırlık ölçüsü olarak kullanılan “demir doğal bir özelliği temsil etmektedir”, buna karşılık ceketin bedeni, bir değer ölçüsü olarak, daha önceden değer ruhu olarak tarif ettiği “doğüstü bir özelliği temsil eder.”³⁹ Bu alışılmadık beden ve ruh dili, bana göre, hem alaycı hem de son derece ciddidir. Marx, “hayalet benzer” bir nesnelliği olan hayali bir varlık olarak değer kendini yalnızca metaların maddi bedenleri –ileride göreceğimiz üzere meta emek gücüne sahip bedenler de dahil olmak üzere– vasıtasıyla ifade edebileceğini öne sürer. Dolayısıyla metalar, duyuşal şeylerin (kullanım değerleri) sanki simyayla bambaşka türde var-

³⁶ Marx 1976, s. 143.

³⁷ Marx 1976, s. 148, 149.

³⁸ Bkz. Marx 1969, s. 53, 54, 57, 58.

³⁹ Marx 1976, s. 149.

lıklara (değerler) gizemli bir şekilde dönüştürüldüğü bir “büyü ve ruh çağırma” dünyasında yaşar. Bu tersyüz etmeler vasıtasıyla maddi mallar hayaletimsi bir şeyin taşıyıcılarına dönüşür. Daha uğursuzu, insanların hayatta kalışı bu hayaletimsi evrendeki değerlerine bağlıdır. Kapitalist servet biçiminin somut bir görünüm kazanmadığı, yalnızca metaların bedenlerini ele geçirerek yaşayan ve büyüyen heyula gibi bir varlık olduğu için “kişiler artık soyutlamalarla yönetilir” der Marx.⁴⁰ Bu durumda sermayeyi sık sık benzettiği ucube varlığın vampir olması şaşırtıcı değildir.⁴¹ Ne var ki bu hususun peşine düşmeden önce hayalet-benzeri bir şey olarak değer fikrini biraz daha irdeleyelim. Bu da bizi Marx’ın meta fetişizmi teorisine geri götürür.

Değer Heyulası ve Meta Fetişizmi

Bir sonraki bölümde de tartışmaya devam edeceğim üzere Avrupa’daki fetiş söylemi, Afrikalıları yabani şeylere batıl bir şekilde ilahi güçler atfeden ilkeller olarak göstermenin bir aracı olarak ortaya çıktı. Yine de, güçlü bir ironik tersyüz ediminde, genç Marx, fetişe tapınma ithamını gerisin gerisi Avrupalı egemen sınıflara yönelterek, nesneler karşısında diz çökenlerin onlar olduğunu ilan etti: bu nesneler Amerika kıtasının İspanyol sömürgecileri örneğinde altın ve Rhineland yöneticileri söz konusu olduğunda ise odundu.⁴² Marx, Avrupa’nın yöneticilerinin, iddia ettikleri rasyonalistler olmak yerine, gerçekte nesneleri putlaştırdığını ileri sürüyordu.⁴³ Daha da kötüsü, altın ve

⁴⁰ Marx 1973, s. 164.

⁴¹ Bkz. Neocleous 2003, s. 668-84.

⁴² Marx, “The Leading Article in No. 179 of the *Kölnische Zeitung*” Marx ve Engels 1975a içinde, s. 189; ve Marx “Debates on the Law on Thefts of Wood”, Marx ve Engels 1975a içinde, s. 262-3.

⁴³ Burada Marx daha ileride Theodor Adorno ve Marx Horkheimer’in *Dialectic of Enlightenment*’ta geliştireceği liberal Aydınlanma eleştirisinin unsurlarını sezer: değer-soyutlamasını taklit ederek emekçi bedenler alanından ayrılmış bir

gümüş gibi eşyalara yönelik yağmacı düşkünlüklerinde fetişizmleri cinai bir boyut kazanmıştı. Bu argümanın eleştirel yükünün büyük kısmı, tersyüz etme stratejisinden türeyerek, Afrikalılar'a atfedilen "ikelliğin" Avrupalı tutum ve davranışlarının bir yansıması olduğunu açığa çıkarır. Gelgelelim Marx, sistematik politik ekonomi eleştirisini geliştirirken, başka bir ironi daha gözlemledi: meta fetişizmi, bir "duyusal arzu dini", şeylere fantastik bir adanış olmanın ötesinde, en derin seviyesinde, *duyusal-olmayan* bir arzu diniydi.⁴⁴ Kapitalistler her ne kadar nesnelerin önünde diz çökseler de hakiki tanrıları gayri maddidir. Kapitalistler, maddi özelliklerinden ötürü nesneleri arzulamak yerine, aslında hepsinin paylaştığı o görünmez ve gayri maddi özelliğin peşindedir: Değer. Ne de olsa metaları ölçülebilir ve parayla mübadele edilebilir kılan şey, soyut insan emeğinin, tüm maddi özgüllüklerden arınmış emeğin ürünleri olma özellikleridir. Ne var ki bu, değer, kapitalistlerin taptığı o varlığın tamamen görünmez, elle tutulamaz, nesnelliği bütünüyle hayali gerçek bir güç olduğu anlamına gelir. Peter Stallybrass'ın gösterdiği üzere, bu argüman hattında ilginç bir ironi iş başındadır. "Metaları fetişleştirmek, Marx'ın en az anlaşılmış şakalarından birinde" diye yazar, "fetişizm tarihinin tamamını altüst etmektir. Çünkü bu, görünmez, gayri maddi, duyulu-üstü olanı fetişleştirmektir."⁴⁵

Bu gözlem Marx'ın argümanının özgünlüğünün altını çizer. Fetişizm genelde nesneye tapınmanın bir biçimi olarak anlaşılır. Protestanlık tarihinde fetişleştirmek, Tanrı yerine ikona ve heykel gibi şeylere tapınmaktır. Liberal siyaset felsefesinde insan özneleri, özgür ahlaki özneler olarak hareket etmek yerine, şeylerin "buyruklarına" itaat ederek özerkliklerinden feragat

bedensiz akla özlem duyan rasyonalizm en nihayetinde hoyrat bir biçimde maddi dünyaya geri döner. Bu görüşü aşağıda daha etraflıca açmıyorum.

⁴⁴ Marx "duyusal arzu dini" ifadesini "The Leading Article in No. 179 of the *Kohische Zeitung*", Marx and Engels 1975a içinde, s. 189'da alıntılar.

⁴⁵ Stallybrass 1998, s. 184.

ettiklerinde fetişleştirmiş olurlar.⁴⁶ Ancak Marx, politik ekonomi eleştirisini geliştirirken, dikkatini liberalizmin ortaya çıkardığı insan öznelinin doğasına çevirmiş, bunların aslında içi boş kaplar, sosyal içeriği olmayan, birbirlerine eşitlenebilsinler diye gerçek toplumsal koşullarından soyutlanmış ideal tipler olduklarını öne sürmüştü. Tıpkı kapitalist piyasanın mübadeleye giren kullanım değerlerinin somut karakterlerinden tecrit olması gibi, liberalizm de her bireye formel (dolayısıyla boş) bir eşitlik bahşedebilmek için gerçek (ve eşitsiz) toplumsal ilişkilerden tecrit olur. Dolayısıyla liberalizm ve Alman idealist felsefesi, duyusal şeyleri yüceltmekten çok daha abes bir tür putperestlik sahneye koyar: Bir soyutlamaya, tüm içerik ve özden yoksun bir “özne”ye tapınma. Marx, politik ekonomi eleştirisini geliştirirken, Alman idealizmi, metalar dünyasını yönlendiren değer ilişkileri bakımından inşa edilmiş bu argüman çizgisini genişletmiştir.

Daha önce de gördüğümüz üzere kapitalist piyasalardaki metaların değerinin duyusal, maddi özellikleriyle hiçbir alakası yoktur. Şayet olsaydı, bu durumda radikal biçimde benzemez mallar birbirleriyle mübadele edilemez ve aynı ölçekte (para vasıtasıyla) ölçülemezdi. Yine de, radikal benzemezliklerine rağmen, kapitalist bir ekonomideki tüm malların, evrensel mübadele edilebilirliklerinin bir belirteci olarak parasal bir ederi olabilir. Bu nedenle değer gayri maddi bir şey, tüm metaların duyusal farklılıklarından bağımsız olarak paylaştıkları bir şey olması gerekir. O halde metaları fetişleştirdiğimiz zaman,

⁴⁶ Immanuel Kant’ın *Critique of Judgement*’ta ortaya koyduğu üzere fetişizm “Nesneye duyulan saygının kendi benliğimizde –Özne– insanlık fikrine duyulan saygının yerine konmasıdır.” Bkz. Kant 1952, 1. Cilt, s. 106. Estetik yargı hakkındaki *Critique*’te Kant “yanıltma” (*subreption*) ifadesini kullanır. Gelgelelim bu ifadenin, “tamamen doğal yollarla doğaüstü bir etkiye bulunma sanatına sahip olma yanılsaması içindeki” dindar kişinin davranışını tarif etmek üzere *Religion within the Boundaries of Mere Reason*’da açıkça kullandığı fetişizm kavramıyla örtüştüğü açıktır (Kant 1998, s. 172).

Stallybrass'ın gözlemlediği üzere, *gayri maddi* bir öze olağanüstü güçler atfetmiş oluruz. Şeylerin değerini maddi varlıklarıyla ne kadar karıştırıyor olursak olalım (bu genelde meta fetişizmiyle ilişkilendirilen kaba materyalizmle sonuçlanır) aslında hayali bir şeyin önünde diz çöküyoruzdur. Bu da, maddi şeye- re tapınmaktan çok daha abes bir pratiktir. Değer, duyusallığı aştığı için, fetişleştirilmesi, somut, duyusal ve bedensel olana yönelik idealist/kapitalist hor görmeyle sonuçlanır. Dinde olduğu gibi kapitalist toplumda da maddi dünya maddi olmayan güçlere, bedenler ruhlara tabi kılınmış, değer in bedeni değerin ruhu tarafından sömürgeleştirilmiştir. Bu bakımdan değer, kuramsal kavramlar idealist felsefede nasıl davranıyorsa – hayatın somut tikellerinin yerini tutan evrensel bir soyutlama olarak– ona benzer bir faaliyet gösterir. Örneğin *Kutsal Aile*'den (1845) akıllarda kalan bir pasajı ele alalım. "Eleştirel Eleştirinin" spekülative prosedürlerine hücum eden Marx, onların taklidini yapar:

Gerçek elmalar, armutlar, çilekler ve çağlalar dan genel "*Meyve*" fikrini oluşturursam, daha da ileri gidip gerçek meyveden türetilmiş soyut "*Meyve*" fikrinin benim dışımda var olan bir varlık olduğunu, aslında armudun, elmanın, vs. *hakiki* özü olduğunu *hayal* edersen, o durumda –*spekülative felsefe dilinde* söylecek olursam– "*Meyve*"nin armudun, elmanın, çağların, vs. "Öz"ü olduğunu beyan ediyor olurum. Dolayısıyla bir armut olmanın armudun özünde olmadığını, bir elma olmanın elmanın özünde olmadığını; tüm bu şeylerin özünde olanların onların duyularla algılanabilir gerçek varlıkları değil, onlardan soyutladığım ve sonra onlara yüklediğim öz olduğunu, fikrimin özü –"*Meyve*"– olduğunu söylüyor olurum. Bu nedenle elmaların, armutların, çağların, vs. "*Meyve*"nin salt varoluş biçimleri, *modi*, olduğunu beyan ederim, (...) spekülative aklım bu duyusal farklılıkların önemsiz ve alakasız olduğunu beyan eder. Elmada armudun *aynısını* görür.⁴⁷

⁴⁷ "The Holy Family", Marx ve Engels 1975b içinde, s. 57-8.

Marx, olgun politik ekonomi eleştirisini kaleme aldığı anda, değerin aslında, idealist spekülasyonun mantık yürütmesine benzer şekilde –soyutlamalara birer varlık, öz, gerçeklik bahşedebilmek için somut olarak duyusalardan mütemadiyen soyutlanarak– işlediği sonucuna varmıştı. Böylelikle “spekülatif akıl dili” ve “metaların dili” arasında bir türdeşliği çözdü. Kapitalist üretim tarzını *gerçek soyutlama* sistemi, tersyüz olmuş, altüst bir dünya olarak tarif etmeyi anlamlı kılan budur. Sermaye ve spekülatif akıl arasındaki bu türdeşlikten bir parçayı, aşağıdaki gibi bir pasajda görebiliriz:

Ceketin, çizmenin vb., soyut insan emeğinin genel cisimleşmesi olarak keten beziyle ilişki kurduğunu söylediğimde, bu ifadenin saçmalığı [*die Verrücktheit*] apaçık ortadadır. Ama, ceket, çizme vb. üreticileri, bu metalarla, genel eşdeğer olarak keten bezi –ya da konunun özünde hiçbir değişikliğe yol açmayacak şekilde altın ve gümüş– arasında ilişki kurduklarında, kendi kişisel emekleri ve toplumsal toplam emek arasındaki ilişki, onlara, tam da bu saçma [*verrückt*] biçimde görünür.⁴⁸

Burada bir kere daha İngilizce tercümenin sınırlamalarıyla karşılaşyoruz. “Saçma” olarak çevrilen *verrückt* terimi aynı zamanda deli ya da meczubu ifade ederken, *die Verrücktheit* delilik, divanelik anlamına gelir. Hatta *Kapital*’in daha eski bir İngilizce tercümesi bu kelimeleri kullanarak, yukarıda alıntılanan ilk cümleyi “önermenin deliliği” olarak ve son cümleyi de “tam da bu meczup biçimde” şeklinde ifade ediyordu.⁴⁹ Marx açıkça ceketlerin, çizmenin ve keten bezinin görünmez bir özün, soyut insan emeğinin kaplarına dönüştürüldüğü yerde delice bir şeyin iş başında olduğunu öne sürmek ister. Dahası Marx’ın fetişizm eleştirisi, bu yerinden etmeyi meczup bir şey olarak göreyek, daha önce de gördüğümüz üzere Protestanlığın putperest-

⁴⁸ Marx 1976, s. 169 (Marx 2011, s. 85, 86).

⁴⁹ Marx 1967, s. 76.

liğe saldırısından bir hayli farklı bir hatta ilerler. Protestanlık şeyleri ve insan emeği ürünlerini yapay ve katışık şeyler olarak görerek, gayri maddiyi (Tanrı) fetişleştirir. Sermaye değer/parayı gerçek Tanrı olarak ikame ederek aynı mantığa riayet eder. Netice, hayali, duyusal-olmayan, gayri maddi bir şeyin fetişleştirilmesidir. Bununla birlikte kaba materyalizm, yani şeylerin şeyler olarak fetişleştirilmesi, meta fetişizminin tamamlayıcı bir parçası olarak yeniden belirir. Zaten değer yalnızca şeyleri (ve bedenleri) "iskan ederek" ya da "ele geçirerek" var olabilir, çünkü yalnızca gerçek somut mallar birbirleriyle mübadele edilebilir.⁵⁰ Sonuç, kaba materyalizme, nesnelere tapınmaya dönük bir diyalektik tersyüzdür. Pek çok açıklamada –Marx'ın taslağını çizdiği çok daha karmaşık fetişizm haritalamasını gözden kaçırarak açıklamalarda– münhasıran değerlendirilen şey, meta fetişizminin bu yönüdür. Marx "Eleştirel Eleştirii" tartışmasında benzer bir sürçmenin izini sürerek, bunun da en sonunda "*Meyve*" soyutlamasından "*türlü*, sıradan gerçek meyveler"e dönerek "gerçek içeriğinin bir benzerlik" peşinde olduğunu, ama gerçeğe bu dönüşün yalnızca "*spekülatif, esrarengiz bir şekilde*" gerçekleşebileceğini öne sürer.⁵¹ Gerçek nesneleri esrarengiz bir hale bürümek, onları nesneler olarak fetişleştirmek, değeri doğanın dolaysız bir ürünü olarak hayal etmektir.

Genç Marx, vahşi idealizm ve kaba materyalizm arasındaki bu münavebeye, Hegel'in siyaset felsefesine yönelik erken dönem eleştirisi zamanından (1842-3) aşınaydı. Hegel'in idealizmi, varoluş hakikatinin düşünce tarafında yattığını göstermeye

⁵⁰ Buradaki "somut"un elle tutulur anlamına gelmediğini ifade etmek gerekir. Mesela bir saç kesiminin kendisi elle tutulur bir şey değilken maddi dönüşümleri, en azından bazıları elle tutulur şeylerdir. Aynı şey, Marx'ın pek çok postmodern eleştirmenin kafasını karıştırdığı bir husus olarak görünürdeki "gayri maddi" hizmetler için de geçerlidir.

⁵¹ Marx 1967, s. 58.

niyet etse de, aynı zamanda dünyayı bir bütün olarak açıklamaya çalışıyordu. Dahası, varoluşun bütünlüğünü açıklamaya yönelik bu adanmışlık, onu doğaya ve maddi şeyler ile insanlar arasındaki ilişkilere dönmeye zorladı. Kapitalist toplumdaki değerde olduğu gibi, gerçekten –şeylerden, tecessümden ve insan pratiğinden– kaçış sürdürülemez bir şeydir. İçeriğe ihtiyacı olduğu anda Hegel’in felsefesinin gerisin geri dünyaya yuvarlanmasından başka seçeneği yoktur.⁵² Gelgelelim, gerçeğe bu geri dönüş, doğa ile insanın toplumsal pratiklerini düşüncenin içine özümsemeyi deneyerek, bir çöküş şeklini alır. Diyalektik olarak dolayımlanmış bir ilişki yerine yüzünü yavan biçimde dolaysız bir tanesine döner. Hegel devlete – ideal formuna gerçek bir içerik tedarik etmek için – kurumsal bir ağırlık vermeyi deneyerek, en kaba türden bir natüralizme başvurur ve devletin kökenini taht varisliğinin kraliyet ailesinin soy çizgisine göre belirlenmesine dayandırır. Bu nedenle, Marx’ın söylediği üzere “zooloji”ye teslim olarak, bizi doğanın “göz ve burun yaratması” gibi siyasi yöneticiler yarattığını savlayan bir kuramla baş başa bırakır.⁵³ Somutluğa, devletin temellendirilebileceği fiili bir canlı öze yönelik idealist arayış bozularak “doğanın kendisine gösterdiği aşağılama yüzünden Hegel’den intikam aldığı en galiz materyalizm”e dönüşür.⁵⁴

Marx, sonrasında vahşi idealizm ve kaba materyalizm arasındaki aynı sıralı değişimi meta fetişizmi temelinde saptar. Sermaye kendisinin her şey olduğunda ve doğa ve insanların maddi dünyasının hiçbir önemi olmadığına ısrar ederken, en nihayetinde, kendini altüst ederek, tepeden baktığı nesnelere doğalcı ve tek taraflı bir şekilde yapışır. Doğa ve insanın maddi pratiği dünyasını hakikaten terk etmesi onun ölümüne işaret

⁵² Marx 1975, s. 398.

⁵³ Marx 1975, s. 174. Marx zoolojiye –kalıtsal soyluluk açısından– yapıtının 175. sayfasında atıfta bulunur.

⁵⁴ Marx 1975, s. 174.

edecektir. Marx'ın izah ettiği üzere sermaye, yalnızca metaların alımı ve satımı vasıtasıyla yaşayıp büyür. Dolayısıyla bir meta para karşılığında satıldığında, sonrasında daha başka metalar almak üzere kullanıldığı bir dizi dönüşüm (bir devre) geçirir. Marx bu devreyi P-M-P şeklinde ifade eder. Burada P para, M metayı belirtir. Yine de bu devre, kapitalist açıdan ancak ikinci P birincisinden daha büyük bir değere sahipse bir anlam ifade eder. Bunu aklında tutan Marx formülünü P-M-P' olarak yeniden yazar. P', Pden daha büyüktür. Dolayısıyla sermaye sürekli hareket halindedir, der Marx, farklı anlarda meta ve para biçimlerini alır. Ancak bu biçimlerden herhangi birine indirgenemez. Daha ziyade bunların dinamik birliğidir. Değer, kapitalizmin merkezindeki o gayri maddi şey, böylelikle sonradan terk etmek üzere birbiri ardına maddi biçimler alır: "P-M-P dönüşümünde meta da, para da yalnızca değer kendisinin farklı biçimleri olarak iş görür. (...) Değer, bu hareket sırasında kaybolmaksızın, devamlı olarak bir biçimden diğerine geçer ve böylece otomatik bir özneye dönüşür."⁵⁵ Değer, tüm hayaletimsi nesnelliği hakımından, yalnızca nesnelliği gözle görülür derecede daha elle tutulur olan varlıklara kendini ekleyerek, onlara geçici bir süre sahip olarak serpilir. Ne var ki bu eklenme, değer ruhu değer bedenlerini yakalamaya, onlara sahip olmaya ve onları tüm duyusal ve somutluktan arındırmaya, hatta canlı emek örneğinde hayatlarını emmeye çabaladıkça grotesk bir ikileme şeklini alır.

Marx, bu vampir-benzeri sahiplenmeyi kesinkes şeytani bir şey olarak tasvir eder. Sonucu, ölü emeğin ürünlerinin canlı emeğe hükmetmeye başladığı bir kâbus dünyasıdır. Kocaman fabrika ve makine yığınları sürekli hareket halindeki otomatikleşmiş bir sistem oluşturarak, durmak bilmeden artık emeği emer, emekçi bedenlerin yaşam enerjilerini kurutur. Sermaye,

⁵⁵ Marx 1976, s. 255 (Marx 2011, s. 158).

der Marx, “bedeni aşkın pençesine düşmüş gibi” “çalışma”ya başlayan “canlı bir ucube” biçimi alır.⁵⁶

“Aşkın Pençesine Düşmüş Gibi”: Vampir-Sermaye ve Emekçi Beden

“Aşkın pençesine düşmüş gibi” ifadesi Goethe’nin *Faust*’undan alınmadır. İfadenin Marx’ın gönlünü çeldiğine şüphe yok. Bu alıntı *Kapital*’in ilk cildinin yanı sıra *Kapital*’in Üçüncü Cildi halinde gelen hazırlık niteliğindeki defterler ve karalamalarda da kullanılır. Sermayenin işçilerin artık emeğine nasıl el koyduğunu ve bunu, emeğin daha da sömürülmesi için tasarlanmış devasa makinelere nasıl dönüştürdüğünü tarif ederken şöyle yazar: “O halde sermayenin emeğe el koyması, işçinin karşısına kabaca duysal biçimde çıkar; sermaye emeği özümser, tıpkı ‘aşkın pençesine düşmüş gibi.’”⁵⁷

Marx’ın kullandığı kelimeler, Goethe’nin *Faust*’unun, bir bodrum tavernasındaki şarap partisini anlatan “Auerbach’ın Tavernası” bölümünün Birinci Kısımından alınmadır. Parti esnasında eğlence düşkünlerinden biri, aşkın zehirlemesi üzerine hastalanan ve kramplar yüzünden “aşkın pençesine düşmüş gibi” kıvranan bir kiler faresini anlatan bir sarhoş şarkısına başlar.⁵⁸ *Faust*’tan uzun bölümleri ezberden okuyabilen Marx’ın sermayenin emekçi bedene el koymasını, fiziksel kıvranmalara neden olan görünmez bir gücün pençesine düşmekle (ve zehirlenmeyle) kıyaslaması pek de şaşırtıcı değildir. Gel-

⁵⁶ Marx 1976, s. 302. Ayrıca bkz. s. 1007.

⁵⁷ Marx 1973, s. 704.

⁵⁸ Buradaki özgün Almanca metin şöyledir: “Als hatte sie Lieb im Leibe.” Bu cümle İngilizceye Walter Kaufmann tarafından “Aşk hayatı organlarını ke-miriyormuş gibi” (Goethe 1961, s. 215) ve Philip Wayne tarafından “Aşk hayatı organlarını tükettiği zaman” (Goethe 1949, s. 102) şeklinde tercüme edilmiştir. Tutarlılık açısından Marx’ın çevirmeni Ben Fowkes’in sunduğu tercümeyi tercih ettim.

gelelim, bu bölümün Goethe'nin metnindeki yeri de, Faust'un şeytan Mephistopheles'le bir kan akdi imzaladığı sahnenin hemen arkasından gelmesi nedeniyle anlamlıdır.⁵⁹ Zaten Marx, bir tür mahzene –işin yer altı dünyası– inmekle kalmaz, ücret sözleşmesinin sıradan bir işlem olmak yerine emekçinin kanıyla imzalanmış bir sözleşme olduğunu gün yüzüne çıkarır.

Marx'ın mahzene inışı, *Kapital*'in, “üretimin yapıldığı gizli işyeri”ne, kapitalizm hakkındaki asli hakikatleri barındıran yeraltı dünyasına girmek için dolaşımın “gürültülü alanı”nı⁶⁰ terk ettiğimiz Birinci Cildinin İkinci Kısımının sonundaki kilit bir stratejik tersyüz etmenin bir parçası olarak gelir. Bu hamle, Platon'dan beri hakikati mağaradan çıkışla, karanlıktan aydınlığa geçişle, Hegel'in entelektüel gelişimine merkezi olarak yön veren metaforlarla arayan Batı felsefesinin tüm yörüngesini altüst eder.⁶¹ Marx, bunun aksine, her şeyin görünür olduğu, “her şeyin açıkta ve göz önünde cereyan ettiği” yeri terk etmekten yana bir tavır alır.⁶² Mağaraya, karanlığın alanına, görünmez kuvvetlerin mekânına girmek konusunda ısrar eder.⁶³ Platon'un çıkışı nasıl bedenler dünyasından formlar dünyasına bir hareketse, Marx'ın karşı hareketi de form dünyasından –kesin olmak gerekirse değer formu– bedenler ve onların harcadığı emek dünyasına seyahati içerir.

Marx, bu hareketin öneminin altını çizmek istermiş gibi, bir dizi dramatik aygıt sıralar. Bizi şu anda emek gücünün alıcısı (kapitalist) ve satıcısının (işçi) peşinden “üretimin yapıldığı giz-

⁵⁹ *Faust*'un bu bölümü hakkında ilginç bir tartışma için bkz. Kemple 1995, s. 30-42.

⁶⁰ Marx 1976, s. 279 (Marx 2011, s. 177).

⁶¹ Platon 1941, 25. Bölüm. Hegel'in benzer metaforları kullanması hakkında bkz. Harris 1972.

⁶² Marx 1976, s. 279 (Marx 2011, s. 177).

⁶³ Burada yaptığım analizi, Wolff 1988, s. 52-53'te bu temaya ilişkin içgörülü tartışmaya borçluyum. Wolff'un açıklamasına eklediğim şey, formdan bedenlere geçiştir.

li işyeri"ne gitmek üzere olduğumuz konusunda bilgilendirirken, kapının eşiğinde "İşi olmayan giremez" uyarısının asılı olduğu konusunda uyarır.⁶⁴ Marx burada şairin, cehennemin eşiğinden içeri girerken, "Tüm Umutlarınızı Terk Edin, Buraya Giren Hepiniz" şeklinde bir yazı okuduğu Dante'nin *Cehennem*'ine selam gönderir.⁶⁵ Marx mübadelenin görünürde cennete benzeyen dünyasından –"Burada tek sözü geçen Özgürlük, Eşitlik, Mülkiyet ve Bentham'dır"– ayrılırken bir cehenneme indiğimizi ve burada kapitalizmin esas hakikatinin bulunduğunu anlamamızı ister. Dante'de olduğu gibi Marx için de cehennem ızdırabı içinden geçen yolculuk, dünyamıza dair hakiki bilgiler edinmek istiyorsak zaruridir. Yeraltı dünyasına yapılan bu göçte ana karakterler belirleyici dönüşümler geçirir ve en sonunda onların eşit olmadıkları ortaya çıkar:

Bu basit dolaşım (...) alanını terk ederken, görüldüğü kadarıyla, *dramatis personae*'mizin (oyun kişilerimizin) yüzlerinde daha şimdiden bir şeyler değişiyor. Bir zamanların para sahibi şimdi kapitalist olarak önden gidiyor, emek gücü sahibi de onun işçisi olarak arkasından yürüyor; birinde anlam yüklü bir bıyık altından gülümseme ve iş yapma hevesi, diğerinde, kendi derisini pazara getirip de bunu yüzdürmekten başka bir şey beklemesine imkân olmayan bir kimsenin çekingenlik ve tutukluluğu.⁶⁶

Bu stratejik tersyüzle Marx, Birinci ve İkinci Kısımlarda gözler önüne serilen "değerin bedeni" meselesine geri döner. Bu, bana göre, fetişizm açıklamasının derinlemesine ayrıştırılmasıdır. Marx, değer in esasen bedensellik ile, sermayenin hayali ve vampir güçlerinin onlar olmaksızın uçuşa geçemeyeceği emekçi bedenlerle ilgili olduğunu görmemizi ister. Marx'ın eleştirel prosedürü sermayenin soyutlama ve tecessüm mantığını gizemden arındırmak üzere –değerin önkoşulu olan

⁶⁴ Marx 1976, s. 280 (Marx 2011, s. 177).

⁶⁵ Dante 1984, s. 89.

⁶⁶ Marx 1976, s. 280 (Marx 2011, s. 178).

emekçi bedenleri tekrar yürürlüğe sokarak– yıkıcı yeniden tecessüm stratejileri içerir. Böylelikle Marx yeniden tecessüm yoluyla gizemsellikten arındırır. Bu hamle, bana göre, değer kuramına yabancı değildir; sermaye diyalektiği açısından lüzumsuz bir şey değildir.⁶⁷ Dikkatini emekçi bedenlere veren Marx, aslında sermayenin diyalektiğinin içindedir, ironi ve dehşetle onun kendisini nasıl altüst ve tersyüz ettiğinin izini sürmektedir. Gizli işyerine, kapitalist üretimin karanlık mağarasına girdikten sonra, emekçi bedenlerin karanlık yeraltı dünyalarının içine dalarız. Daha fazlasına işaret etmek istermiş gibi, İkinci Kısımın son cümlesinde Marx, ansızın spot lambasını işçinin bedeni üzerine çevirerek bizi sıradan bir meta yerine emek gücünün satıcısının “kendi derisini pazar”a getirdiği ve artık yalnızca “onun yüzülmesini” bekleyebileceği konusunda bilgilendirir. Bundan böyle suistimal edilen ve sömürülen emekçi bedeni ısrarla öne çıkarır. Sermaye birikiminin yanı sıra işçilerin bedenleri hakkında bilgiler biriktirir. Emek süreçlerini, makineleri, çalışma saatlerini, ücretleri, yaralanmaları, hastalıkları detaylı bir şekilde tarif ettikçe fabrikanın hararetini, makinelere ayak uyduan bedenlerin gerilimini, insanın bedensel yapısını bozan bozan sıkışık meskenleri, bedeni hasta eden endüstriyel süreçleri hissederiz. Çiçek, tetanos, difteri ve diğer hastalıkların titizlikle dökümü yapılır ve bunlar insan yapısına saldıran endüstriyel süreçlerle bağlantılandırılır.⁶⁸

Marx'ın *Kapital*'in Üçüncü Kısımında konunun bedensel yönüne dönüşü, görünmeyeni görmemizde bize yardım eder. Mübadele alanı, gürültüsü ve velvelisinin ortasında emekçi bedeni görünmezleştirir. Piyasa, kendisini metaların üretim alanından ayrıldıktan sonraki hareketiyle sınırlandırarak emek

⁶⁷ Burada meseleyi, kapitalizmin Hegel'in *Mantık*'ını model alan “saf kuramı” olarak iması bol sermaye diyalektiği kavramı açısından ele alıyorum. Bu yorum Uno ekolü tarafından öne sürülmüştür. Bkz. Uno 1977, özellikle Sekine, “An Essay on Uno's Dialectic of Capital”, Ek 1. Ayrıca bkz. Sekine 1997.

⁶⁸ Marx 1976, s. 593, 356, 847.

sürecini gizler, onu sahnenin dışına, ışık almayan bir yere iter. Tıpkı Ben Okri'nin *Famished Road* serisinde yapacağı gibi, bizi piyasanın yeraltı dünyasına götüren Marx, gece görüşünü büyütme, karanlıkta görmemize yardım etmeye çalışır. Şüphesiz ki klasik politik ekonomi görünmezlik meselesini Marx'tan önce, en ünlüsü Adam Smith'in piyasanın "görünmez eli" metaforunda gündeme getirmişti. Smith, bu metaforu, kendi çıkarları doğrultusunda hareket eden bireylerin farkında olmadan toplumun genel çıkarına hizmet ettiğini öne sürmek için kullanır.⁶⁹ Tamamen ticarileşmiş bir piyasa toplumunda, der Smith, görülmeyen bir mekanizma, bireylerin bütünüyle bireysel güdülerine rağmen iktisadi sistemin bileşenlerini koordine eder ve düzenler.⁷⁰ Gelgelelim, Marx'a göre bu görünmeyen kuvvetler çok daha uğursuzdur. Önemli bir şekilde işçileri bir sömürü yaşamına zincirleyen "görünmez ipler" içerirler. İşçiler ve kapitalistler arasındaki "yasal bir sözleşme kurgusu"na rağmen, ilk grup aslında (üretim araçlarından ayrılmalari yoluyla) emeğini satmaya mecburdur. Dahası, bu satışı gerçekleştirdikten sonra işçiler sermayeye teslim ettikleri şeyin kendi derileri olduğunu –ve kendilerini bekleyen de sopa olduğunu– keşfederler. O halde ücretli emekçi, özgür bir aktör olmak yerine, her parçası antik çağ kölelerine dayatılan siyasi baskı kadar gerçek olan iktisadi bir baskıya maruz bırakılır. Gelgelelim, kamusal eşitsizlik işaretlerinde kodlanmış olan antik çağdaki kölelik bağları bütünüyle görünürken, modern işçi üzerindeki baskıcı bağlar görünmezdir: "Romalı köle zincirlerle bağlıydı; ücretli işçi görünmeyen iplerle bağlıdır."⁷¹

⁶⁹ Smith 1969, s. 304; Smith 1976, 1. Cilt, s. 456. Smith bu metaforu daha önceki "History of Astronomy" yazısında bunu ilginç bir şekilde batıl inançla ilişkilendirecek şekilde kullanmıştı. Bkz. Lindgren 1967, s. 49.

⁷⁰ Bu Smith'e göre serbest piyasa ve doğru kurumsal düzenlemeleri gerektiriyordu. Bu mesele üzerine bkz. McNally 1988, 4-5. Bölümler.

⁷¹ Marx 1976, s. 719 (Marx 2011, s. 554). Burada Marx'ın şiirsel betimlemeye kendini fazlasıyla kapırdığını düşünüyorum, çünkü onun çizdiği Roma köleliği

Marx, bu ipleri görünür kılabilmek için, emekçi bedenin dünyasına inerek maruz bırakıldığı acıları ifşa eder. Acı içindeki bedeni, sermaye tarafından ele geçirilmiş ve deforme edilmiş bedeni vurgular.⁷² Bunu yaparken, Silko'nun altını çizdiği ucu-be ızdırıp hikâyeleri anlatır. Bilhassa üç pasaj bu temsil stratejisine örnek teşkil eder. İlki endüstriyel dehşetler tarifiinde Dante'yi başvurur:

Kibrit yapımı (...) [ile] yayılan bir şey de, Viyanalı bir doktorun daha 1845 yılında kibrit yapımı işinde çalışan kimselerde görülen bir hastalık olarak keşfettiği tetanoz hastalığı olmuştur. İşçilerin yarısı, 13 yaşından küçük çocuklar ile 18'in altında gençlerden meydana geliyor. (...) Burada yalnızca işçi sınıfının en sefil kısmının, yarı aç dulların, vb. gözden çıkardığı çocuklar, "giysileri lime lime olmuş, yarı aç, bakımsız ve eğitimsiz çocuklar" çalıştırılabilir. İş günü 12 ile 14 veya 15 saat arasında değişiyor, geceleri de çalışılıyor, yemek saatleri düzensiz, yemekler çok kere fosfor tozlarına bulanmış çalışma mekânlarında yeniyor. Bu işkolunu görmüş olsaydı, Dante, onun kendisinin en dehşet verici cehennem tasvirlerini geride bıraktığını düşünürdü.⁷³

Bir sonraki pasaj, kapitalist endüstrinin "mezbahaları"nda büyüyen hastalıklardan bazılarını sıralar:

Birmingham ve dolaylarındaki metal eşya manifaktürlerinde, çoğunluğu çok ağır işlerde olmak üzere, 10.000 kadınla birlikte 30.000 çocuk ve genç çalıştırılır. Bunların, sağlığa son derece zararlı koşullar altında, düğme fabrikalarında, emaye, kaplama ve cilalama işlerinde çalıştırıldıkları görülür. Yetişkin veya

tablosu gerçekte daha karmaşıktır. Bu meseleler üzerine bkz. Wood 1989 ve de Ste Croix 1981. Wood ve de Ste Croix birtakım meseleler hakkında fikir ayrılığına düşseler de, Marx'inkinden daha karmaşık bir antik çağ köleliği tablosu sunmada ortaklaşırlar. Antik çağ köleliğini "Yeni Dünya"daki köleliğin dehşetleriyle bir tutmamamız da önemlidir.

⁷² Marx'ın bu bakımdan çok daha kapsamlı bir okuması için, bkz. Scarry 1985, 4. Bölüm.

⁷³ Marx 1976, s. 356 (Marx 2011, s. 242-3).

küçük, bütün işçilerini aşırı biçimde çalıştıran bazı Londra gazete ve kitap matbaaları sonuna kadar hak ettikleri uğursuz bir isimle anılırlar: “Mezbaha.” İşçilerin aşırı biçimde çalıştırıldığı bir başka iş, ciltçilik; ciltçilerinin kurbanları daha çok kadınlar, genç kızlar ve çocuklardır. Halat ve urgancılıkta, küçüklere ağır işler yaptırılır; tuz ocaklarında, mum ve diğer kimyasal madde yapan yerlerde gece işinde çalıştırılırlar; ipekli dokuma işlerinde küçük yaştakiler, mekanik gücün kullanılmadığı yerlerde, tezgâhları döndürme işinde öldüresiyle çalıştırılır ve telef edilir. En rezil, en pis ve en düşük ücret ödenen işlerden biri, paçavra ayıklamaktır; bu işte, tercihen, genç kızlar ve kadınlar çalıştırılır [Burada ticaretin küresel devrelerinin ayrıntılı bir tarifi yer alıyor – D.M.] (...) Paçavra ayıklayıcı kadınlar çiçek ve diğer bulaşıcı hastalıkların taşıyıcı ve yayıcılarıdır.⁷⁴

Son pasaj, işçilerin (bu örnekte çocukların) kanlarının akıtılmasını olanca çıplaklığıyla betimler ve sermayeyi “kan emicilikle” suçlar:

Buckingham ve Bedford’un kırsal kesimlerinde tığ dantelciliğinin bittiği yerlerde hasır örücülüğü başlar. (...) Çocuklar hasır örücülüğü öğrenimine genellikle 4 yaşında, bazen de 3-4 yaş arasında başlar. Şüphesiz herhangi bir eğitim görmeleri söz konusu değildir. Çocuklar (...) bu kan emme kurumlarından ayırt etmek için ilkokullara kendi aralarında “*natural schools*” (normal okullar) adını verirler. (...) Hasır, çocukların parmaklarını ve onu ıslatmak için sürekli olarak kullandıkları ağızlarını keser.⁷⁵

Dante’ye atıfta bulunmasının ima ettiği gibi Marx, bu pasajlar boyunca bizi cehennemde bir gezintiye çıkarır. Aynı zamanda burada Gotik edebiyatla ortak bir zemin bulur. Gotik masalların korkunçluklarını büyük ölçüde, içinde gerçekleştikleri mekânsal ortamlara borçlu oldukları uygun bir şekilde ifa-

⁷⁴ Marx 1976, s. 356 (Marx 2011, s. 442).

⁷⁵ Marx 1976, s. 592 (Marx 2011, s. 447-48).

de edilmiştir: “Mahzenler, tavan araları, uzun süredir kapalı odalar.” Bu tür kapalı mekânların sınırları içerisinde dehşet ve ölüm kendisini duyurur. Zaten klostrofobiyi tetikleyen mekânları korkutucu yapan şey, yaşamdan yalıtılmış olmalarıdır –“hava, güneş, insan varlığı ve bakım”dan yalıtılmış olmalarıdır. “Terk edilmişliğe ve yaşamın olmamasına delalet ettikleri için iticidirler.”⁷⁶ Aynı şey “temiz hava alması ve güneş ışığı görmesi için gereken zamanı zorla gasp eden” ve “her türlü normal çalışma ve yaşama koşulunu ortadan kaldırmak”la meşgul olan kapitalist fabrika için de geçerlidir.⁷⁷ Marksist bir Gotik varsa şayet, bu, diğer şeylerin yanı sıra, kapitalist yeraltı dünyasının gece mekânları boyunca yolculuk yapmada, acıyla kıvranan emekçi bedenleri barındıran gizli zindanları ziyaret etmede ısrar eden bir gotiktir.⁷⁸ Gotikle bir diğer ortak özellik, bedensel incinebilirliğe bağımlılıktır. Gotik masallarda istila ve parçalanma tehdidiyle karşı karşıya kalan bedenler her daim tehlike altındadır. Viktoryan Gotik türünün tamamında yaşayanlara musallat olan kopuk eller, emekçi yoksullara yapılanların bir anımsatıcısı hizmeti görür.⁷⁹ O halde Max'ın sermayenin işçilerin bedenleri üzerine kazıdığı şeyleri tasvir etmek için tekrar tekrar Gotik imgelemi eşelemesi şaşırtıcı değildir. İpek sanayisinin korkunç atölyeleri örneğini vererek, işverenlerin parmaklarının boyutu ve dokunuşlarının hafifliği nedeniyle 11 ve 13 yaş arasındaki çocukların peşinde olduklarını söyler. “Çocuklar” der Marx, “narin parmakları yüzünden (...) boğazlandı.”⁸⁰

⁷⁶ Morgan 1998, s. 73.

⁷⁷ Marx 1976, s. 375-6, 599 (Marx 2011, s. 259, 449).

⁷⁸ Margaret Cohen irrasyonel olana dikkat kesilen bir “Gotik Marksizm” önerisinde bulunmuştur. Bkz. Cohen 1993, s. 1-2. Açıklamasında Marx'ın kapitalist yeraltı dünyasındaki gezintilerine yer vermiyor görünür.

⁷⁹ Rowe 1999, 5. Bölüm.

⁸⁰ Marx 1976, s. 406 (Marx 2011, s. 285).

Bu beden parçaları –parmaklar, ağızlar, kan– imgelerinde Marx, sermayenin uzuvları parçalayan güdülerini resmeder. Bunu yaparken fetişleştirme bedensel gerçekliklerinin de altını çizer.⁸¹ Çünkü şayet fetişizmin bir yönü bir parçanın bütünü yerine ikame edilmesiyle, işçileri parçalayıp onları salt parçalara indirgeyen sermayenin başardığı tam da budur. Kapitalist manüfaktür, emek süreçlerini giderek daha yüksek bir hızla tekrar edilebilen ufaklık hareketlere bölerek, emekçi bedeni anatomileştirir, onu hep belirli organlardan, kaslardan ve sinirlerden ibaret bir şey olarak görür. Sermaye “işçiyi kötürüm bırakır” diye yazar Marx. Hatta, “Bireyin kendisi bölünür, bir parça işin otomatik motoru haline gelir ve Menenius Agrippa’nın insanı kendi vücudunun bir parçası olarak gösteren saçma masalı gerçeklik kazanmış olur.”⁸²

Bir önceki bölümde gördüğümüz üzere, söz konusu masal, Coriolanus’un arkadaşı ve sırdaşı olan Menenius Agrippa’yı, (beden-politiğin –devletin– parçaları da dahil olmak üzere) bedenin parçaları (Roma aristokrasisiyle kıyasladığı) mideye başkaldırırsa, onları besleyen ve ayakta tutan organı tehlikeye atmış olurlar, iddiasıyla isyankâr Romalı kalabalığı yatıştırırken tasvir eder. Marx, bu masal için, aralarında Plutark’ın *Lives*’ının da olduğu birtakım kaynaklara dayanmış olsa da, Shakespeare’in *Coriolanus*’undaki versiyonuna daha aşına olması muhtemeldir.⁸³ Shakespeare’in yorumunun en çarpıcı yanı ise, gördüğümüz üzere, toplumsal çatışmaya ışık tutmak için parçalama eğretilmelerini kullanmasıdır. Avam tabakadan nefret

⁸¹ Şüphe yok ki insanların beden parçalarının belirgin şekilde erotik olarak fetişleştirilmesine de rastlanır. Ancak Walter Benjamin’in sezdiği üzere bunlar, sermayenin emekçi bedeni şeyleştirmesiyle bağlantısız değildir. Bu mesele üzerine bkz. McNally 2001, 5. Bölüm ve Leslie 1997, s. 66-89.

⁸² Marx 1976, s. 481-2 (Marx 2011, s. 348-9).

⁸³ Nicolaïvesky ve Maerchen-Helfen’in (1973, s. 258-9) işaret ettiği üzere Marx’ın Shakespeare’den uzun pasajları ezberden okumasıyla Marx ailesi, hakkı bir Shakespeare kültü icra ediyordu.

eden Romalı bir aristokrat ve savaşçı olan Coriolanus, beden parçaları ve ağrılarla –dil, sine, yara kabuğu, cüzzam– mukayese ederek ayaktakımına sürekli hakaret eder. Bilhassa aydınlatıcı bir konuşmada, daha önce de gördüğümüz gibi, onlara, sanki doğaları itibarıyla parçalanmış olarak işaret etmek ister gibi, “sizi parçacıklar”⁸⁴ diye hitap eder. Marx, proleter bedenlerin parçalanmasını betimlemek için bu oyuna dayanarak, toplumsal çatışmayı bedensel parçalanma bakımından yeniden düzenledi. Gelgelelim, Shakespeare toplumsal parçalanmayı bütünüyle yıkıcı bir şey olarak hayal ederken, Marx sermayenin gerçekleştirdiği parçalamanın *yıkıcı bir şekilde üretken* bir şey olarak resmeder. İşçilerin bedenlerinin parçalanması, yalnızca karşılıklı bir imha alıştırması olmak yerine üretkendir; sermayeyi ve onu felakete sürükleyebilecek “kolektif işçi”yi üretir.⁸⁵ Böylelikle Marx, Shakespeare’in metninde, açıklıklarını protesto ederken, “bize acı veren zayıflık, sefaletimizin nesnesi, onların servetinin ayrıntılarının bir envanteridir; çektiğimiz eziyet onlara kazanç oluyor”⁸⁶ diyen Romalı ayaktakımının aktardığı bir içgörüyü sunar. Marx bedensel eziyete ilişkin kendi çıkardığı envanteri sunarak bunun, sermayenin *kendi* çokluğunu tikelleştirme yolu olduğunu açığa çıkarır.

Marx’ın bedensel yıkım yoluyla üretim açıklamasına en iyi uyan ucube, elbette vampirdir. Bize defaatle sermayenin, tıpkı yaşayan ölümler gibi, yaşayanların enerjilerini tüketerek, kanlarını emerek yaşam ve güç edindiklerini hatırlatır. Bu imgelem öyle güçlüdür ki Marx, *Kapital*’in işgünü hakkındaki uzun bölümü boyunca vampir metaforunu üç kere kullanır. İlkinde “Sermaye, vampir gibi ancak canlı emeği emerek hayatta

⁸⁴ William Shakespeare, *Coriolanus*, I.i.222

⁸⁵ Önemli bir kavram olan kolektif işçi üzerine bkz. Marx 1976, s. 464-9. *Umut verici ucube*, devrimci proletaryayı tartıştığım Sonuç bölümünde bu kavrama farklı bir şekilde geri döneceğim.

⁸⁶ Shakespeare, *Coriolanus*, I.i. 20-2.

kalan (...) yaşayan ölü emektir” der. Bölümün ilerleyen kısımlarında sermayenin “canlı emeğe duyduğu vampir susuzluğunu” yerer. Bölümün son paragrafındaysa, “vampir ‘henüz sömürülecek bir kas, bir sinir, bir damla kan kaldığı sürece’ emekçiye bırakmaz” diye uyarır.⁸⁷ Birbirleriyle bağlantılı üç iddia, bu vampir metaforu kullanımlarıyla birbirlerine bağlanır. Birincisi, sömürü argümanıdır: Sermayenin canlı emekten beslendiği fikri. İkincisi görünmezlik fikridir: Karanlığın ve gecenin yaratıkları olan vampirler gibi sermayenin de kan emiciliği görünmezdir. Üçüncüsü yabancılaşma mefhumudur: Kapitalizmin, ölümlerin (üretim tarzları olarak bilinen, geçmiş emeğin maddi nesneleri) yaşayanlara (gerçek insan emekçiler) hükmettiği bir tersyüz içerdiği yönündeki ısrardır. Bu fikirlerden ilki Marx’ın okuyucularına tanıdık gelir; ikincisine daha önce temas etmiş bulunuyoruz. Üçüncüsü ise biraz daha ayrıntılandırıyor.

Şayet üretimin amacı insan gereksinimlerinin karşılanabileceği bir zenginlik yaratmaksa, üretim araçları –aletler, ekipman, binalar, makineler ve hammaddeler– bu amaca hizmet eden araçlar işlevi görür. Gelgelelim, kapitalist toplumda tuhaf bir tersyüz gerçekleşir: Araç amaca dönüşür; üretim araçlarının birikimi, canlı emeğin tabi kılındığı amaç haline gelir. Sermaye, gereksinimleri karşılamak için değil, daha fazla biriktirebilmek için zenginlik biriktirir: “Biriktirin, biriktirin! İşte, Musa da bu, peygamberler de bu!” der Marx.⁸⁸ Sermaye dinamiği, emeğin daha yoğun ve kapsamlı bir şekilde sömürülebilmesi – böylelikle üretim araçları ve kâr getiren makinelerin sonsuza kadar çoğalabilmesi– için daha fazla üretim aracının istiflenmesini içerir. Böylelikle emek bir amacın, üretim araçlarının çoğalmasının aracı haline gelir. Başka bir şekilde, Marx’ın tercih

⁸⁷ Marx 1976, s. 342, 357, 416 (Marx 2011, s. 230, 251, 293).

⁸⁸ Marx 1976, s. 742 (Marx 2011, s. 575).

ettiği terminolojiyle söyleyecek olursak, canlı emek (üretken insanların somut faaliyeti) ölü emeği (geçmiş faaliyetin yarattığı üretim araçları) çoğalmanın bir aracına dönüşür: “Canlı emek yalnızca nesnelleştirilmiş, ölü emeği gerçekleştirmenin bir aracı, canlandırıcı bir ruhla ona nüfuz ederken kendi ruhunu ona kaptıracığı bir araç olarak belirir.”⁸⁹ Ölü emeğin ürünlerini yeniden canlandırmak, ölü emeği yeniden diriltmek canlı emeğin işlevi haline gelir. Bunun sonucunda, der Marx, *Faust*’a yaptığı göndermeyi tekrarlayarak, “Emeğin ürününe (...) canlı emek tarafından kendine ait bir ruh bahşedilir.”⁹⁰ Dolayısıyla kapitalizm, bir niteliğin –bu örnekte yaşamın– bir tözden diğerine nakledildiği bir süreç olan “töz değişimini” içerir.⁹¹ Yaşayan emek, ölü emeği uyandırarak, onu ölümlerin arasından çıkarır, yaşayan ölü yapar. Hatta sermayeyi bir ölü haline girmekten koruyan yalnızca emeğin hayati faaliyetidir: “Canlı emeğin bu şeylere el atması, onları ölüm uykularından uyandırması (...) gerekir.”⁹² Bunu yaparken canlı emek aynı zamanda kendini de yabancılaştırır ve ölüleştirir. “Emeğe ait bütün güçler sermayenin güçleriymiş gibi görünür”,⁹³ böylelikle işçileri canlanmış ucubenin uzantılan haline getirir. Aksi bir diyalektik tersyüzde emeğin ölümleri yeniden canlandıran güçleri aynı zamanda yaşayanları ölüleştirir, onları şeyleştirir ve bir zombi haline indirger.

⁸⁹ Marx 1973, s. 461.

⁹⁰ Marx 1973, s. 454.

⁹¹ Marx 1973, s. 308.

⁹² Marx 1976, s. 289 (Marx 2011, s. 186).

⁹³ Marx 1976, s. 756 (Marx 2011, s. 587).

Zombi Emek ve Sermayenin “Ucube Zorbalıkları”

Zombiler gibi kapitalizmdeki canlı emek de “yabancı bir irade ve yabancı bir zekâya boyun eğerek ve onun tarafından yönlendirilir.”⁹⁴ Bununla bağlantılı olarak işçilerin üretimde tabi kıldıkları makine yığını, “*canlı bir ucube*”, kendine ait bir ruh ve zekânın bahşedildiği bir ucubelik formu edinir.⁹⁵ Fabrikalar, makineler, montaj bantları, bilgisayar donanımlı üretim sistemlerinin tamamı kendilerine ait bir yaşam edinerek işçilerin hareketlerini yönlendirir, sanki devasa bir aygıtın cansız parçalarından ibaretlermiş gibi işçileri kontrol eder. Sermaye “bedeni tüm fabrikaları dolduran mekanik bir ucube” biçimini aldıkça, işçiler de “bilinçli otomatın organları” haline gelir.⁹⁶ Diğer Marxist metinlerde de bulabileceğimiz⁹⁷ işçilere sermayenin organları olarak bu atıf, bizi yeniden bedensel parçalanma temasına götürür. Sermaye için emek sarf eden işçiler, bu “canlı ucube”nin salt uzantıları, sermayenin grotesk bedenin hareketleriyle etkinleştirilen kopmuş beden parçaları haline gelir, der Marx.

Marx’ın yakaladığı mantığı yirminci yüzyıl bağlamında Harry Braverman ustalıkla yakalamıştır. *Emek ve Tekelci Sermaye*’de Braverman, bir dizi teknik yeniliğin sermayenin emeğin hareketlerini nasıl da sermayenin kendiliğinden çoğalmasının sürgit akışının değiş tokuş edilebilir parçalarıymış gibi giderek daha fazla kontrol edebilmesine ve düzenlemesine olanak sağ-

⁹⁴ Marx 1973, s. 454.

⁹⁵ Marx 1976, s. 302.

⁹⁶ Marx 1976, s. 503, 544. Marx, otomatik kapitalist fabrikanın ucube boyutlarını vurgulamak ister gibi, *Kapital*’deki “Makineler ve Büyük Sanayi” bölümünde iki sayfa boyunca antik çağ ucubesi Kiklop’a dört kez atıfta bulunur (1976, s. 506-7).

⁹⁷ Marx *A Contribution to the Critique of Political Economy*’de “Çalışan farklı bireyler salt organlardan ibaret gibi gözükür,” gözleminde bulunur (1970, s. 30).

ladığını gösterdi. Bilhassa her üretim sürecinin her biri zamanlı, en ufak insan hareketleri zincirine bölündüğü hareket ve zaman araştırmaları, işverenlerin tüm iş süreçlerini düzenleyebilmelerinin bir aracı olarak hizmet görmüştür. Makineler, ekipmanlar, masalar, sandalyeler, montaj bantları, fiyat tarayan ekipmanlar ve diğerlerinin tamamı, bir hareketi tamamlayabilmek için gereken zamanı azaltmak üzere modifiye edilir. Pek çok şirketin kullandığı *Guide to Office Clerical Time Standards*'da tahayyül edilebilir her ofis faaliyeti zaman standartlarına tabi tutulur. Çekmeceleri açıp kapamak, zımbalamak, daktilo etmek, zarf açmak hep bu şekilde ayarlanır. Örneğin, diğer bir işe dönebilmek için sandalyeyi döndürmek 0.009 dakika almalıdır.⁹⁸ Soyut zaman, matematiksel verimliliklere göre ölçülen ve düzenlenen zaman, somut faaliyetin temeli haline gelir. Bunun sonucunda insanlar, soyut zaman birimlerine dağıtılmış, farklılaşmamış yaşam enerjilerinin taşıyıcılarından ibaret hale gelirler. Marx'ın akıllarda kalan ifadesiyle, "Zaman her şey, insan hiçbir şeydir; insan olsa olsa zamanın enkazı olabilir."⁹⁹ Bu nedenle sermayenin işçilere yaptığı şey, cadıların bir zombi yarattıkları zaman yaptıkları söylenen şeyin aynısıdır: Bir eleştirmenin ifade ettiği gibi "bir kişiyi bedene indirgemek, davranışı temel motor işlevlerine indirgemek, toplumsal yararlılığı ham emeğe indirgemek demektir."¹⁰⁰

Belki artık bir sonraki bölümde irdelediğim bugünkü Sahra-altı Afrika'dan çıkanlar gibi pek çok zombi ve vampir masalına içkin poetik bilgiyi daha bütünüyle kavrayabiliriz. Bu hikâyeler, kapitalist modernitenin en temel özelliklerinden bazılarını oyunlaştırır: Canlı emeği yerin dibine batırma, yaşam enerjilerine sermaye uğruna el koymak için işçileri zombileştirme eğilimi. "Tek modern mit, zombiler –iş için iyi çürümüş şizoid-

⁹⁸ Rinehart 1996, s. 85. Genel olarak bkz. Braverman 1974.

⁹⁹ Marx 1963, s. 54.

¹⁰⁰ Dendle 2007, s. 48.

ler– mitidir”¹⁰¹ cümlesi doğruysa, bu hakikatin en güçlü şekilde ifa edildiği yer Sahra-altı Afrika’dır. Üstelik gayet de yerindedir. Zaten kapitalist plantasyon iktisadını körüklemek amacıyla metalar olarak zaptedilenler, kapitalizmin öldürücü deneyimlerini en eksiksiz deneyimleyenler Batı Afrikalılar’dı. Hatta Fanon’un ırklaştırılmış ve sömürgeleştirilmişlerin bir tür ontolojik ölümden mustarip olduğu argümanının, köleleştirilmiş Afrikalıların deneyimine son derece uyduğu söylenebilir.¹⁰² Kapitalist kölelik, insanları –sezgili, yaratıcı, tutkulu, sevgi dolu, nefret dolu, arzulu insanları– eşyaya indirgeyerek yaşamda–ölüm dayatmıştı. Köleliğin kaldırılmasından sonra bile siyah-karşıtı ırkçılık, yaşamı inkâr eden bu şeyleştirmenin asli yönlerini yeniden üretmeye devam eder.¹⁰³ Postkolonyal Afrika’nın kent yoksulları bugün hayatlarını mahveden kapitalist küreselleşme kuvvetlerini anlamak için mücadele verirken, ontolojik kölelik, ırkçılık ve sömürgecilik ölümlerinden türetilen deneysel kategorileri kullanır ve yeniden işlerler. Bunu yaparken kapitalizm hakkındaki asli hakikatleri açığa vururlar. Marx’ın gözlemlediği üzere, gözlerimizi kapitalizmin kalbinin attığı yerlerdeki “saygın biçimlerinden” çevirip “sömürgeleri” gözlemlemeye çevirdiğimizde, “burjuva medeniyetine içkin barbarlığın gözleminin önünde apaçık yattığını görürüz.”¹⁰⁴

¹⁰¹ Deleuze ve Guattari 1983, s. 335.

¹⁰² Bkz. Fanon 1967 ve 1968. Fanon’un yapıtını çeşitli postmodernist/postyapısalcı yorumlara meydan okuyan bir şekilde yeniden okuyan güçlü bir çalışma için, bkz. Sekyi-Otu 1996.

¹⁰³ Bkz. Lewis R. Gordon 1997 ve Gonzalez 1997.

¹⁰⁴ Marx 1973a, s. 324. Marx’ın Hindistan üzerine yayımlanmış yazılarının çoğu, Asya tarihine ilişkin Avrupalı önyargıları ve İngiliz sömürgecilerinin, tüm günahlarına rağmen sömürgelerde kapitalist toplumsal formların oluşması yolunda hizmet verdiği, böylelikle onları toplumsal ilerlemeye hazırladığına ilişkin (bir nebze teolojik) anlayışı nedeniyle kusurludur. Aynı zamanda Marx sömürgeciliğin işlediği korkunç suçları kınar. Marx’ın bu alandaki görüşlerinin zekice ve farklı bir değerlendirmesi için bkz. Habib 2002 ve Ahmad 1992, s. 221-42. Kanıtlar Marx’ın hayatının ilerleyen dönemlerinde Batı-dışı tarih, ortak mül-

Marx, okuyucularının bu barbarlığı yalnızca mecazi değil, gerçek bir şey olarak anlamaları yönünde gayret sarfeder. Sermayenin “ucube zalimlikler”de bulunduğu ısrar eder: Amerika kıtasının “yerli halkın kökünün kazınması, köleleştirilmesi ve madenlerin onların mezarı haline getirilmesi”nden, “Afrika’nın, siyah derililerin ticari amaçlarla avlandığı alana çevrilmesi”nden, İngiltere madenleri ve fabrikalarında “sermayeye dönüştürülmüş çocuk kanı”ndan kâr etmeye kadar. Sermaye böylelikle “tepeden tımağa kana ve pislığe bulanmış olarak” dünyaya gelir.¹⁰⁵ Bu, Silko’nun aşağıdakileri yazdığı sırada yakaladığı noktadır:

Marx, İngiliz İmparatorluğu’nun kapitalistlerini eli kanlı haldeyken yakaladı. (...) Marx Amerika kıtasının ya da Afrika’nın yerli haklarını asla unutmamıştı. Marx, kapitalist köle efendileri tarafından kapitalizmin hammaddelerini –insan eti ve kan– temin etmek üzere gönderilen Avrupa sömürgecilerinin işledikleri katliam ve kölelik suçlarını anlatmıştı.

Sahra-altı Afrika’dan ve diğer yerlerden gelen cadı masalları bizi yeniden kan ve ete götürerek, kapitalist üretim tarzı hakkındaki saklı hakikatleri açığa vurur.

Bir sonraki bölümde göreceğimiz üzere, bu masalların en tesirli yönü, zombileri *zorunlu* emekçiler, başkaları için üretmeye mecbur bırakılmış işçiler haline getirmesidir. Bu tür masallar başkalarının emrinde gerçekleştirilen yabancılaşmış emek fikrini yakalamakla kalmaz; bir o kadar önemli bir şekilde sürecin duysal olarak tespit edilmekten kurtulmasına olanak sağlayan görünmezliğini, gizemli ve kaçamaklı karakterini de irdelerler. Kapitalist olmayan sınıflı toplumlarda bu türden bir el koyma apaçık ortadadır; köylüler ve diğerleri emeklerinin bir kısmını,

kiyet, aile ve devlet oluşumu hakkındaki görüşlerini kayda değer ölçüde gözden geçirmeye başladığını da öne sürer. Bu konularla ilgili bkz. Smith 2002, s. 73-84 ve Anderson 2002, s. 84-96.

¹⁰⁵ Marx 1976, s. 353, 915, 920, 926. (Marx 2011, s. 262, 293, 723, 727).

ürünlerini ya da eşdeğer parayı kira ve vergi biçiminde egemen sınıfa doğrudan teslim eder. Gelgelelim, burjuva toplumunda işçilere para ödeyenler, emeklerinin ödemesi olarak onlara ücret teklif edenler kapitalistlerdir. Yine de bu görünür mübadele, sermayenin kâr ettiği görünmez karşı mübadeleyi gizler. Çünkü kapitalistler emek gücünü bir meta olarak satın aldıkları zaman ondan, ödenen ücretin değerinden daha fazlasını çıkartabilir. Bunu, emekçileri, ücretlerinin değerini üretmek için gereken zamandan daha uzun çalışmaya mecbur bırakarak yaparlar. Bunun ötesindeki her şey, Marx'ın terminolojisini kullanacak olursak, *artık emek*, kapitalistin üretim bedellerinin üstü ve ötesindeki bir *artık değer* oluşturur. Durmadan büyüyen bir değer olarak sermaye, diye yazar Marx, "kendine değer koymak gibi okült bir nitelik kazanmış"tır.¹⁰⁶ Ne var ki Afrikalı vampir masallarının sezdirdiği gibi, bu okült yetisi canlı emeğin ucube sömürüsüne, sermayenin "artık emeğe duyulan kurtlara yaraşır açlığı"na yol açar.¹⁰⁷ Yine de tüm bunlar üretimin gizli işyerinin karanlığında –tüm diğer metaların mübadele edildiği gü-rültülü gündüz dünyasında değil– yaşandığı için görünmezdir. Bu durumda Mary Shelley'nin Frankenstein'ın Yaratığını De Lacey'leri doyurmak için geceleri görünmez emek harcarken göstermesi ya da Afrika vampir masallarının sömürüyü gizli bir gece ayini olarak tasvir etmesi boşuna değildir. Kapitalist sömürü ve birikimin görünmez güçlerini kavramak, diyalektik bir optiğin mümkün kıldığı gece görüşünü gerektirir.

Marx'ın sermaye için kullandığı genel formül (P-M-P'), daha önce de ima ettiğim gibi, bu görünmez dünyanın haritasını çıkarmak üzere tasarlanmıştır. Çünkü gözlerimiz üretimin karanlık yeraltı dünyası içinde görmeye alıştığında, sermaye döngüsünü şu boyutlara sahip olarak kavrayabiliriz: P-M ... (EG + ÜT) ... M'-P'. Burada EG emek gücüne, ÜT ise üretim

¹⁰⁶ Marx 1976, s. 255 (Marx 2011, s. 158).

¹⁰⁷ Marx 1976, s. 353 (Marx 2011, s. 239).

tarzına işaret eder. Uzun lafın kısıası, kapitalist kârın (artık değer) sırrı, kapitalistin canlı emeği sömürebilmek için üretimin yapıldığı gizli işyerinde bir araya getirdiği emek gücü ve üretim tarzının satın alınmasından türetilir. *Frankenstein*'ın ve Afrika zombi hikâyelerinin, geceleri sarf edilen emek masallarıyla aydınlatmak istedikleri sır da budur. Marx, benzer bir başkalaşım hikâyesi anlatır. Bu, özgür işçinin zorunlu işçiye dönüşlüğü –ve vampir figürünün yeniden belirdiği– bir hikâyedir:

İtiraf etmek gerekir ki, işçimiz, üretim sürecinden, ona girdiği sırada olduğundan farklı bir şekilde çıkar. Piyasada, diğer meta sahiplerinin karşısına, “emek gücü” metasının sahibi olarak çıkmıştı. Meta sahibinin karşısında meta sahibi. Emek gücünü kapitaliste satarken iki taraf arasında yapılan sözleşme, işçinin kendisi üzerinde serbestçe tasarrufta bulunduğu deyim yerindeyse yazılı kanıtıydı. Alışveriş işlemi tamamlandıktan sonra keşfedilir ki, işçi “başına buyruk kimse” değildir; emek gücünü satmakta serbest olduğu süre, onu satmak zorunda olduğu süredir, gerçekte onun vampiri, “henüz sömürülebilecek bir kas, bir sinir, bir damla kan kaldığı sürece”, kendisini bırakmaz.¹⁰⁸

Artık vampir sermayenin canlı emekçilerin kaslarına, sinirlerine ve karına ulaşmasını sağlayan metaya –emek gücüne– dönmenin zamanı geldi. Ne de olsa bu alışılmadık bir metadır. Metaların dolaşımının bakış açısından emek gücü, para karşılığında mübadele edilen herhangi bir ürüne benzer. Ne var ki bu metanın özgün yönü, onun bir nesne olmaktan ziyade üretimin yapıldığı gizli işyerinde tüketilen canlı bir güç, bir enerji, bir *potentia* olmasıdır. Dahası, kapitalist tarafından tüketilmesi aynı anda mallar, artık değer ve sermaye yaratan bir üretim edimidir. Bu nedenle kapitalist onu ne kadar açgözlü bir şekilde “tüketirse”, ondan daha fazla kan emer; böylece emek gücü onun için o kadar fazla servet üretir. Diğer bir deyişle, emekçinin sat-

¹⁰⁸ Marx 1976, s. 415-16 (Marx 2011, s. 293).

tığı şey kendi yaşam enerjisidir ve bu enerjiler (ve onun taşıyıcısı olan işçi) tüketim/üretim ediminin kısıtlı yaşamı için sermayenin zorbalığına maruz bırakılır. Aksi bir diyalektik ters-yüzle işçi, mübadele alanında görüldüğü gibi hiç de başına buyruk bir kimse olmadığını keşfeder. Bunun yerine yaşam faaliyeti, yabancı amaçlar uğruna sermaye tarafından el konulmuştur –ve meta mübadelesi dünyası birdenbire bir kâbus kılığına girer. Emeğin sermayeyle mübadelesi, bir özgürlük ifadesi olmak yerine, yaşamı inkâr eden bir şeyye dönüşür:

(...) emek gücünün uygulanması, emek, işçinin kendi yaşam faaliyeti, kendi hayatının gösterimidir. Bu yaşam faaliyetini geçimi için gerekli olan araçları temin edebilmek üzere başka birine satar. Dolayısıyla yaşam faaliyeti onun için yalnızca var olmasını mümkün kılan bir araçtır. Yaşamak için çalışır. Emeği hayatının bir parçası saymaz bile; daha ziyade hayatından bir fedakârlıktır o. Bir başkasına devrettiği bir metadır (...) hayat onun için bu faaliyetinin bittiği yerde, masada, meyhanede, yatakta biter.¹⁰⁹

Kapitalist piyasada insanın yaratıcı enerjileri, diğer her şey gibi satılan şeylere (metalara) dönüştürülür. Ücretli emekçinin kendisine, bir kölede olduğu gibi, satın alınacak bir şey muamelesi yapılmadığı doğrudur. Bununla birlikte, kendi yaşam enerjilerine ve zamanına –Marx'ın adlandırdığı biçimiyle beşeri gelişim alanına– şeylerin bir koleksiyonu olarak yaklaştırmaya mecbur bırakılır.

İşçi kendini azar azar satar. Gün be gün bir müzayede en yüksek teklif verene, (...) kapitaliste hayatının sekiz, on, on iki, on beş saatini satar. İşçi ne mülk sahibine ne de toprağa aittir, ama günlük yaşamının sekiz, on, on iki, on beş saati bunu satın alana aittir.¹¹⁰

¹⁰⁹ Marx 1952, s. 20.

¹¹⁰ Marx 1952, s. 21.

Dolayısıyla ücretli emek, işçileri, yaratıcı, bedensel enerjilerine, açık artırmaya çıkarılacak bölünebilir parçalar olarak yaklaştırmaya zorlar. Bu da işçinin benlik algısını biçimlendirir ve çarpıtır. Georg Lukács'ın işaret ettiği üzere, metalaştırma insan deneyiminin biçimlerini, kendimizi ve yetelerimizi algılama ve anlama biçimlerimizi yeniden düzenler. Metalaştırma hem etrafımızdaki dünyayı yeniden şekillendirir hem de ilgili bireylerin psişesine nüfuz eder: "Nesnel olarak bir nesneler ve şeyler arasındaki ilişkiler dünyası ortaya çıkar (bir metalar ve bunların piyasadaki hareketleri dünyası). Öznel olarak –piyasa iktisadının olgunluğa eriştiği yerde– insanın faaliyeti kendine yabancılaşır." Böylelikle emeğin metalaşması "insanın tüm bilincine damgasını vurur; nitelikleri ve yetenekleri artık kişiliğinin organik parçaları değildir, dış dünyanın pek çok nesnesi gibi 'sahip olabileceği' ya da 'elden çıkarılabileceği' şeylerdir."¹¹¹

Emek gücünün metalaşması, insanın yaratıcı enerjilerinin metalara dönüşmesi sonucu, insanların kendi yaşam enerjilerine yabancılaşmış kişilikler olarak, elden çıkarılabilecek ölü şeyler olarak ilişkilendikleri "Menenius Agrippa'nın saçma masalı" her gün gerçekleşir. Kapitalizmin sırrı, emekçi benliğin bu parçalanışında, ücretli emekçilerin *değer bedenlerini* ömürleri boyunca artan parçalar halinde sermayeye teslim etmelerindedir. İşçilerin sermayeye teslim ettikleri zaman "ölü zaman"dır; "gerçek" yaşamlarından ayrı bir zaman, bir tür yaşamda-ölüm. O halde yaşayan ölümler imgelerinin kapitalist kültür endüstrisinde bu kadar yaygın olması boşuna değildir. Ayrıca metalaşmanın baskılarına yeni tabi kılınmış işçilerin bu yaşamda-ölümü normal bulmamaları da boşuna değildir. Genelde bunu kesinkes şeytani bir şey –yaşam enerjilerinin doğal olmayan ve iler tutar yanı olmayan bir hırsızlığı– olarak karşılarlar. Birinci Bölüm'de gördüğümüz üzere İngiltere'de işçiler

¹¹¹ Lukács 1971b, s. 89, 100.

kapitalizmin gereksinimlerini “apaçık doğa yasaları”¹¹² olarak görmeye alışmadan önce, parçalanmış kişilik korkusu, anatomistlere karşı başkaldırılarda ifade edilmişti. Sonra da *Frankenstein*, kapitalizmin yükselişinin merkezindeki teşrih ve uzuv kaybı süreçleri hakkında ayaktakımının bu endişelerini edebi bir ifadeye kavuşturmuştu.

Neo-liberal küreselleşme çağında Sahra-altı Afrika’dan çıkan vampir hikâyelerinde de benzer bir şeyin iş başında olduğunu görürüz. Gelgelelim, bu Afrika anlatıları, göreceğimiz üzere, birer tekrardan ibaret değildir. Kapitalist küreselleşmenin postkolonyal deneyimleri bağlamında ortaya çıkan, para ve beden parçalan arasındaki okült işlemlerin bu tasvirleri de finans kapitalin simyasını yoklayarak, neo-liberal küreselleşme çağında kapitalizmin asli bir özelliğini ele alır.

Para: Kapitalizmin İkinci Doğası

Geç kapitalizmde para ve “finansallaşma”nın özgül kimi biçimlerine geçmeden önce tamamen parasal bir iktisadın, paranın insanlar arasındaki hemen hemen tüm sosyo-ekonomik işlemleri istila ettiği bir toplumun biricikliğini kendimize hatırlatmalıyız.

Kapitalist toplumun su katılmadık biricikliği, bazılarına göre sapkınlığı, paranın insan yaşamının asli koşulu olarak doğanın yerini alma biçimine dayanır. Tüm diğer toplum biçimlerinde hayatta kalmayı güvenceye alan şey doğayla –bilhassa toprak, su, hayvanlar ve bitkilerle– etkileşimdir. Kapitalist olmayan toplumlarda insanların toprakla ve doğayla ilişkileri elbette çoğu defa dengesiz ve sömürücü mülkiyet ilişkileriyle güdümlenmiş ve sınırlanmıştır. Toprak mülkiyeti çok eşitsiz biçimde dağıtılmış, çoğunluk azınlık yararına çalışmıştır. Bu-

¹¹² Marx 1976, s. 899. (Marx 2010, s. 707).

nunla birlikte, insanlık tarihi boyunca emekçilerin çoğu bir tür kalıcı toprak mülkiyetine sahip olmuştur. Köylüler ufak arazilerde çalışarak en temel yaşam araçlarına erişebilmişlerdir. Genelde toprak sahiplerine kira, devletseyse vergi ödemeye mecbur bırakılmalarına ve nerede yaşayabilecekleri, kiminle evlenebilecekleri, vb. konularda kısıtlanmalarına rağmen ürün yetiştirip hayvan besleyebilecekleri (hem kişisel hem kamusal) bir toprağa sahiptiler. Birinci Bölüm'de gördüğümüz üzere kapitalizmin belirleyici özelliklerinden biri, insanları mülkiyetsizleştirerek ve onları emek piyasasına fırlatarak bu erişimi kırmasıdır. Hatta tarihte ilk kez insanların çoğunluğunun artık toprak üzerinde yaşamadığı bir noktaya ulaşmış bulunuyoruz.

Kapitalizm, insanların çoğunu topraktan –ve onunla birlikte gelen gıda maddeleri, yakacak ve barınma malzemelerinden– mahrum bırakarak, doğal ve toplumsal çevrelerle ilişkimizi kökten bir şekilde yeniden yapılandırır. Temel geçim artık kişinin kendi tarlasına ya da kamu arazisi haklarına doğrudan erişimle garanti edilmez. Bunun yerine, yaşamsal ihtiyaçları karşılayan şey, genellikle emek gücünün satışıyla edinilen para ve yalnızca paradır. Para olmadan insan emeği ve doğal çevrenin etkileşiminin ortaya çıkardığı kullanım değerlerine erişim mümkün değildir.¹¹³ Şüphe yok ki mübadele değerinin yönettiği bir dünyada yaşamak bu demektir. Sermaye, olası her şeyi bu mantık altında toplamaya çalışarak, giderek toplumsal yaşamdan daha fazla alanı metalaştırır ve *parasallaştırır*. Yaşam için gerekli olan mallar artık hak olarak görülmez; hatta neoliberalizm otuz yıldır tüm bu anlayışlara karşı savaş açmıştır. Bunun yerine kapitalist toplum, bilhassa da toplumsal haklar-

¹¹³ 2. Bölüm'de gördüğümüz üzere insanlar elbette özelleşmiş topraklarda izinsiz avlanabilir ya da kaçak yaşayabilir. Benzer şekilde devletler ya da hayırsever kurumlar temel ihtiyaçları sağlayabilir. Ne var ki bunların hepsi, piyasayı kesintiye uğrattıkları ölçüde kapitalist-olmayan stratejilerdir.

dan “temizlenmiş” olanı, yaşamsal ihtiyaçlara –ve bunun yeterli miktarlarına– erişimin paraya dayanmasını emreder.

Dolayısıyla para, kapitalizmle birlikte gelişen *ikinci doğanın* temel formunu, insan yaşamının olmazsa olmaz temelini oluşturan ve doğayla ve böylelikle insanın hayatta kalışıyla etkileşimi mümkün kılan o toplumsal koşulları teşkil eder.¹¹⁴ Bu tür durumlarda paranın kişiler arasında ve insanlarla doğa arasında evrensel aracı olarak işlemesi gerektiği fikri giderek daha normal bir fikir gibi görünür. Para ikinci bir doğa teşkil ederek aslında doğal-toplumsal yaşamın asli süreçlerini yönetir. Bunun sonucunda mübadele soyutlaması –kişilerin ve şeylerin birbirleriyle eşitlenebilir ve para cinsinden ifade edilebilir bir hale dönüştüğü toplumsal süreç– normalleştirilir. Daha önce de gördüğümüz üzere uzun toplumsal ve kültürel mücadeleler ve dönüşümlerden sonra olsa dahi... Sermaye kendi toplumsal sentez biçimini topluma dayatırken, zaman ve mekân deneyimini nicelleştirip soyutlaştırarak yeni bir kılığa sokar.¹¹⁵ Böylelikle sermayenin parasallaşmış mantığı insanın duyu merkezini bozarak, malların eşsiz duyuşal özelliklerine dayanan nitel ilişkilerin yerine nicel ilişkileri (parasal değerler) koyar. Georg Simmel’in ifade ettiği üzere, para ilişkisi “şeylerin özünün, özgün özelliklerinin, özgül değerlerinin ve benzersizliklerinin içini boşaltır. (...) Hepsi aynı seviyede kalır ve yalnızca miktarları bakımından birbirlerinden ayrılır.”¹¹⁶

¹¹⁴ İkinci doğa kavramı, Macar filozof Georg Lukács tarafından *Roman Kuramı* kitabında, Hegel’e selam göndererek geliştirilmişti (1971a, s. 64). Lukács daha sonra bu kavramı klasik yapıtı *History and Class Consciousness*’ta (1971b) Marx’ın fetişizm mefhumuyla bağlantılı olarak yeniden ele aldı. Bu fikir, hem Theodor Adorno hem de Walter Benjamin üzerinde güçlü bir etki yarattı ve Alfred Sohn-Rethel tarafından *Intellectual and Manual Labour: A Critique of Epistemology* (1978, s. 60-1) eserinde açıkça kullanıldı.

¹¹⁵ Bkz. Sohn-Rethel 1978, s. 5, 46-8.

¹¹⁶ Simmel 1997, s. 340.

Aynı şey insanlar için de geçerlidir; onlar da büyük ölçüde temsil ettikleri para miktarları bakımından birbirlerinden ayrılırlar. Hatta bir toplumun parasallaşması, para, yaşam ve ölümün güçleriyle can buldukça ve kişiler kendilerini sanki birer şeymiş gibi giderek daha fazla sattıkça, genelde kişiler ve şeyler arasında korkutucu ve yolunu kaybettirici kafa karışıklıklarına öncülük eder. On sekizinci yüzyıl İngilteresi'nde gündelik yaşamın parasallaşmasına eşlik eden semantik ve kültürel çarpıklıkların izini süren Margot Finn, "insan kategorisi ve şey kategorisi arasında sürekli bir sürçme" yaşadığını gözlemler.¹¹⁷ Hatta konuşan, insan benzeri bir kişilik edinen para, bu çağ boyunca İngiliz edebiyatında sürekli tekrarlanan bir temadır,¹¹⁸ tıpkı bugün kimi Afrika folklorunda olduğu gibi. Kapitalist toplumda para kimlik, iktidar ve toplumsal mevki bahşederek, hakikaten de düzenleyici toplumsal iktidar halini alır. Paraya sahip olmak ya da olmamak hayatta kalışımı yönetmenin yanı sıra, diğerleriyle olan ilişkilerimi de güçlü bir şekilde belirler. Para piyasayla olan ilişkimi tayin ederek, beni toplumsal açıdan konumlandırır. Dahası, onu temin ettiğim araçlar, beni bir sınıf ilişkileri sistemi içerisine yerleştirir. Para, toplumu bir arada tutarken –para, toplumsal yaşamın ortak temeli, toplumsal sentez mekânizmasıdır– toplumsal aktörleri de hasım sınıflara böler. Genç Marx'ın söylediği gibi para "hakiki bölücü aktör ve hakiki birleştirici aktördür, toplumun kimyasal gücüdür."¹¹⁹ Bir şey, bankaya yatırılan, cepte taşınan ya da bankamatik kartıyla ditişal olarak erişilen bir şey, diğer insanlarla ilişkilerimizi yapılandırmaktadır. Dahası, kişiler toplumsal varlıklarını para içinde ve vasıtasıyla edinirler; o olmadan modern toplumsal yaşamın etkin bir şekilde dışında var olurlar, tıpkı Frankenstein'ın

¹¹⁷ Finn 2003, s. 34.

¹¹⁸ Lynch 1998 ve Valenze 2006, 2. Bölüm.

¹¹⁹ "Economic and Philosophic Manuscripts", Marx 1975 içinde, s. 377.

Yaratığı gibi. Buradan hareketle toplumumuzda “birey, toplumsal gücünü olduğu kadar, toplumla olan bağıını cebinde taşır.”¹²⁰ Dolayısıyla kapitalizmin parasallaşmış toplumsal ilişkileri eşzamanlı olarak mecbur eder ve özelleştirir; komünal haklardan yoksun bırakılmış insanların piyasada kendi şahsi varlıklarını (esasen emek güçlerini) sattıkları bir hayatta kalma yöntemi dayatırlar.

Yine de para aynı zamanda büyük bir eşitleyici olarak da belirir. Herkes onu ister, ona sahip olur, onu harcar. Bakkalda benim dolarım dükkânın sahibinininki kadar işe yarar. Para parçaladığı ve böldüğü kadar piyasa iktisadının tüm katılımcılarını bir karşılıklı bağımlılık ve etkileşim ağı içerisinde birleştirir. Bu, kârın ve sınıf eşitsizliğinin kaynağının kavranmasının bu kadar güç olmasının nedenlerinden biridir. Aynı zamanda Marx’ın meta mübadelesini şifreli bir parasal birikim süreci olarak çözmesinin dünyamızın eleştirel bilgisi açısından zaruri olmasının da nedenlerinden biridir. Marx bu çözümlemeye kalkışarak, paranın okült özelliklerini *sermaye olarak* yorumlamıştı. Ne var ki bugün para daha önce hiç olmadığı kadar ür-kütücü ve kriptolu –ve milyonların yaşamına ucube zararlar veren muazzam sarsıntılara yatkın– bir hale gelmiştir.

“Kendi Kendini Doğuran” Sermaye ve Para Simyası

Dolayısıyla para, gerçekten de kimin yaşayıp kimin öleceğine karar vererek, kapitalist toplumda her zaman grotesk bir güç sergilemiştir. Geç kapitalizmde bu müthiş bir güç daha da gizemli ve kavranması zor biçimler alır. Bunun büyük bir kısmı, sermaye tarafından kâr getiren faaliyetler yelpazesini büyük ölçüde genişletmiştir ve temelini kısa bir süre sonra irdeleyece-

¹²⁰ Marx 1973, s. 159.

ğim *finansallaşma* süreçleriyle ilgilidir. Gelgelelim, finansallaşma kredi, borç ve faiz ödemelerinin toplumsal yeniden üretim alanına daha fazla girmesi etrafında döndüğünden, ilk önce kâr-getiren sermaye olgusunu incelememiz gerekir.¹²¹

Daha önce gördüğümüz üzere Marx'ın sermaye analizi, P-M-P' formülünün üretimin gerçekleştiği gizli işyerinde yaşanan maddi dönüşümleri gizlediğine ilişkin eleştirel içgörü etrafında döner. Sermayenin olağandışı hareketini kavrayabilmek için, genişletilmiş P-M ... ÜT+EG ... M'-P' formülünü öne sürer. Bu, metaların ve paraların dolaşımı (P-M-P') alanının altında, sermayenin emeği sömürerek, artık değere el koyarak ve bunun büyük bir kısmını yeni üretim kuvvetlerine yatırarak nasıl genişlettiğini göstermesine olanak sağlar. Ne var ki Marx, kapitalistlerin hepsinin meta (ve içerdikleri artık değeri) üretmek amacıyla üretim araçları satın alma vasıtasıyla kâr elde etmediğinin son derece farkındaydı. Kapitalizmin karmaşık yapısında bazı sermayeler kendilerini bütünüyle finansal muamelelerle sınırlar. Örnek olarak, finansal birikimleri bir merkezde toplayan ve faiz karşılığı borç veren uzmanlaşmış kurumlar olan bankaları ele alalım.¹²² Bankalar meta üretimini düzenlemez ve artık değer yaratımını gözetmezler; ama kâr ederler. Büyük ölçüde borçlardan alınan faizlere dayanan bu kâr, ya işçilerin maaşlarından (borçlar maaş alanlara verildiğinde) ya da üretken sermayedeki artık değerden türetilir. İkinci örnekte kapitalist, makineleri, ekipmanları ya da binaları finanse etmek için borç alır ve sonrasında bu üretim araçlarıyla çalışan emek gücünü sömürerek elde edilen artık değerden faizi ve ana borcu öder. Dolayısıyla kârın kaynağı canlı emeğin

¹²¹ Finansallaşmanın köklerini McNally 2009, s. 35-83'te ve daha uzun uzadıya McNally 2010'da irdelemiştin.

¹²² Bankalar, bilhassa metalîğini kaybetmiş para çağında, itibari para yatırma araçlarına da sahiptir. Bu süreci şimdilik bir kenara bırakmak zorundayım.

ürettiği artık değer olsa da, borç-veren sermaye yalnızca P-P' devresi vasıtasıyla, borç para vererek ve geri ödemede daha fazlasını alarak kâr eder.

Bir bütün olarak sistemin bakış açısından, finans kapital döngüsü bu nedenle sermayenin iç mantığını gizemleştirir. Faiz getiren sermayenin Marx'a göre burjuva ideolojisi için böyle bir "talih kuşu" olmasının nedeni budur; çünkü üretimin yeraltı dünyasından geçmeden kâr elde eden gerçek toplumsal süreçleri gizemleştirir. Kâr getiren sermaye, emeğin dolayımı olmadan kâr üretiyor görünerek, "otomatik bir fetiş", kendi içinden daha fazla para üretmeye muktedir para ihtiva eder. Kendi kendine büyüme burada paranın tabiatında var olan bir özelliği gibi görünür: "Ağaç nesli gibi para nesli de (...) bu para sermayesi biçiminde sermayenin bir özelliği olarak görünür." Sermayenin o olmaksızın varlığını sürdüremeyeceği gerçek toplumsal ilişki (ücretli emek) gizlenir; böylelikle "şey (para, meta, değer) çoktan sadece bir şey olarak sermayedir" gibi görünür.¹²³ Para sermayenin P-P' döngüsüne dayanan bu saf fetişinde, sermayenin emeğin ve maddi üretimin sıradan dünyasına adım atmadan, durmaksızın kendini doğurduğu fantastik bir burjuva ütopyasıyla karşılaşırız.

Marx'ın bu bağlamda *Faust*'tan en sevdiği cümleye dönmesi çarpıcıdır. Çünkü faiz getiren sermaye tartışması sırasında, "paranın bedeni şimdi aşkın pençesine düşmüş gibidir. Borç verildiği anda (...) ister uyur ister uyanık, ister evde ister dışarıda olsun, gece ve gündüz faiz işler."¹²⁴ Burada para simyaya, bir maddenin diğerine büyümlü dönüşümüne, bilhassa baz metallerin altına çevrimine iştirak ediyor görünür. Para varlıkları – yalnızca (faiz getirdikleri için bankalar açısından yararlı sayılan) banka borçları değil, aynı zamanda tahviller, senetler, bonolar

¹²³ Marx 1981, s. 516, 517, 516.

¹²⁴ Marx 1981, s. 517-18.

ya da *fiktif sermayenin* diğer tüm biçimleri– maddi varlıklara dönüşebilmeye yönelik içsel bir kapasiteye sahiplermiş gibi görünürler. Hakikatte fiktif sermayeler yalnızca “artık değer ve kâr üzerinde geleceğe dönük iddiaları”,¹²⁵ borç alan kişi yeterli kâr üretmede başarısız olup borcunu ödeyemediği takdirde gerçek anlamda hayali hale gelen iddiaları temsil eder.

Fiktif bir sermayenin en basit örneğini, hisseyi, sahibine bir şirketin gelecekteki kârlarından –*şayet* gerçekleşecek olurlarsa– ufak bir pay veren bir kağıt parçasını ele alalım. Şimdi ilkesel olarak bu tahvillerin arkasında maddi varlıklar (üretim araçları, mal tahvilleri, banka hisseleri) vardır. Bunlar, emekle birleştiklerinde, yeterli fiyata yeterli sayıda satıldıkları takdirde kâr getirecek olan metalar üretir. Şayet tüm bunlar gerçekleşirse potansiyel servet üzerindeki kâğıt iddiaları, hakiki servet olarak gerçekleştirilebilir. Gelgelelim, Marx'ın ifade ettiği üzere finans ve spekülasyon dünyasında, bu sertifikalar “kendileri birer meta olarak mübadele edilebilen suretler haline de gelebilir.” Bu durumda yalnızca potansiyel bir değere sahip bir kâğıt varlığı sanki bir metaymış (soyut emeğin bir havuzu) gibi etki etmeye başlar. Gelecekteki servetin bu kâğıt haklarının fiyatları yükseldikçe, insanların telaş içinde kâğıt varlıkların büyümlü özelliklerinin giderek daha fazla değerlendirilmesine inandığı bir hiperfetişizm yapısı ortaya çıkar. Kâğıt varlıkları, bir firmanın belli başlı gerçek varlıklarının değerine belirli bir oran taşımaktansa kendi başına bir hayata sahip olarak “gerçek” olan herhangi bir şeye gönderme yapmaksızın şişer. Bu, ileride göreceğimiz üzere, gerçek ve fiktif arasındaki ayrımların artık geçerli olmadığı postmodern bir spekülasyon iktisadına ilişkin absürd iddiaları da gündeme getirmiştir. Yine de 2007-8'de patlak veren krizin,

¹²⁵ Marx 1981, s. 362. Fiktif sermaye üzerine bkz. Marx 1981, s. 595-6001. Eklemek gerekir ki fiktif sermayeler, güvence altına alınmış, yani finansal bir varlık olarak satılmış ev kredisi ya da kredi kartı biçiminde, gelecekteki işçi-sınıfı maaşları payları üzerindeki hak iddialarından oluşabilir.

kendinden önceki tüm büyük sermaye krizleri gibi, gün yüzüne çıkardığı üzere, bu tür kâğıt iddiaları “sermaye değerleri olarak dolaşıma girdiklerinde, asılsızlardır ve değerleri belgedikleri gerçek sermayeden bağımsız olarak yükselip düşebilir.”¹²⁶ En sonunda kurgular ifşa olacak, balonlar patlayacaktır. Örneğin, 2008 boyunca nominal servette 50 trilyon dolar gibi bir para dünyanın senet ve kredi piyasalarından buharlaşıp gittikçe, finansal bir felaket “gerçek” ve fiktif varlıklar arasındaki kalıcı farklılığı açıklığa kavuşturdu. Bu, fiktif sermayenin bazı zamanlar gerçek birikimi desteklemediğini ve gerçek sosyo-ekonomik etkilerinin olmadığını söylemek değildir. Ancak gelecekteki servet üzerindeki iddiaların tam da bu –gerçekleştirilebilir ya da gerçekleştirilemez iddialar– olduklarında ısrar etmektir.

Bu bakımdan, *Faust*’un önemli kısımlarının kâğıt para büyüyle uğraşması ilginçtir. Faust ve Mephistopheles, hayali bir krallığın imparatorunu ziyaret ettiklerinde, ona (ve Haznedarına) yeni para simyasını öğretirler. Mephistopheles’in “büyülü güçleri” sayesinde “para serveti” metaların (“inciler ya da altınlar”) yerini tutar ve ikincisinin maddi sınırlarına tabi olmadığından sonsuz birikim yetisi edinir. Kâğıt paranın fantastik güçleri karşısında büyülenen Haznedar, “Büyücüyü büyük bir zevkle meslektaşım olarak kabul ediyorum” der.¹²⁷ Goethe, metnin bu önemli kısımlarında ulusal kâğıt para sistemini modern bir simya biçimi olarak tarif eder.¹²⁸ Marx’ın da para ve fiktif sermaye analiziyle benzer bir şeye niyet ettiği açıktır. Marx, devletin bastığı kâğıt paraların ve itibari paraların kapitalist bir iktisada yön verme kapasiteleri hakkında çok daha net olsa da, görünürde serbest gezen para varlıkları alanında hakikat ve hayal, gerçek sermaye ve fiktif sermaye arasındaki çizgi-

¹²⁶ Marx 1981, s. 608.

¹²⁷ Goethe 1959, 1. Perde, s. 68-73.

¹²⁸ Binswanger 1994, s. 33.

nin –bilhassa yaygınlaşan finansal araçların geç kapitalist dünyasında– kaybolduğunun da farkındaydı. Yine de bunu hakikat olarak, hikâyenin tamamı olarak almak, servetin emek dünyasıyla, üretimin gerçekleştiği gizli işyeriyle olan tüm bağlantılarını gizleyen hiper-fetişizmle bir olup kirli işler çevirmek demektir.

Artık Jean Baudrillard ve Jacques Derrida gibi kuramcılarını geliştirdiği postmodernizmin politik ekonomisinin yüzeyselliğini görebiliriz. Başka bir yerde uzun uzadıya gösterdiğim üzere,¹²⁹ bu postmodern düşünürler finans kapitalin bu fetişlerini ciddiye alır ve kapitalizmi tamamen kendi kendini doğuran, kendi kendini büyüten para açısından tahayyül ederler. “Para tek hakiki yapay uydudur”, diye yazar Baudrillard. “Salt bir yapay olgu, tamamen yıldızlara ait bir hareketliliğe sahiptir, (...) yapay bir güneş gibi doğar ve batar.” Hatta bu salt yapay olduğu, ekonominin bu yeni güneş merkezi, “üretimden ve onun koşullarından tamamen koparılmış bir tür değer esrimesi; salt bir boş form” içerir.¹³⁰ Paranın görünürdeki gayri maddileşmesi ve finans kapitalin giderek olağandışı hale gelen işlemleri karşısında mest olan çok sayıda postmodernist yorumcu, sermaye devrelerinin dayandığı emekçi bedenleri ortadan kaldırarak, meta fetişizmiyle işbirliği içerisinde olduklarını tasdik etmişlerdir. Moda bir “özcülük karşıtlığı” böylelikle bedenlerin olmadığı bir dünya, kapitalist toplumsal yaşamın saklı oyuklarını aydınlatmak için eleştirel bir değer kuramına artık ihtiyaç duymadığımız bir dünya olarak (post)modern toplum izahının çerçevesi haline gelir. Baudrillard “Emeğin sonu. Üretimin sonu. Politik ekonominin sonu” diyerek ve “beden sahnesinin sonu”na geldiğimizi ilan ederek bu sonuçların hiçbi-

¹²⁹ Bkz. McNally 2001, 2. Bölüm.

¹³⁰ Baudrillard 1993, s. 33, 35.

rinde fire vermez.¹³¹ Dolayısıyla böylesi bir postmodern kuram, geç sermayenin atölyeleri ve acı içindeki bedenlerin bilgi çağı-nın ditijalleşmiş devreleriyle silindiği kendi anlatısını taklit eder.¹³² Böyle yaparak, 2007 yazında başlayan türden travmatik küresel finansal erimeleri ve onların yol açtığı acı, yıkım ve ölümü açıklayamayarak, eleştirel bir kuram olarak tümünden başarısız olur. Bu türden postmodern kuramlar geç kapitalizmin kendini akıl almaz şekillerde temsil edişi karşısında bir şüphe hermeneutiğinden yoksun kalarak, kapitalizmin ve onun finansal biçimlerinin kalbindeki çelişkiyi ve krizi görmeyi reddederek, kendisini salt bir ilahiyat, eleştirel olmayan bir kuram olarak dışavurur.¹³³

Bu, finans kapitalin, birazdan ele alacağım neo-liberal küreselleşme çağına has yeni biçimlerinin olduğunu inkâr etmek değil, bunların Marx'ın gerçekleştirdiği türde bir şifre çözmeye acilen ihtiyaç duyduklarında ısrar etmek demektir. Dahası *Frankenstein*'dan Afrika altkıtasının dört bir yanında filizlenen kentli vampir hikâyelerine kadar bir ucube hikâyeleri türünün büyük erdeminin, birikim mekânizmasını besleyen insan bedenleri ve görünmez emekçilerin izini takıntılı bir biçimde sürmesi olduğunu kendimize hatırlatmaktır. Dahası, bu hikâyeler ucube bir şeyin iş başında olduğunda ısrar ederek ve küresel finansal devrelerin insan bedenlerine yönelik tehlikeleri konusunda uyarılarda bulunarak, bizi, neo-liberal vahşi para dünyasını aydınlatacak bir gece görüşüyle donatabilir.

¹³¹ Baudrillard 1993, s. 34 ve 1990, s. 25. Baudrillard değer kuramından kafa-sı karışık kopuşunu ilk olarak *For a Critique of the Political Economy of the Sign*'da (1981) dile getirmiştir. Baudrillard'ın bu alandaki pek çok kafa karışıklığını McNally 2001, s. 63-70'de açıkladım.

¹³² Bkz. McNally 1998, s. 99-106.

¹³³ Baudrillard'ın Birinci Körfez Savaşı hakkındaki görüşleri nedeniyle Christopher Norris tarafından kendisi için kullanılan bir terim. Bkz. Norris 1992, bilhassa 1. Bölüm ve İlave.

Vahşi Para: Geç Kapitalist Küreselleşmenin Okült Ekonomileri

Geç kapitalizm vahşi paranın sihirbaz diyarıdır. Finansal servet öyle şeytanca kontrol dışıdır ki, bir tayf gibi, sonrasında hızlıca eriyip kaybolmak üzere ucube derişimlerde maddileşmeye muktedir görünür. Örneğin, Aralık 2001'de, aylar öncesinde Birleşik Devletler'deki en büyük yedinci şirket olarak derecelendirilen Enron'un çöküşünü ele alalım. Enron'un değerini yalnızca bir yıl önce, 100 milyar dolar gelir ürettiği için, 65 milyar dolar olduğu açıklanmıştı. Ardından, sanki bir büyücü komut vermiş gibi tüm o zenginlik yok olup gitti. *Fortune* dergisinin beş defa "Amerika'daki en yenilikçi şirket" olduğunu ilan ettiği Enron, iflasını ilan ettikten birkaç hafta sonra yer ile yeksan oldu. Veyahut 2008 sonbaharında saygıdeğer yatırım firması Lehman Brothers'ın küresel piyasalara duyulan güveni sarsan daha da şaşırtıcı çöküşünü ele alalım. İflasından önce Lehman'ın değeri 690 milyar dolardan daha fazlaydı. O da ne-redeyse bir anda çöküverdi.

Geç kapitalizmin okült ekonomisini ve onun afsunlu servetinin şifreli dünyasını anlamaya çalışırsak, Enron ve Lehman Brothers'tan daha iyi örnek vakalar bulmak zor olacaktır. Çünkü burada bugün sermayenin tuhaf işleyişini el değmemiş biçimiyle görürüz. Yine de bu çöküşleri bütünüyle kavrayabilmek için kurumsal açgözlülük ve yozlaşmaya dair anaakım hikâyelerin ötesine geçmemiz gerekir. Enron ya da Lehman her ne kadar dolandırıcılık ve hilekârlığın paradigmatik örneklerini sunsalar da, onları yıkan şey bundan çok daha derindedir. Patolojileri nevi şahıslarına münhasır değil, sistemiktir. Anaakım gazetecilerden biri bile Enron masalının "Amerikan kapitalizminin yirminci asrın sonunda nasıl işlediğinin hikâyesi" oldu-

ğunu gözlemlemiştir.¹³⁴ Birazdan döneceğim daha büyük hikâye aynı zamanda Wall Street yatırım bankalarının beşinin, hiçbiri 1970'ten itibaren küresel kapitalizme neler olduğu ve dünya parasının nasıl hal değiştirdiği analizinin dışında tahmin edilemeyecek 2008'deki dağılma hikâyeleridir.

Kapitalizm her daim büyük çöküşlerin takip ettiği vahşi finansal spekülasyona meyilli olmuştur.¹³⁵ Gelgelelim, kapitalizmin son zamanlardaki tarihi boyunca spekülatif balonların aldığı biçimlerde benzersiz bir şey vardır: Yeni dünya parası biçimlerine özgü olmaları. Bu bakımdan 1970'lerde önemli bir başkalaşım gerçekleşmiştir.

Kapitalist tarih boyunca paranın genelde elle tutulur bir metayla, genelde kıymetli bir metalle bir bağlantısı olmuştur. Ne var ki değerli metallerin hâkim para biçimlerini teşkil ettiği doğru değildir. Daha ziyade kâğıt paralar –ve on sekizinci yüzyıldan beri çoğunlukla devlet tarafından düzenlenen ulusal para birimleri– genel olarak dolaysız mübadele araçları olarak hizmet görmüştür. Bu *itibari paraların* arkasında gerçek iktisadi kıymetlerin olduğu inancına dayanarak etkin bir şekilde elden ele, bir piyasa işleminden diğerine dolaşan borç senetleridir. Ne var ki itibari paralar olarak –böyle adlandırılmalarının nedeni kendilerini basanların sahip olduğu kıymetlerin (ve ödeme kabiliyetlerinin) parasal miktarı olarak basılmalarıdır– kendileri doğaları itibarıyla değerli değildirler. Örneğin, bir Birleşik Devletler dolarını, mesela 100 dolar üretmesi üç kuruşa mal olur. İtibari paralar, değerleri temsil ettikleri toplumsal açıdan gerekli emekle bağlantılı olan değerli metaller gibi meta paralarının aksine, onları sunanların parasal değerleri tahminlerine daya-

¹³⁴ Fox 2003, s. 7.

¹³⁵ Örneğin bkz. Kindelberger 1978.

narak dolaşıma girer. Cüzdanlarımızda kâğıt para taşıdığımızda ya da bir banka kartı kullandığımızda, bu parayı basan merkez bankasının paranın değerini garanti edebileceğini etkin bir şekilde kabul etmiş oluruz; iktisadi gücü sayesinde bastığı kâğıt (ya da dijital) para karşılığında gerçek mallar alabileceğimize güveniriz. Bu çoğu zaman güvenli bir bahistir. Ne var ki devletin para birimi bir kriz geçirdiğinde –2001’de Arjantin’de olduğu gibi– ulusal paranın kredi değeri uçup giderek onu metalara ya da daha istikrarlı para birimlerine dönüştürme telaşını tetikler.

İtibari paranın hâkim biçimi, merkez bankalarının bastığı, *karşılıksız banknot* (“fiat currency”) adıyla bilinendir. Çoğunlukla bir metanın, çoğu defa altının ya da çoğunlukla değerli bir metalle bağlantısı olan İngiliz poundu ve Birleşik Devletler doları gibi dünyanın hâkim para biriminin değerine gevşek biçimde bağlanmışlardır. Bu tür bağlar çoğu defa kırılgan olmuştur. Mesela 1930’ların Büyük Bunalımı sırasında para birimlerinin konvertibilitesinin geçici olarak durdurulmasını hatırlayalım. Ne var ki dünyanın finansal ve parasal sisteminin bir metayla kurulu bir bağlantısı olmadan süresiz olarak işleyebileceği düşüncesi yakın döneme aittir. Bretton-Woods (1945-73) sistemi diye adlandırılan dönemde bile dünya ekonomisi bir dolar-altın standardıyla düzenleniyordu.¹³⁶ ABD doları uluslararası işlemlerde kullanılan temel dünya parası olsa da hukuki olarak altına bağlıydı (her dolar bir ons altının yüzde otuz beşi değerindeydi). Ayrıca tüm diğer para birimlerine dolar bakımından değer biçildiğinden onlar da altın bakımından fiyatlanmış oluyorlardı. Şüphe yok ki çoğu zaman konvertibl para birimleri, kimse onları değerli metallere çevirmekle uğraşmadan dolaşımda olacaktır. Ancak 1960’ların sonlarına gelindi-

¹³⁶ Bretton-Woods sisteminin bir değerlendirmesi için bkz. Eichengreen 1996, 4. Bölüm ve Panic 1995, s. 37-54.

ğinde dolar-altın standardı örneğinde işler değişti. Yabancı ülkelerdeki dolar hacmi arttığı için (ABD ödemeler dengesindeki açıklar nedeniyle) yatırımcılar ve bankalar ellerindeki dolarlardan kazanç sağlamaya başladı. Buna cevaben Amerika hükümeti dolar-altın konvertibilitesini yalnızca merkez bankalarına vermeyi seçti. Ardından, Ağustos 1971’de, Amerika altın tahvillerinin yılın ilk yarısında 6.7 milyar dolar düşmesiyle ABD Başkanı Richard Nixon “altın penceresini” kapatarak, artık merkez bankalarının bile doları altına çeviremeyeceğini ilan etti.¹³⁷ Kısa süre sonra bu vazgeçişin geçici olmadığı anlaşıldı. Dünya *metalaşmamış* para çağına, temel bir metayla hiçbir bağı olmayan küresel bir para birimi rejimine geçmişti.

Nixon’ın beyanıyla birlikte para dünyası radikal biçimde değişti. Küresel finans sistemi altın (ya da diğer herhangi bir meta) desteğini kaybetti ve basit bir ulusal itibari para sistemi (ya da karşılıksız banknot sistemi) haline geldi. Önceleri dolara bağlanmış olan tüm diğer para birimleri de benzer bir biçimde dengesiz hale geldi ve değer bakımından “dalgalanma”ya, çoğu defa aynı gün içerisinde aşırı ölçüde salınmaya başladı. Yeni ve dengesiz bir küresel ortam ortaya çıktı. Firmaların, bilhassa çokuluslu ölçekte faaliyet gösteren, bu nedenle birden çok para birimi kullananların yatırım maliyetlerini ya da kazanç ölçeklerini kestirmeleri giderek zorlaştı. Dünya ekonomisi, Bretton Woods’u planlayanların kaçınmaya çalıştıkları türden bir mübadele kuru dengesizliği –para birimlerinin nispi değerlerinde keskin dalgalanmalar– çağına girdi. Sonuç olarak para ticareti kısa sürede dünyanın açık ara en büyük piyasasına dönüştü.

Parasal istikrarsızlık gibi “risk yönetimi” de yaygınlaştı. Zaten çokuluslu faaliyet gösteren firmalar, belirli bir ulusal piyasadan elde edilmiş kârların yerel para biriminin değer kaybetmesiyle silinip gidebileceği tehlikesiyle karşı karşıyaydı. Örne-

¹³⁷ Bu gelişmelerin harikulade bir izahı için bkz. Robinson 1973, s. 397-450.

ğin, Birleşik Devletler'deki satış ve işlemlerde 50 milyon dolar kâr elde eden çokuluslu bir Alman firması, dolar markın (ya da bugünkü Avro'nun) karşısında yüzde 20'lik bir düşüş yaşıyorsa kendini yalnızca 40 milyon dolarlık bir kazanç elde etmiş buluyordu. Dolayısıyla küresel işletmeler para birimi dalgalanmalarına karşı "tedbir"ler aramaya başlayarak, finansal ve para birimi dengesizliklerine karşı koruma sağlayan *türev işlem* adıyla bilinen karmaşık finansal araçlara döndüler. Hatta buradaki zamanlama daha açık olamazdı: Vadeli finansal sözleşmeler olarak bilinen türev işlem ticareti, Chicago Ticaret Borsası'nın Uluslararası Para Piyasası'nı yarattığı 1972'de başladı; dövizdeki vadeli işlemler (kurların gelecek zaman içerisinde bir noktada belirli bir oranda satın alınması) ertesi yıl başladı. 1980'ler boyunca Londra Menkul Kıymetler Borsası ve Londra Uluslararası Vadeli Finansal Sözleşmeler mübadelesinde kur opsiyonları da getirildi. Türev işlemler artık geniş bir finansal "kıymet" yelpazesini kapsayacak şekilde genişletilmiş olsa da 1972'den beri çarpıcı büyümeleri kur sabitlemeyle yönlendirildi.¹³⁸

Dalgalanan kurların, finansal istikrarsızlıkların, risk yönetimi araçlarının ve kur spekülasyonunun birleşik etkisi, (döviz piyasası adıyla bilinen) döviz mübadelesi piyasasında muazzam bir büyümeye yol açtı. Kur ticaretinde küresel işletme olan döviz piyasası dünyanın açık ara en büyük piyasası haline gelmiştir ve göz alıcı bir biçimde büyümeye devam etmektedir. Tablo 2.1'in gösterdiği üzere yeni metalaşmamış para dünyasına adım attığımız 1973'te, döviz piyasalarındaki günlük ciro 15 milyar dolara kadar çıktı. On iki yıl sonra günlük döviz cirosu on kat artıp zamanın pek çok yorumcusunu şaşırtarak 150 milyar dolara yükseldi. On yıl sonra ise günlük döviz ticareti 1,1 trilyon dolara fırladığı için önceki miktar bile cüzi görünmeye başladı. Yine de kur ticaretindeki aşırı yükseliş henüz sonlan-

¹³⁸ Bu konunun daha ayrıntılı bir analizi için bkz. McNally 2010.

mamıştı; 2004'e gelindiğinde günlük hacim neredeyse 2 trilyon doları buldu, 2007'deyse 3,2 trilyon doları aştı.¹³⁹

Tablo 2.1 Döviz piyasalarındaki günlük ciro; 1973-2004 arasında seçili yıllar

Yıl	Miktar
1973	15 milyar \$
1985	150 milyar \$
1995	1 trilyon \$
2004	9 trilyon \$
2007	2 trilyon \$

Kaynak: Uluslararası Tediye Bankası

Bu rakamlar, çoğu kur ticaretinin doğası itibariyle spekülâtif olduğunu fark edene kadar pek bir anlam ifade etmez. Çokuluslu faaliyet gösteren işletmelerin yabancı yatırımlar yapmak ya da temel işlemleri yürütmek için elbette düzenli olarak döviz alıp satmaları gerekir. Gelgelelim, döviz ticaretinin ana çoğunluğunun malların ya da yatırım sermayesinin fiili hareketiyle hiçbir ilişkisi yoktur. Gerçekte 1990'ların ortalarında döviz ticaretinin *günlük* hacmi *aylık* ortalama mal ve hizmet ticareti hacmine eşitti. 1990'ların sonlarına gelindiğindeyse küresel döviz ticareti dünyanın yıllık Gayrisafi Yurtiçi Hasılası'ndan on kat fazlaydı.¹⁴⁰ O halde kur ticareti parasal istikrarsızlığın arttığı bir çağda hayati öneme sahip hale gelirken, aynı zamanda kendi içinde bir amaç, muazzam spekülâtif faaliyetlerin alanı haline geldi. İşletme sahipleri hangi kurun yükselip hangisinin düşeceğini doğru bir şekilde tahmin edebilirlerse, fabrika kurmak, makine satın almak, yeni işçi almak, tedarik ve dağıtım zincirleri kurmak ve benzerleriyle ilişkilendirilen uzun vadeli riskleri yüklenmeden muazzam kârlar elde edebilirlerdi. Para

¹³⁹ Bu rakamlar, *Uluslararası Tediye Bankası*'nın yayınladığı *Triennial Central Bank Survey*'in çeşitli yayınlarından alınmıştır.

¹⁴⁰ Akyuz 1995, s. 70; Singh 2000, s. 16.

piyasaları bu nedenle paranın para doğurduğu kapitalist ütopyayı sunuyormuş gibi görünüyordu; mesele yalnızca hangi paraların galip, hangilerinin kaybeden olacağını tahmin etme sorusuna dönüşmüştü. Bu nedenle döviz ticaretinin olağanüstü büyüyüşü, sıklıkla geç kapitalizmin *finansallaşması* olarak anlaşılan süreçleri yönlendiriyordu. Artık burada türev işlemler ön planda yer alıyordu.

Finansal türevler 1970'lerin başlarından itibaren ortaya çıktı; çünkü tarif ettiğimiz Alman çokuluslu şirketinin ABD ofisinin, ABD dolarını belirli bir oranda Alman markı satın alma *opsiyonu* veren, böylelikle doların düşmesi durumunda kâr kaybını engelleyen bir sözleşme satın almasına olanak sağlıyordu. Doların yükselmesi ya da aynı kalması durumunda firma bu opsiyonu uygulamamayı ve sadece sözleşme bedelini ödemeyi – böylece opsiyonu satana düz bir kâr vermeyi– tercih edebilir. Gelgelelim, eğer dolar düşecek olursa Alman şirketi ABD kârlarını görece düşük bir fiyata korumuş olacaktır. Benzer şekilde, faiz oranlarının bir ülkede düşmesini, diğerindeyse yükselmesini bekleyen bir firma, bir ülkede ödemeyi beklediği (daha yüksek) faiz oranını diğerinde öngördüğü (daha düşük) oranla takas edebildiği ve faiz getiren menkul kıymetler durumunda tam tersini yapabildiği bir vadeli *takas* sözleşmesi satın alabilir.

“Türev” terimi, fiyatın temel bir kıymetten *türetildiği* finansal bir sözleşmeye atıfta bulunur. Gelgelelim, aslında temel fiyatların çoğu, gelecekteki değer tahminleridir. Türevler ya da en azından geç kapitalizmde yaygınlaşmaları bu nedenle para birimlerinin artık (altında vücut bulan) ölü emekle bağlantılı olmak yerine, büyük ölçüde gelecek emeğe, henüz gerçekleşmemiş olan üretim ve mübadele edimlerine bağlı olduğu para biçiminde derin bir dönüşümü yansıtır. Bu anlamda geç kapi-

talizmde para biçiminde belirleyici bir dönüşümü ifade eder.¹⁴¹ Şüphesiz hammaddelerdeki, bilhassa buğday gibi zirai mallardaki türevler uzun zamandır ortalıktadır. Ne var ki *finansal* türevlerdeki piyasaların çarpıcı büyümesi, daha önce gördüğümüz üzere, 1970'lerin başlarında başlamıştır. Hatta türev piyasaları, tahvil ve senet piyasalarını kısa sürede gölgede bırakmıştır. Örneğin 2006'da türev sözleşmelerinde 450 trilyon dolardan fazlası satıldı. Bu aynı yıldaki küresel tahvil piyasalarındaki 40 trilyon dolarla ve dünya bono piyasasındaki yaklaşık 65 trilyon dolarla karşılaştırılabilir.¹⁴²

Daha önce gördüğümüz üzere türevlerin bu denli büyümesi, paranın değerleri (bilhassa fiyatları ve kârları) ölçme yetisi hakkında artan belirsizlikle nitelenen bir dünya ekonomisine bir tepkiydi. Yatırımcılar, hepsi de belirli bir piyasada mübadele oranı ya da faiz oranını kilitleyerek riski asgariye indirmeyi amaçlayan vadeli işlem sözleşmeleri, opsiyonlar, takaslar ve diğer araçlar vasıtasıyla finansal belirsizliklerin üstesinden gelmeye çalıştı. Ne var ki bu araçların ortaya çıkışı aynı zamanda şirketlerin koruyucu *risk yönetimi* taktiklerinden (döviz ve finans piyasalarına yalnızca kendi işletme faaliyetlerini korumak üzere girmek) gerçekte –2007'de patlak veren dünya finansal krizin de açık bir şekilde gösterdiği üzere– riski artıran saldırgan spekülasyon stratejilerine geçebilecekleri araçlar da yarattı. Türevler firmaların para birimleri, faiz oranları ya da çeşitli kıymetlerin değerlerindeki keskin dalgalanmalardan korunmak üzere sözleşmeler satın alarak riske karşı tedbir almalarına olanak sağlamanın yanı sıra nerdeyse her şeyin gelecekteki fiyat hareketleriyle ilgili bahisler yoluyla yeni spekülasyon platformları da yarattı. Türevlerin muazzam spekülatif (ve böylelikle istikrarsızlaştırıcı) olanakları, zamansal değişimleri para-

¹⁴¹ McNally 2009, s. 56-9.

¹⁴² Bkz Lucchetti 2007.

sallaştırma biçimlerinden kaynaklanır.¹⁴³ Daha önce gözlemlediğimiz üzere türevler, tüm fiktif sermayeler gibi –para birimlerinin, faiz oranlarının, tahvillerin, senetlerin, vb.– gelecek değerleri hakkında bahisler içerir. Bu bakımdan küresel paranın yeni dünyasını yansıtır. Önceleri paranın (merkez bankası rezervlerinde istiflenen altında vücut bulan) ölü emeğe dayanan değerlerle bağlantısı olsa da, bugün o, büyük ölçüde ABD Hazinesi tarafından satılan bonolar ve senetlerde belirtilen ABD federal borcu gibi fiktif sermayelerle bağlantılıdır. Bunun neticesinde kapitalistler artık parayı ve diğer kıymetli kâğıtları yol üzerindeki belirli bir noktada –bir gün, bir hafta, bir ay, vb.– öngörülen fiyatlarını hesaplayarak gelecek değerleri üzerinden fiyatlandırmaya çalışırlar. Artan finansal dengesizlik bu tür bir duruma içkindir ve eğer kestirimci modeller karmaşık dinamiklerini yakalayamazsa, eski ABD Merkez Bankası başkanı Alan Greenspan'ın 2008 krizi sırasında itiraf ettiği üzere “tüm entelektüel yapı”ları çökmekle kalmaz, küresel piyasalar da çökebilir.¹⁴⁴

Türev piyasalarındaki muazzam istikrarsızlık ve bunları modellemeye yönelik matematiksel çabalarındaki büyük hatalar, kapitalizmin başat çelişkisinin bir sonucudur. Kapitalist bir firma için hayatta kalmak somut emeğin (toplumsal açıdan gerekli) soyut emek zamanlarına başarılı (yani kârlı) bir şekilde dönüştürülmesi etrafında dönerken, rakip firmaların değerlerin yakalanması konusunda yarıştığı gerçeği bu dönüşümün her zaman riskli olduğu anlamına gelir. Değerleri gerçekleştirme

¹⁴³ Bunun bir kısmı Pryke ve Alleyn 2000 (s. 264-84) tarafından kavranmıştır. Ne yazık ki postmodern eğilimleri, önemli meseleleri, değerlerin artık kendilerini gerçek anlamda yaratabileceklerini varsaymaları nedeniyle kanıtlamalanna yol açar. Fiktif sermayelerin en nihayetinde değer ilişkileri dünyasıyla çarpışması –Enron, WorldCom ya da 2007-8’deki finansal erimeyi hatırlayalım– dikkatlerinden tamamen kaçır.

¹⁴⁴ Alan Greenspan, Testimony to the House Committee on Oversight and Government Reform, 23 Ekim 2008.

başarısızlıklarının birikmesi sistemik bir kriz meydana getirebilir. Aynı şey türev piyasalarında yoğunluğu daha azalmış düzeylerde gerçekleşir. Zaten yatırımcıların kararlarına yön veren türev fiyatlama modelleri, tüm somut risklerin –iklimsel, siyasal, parasal ve daha fazlası– tek bir ölçekle ölçülmelerini gerektirir. Türev fiyatlama modelleri açısından Florida’da erken yağacak karın (ve bunun portakal ürününe vereceği zararın) doğuracağı tehlikenin, yenin dolar karşısında yükselmesi riski ya da Bolivya hükümetinin hidrokarbon endüstrisini kamulaştırması riskine göre ölçülebilmesi asli önemdedir. Diğer bir deyişle türev piyasaları somut riskleri *soyut risk* miktarlarına dönüştürmek zorundadır.¹⁴⁵ Dahası artık bunu, firmaların her durumda somut emeği değer (soyut emek) olarak gerçekleştirmelerinden daha güvenilir bir biçimde ve şüphesiz ki kârlılığı garanti eden düzeylerde yapamazlar. Küresel finansal kriz 2007-8’deki bir çöküşle bu gerçeği açıklığa kavuştururken, o zamanlar tarihin en büyük iflası olan 2007 Enron çöküşünden beri tehlike belirtileri apaçıktır.

Enron: Geç Kapitalizmin Okült Ekonomisinde Örnek Vaka

Belki de başka hiçbir kuruluş neo-liberal spekülative finansın muğlak pratiklerini ya da hiper-fetişizmin yeni biçimlerini, göz alıcı iflası 2007-9 çöküşünün alameti olan Enron’dan daha iyi somutlaştıramaz.

1985’te bir doğalgaz boru hattı şirketi olarak açılan Enron, 1990’larda çarpıcı bir dönüşüm geçirdi. Giderek bir çevrimiçi banka ve türev simsarına dönüşmekle kalmadı, şirketin büyümesi de astronomik boyutlardaydı. 1990’daki 4,6 milyar dolarlık yıllık gelir, on yıl sonra 101 milyar dolara fırlayarak, firmayı

¹⁴⁵ Bkz. Puma ve Lee 2004, s. 143-50.

Sony ya da IBM'den daha büyük hale getirdi. Bu tür bir büyüme sonucu şirketin tahvilleri hisse başına 90 dolara fırladı. Ardından iç patlama geldi. Sona erdiğinde hissedar değerinde 60 milyar dolardan fazlası ortadan kalkmıştı. Enron, Amerika'daki en değerli özkaynaklardan birinden hisse başına gü-lünç bir 36 sentle ticaret yapan bir hissedar haline geldi. Bu şart-tıcı kurumsal çöküşü açıklayan çoğu yorumcu, dolandırıcılık ve yolsuzluğa işaret etmiştir. Bu kusurların her ikisi de şüphe-siz bolca vardı. Yine de binyıl kapitalizmindeki sistemik dönüş-ümlerden ziyade sapmaya odaklanan bu anlatıda kolaya ka-çan bir şeyler vardır. Çünkü Enron hikâyesi, 1970'lerden itiba-ren kurulan vahşi para sistemi bağlamı dışında olanaklı değil-di.

Enron'un bir *Zeitgeist*'ın [çağın ruhu] ürünü, iktisadi tarihteki emsalsiz bir ânın parçası olduğu, yaygın kabulü ve algısına ba-kılarak görülebilir. Zaten beş yıl boyunca *Fortune* dergisi firmay-ı Amerika'daki "en yenilikçi" firma olarak derecelendirerek methetmişti. Şirketteki kriz patlak vermek üzereyken bile dergi Enron'u "On Yıl Dayanacak 10 Tahvil" listesinde sıralamıştı. Üstelik de prestijli ekonomi dergisi yalnız değildi. Nobel ödül-lü iktisatçı, türevlerin fiyatlandırılması formülünün yazarların-dan biri olan Myron Scholes, benzersiz ölçek ve güçte finansal yenilikçiler olarak iki kuruluş belirlemişti: General Electric ve Enron.¹⁴⁶ Temeldeki analizi açıkça absürdken –bir başkasıyla tasarladığı ve 2007'de patlayan türev fiyatlama modellerini içi-ne katarak– Scholes bu firmaların sanayi kuruluşlarından fi-nansal kuruluşlara dönüşmelerine işaret etmişti.

Enron örneğinde bu dönüşüm, 1990'larda son derece popü-ler olan "postendüstriyel" ve "postmodern" modele uyuyordu. Finansal hizmetler bölümüne başkanlık eden ve başkanlığın yanı sıra CEO olmaya kadar yükselen Jeffrey Skilling'in yöne-

¹⁴⁶ Bkz. Partnoy 2003, s. 303.

timini altında Enron, ABD’de gerçek kıymetler –örneğin 1999’da petrol satmıştı– ve gaz üretici tesislerini ve regüle elektrik kuruluşunu –görünürde elle tutulamaz olanlar uğruna– dağıtmaya çalıştı. “Sanal” kuruluşlar fasaryasıyla baştan çıkan Skilling, geleceğin enerji şirketinin “borulara ve kablolarla ve üretici tesislere değil, entelektüel sermayeye dayanacağı” beyanında bulunuyordu. Dolayısıyla Enron yetkilileri fiber optik işine girerken, gerçek telekomünikasyon ağları kurdukları için AT&T gibi şirketlerle dalga geçiyordu. Bunun yerine Enron yalnızca diğerlerinin ağlarına erişim satın alarak gerçek altyapı gelişimini bir kenara attı.¹⁴⁷ Tırmanan gelirleri ve hisse fiyatlarıyla Enron, geç kapitalizmin sanal iktisadında gerçek üretim araçlarıyla bağlantılı emeğin değil, “gayri maddi” kıymetlerin –marka adı, logolar, yeni ticaret ağları– kârın anahtarları olduğunun kesin kanıtı olarak görünüyordu. Çok geçmeden bu hiper-fetişizm zerresi ortalığı kasıp kavuracaktı.

Şirket bir “postendüstriyel” kuruluşa dönüştükçe türev ticareti giderek daha büyük bir rol üstlendi. Türev furçası Enron’un kendini ilk olarak enerji ticareti yapan bir firma, ikinci olaraksa ticaret yaptıklarına kredi veren bir banka –ve giderek bir internet bankası– olarak yeniden kurgulama kararıyla başladı. Bu strateji, fiyatlar üzerindeki denetimi kaldırmaya yönelik neo-liberal dürtüye dayanır. Hükümet enerji fiyatlarını düzenlediği müddetçe değişkenlik kadar fiyat dalgalanmalarından kâr etme alanı da sınırlıydı. Yine de araba kullanan herkesin bildiği üzere enerji fiyatlarını önceden kestirmek bir hayli zordur. Hükümetlerin fiyatlar üzerindeki denetimi kaldırmasıyla birlikte Enron bu değişken piyasaya akın ederek zaman içinde bir dizi sabit fiyata enerji vermek üzere sözleşmeler im-

¹⁴⁷ Jeffrey Skilling’in Arthur Anderson Petrol ve Gaz Sempozyumu’ndaki konuşmasından alıntılar, 6 Aralık 1995, alıntılardan Fox 2003, s. 76; Partnoy 2003, s. 258.

zalandı. Bu süreçte etkin bir şekilde türev ticareti yapan bir firmaya dönüştü.

Fiyatların üzerindeki denetimin kaldırılması, dalgalanan döviz kurları dünyasına geçişin yarattığı türde bir kararsızlık üretti. Ayrıca enerji fiyatlarını tabiatı itibariyle öngörmek mümkün olmadığından –Ortadoğu’da savaş, ABD Körfez kıyısındaki bir kasırga, Nijerya’daki petrol sahalarının sabote edilmesi, Kuzey Amerika’da özellikle sıcak bir yaz ya da soğuk bir kış gibi durumlardan kolayca etkilenebildiğinden– spekülasyonun ana hedefidir. Olayların gidişatını doğru bir şekilde tahmin etmek yatırımcılara zamansal değişimleri paraya dönüştürme, yani gelecekteki durumları doğru bir şekilde öngörmekten kâr etme olanağı sağlar. Yanlış tahminde bulunmaksa felakete yol açabilir. Denetimlerin kaldırıldığı bir enerji endüstrisinde kazançlar karşısında ağız sulanan Enron, bir dizi tedbir anlaşmasına balıklama atladı. İlklerden biri, gazı yerel piyasalardan alan, ama Enron’a sabit bir fiyat ödeyen Louisiana’daki bir alüminyum şirketi idi. Burada önemli bir şeyi kaydedelim: Enron gaz tedarik etmiyordu, yalnızca fiyat güvencesi veriyordu. Alüminyum firması fiziksel gaz ikmalini yerel olarak temin etmeye devam ediyordu. Gelgelelim, yerel tedarikçilere dalgalanan bir fiyat ödemektense (dalgalanan yerel maliyetleri üstlenen) Enron’a sabit bir fiyat ödüyordu. Bu anlaşma, klasik bir *takastı*. Fiziksel herhangi bir şeyin değil, birisi sabit diğeri dalgalanan belirli iki fiyatın ticareti yapılıyordu. Louisiana’lı şirket fiyat istikrarı arayışında, sabit bir ücret karşılığı bir sözleşme satın alırken, Enron sabit (satış) fiyat ve dalgalanan (alış) fiyatlar arasındaki aralıklardan kâr etmeye çalışıyordu. Temeldeki fiyatlar gaz fiyatlarından türetildiğinden, bunun gibi bir takas klasik bir türev teşkil eder. Enron, bu tip sözleşmelerden nasıl kâr edebileceğini bir kere kavradıktan sonra, diğer tedbir piyasalarına da süratle el attı. Kısa süre sonra posa ve kağıt türevlerinden milyarlarca dolar kazanıyordu. Esasında

tıpkı gaz fiyatlarını satması gibi posa ve kâğıt fiyatlarının alış-verisini yapıyordu. Sonrasında hava durumu türevleri geldi.

Temel kıymet olarak hava durumu fikri biraz zorlama görünse de, kararsız bir fiyatın ticaretini yapmanın hava durumunu “metalaştırma”ya nasıl yol açabileceği kolayca görülebilir. Ne de olsa fiyatları ve kârları hava durumu örüntüleriyle çarpıcı bir şekilde etkilenen pek çok şirket vardır. Örneğin, California’daki sıcak bir yaz, evleri ve fabrikaları soğutmak için gereken elektriğin fiyatını artırırken, daha eski bir örnek kullanmak gerekirse Florida’daki soğuk bir kış, portakal ürününü olumsuz yönde etkileyerek portakal fiyatlarını yükseltir. Dolayısıyla hükümetler, tüketiciler ve üreticiler yükselen sıcaklığa (ve enerji maliyetlerine) karşı koruma isterken, enerji firması anormal şekilde soğuk bir yazdan –ve bunun getirdiği düşük fiyat ve kârlardan– korkar. Benzer şekilde bir portakal suyu firmasının Florida’daki soğuk bir kıştan ve kötü mahsulün getirdiği yüksek portakal fiyatlarından d kopar ve seve seve (hava durumu türevi biçiminde) koruma satın alır. Dolayısıyla hava durumu hakkında tedbirler –sanki varmış gibi fiktif bir sermaye biçimi– alınıp satılırken Enron akla gelen her tür türev sözleşmesinde küresel bir kumarhaneye dönüştü. Hatta bir analistin doğru bir şekilde kaydettiği üzere 2000’den sonra “Enron, gerçekte, bir enerji firması değil, türev alıp satan bir firmaydı.”¹⁴⁸ İnternet ticaretine geçtikten sonra başkalaşımı daha da hızlandı, özellikle EnronOnline’ın faaliyete geçmesiyle şirket faaliyetlerine kimyasallar, alüminyum ve bakır türevlerini de eklediğinde.

İnternet ticareti kısa sürede Enron’un faaliyetinin merkezi haline geldi; hatta faaliyete geçmesinden sonraki sekiz ay içinde internet ticareti günde 2.5 milyar dolara ulaşan satışlarıyla

¹⁴⁸ Partnoy 2003, s. 297.

kuruluşun günlük işlemlerine hâkim oldu.¹⁴⁹ Türevlere para kaynağı olarak sınıksız tutunan şirket, yeni piyasalar arayışına girerek 2000'de belirli bir şirketin kredi değerliliği hakkındaki bahisler olan kredi türevleri alım satımı yapmak üzere EnronCredit.com'ı kurdu. Bu yeni ve süratle büyüyen türevler alanında Enron sağlam bulduğu bir firmaya makul bir şekilde fiyatlantırılmış bir kredi türevi teklif ederek para yatırırdı. Aksi yönde düşündüğü takdirde başka bir simsarın riski üstlenmesini sağlamaya çalışarak (ki bu karmaşık bir türev alım satımı dizi içerebilir) ona karşı para yatırırdı. Bu türden bir türev genelde Kredi Temerrüt Takası (KTT) olarak bilinir. Yine iki şeyi tekrar ifade edelim. Birincisi, burada alım satımı yapılan şey elle tutulabilir bir kıymet değil, gelecekteki durumlara dair bahislerdir (bu örnekte borç ödeme gücü ya da iflas). İkincisi, bu bahislerin tamamı yüksek derecede belirsizlik içerir. Boyutları ve söz konusu baskı gücü miktarı hesaba katıldığında birkaç kötü bahis finansal bir erimeyi hızla tetikleyebilirdi. Tıpkı 2008'de sattığı KTT sözleşmelerindeki 1 trilyon dolardan yalnızca 14 milyar dolarını ödeyememesinden sonra piyasayı sarsıntıya uğratmasının ardından ABD hükümetinin mali destek vererek kurtardığı sigorta devi AIG'ye olduğu gibi.¹⁵⁰

AIG gibi Enron'da birkaç "kötü bahis"te bulundu. Bunların etkileri, paravan şirketlerini türev alım satımlarıyla alakalı devasa borçları üstlenmeleri için yaratıcı (ve çoğu kez yasadışı) şekilde kullanmasıyla iyice büyüdü. Özel Amaçlı İşletmeler (ÖAI) olarak bilinen bu tür paravan şirketler, bir şirketin varlıklarını ödünç aldıklarına karşı elinde tutmak üzere yaratılmış tröstlerdir. En önemlisi bir ana şirket yüksek miktardaki borcu ÖAI'ye naklederek defterlerinden silebilir, böylelikle kredi de-recelendirmesini ve hisse fiyatlarını koruyabilir. Bu tıpkı, borç

¹⁴⁹ Fox 2003, s. 234.

¹⁵⁰ Cox 2008; ayrıca bkz. Philips 2008.

alan biri olarak, kredi notum (ve borç alabileceğim faiz oranı) etkilenmeden krediyle evler ve arabalar satın alan bir öteki-ben yaratabilmeme benzer. Dahası, öteki-benden borç para alarak karşılığında borç seneti verebilmeme benzer. Enron, dağıldığı zamana kadar 2.800 yabancı birim kurmuştu. Buna karşılık telekomünikasyon devi AT&T’de o zamanlar yalnızca otuz altı tane vardı. Ne var ki mesele yalnızca ÖAİ’nin yaygınlaşması değildi; aynı zamanda bunların yapısıydı. Pek çoğu ana şirketin kredisini belirli bir fiyat değeri biçilen Enron hissesi karşılığında temdit ediyordu. O halde aslına bakılırsa Enron kendinden borç alıyor, karşılığında borç senetleri (Enron hissesi) sunuyordu. Gelgelelim, Enron hisseleri aniden düşecek olursa, ana şirket bu borcu üstlenecek ya da daha fazla hisse temdit edecekti (çünkü borçlarına arka çıkmak için daha fazla teminata ihtiyaç duyulacaktı). Bu yatırımcıların fark etmelerinin beklenebileceği bir şey. Dahası bu, hisse fiyatlarında baş aşağı bir sarmalı tetikleyebilir, bu da borç tablosunu daha da kötüleştirip daha değersizleştirici senetlerin piyasaya sürülmesini ya da borcun ana şirket tarafından üstlenilmesini gerektirebilirdi. Tüm bunlar sonsuza kadar tasfiyelere yol açabilirdi; burada sonsuzluk şirketin çöküşünün sıfır noktasıyla ölçülür. Sonunda şirketin ani düşüşü başladığında olan tam da budur. Spekülatörlerin Enron’un kendi oyununu oynamasıyla –ama bu sefer *Fortune*’ün sevgili firmasına karşı bahis yatırmasıyla– Enron hisseleri düştü, defterlere daha fazla borç işledi ve yatırımcıların gelecekteki durumuna karşı da bahis yatırmaya başlamasıyla hisseleri daha da tepetaklak oldu.¹⁵¹ Uzun lafın kısası, şirketin fiktif sermaye vasıtasıyla genişlemesine olanak sağlayan yapının kendisi, finansal kanı büyük çapta ona karşı gelişmeye başladığı anda içe patlamaya da eğilimliydi. Enron yöneticileri, hüsrana uğrayarak fiktif sermayenin en temel kuralını öğrenmişti: Balonlar

¹⁵¹ Daha ayrıntılı bir açıklama için, bkz. Fox 2003, s. 230-66.

en nihayetinde patlar. Ters yöne akan bir ırmak gibi, Enron'ü süperstar mevkîine getiren ivmenin kendisi şimdi insanı şaşkına çeviren çöküşüne yol açmıştı.

Yine de hikâyeyi burada sonlandırmak, Enron efsanesindeki bir diğer kilit unsuru gözden kaçırmaktır: Emperyalist “ilkel birikim” pratiklerinin yansımalarını. Neo-liberal imparatorluk çağında ilkel birikim çoğu defa Güney'deki ülkelerin borçlarını toprak, doğal kaynaklar ve endüstriyel kıymetlere el koymanın bir vasıtası olarak kullanarak sağlanır. David Harvey'in yerinde ifadesini kullanacak olursak bu “mülksüzleştirme yoluyla birikim” biçimleri, kamusal kıymetleri ve doğal kaynakları küresel alacaklılara sunmaları için Güney'e baskı yapan küresel bankalar, Batılı hükümetler ve (IMF ve Dünya Bankası gibi) neo-liberal aktörlerin muazzam ekonomik baskılar uygulamasını içerir.¹⁵²

Beklendiği üzere bu süreç, elinde altına çevrilemeyen dolar bulunduran kurumların borç alacak kişiler aramaya başladığı – ve çoğunu Üçüncü Dünya ülkelerinin hükümetlerinde bulduğu – 1970'lerde başladı. 1973'ten sonraki on yılda Güney'deki ülkelere 480 milyar dolardan fazla borç verildi ve bu, Üçüncü Dünya'nın toplam borcunu yalnızca on yılda beş katına çıkardı. Bu on yılın sonunda, borç alan söz konusu Üçüncü Dünya ülkelerinin borçların üzerindeki tırmanan faiz oranlarıyla canına okundu. Ayrıca dünya ekonomisi durgunluğa girince (1980-2), pek çok borçlu ülke, ödeme aczinin eşiğinde yalpaladı. Hatta Meksika'nın Ağustos 1982'de beş parasız olduğunu ve borçlarını geri ödeyemeyeceğini ilan etmesinin ardından otuz kadar ülke dış borçtaki 400 milyar dolardan fazlasını yeniden finanse

¹⁵² Bkz. Harvey 2003, 4. Bölüm. Harvey'in geç kapitalizmdaki birtakım yırtıcı pratikler tarifi oldukça dikkat çekicidir. Ancak, Ellen Meiksins Wood'un (2006, s. 9-34) işaret ettiği üzere Marksist “ilkel birikim” fikrini kullanma biçiminde kimi muğlaklıklar söz konusudur.

etmek için sıraya girdi.¹⁵³ Batılı bankalar ve bürokratlar bunu bir kriz olarak ele almaktansa bir fırsat olarak gördü. Ülkenin borçlarını yeniden finanse etme gereği, yeni borç düzenlemele-
rinin koşulları olarak özelleştirmenin, sosyal hizmet harcamala-
rında büyük kesintilerin ve finansal liberalleşme içeren neo-
liberal yapısal uyum programlarının dayatılacağı bir kırbaç ha-
line getirildi. Bütçeler, yatırım yasaları, iktisadi politika ve ben-
zerleri, Güney'in insan ve doğal kaynaklarını Kuzey'den gelen
sermayenin daha da yoğun sömürüsüne açmak üzere etkin bir
şekilde yeniden yazıldı. Bu imtiyazların hiçbirisi kaçınılmaz ola-
rak borç yükünü hafifletmedi. Gerçekte 1980'den sonraki yirmi
yılıda Üçüncü Dünya ülkelerinin dış borcu dört katından fazla
arttı: 586 milyar dolardan 2000'de 2,5 trilyon dolardan fazlası.¹⁵⁴
Bu da Batılı sermayeyi yalnızca mülksüzleştirme yoluyla birik-
tirmeye daha fazla teşvik etmeye yaradı.

Kuzey'in kapitalistleri, ulusal ekonomileri geniş çaplı ya-
bancı mülkiyetine açan yapısal uyum programlarına ek olarak,
borcu özsermaye takası için kullanarak, aktif varlık (fabrikalar,
madenler, su sistemleri, ofisler, oteller, boru hatları ve diğerleri)
karşılığında borçları affederek, yerel devletleri ve kapitalistleri
mülklerinden etti. Bu taktik 1980'lerde Latin Amerika boyunca
saldırgan bir şekilde uygulanırken, 1997'de patlak veren Doğu
Asya krizi sırasında özellikle kaygı verici bir boyuta ulaştı.
IMF'den gelen baskılar bu ülkelerin hükümetlerini banka, si-
gorta ve borsa piyasalarını yabancı firmalara açmaya zorlamak-
la kalmadı, yerel kıymetlerin (kur değerlerinin çöküşünün bir
sonucu olarak) değer kaybetmesi yabancı sermayenin bunları
ucuza satın almasına da olanak sağladı. Hatta bazı analistler
Amerikan ve Japon sermayesinin bölgeyi istila etmesinin

¹⁵³ Gwynne 1986, s. 19-21.

¹⁵⁴ Dünya Bankası 2001a, s. 248.

“dünyada herhangi bir yerde son elli yıldaki en büyük banış dönemi varlık nakli”ni başlatmış olabileceğini öne sürer.¹⁵⁵

Enron, Küresel Güney'deki borçlu ulusların sistematik zorbalığı ve tahakkümü bağlamında küresel yırtıcılık safhasına girdi. Yıllar içinde Enron Hindistan, Dabhol'da, Bombay'ın 100 mil kadar güneyinde kocaman bir elektrik santrali inşa etme; Türkiye'de ve Çin kıyılarındaki adalardan birinde benzer santaller kurma; Bolivya'dan Brezilya'ya kadar, *Washington Post*'un Amazon ormanlarına vereceği zarar yüzünden “Enron'un Güney Amerika'daki yara izi” olarak tarif ettiği, yaklaşık 2.000 mil uzunluğunda bir gaz boru hattı döşeme; Meksika'daki Cancun'da ve Arjantin'in iki bölgesindeki su ve kanalizasyon sistemlerini işletme; Sao Paulo, Brezilya'daki bir elektrik tesisini işletme ve Endonezya'da bir elektrik santrali inşa etme haklarını edindi. Bu girişimlerim tamamı, kaynaklar üzerindeki kontrolden ve/veya elektrik santralleri ve gaz boru hatları gibi kaynakları üretme ya da taşıma araçlarından kâr etmek üzere değerli kaynakları (Enron küresel su işine de saldırgan bir şekilde girdi) metalaştırma sürecinin parçasıydı. Böylelikle Enron küresel kamu arazilerinin “yeni çitleyicileri”nden biri olarak öne çıktı.¹⁵⁶ Gelgelelim, Üçüncü Dünya halklarını doğal kaynaklardan ve onları dağıtma araçlarından mülksüzleştirerek küresel kamu arazilerinin çitlenmesi sıklıkla emperyal devletlerden ve bunların Dünya Bankası ile IMF gibi bağlantılı, “çok yüzlü” temsilcilerinden gelen baskılar etrafında döner. Enron da bu bakımdan iyi bağlantılara sahipti. Bush zümresiyle olan yakın ilişkileri iki eyalet başkanına (Teksas'ta George W. ve Florida'da Jeb) ve iki başkana (birinci George ve ikinci Ge-

¹⁵⁵ Wade ve Veneroso 1998, s. 20.

¹⁵⁶ Bkz. McNally 2002, s. 66-70; Harvey 2003, s. 148. Küresel Güney'de gerçek maddi varlıkların peşine düşülürken, Enron'un ABD'deki faaliyetlerinde sanal varlıkların norm haline geldiğini not etmek gerekir.

orge) erişim sağlıyordu.¹⁵⁷ Pek çok durumda Beyaz Saray yetkilileri, petrol arzını ateş hattı üzerinde olan Mozambik ya da Enron'un devletin yeni özelleştirdiği gaz şirketinden pay istediği Arjantin gibi ülkelerde yabancı hükümetlerle müdahalede bulundu. Arjantin anlaşması 4.000 mil üzerindeki doğalgaz boru hattını Enron'a vererek, bölgenin Güney Küre'deki gaz taşımacılığı üzerinde etkin denetim sağladı. Enron Arjantin'in enerji piyasasına da büyük çapta el attı ve buradaki dolapları, 2001'de ülkeyi kasıp kavuran iktisadi felakete katkıda bulundu.¹⁵⁸

Enron bu uygulamalar vasıtasıyla Küresel Güney'deki insanları toprakları, suları, boru hatları ve su sistemlerinden etmeye çalıştı. Ayrıca bu amaçlar uğruna şiddet kullanmaktan da geri kalmadı. Maharashtra eyaletinde devasa bir elektrik santrali inşa etme sözleşmesi, Dünya Bankası'nın bile iki kere Enron açısından son derece "tek taraflı" olduğu sonucuna varmasına neden olacak kadar mantıksızca kazançlı bir sözleşme elde ettiği 1990'larda Hindistan'da olduğu gibi.¹⁵⁹ Enron, insafsız sözleşmesine ilaveten likit doğal gaz için depolama tankı yapabilmek için yoksul Hintlileri yerlerinden de etti. Mülksüzleştirme yoluyla birikimin tamamen klasik bir örneğiydi bu. Buna karşılık Enron karşıtı protestolar tırmandı; şirketin taktikleri de öyle. Human Rights Watch'a göre Enron, protestocuları dövüp tutuklayan polisle gizlice anlaştı.¹⁶⁰ Yine de projenin maliyetleri yükseldikçe ve Enron karşıtı protestolar tırmandıkça, hükümet sözleşmeden sıyrılmaya çalıştı. Enron, tipik bir neo-kolonyal kibir sergileyerek parasını alabilmek için hükümetin kıymetlerini elden çıkarmak için sözleşmeden kaynaklanan güvenceleri kullanacağını ilan etti. Bununla birlikte emperyal kabadayılık, ABD Başkan Yardımcısı Dick Cheney ve Dışişleri Bakanı Colin

¹⁵⁷ Bkz. Prashad 2003, s. 48-62.

¹⁵⁸ Bkz. Prashad 2003, s. 97-9.

¹⁵⁹ Prashad 2003, s. 100.

¹⁶⁰ Fox 2003, s. 55; Prashad 2003, s. 111.

Powell gibilerinin müdahaleleriyle desteklendiğinde bile, muhalefeti kıramadı. Toplumsal hareketler baskıyı devam ettirdi ve Enron, iflasından kısa bir süre önce projeden vazgeçinceye kadar tartışmalar mahkeme salonlarında sürüp gitti.

“Sermaye Tepeden Tırnağa Kana Bulanmış Olarak Dünyaya Gelir”

Enron vakasının öğretici olmasının nedeni, kısmen, eleştirel bir şekilde irdelendiğinde, geç kapitalizmin okült iktisadını anlamının anahtarını sunmasıdır: Finansın olağandışı devrelerinin altında dünyanın kaynakları ve emekçilerinin yağmalanmasının maddi pratikleri yatar. Enron her ne kadar Amerika’da kendini türevlerde uzmanlaşan bir finansal hizmetler firması olarak yeniden ortaya koymaya çalışsa da, faaliyetleri her daim Küresel Güney’deki talancı pratiklere bağlı kaldı. Marx’ın hayatının eserinin önemli Sekizinci Kısımında ısrar ettiği gibi, sermaye “tepeden tırnağa kana ve pisliğe bulanmış olarak” dünyaya gelir.¹⁶¹ Marx, devamla, dünyanın yöneticilerini, Silko’nun söylediği gibi “eli kanlı” halde yakalar; onların “katliam ve kölelik suçları”nı ifşa eder. Dolayısıyla Marx sermayenin bir vampir olduğunu gün yüzüne çıkarırken, onu dünyadaki işçilerin can damarlarını kurutmakla suçlar. Afrika’nın bugününe aktarılan bu imgelem, bugün Sahra-altı Afrika’nın dört bir yanında hızla çoğalan vampir ve zombi emekçi hikâyelerine can verir. Yine de, inceleyeceğimiz hikâyeler Afrika bağlamına ne kadar özgü olursa olsun, bu bölgeye has değildir. Yırtıcıların ilerlemesine göğüs geren Latin Amerika da benzer modernite fablları üretmiştir.

Latin Amerika, 1980’lerdeki borç krizinin hemen ardından muazzam ölçekte kıymet saldırısına maruz kaldı. 1980’lerin or-

¹⁶¹ Marx 1976, s. 926 (Marx 2011, s. 723).

tası ve 1990'ların ortası arasında, bölgedeki yabancı doğrudan yatırımların tamamının dörtte üçü kadarı yeni yatırımları finanse etmeye değil, özelleşmiş kamu firmalarının ya da finansal açıdan sorunlu özel firmaların satın alınmasına, yani mevcut kıymetlerin çoğunlukla ucuz devralınmasına gitti.¹⁶² Yine de tüm bu yağmanın ve talanın sonunda bölge her zamankinden daha da borçlu hale geldi. Üstelik insanlar daha yoksuldu. İki yıl içinde, 1998'den 2000'e kadar, BM Latin Amerika ve Karayipler İktisadi Komisyonu'na göre yirmi milyon kişi daha yoksullaştı. Bu da yoksul Latin Amerikalıların sayısını 223 milyona, nüfusun neredeyse yüzde 44'üne taşıdı. Bölgenin dört bir yanında nüfusun yarısına yakını enformel sektörde, herhangi bir sağlık hizmeti, emeklilik planı ya da işsizlik güvencesi olmaksızın çok düşük ücretlere çalışmaktadır.¹⁶³ Bu yüzden beden parçalarının izini süren açgözlü ucube hikâyelerinin bilhassa en yoksullar ve hiçbir hakka sahip olmayanlar arasında yeni bir yankı bulması şaşırtıcı değildir. Bu türden hikâyeler örneğin yerlilerin Peru, Bolivya ve Şili'nin kimi bölgelerini kapsayan Chipaya topraklarının dört bir yanında filizlenmiştir. 1980'ler boyunca bedenlerden çıkartılıp arabaları, uçakları, bilgisayarları ve diğer makineleri yağlamak için Birleşik Devletler'e ihraç edilen insan yağı dedikoduları ortalıkta dolaşıyordu. 1987'de, Peru'nun Başbakanı'nın yetki verdiği, ülkenin dış borcunun ödemesi olarak insan yağı arayan 5.000 kasaplık özel bir ordu efsaneleri türedi. Ardından bir sonraki yıl okulları basıp çocukları kaçıran ve gözlerini ve organlarını çıkartıp yurtdışında satan makineli tüfek taşıyan yabancılarla ilgili hikâyeler dört bir tarafa yayıldı.¹⁶⁴

Dünyanın tüm bölgelerinin serveti ve insanları Kuzey'in vampir sermayesi tarafından tüketildikçe, açlık ve yoksulluk

¹⁶² Petras ve Veltmeyer 2001, s. 80.

¹⁶³ Petras ve Veltmeyer 2003, s. 6-7.

¹⁶⁴ Wachtel 1994, s. 82-5.

milyonlarca insanın yaşamına musallat oldukça, bu tür anlatıları fantastik hikâyeler olarak görüp bir kenara atmak güçleşir. Veyahut daha iyisi, onları yalnızca fantastik hikâyeler olarak görmek zorlaşır. Çünkü insan bedenlerinin küresel kapitalizmin dişlileri tarafından sistematik olarak öğütölme biçimlerini aydınlatan bir *fantastik gerçekçilik* türü, Marx'ın vampir sermaye kuramında diyalektik olarak ayrınılandırılan bir tür teşkil ederler. China Miéville'in "Fantastik, modernite biçimlerine bilhassa uygun ve uyumlu bir tarz olabilir" gözlemini bu anlayış doğrultusunda düşünmemiz gerekir.¹⁶⁵ Bu, Shelley'nin *Frankenstein*'i ve kısa bir süre sonra ele alacağım vampir ve zombi masalları için olduğu gibi, Marx'ın masaların ve sandalyelerin dans ettiği, metaların bacakları üzerinde durup konuştuğu ve vampir sermayenin canlı emeğin kanını emdiği *Kapital*'inin önemli bölümlerinde şüphesiz doğrudur. Afrika'daki muadilleri gibi bu yakın zamanlardaki Latin Amerika masalları, küresel sermayenin çağdaş hasarlarını haritalandıran ucubelik masallarıdır. Dahası, on dokuzuncu yüzyıldaki öncülleri gibi, küresel sermayenin tahribatlarının umut dolu alt yüzünü oluşturan isyankâr ucubelerin hoşnutsuzluğunu üstü kapalı bir şekilde dile getirirler.

¹⁶⁵ Miéville 2002, s. 42.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KÜRESELLEŞME ÇAĞINDA AFRIKA VAMPİRLERİ

Günümüzde Sahra-altı Afrika'nın pek çok yerinden, sarsıcı vampir ve zombi hikâyeleri ile yaşayanlar ve ölümler arasındaki olağanüstü cinsel münasebete ilişkin hikâyeler yükseliyor. Sözlü kültür, videolar ve ucuz romanlara yayılan çok sayıda halk hikâyesi, okült dünyanın içinden geçen büyümlü birikim süreçlerini tarif ediyor. Nijerya'da gazeteler, başlarına kasklarını geçirdiklerinde zombilere dönüşen ve sanki insan ATM'lerine dönüşmüşler gibi ağızlarından para fışkırtmaya başlayan motorsiklet taksilere binmiş yolcu hikâyeleri naklediyor.¹ Kamerun'da dedikodular karanlık bir gece vakti ekonomisinde görünmez plantasyonlarda ırgat gibi çalışan zombi emekçilerle dolup taşıyor. Benzer doğaüstü güçlerce ele geçirilmiş işgücü hikâyeleri, uyku saatlerinde ele geçirilip gece boyu sömürülmelerinden sonra bitkin bir halde uyanan yarı-zamanlı zombi

¹ Drohan 2000. Zombilerin ATM'lerle kıyaslanması bu makalede Profesör Misty Bastian tarafından yapılmıştır. Çalışmalarını aşağıda sık sık alıntılacağım.

hikâyeleri de dahil olmak üzere Güney Afrika ve Tanzanya'dan geliyor.² Emek ele geçirilmiş bir şey olarak görülürken, paranın da afsunlu olduğu söyleniyor. Örneğin Kongo'dan gelen hikâyeler, sahiplerinin evlerinde gizlenmiş, aniden ve kontrolsüz bir şekilde tuzağa düşmüş sahiplerini ezip geçen "acı" dolarlardan bahsediyor. Metalar da bu tuhaf büyüme güçlerinde yerlerini alıyor; mesela güneybatı Kongo'da elmasların kontrolüne giren ve onlar tarafından silinip süpürülen insanlarla ilgili hikâyeler filizleniyor.³ Para ve insan bedenleri arasındaki benzer olağanüstü muamele anlatıları film ve videoda da karşımıza çıkıyor. Gana'da 1990'ların *Diablo* adındaki popüler bir video filmi, kendini bir pitona dönüştüren, bir fahişenin vajinasına giren ve insan formuna geri döndükten sonra kustuğu banknotları toplayan –böylelikle kadının doğurganlığını iktisadi birikim amacına koşan– bir adamı anlatıyor.⁴ Daha yakın zamanların oldukça popüler bir Nijerya video filmi olan *Living in Bondage* (1992-3) –bugün dünyanın en büyük üçüncü film endüstrisi olan "Nollywood"u başlatmıştır– karısını kurban edip kanını içerek servet sahibi olan bir adamı tasvir ediyor. Abartısız yüzlerce video film, bu filmin yolundan giderek son derece popüler olan "voodoo-dehşet" türünü büyütülmüştür.⁵ Tüm bu örnekler zengin ve engin popüler bir türün yüzeyini hafifçe kazımakla kalır.

² Comaroff ve Comaroff 1999b, s. 289. Tanzanya'daki zombiler üzerine bkz. Sanders 2001.

³ De Boeck 1999, s. 198, 187, 188. 1997'den beri eski Zaire Demokratik Kongo Cumhuriyeti adıyla bilinmektedir. Pek çok yorumcu gibi ben de buradan, ufak Kongo-Brazzaville ülkesinden ayrı tutarak Kongo diye bahsedeceğim.

⁴ Meyer 1995, s. 241-2. Meyer bu videonun bazı kısımlarını Mayıs 2000'de Amsterdam'da düzenlenen Avrupa Sosyal Bilimler Tarih Konferansı'nda göstermiştir.

⁵ Bkz. Daniel 2004, s. 110, 116. Nijerya video endüstrisi üzerine bkz. McCall 2004, s. 98-109. Ayrıca bkz. Haynes 2005 ve Nijerya'daki "voodoo-dehşet" türü üzerine bkz. Saro-Wiwa 2009, s. 17-26.

Nijerya kitle kültürünün bu imgelerin dağıtılmasının bir odak noktası olduğu kadar bu halk hikâyeleri, Afrika altkıtasının bir ucundan diğerine benzersiz yerel farklılıklarla doğar, borç yazmadan ârında meta sağlayan kredi kartlarından, insanları zombilere dönüştüren büyülu paralardan ve her alışverişin sonunda kasadan çıkıp sahibine geri dönen afsunlu nakit paralardan bahseder.⁶ Belki de en çarpıcı olanı, ya satılık metalar ya da sihirli iksirlerin bileşenleri olarak servet getiren beden parçalarının hasadı için uzuvları bölme ve cinayetle ilgili yaygın hikâyelerdir.⁷ Örneğin Tanzanya’da derileri okült amaçlar uğruna (5.000 dolar civarı fiyatlara) satılan çocukların öldürülmesiyle ilgili efsaneler vardır. Angola ve Kongo arasındaki kanunsuz elmas ticaretine müdahil olmuş madenciler hakkındaysa işçiler, kazılar başarısız olduğunda verimliliği engelleyen laneti kaldırmak için ya erkek spermini ya da bir beden parçasını –bir parmak ya da bir göz– kurban etmenin gerekli olduğunu anlatır.⁸ Hiç de şaşırtıcı olmadığı üzere çok sayıdaki vampir türü hikâyelerde insan kanı ön planda yer alır. Örneğin 2002’nin sonları ve 2003’ün başlarında Malavi’de hükümet yetkilileri, yiyecek yardımı karşılığında uluslararası aktörlerle kan ticareti yapan bir kan hırsızlığı çemberine katıldıkları iddiasıyla alenen suçlanıyorlar ve arada bir saldırıya uğruyorlardı. Malavi cumhurbaşkanı “Hiçbir hükümet kendi halkının kanını emmeye kalkışmaz; bu haydutluktur”⁹ diyerek suçlamaları reddederken, küreselleşen sermaye çağında çocuk ölüm oranlarının tır-

⁶ Geschière 1997, s. 148, 152-5, 165. Ayrıca bkz. Fisiy ve Geschière 1991, s. 261, 264-6; ve Geschière 1999, s. 221-2. Ayrıca bkz. Comaroff ve Comaroff 1999b, s. 291.

⁷ Nijerya üzerine bkz. Drohan 2000; Güney Afrika için, bkz. Comaroff ve Comaroff 1999b, s. 290.

⁸ De Boeck 1998, s. 47.

⁹ *BBC News World Edition* 2002 ve *New York Times* 2003.

manıp ortalama yaşam süresinin hızla inişe geçtiğini görmüş insanlar arasında bu tür iddialar pek rağbet görmez.

Bu Malavi hikâyeleri, insan bedenlerini uluslararası sermayenin vampir-benzeri devreleri içerisine yerleştirme biçimleri bakımından öğreticidir. Bu da son zamanlardaki cadı efsanelerinin tekrarlanan bir özelliğidir. Örneğin Kamerun'da, Avrupa'ya zombileşmiş işçiler ihraç eden yerel mafyaları anlatan hikâyelere rastlanır.¹⁰ Malavi'den gelen başka bir anlatılar dizisinde gençler, uçakların, yani küreselleşme çağındaki asli ulaşım aracının, insan kemiklerinden yapıldığını ve yakıtının insan kanı olduğunu anlatır. Benzer okült yerel ve küresel diyalektikleri, genç bir Akan rahibinin "piyasa savaşlarını anladığını" –kârlı "uluslararası fırsatlar" sunmak daha iyi– iddia ederek kendi cadılık-karşıtı mabedinin tanıtımını yaparken, bir diğerrinin "bana hükmeden tanı (...) Londra'ya ve Frankfurt'a gitti. (...) Canı isterse kakaonun fiyatına karar verebilir" beyanında bulunduğu Gana'da yaşanır.¹¹

Gördüğümüz üzere, bedensizleşme yoluyla zenginleşme efsaneleri belki de hiçbir yerde Nijerya'da olduğundan daha yaygın ve etkili değildir. Mesela Yoruba halk tiyatrosu, genç avlarını kaçırdıktan sonra onları gizli odalara hapseden ve kanlarını, doğru kelimelerle bir araya geldiğinde çocukların kafalarının üzerine yerleştirilmiş bir su kabağının içine paraların dökülmesine neden olan ilaçları yapmak için kullanan çocuk hırsızları hikâyelerini sahneleyer.¹² Akinbolu Babirinsa'nın romanı *Anything for Money*'de kuzey Nijerya'daki bir Fula çobanı, "para büyüsü" amacıyla kullanılan bir insan kafasının olduğu metal bir kutu bulur. Kutu doğru kullanıldığında tomarlar halinde gıcır gıcır yirmi nairalık banknotlar üretir. Ne var ki bu tür hikâyelerin en ayırım gözetmeden çoğaldığı yer video endüstri-

¹⁰ Ciakewy ve Geschière 1998, s. 3-4.

¹¹ Van Dijk 2001, s. 106-7; Parish 2001, s. 121, 130.

¹² Barber 1997, s. 94.

sidir. Yılda 1500 filme kadar üretim yapan Nollywood'un en popüler türü, "Nijerya'da bol miktarda bulunan servet eşitsizlikleri ve adaletsizliklerine duygusal açıdan tatmin edici açıklamalar sunma" niyetindeki şeyler, "ruhların, vampirlerin ve hayaletlerin olduğu doğüstü gerilim filmleri" olan "büyü" ya da voodoo-dehşet türü filmlerdir.¹³

Bu efsaneler, tıpkı modernitenin tüm masalları gibi, sözlü kültür, edebiyat, video ve filmin öğelerinden fazlasıdır. İfade ettikleri korkular, kaygılar ve değerler gündelik yaşama nüfuz ederek toplumsal algılar ve siyasi eylemi olduğu kadar folklor, literatür ve film alanlarını da tanımlayıp biçimlendirir. Bu noktayı açıklamak için tek bir örnek yeterli olabilir; Nijerya'nın Owerri şehrinde cadılık dedikodularının yerel bir başkaldırıyı tetiklediği 1996 yılı "Otokoto İsyanları".

İsyanların başlangıcı o yılın 19 Eylülünde 1994'ten beri kaybolan ya da kaçırılan şehrin çok sayıda çocuğundan biri olan genç bir çocuğun, Anthony Ikechukwu Okonkwo'nun kaybolmasıydı.¹⁴ Üç gün sonra Owerri Otokoto Hoteli'nin çalışanlarından biri olan Innocent Ekeanyanwu kayıp çocuğun kafasını kiralık bir arabanın bagajında plastiğe sarılmış halde taşıdığı gerekçesiyle tutuklandı. TV istasyonları, çocuğun kafasını elinde tutan zanlının görüntülerini yayınladı. İlk haberlerden sonraki saatler içerisinde yüzlerce adam şehrin merkez pazarında bir araya gelip Owerri'nin *nouveaux riches*'lerinin (yeni zenginlerinin -ç.n.) evleri ve arabalarının yanı sıra iki tane "yeni nesil" evanjelik kilise ve bir aşramın bulunduğu üç binaya saldırdı. Innocent Ekeanyanwu 23 Eylül'de, tutuklanmasından bir gün sonra polis gözetimindeyken ölecek zengin işverenleri korumak için öldürüldüğü şüphelerine neden oldu. Ertesi gün polis, öldürülen çocuğun kafasız bedenini Otokoto Hoteli'nin

¹³ Saro-Wiwa 2009, s. 22.

¹⁴ Bu olaylar hakkında edindiğim bilgileri Bastian 2003, s. 65-91; Smith 2001a, s. 587-613 ve Smith 2001b, s. 803-26'ya borçluyum.

yerleşkesinden kazıp çıkardı. Kalabalık yeniden toplandı ve hoteli, yakınlardaki zenginlere hizmet veren bir alışveriş merkezini ve servetleri sahtekârlık ve yolsuzlukla ilişkilendirilen zengin spekülâtorler olan “419 adam”la bağlantılı birtakım seçili mağazaları, otelleri ve işyerlerini yakmaya başladı. 25 Eylül’de, Owerri’nin genç milyonerlerinden birinin rezidansında kavrulmuş bir insan cesedinin bulunduğu ve zenginlerin ibadet ettiği bir pentekostal kilisesi olan Overcomers’ Christian Mission’da bulunduğu söylenen insan kafatasları ve “insan birbirlik çorbası” iddialarıyla tetiklenen isyan ve yangınlar yeniden başladı. İsyancılar insan bedeni parçalarını ellerinde tuttugundan şüphelenilen tacirleri de hedef aldı. Bunların arasında, köy evindeki bir dondurucuda koca bir beden parçaları zulası sakladığı iddia edilen, Otokoto Hoteli’nin sahibi Vincent Duru da vardı.¹⁵ İsyanlar son bulduğunda yirmi beş binadan ve düzinelerce araçtan fazlası yanıp kül olmuştu.

Bu olayların pek çok özelliği bilhassa kayda değerdir. İsyanlar yalnızca gayri meşru zenginliğin vücut bulmuş hali olan 419 kişiyi hedef almadı; aynı zamanda öyle görülüyor ki oldukça geniş bir alana yayıldı.¹⁶ On bir yaşındaki kurbanın yoksul bir aileden gelmesi ve kaybolduğu gün velileri için haşlanmış fıstık satmak için dışarıya çıkmış olması da bir o kadar önemliydi. Kaçırılması ve öldürülmesinin kışkırttığı hiddet, bedensel bütünlüğü bilhassa da gençler için tehlikeye atan bir mekân olarak piyasa hakkındaki kaygılarla açıkça uyumluydu. Belki de en öğretici olanı, cezai soruşturmayla ilişkin kamusal açıklamalara can veren hususi abartmalardır:

Dedikodular, hikâyeler ve medya haberleri Otokoto Hotel’inde topraktan çıkarılan cesetlerin sayısını son derece abarttı. Gazeteler 8, 9, 11 ve 18 bedenin kazılıp çıkartıldığı haberlerini taşıyordu. Ulusal bir gazetenin ilk sayfa haberi, isyanlardan

¹⁵ Bastian 2003, s. 78.

¹⁶ Smith 2001a, s. 596-8, 609, 604.

iki gün sonra “öfkeli göstericiler şehrin çeşitli yerlerinde 20’den fazla insan kafası buldu” diye bildiriyordu (*Daily Times* 1996: 1). En sansasyonel gazetelerden biri, Otokoto’ların (Vincent Duru) köy evindeki bir dondurucuya doldurmuş bir keçinin karnında iki yüz erkeklik organının bulunduğunu söyleyen bir yazıyla atağa geçiyordu (*Rising Sun* 1996: 3).¹⁷

Abartılı anlatımların cesetlere ve koparılmış beden parçalarına odaklanması, bana göre, hiç de tesadüf değildir. Dahası, Adorno’nun söylediğini başka bir şekilde söyleyecek olursak, abartıların hakikat değeri umursuyorsak şayet, o zaman kapitalist modernitenin belirteçleri olarak, küreselleşme çağında Nijerya’da gündelik yaşamın dokusunun ipuçları olarak derin önemlerine dikkat etmeliyiz. Bu derin anlama, Otokoto İsyanları’ndan yaklaşık bir buçuk yıl sonra yayımlanan, *Post Express Wired*’dan bir editörün Nijerya’nın en büyük şehrinden bahsettiği, görünürde alakasız gibi duran bir gazete yazısı vasıtasıyla yaklaşabiliriz:

Lagos şehri içerisindeki başlıca otoyollarımız cesetlerin (...) ayinsel öldürmelerin kurbanlarının çöplüğü haline gelmiştir. (...) İnsanlar para kazanmak için kaçırılmaktalar. Bir evde kayıp bir aile ferdi için ağıt ve büyük bir keder varken, bir diğerinde neşe ve büyük bir memnuniyet var, çünkü kayıp adam ikincisini zenginleştirmenin para makinesi haline gelmiştir.¹⁸

Bir insan cesedinin modern bir “para makinesi” haline gelmesine ve ayinsel öldürmeler ile kaybolmaların failler için bir zenginleşme yolu olmasına dikkat kesilelim. Sanki sermaye birikimi bir “ölüler çöplüğü” olan Lagos’ta bir kadavra iktisadının içinden geçmektedir. Bu gazete yazısında büyücülükten açıkça bahsedilmediği doğru olsa da, pasaj güncel afsunlu biri-

¹⁷ Smith 2001b, s. 816. Burada tehlikeye düşmüş erkeklikle ilgili kaygılar olduğu açıktır. Bu temaya aşağıda yeniden döneceğim.

¹⁸ Zebulon Agomuo, “The Era of Killings”, *Post Express Wired*, 25 Ocak 1998, alıntılanan Bastian 2003, s. 84.

kim masalları türünün tüm işaretlerini taşır. Otokoto olayları üzerine yorum yapan bir kişinin gözlemlediği üzere “çocuk kaçırma, ayinsel adam öldürme, beden parçaları ticareti ve diğer büyüsel pratikler, cadılığın acımasız, ama geniş kabul gören bir etiket hizmeti gördüğü dinamik bir kültürel kompleksin parçasını oluşturur.”¹⁹ Yazar sembolik olarak “çağdaş Nijerya’da eşitsizlik yapısını giderek daha fazla kuvvetlendiren şiddet ve kutuplaşma yerine geçen” olgular olarak kaçırma ve cinayet hikâyeleri okuyarak devam eder.²⁰ Ne var ki bu, söz konusu olayları kökten bir şekilde eksik kuramsallaştırmaktır. Bunların eşitsizlik ve toplumsal kutuplaşmanın şiddetine dair hikâyeler oldukları su götürmez. Ne var ki bunlar, teşrih, gövdesel parçalanma ve ruhun bedenden ayrılması imgeleri üzerinde dönen belirli mecazlara göre düzenlenmiş hikâyelerdir. Dahası bu tür imgelemenin özgüllükleri izaha ihtiyaç duyar. Tipik bir örnek olarak, Otokoto olaylarının merkezinde yer alan insan bedeni parçalarıyla dolu bir biberlik çorbası iddialarını ya da Vincent Duru’nun köy evindeki bir keçinin karında 200 erkeklik organının bulunduğu dedikodusunu ele alalım. Halk imgelemi yalnızca fantastik eşitsizlik tasvirleri peşindeyse, teşrih imgelemine, insan bedenlerinin doğranmasına neden bu kadar ısrarla döndüğü açık değildir.²¹

İrdelemeye çalıştığım şey tam da budur: Gövdesel parçalanma ve gövdeden ayrılma imgelerinde ısrar. Bu türden hayallerin tamamının çok değerlikli olduğuna, insan deneyiminin türlü aşamalarının –ırk, toplumsal cinsiyet, sınıf ve akrabalık tarihleri; kölelik, sömürgecilik ve savaş anıları; piyasalaşmış ve parasallaşmış toplumsal ilişki deneyimleri; yapısal düzenleme programlarının vahşi sonuçları; postkolonyal seçkinlerin yoz-

¹⁹ Smith 2001a, s. 592.

²⁰ Smith 2001b, s. 805; ayrıca bkz. s. 817.

²¹ İğdiş etme ve hadım etmeyle ilgili de önemli meseleler vardır. Bunlara aşağıda kısaca yer vereceğim.

laşması; AIDS salgının neden olduğu tahribat– tutarlı yerel söylemler içerisinde birbirlerine dokuduğuna şüphe yoktur.²² Bu imgelerin, en hassas etnografin gözünden bile sık sık kaçan yerel belirlenimler bolluğuna sahip olduğu da su götürmez. Gelgelelim, bu dehşet estetiğinin muhtelif yerel anları arasında, bedensel parçalanma ve sahip olma vasıtasıyla birikim imgelelerine tekrar tekrar rastlarız. Geç kapitalizmde hayatın açıklayıcı belirteçleri olarak irdelemeyi istediğim de bu aşamadır: Parçalanma vasıtasıyla zenginleşmenin bu güçlü tarifleri. Bu açıklamanın kapsayıcılığı hakkında hiçbir iddiada bulunmuyorum. Soruşturulan olguların yerelleşmiş anlamlarla dolup taşıyor olmaları kendilerine içkindir. Ne var ki bir yerel kültü benimsemekten hoşnut değilsek, mikrodüzeyde yürürlükte olan genel toplumsal olguları görmezden gelmeye hazır değilsek, Afrika’da zirai değişim ve sınıf oluşumunu araştıran bir kişinin ifade ettiği üzere “ufak edimleri daha geniş süreçlere bağlama işini” üstlenmemiz şarttır.²³ Yerel içerisindeki küreseli diyalektik olarak tespit etmek elbette “makro”nun yalnızca kendini meydana getiren somut tekillikler içerisinde ve vasıtasıyla var olduğunu kabul etmeyi içerir. Ne var ki bunun tam tersi de doğrudur; tekil olan yalnızca diğer spesifik anlar ve deneyimlerle olan karşılıklı ilişkileri içerisinde ve vasıtasıyla var olur. Bu ikisi birlikte somut bir bütün, zengin bir “pek çok belirlenim ve ilişki” kompleksi, “muhtelif olanın birliği”ni oluşturur.²⁴ Dolaşısıyla “yerel” ve “küresel” kavramları, eleştirmenin birbiriyle bağlantılandırmak zorunda olduğu fiilen mevcut varlıklara ya da alanlara göndermede bulunmaz. Eleştirmen bunları analitik olarak yalıtığında bile diyalektik birlikleri içerisinde her zaman

²² Cadılık masallarının köle ticareti deneyimlerini nasıl hatırladığı ve yeniden ele aldığı üzerine bkz. Shaw 2002; ve Shaw 2001, s. 50-70. AIDS ve cadılık üzerine bkz. Yamba 1997, s. 200-23.

²³ Peters 2004, s. 306; ayrıca bkz. s. 279.

²⁴ Marx 1973, s. 101.

birlikte yaşanırlar. Bu kelimelerin ifade ettiği şey, küreselleşen kapitalizm çağında gündelik hayatı meydana getiren zengin, kompleks, muhtelif ve çok taraflı olguların tarafları ya da *kerteleridir*. Ne var ki somut bir bütün her daim içsel olarak farklılaştığı, bir “muhtelif olanın birliği” olduğu için, bu çeşitliliği dünya sistemi içerisindeki bölgesel mekânlara ve burada ortaya çıkan *bölgesel muhayyellere* dikkat ederek açıklığa kavuşturabiliriz.

Bölgeler, ortak hikâyeler, ayrı sermaye birikimi örüntüleri ve biricik sosyo-kültürel ve sınıfsal oluşumlar içerisinde ve bunlar vasıtasıyla meydana gelen, dünya düzeni içerisindeki girift, farklılaşmış mekânlardan oluşur. Küresel dünya sistemi içerisindeki bu tür bölgesel konumlarla meşgul olarak, çapraşık yerel/küresel diyalektiğini meydana getiren dolayılara adım atarız. Dahası bu konumlar modern dünya hakkındaki farklı toplumsal hayallerin yerleri olabilir. Hatta bu tür hayaller modernitenin kendisi kadar eski olabilir.²⁵ Gelgelelim, erken yirmi birinci yüzyılın küreselleşen kapitalizmini nitelendiren “bilişsel haritalamalar”, sık sık sahiplenici para ve sahiplenilen beden imgeleri üzerinde dönerek, son derece belirgin özelliklere sahiptir.²⁶ Bugün küresel kapitalizmin mekânını haritalandırdığımız bilişsel kartografinin coğrafi metaforlar kullanması oldukça tipiktir: “Güney ve Kuzey” bu tür mekânsal teşbihlerin belki de en önemli iki tanesidir. Toplumsal ilişkileri sıkı sıkıya mekânsal açıdan düşünmenin tehlikeleri olsa da –diğer şeylerin yanı sıra, bu mekânlar *içerisindeki* toplumsal farklılıklar kolayca atlanabilir– bu kelimelere gömülü olan hakikat, küresel

²⁵ Bkz. Lazarus 1999, s. 24-6.

²⁶ “Bilişsel haritalandırma” ifadesini Frederic Jameson 1991, s. 44-5, 51-4’ten ödünç aldım. Ne var ki Jameson bu sorunu, “büyük küresel çokuluslu ve merkezlessiz iletişim ağı”nın varlığı nedeniyle “beden ve yapı çevresi arasındaki te-
laşlandıran ayrılma”yı kavramak açısından konumlandırırken (s. 44), benim sunduğum analiz beden/benliğin küresel birikim süreciyle ilişkisine odaklanır.

birikim devreleri içerisindeki farklılaşmış bölgesel konumlar gerçeğiyle ilgilidir. O halde bölgeleri bu açıdan saptamaya bir kere başladığımızda, faaliyet gösterdikleri çoklu ölçekleri kabul etmek zorunda kalırız. Henri Lefebvre'nin işaret ettiği üzere toplumsal mekân her zaman bir *hiper-kompleks*, insan yaşamının mekânsal örgütlenmesinin farklı, kesişen, çakışan ve çelişen örüntülerinin bir bileşimidir.²⁷ Örneğin, kendi cemaatimin mekânı aynı zamanda çeşitli hane halklarında yaşayan kişilerin maddi ve toplumsal yeniden üretiminin konumu, (bölgesel olarak örgütlenmiş belirli endüstriler içerisinde ve vasıtasıyla oluşan) sermayenin küresel yeniden üretiminin bir alanı, devlet idaresi amacıyla yerel ve ulusal yetki alanlarının bir mekânı, pek çok dilin (benim mahallem örneğinde İngilizce, Kanton Çincesi ve Vietnamca çoğunlukta) ve kültürel pratiklerin alanıdır. O halde bir dünya sistemi içerisindeki bölgelerden bahsettiğimizde, bebek ölüm oranları ve yaşam beklentisinden kaynak çıkarımı ya da "enformel" çalışmanın hakimiyetine kadar yaşam ve emeğin özgül örüntülerinin konumlarına atıfta bulunuyoruz. Başka bir düzeyde, anlam üretiminin yaratıcı mekânlarını düşünüyoruz. Ayrıca daha önce gördüğümüz üzere modern kapitalizm dünyasındaki bölgesel tahayüller, yerel diller ve lehçeleri ne kadar seferber ediyor olurlarsa olsunlar, kültür, ekonomi ve siyaset alanlarında *küresel* süreçlerin bölgesel bir haritasını çıkarmayı da amaçlarlar.

Yerel gramerler ve sözdağarlarının bu denli güçlü yankılanmasının nedenlerinden biri, sermayenin, fazla basit bir resmin aksine, toplumsal yaşamın önceden mevcut biçimlerine kendi toplumsal mantığını dayatmak için ne kadar uğraşırsa uğraşsın, yereli ortadan kaldıramamasıdır. Mutlaklaştırıcı iddialarına rağmen küresel kapitalizm, sermayenin birikimini kolaylaştırabilmek için, mevcut toplumsal formasyonları sistema-

²⁷ Lefebvre 1991.

tık olarak *yeniden örgütleyerek* –mülkiyet, emek, otorite, toplumsal cinsiyet, cinsel normlar, aile ve cemaati parçalara ayırıp yeniden birleştirerek– işler. Kapitalizm, kendi imgesinde bir dünyayı kelimenin gerçek anlamıyla icat etmek yerine, tikel olanı özümseydiği ve yeniden biçimlendirdiği bir anda tanzim ettiği benzersiz bir içe alım diyalektiği sergiler. Bunun neticesinde yerel kültürel deyimler, küreselin bilgisiyle dolup taşar.

Yerel deyimler, eklemlenme deneyimlerini kapitalizmin devrelerinin içine katar, böylece kapitalist modernitenin kakofonik diline karşılık gelir. Bu deyimler, modernitenin dışında kalan “geleneksel” değerleri ve anlamları ifade etmek yerine, yaşanan deneyim düzeyinde küreselin somut fermandan olduğu kadar diğer tarihler, küresel sermayenin mantığının dışındaki toplumsal projeler ihtimallerini deşen karşıt anlatılan da yansıtır. Bunun neticesinde tartışmalı bir anlamlar ağı bu lokasyonlar içinde ve bu lokasyonlar arasında döner. Ayrıca anlamların akışı ve karşı akışları, iktisadi ve kültürel birikimin “çeperleri”nden olduğu kadar merkezlerinden de anlatılar içerir. En başından itibaren modernite Afrika’nın ve Afrika diasporasının kültürel deneyimleri içerisinde ve vasıtasıyla kritik şekilde oluşmuştur.²⁸ Bunun sonucunda kapitalist modernite yalnızca bölgesel değil, bir dünya sürecidir, her ne kadar küresel hiyerarşiler ve bağlılıklarla serimlenirse serimlensin.²⁹ Hatta, kısa bir süre sonra göreceğimiz üzere, piyasanın ucubeliğinin asli imgelerinden biri –zombi– ilk olarak Haiti’de yeniden işlenen, ardından Hollywood tarafından keşfedilip uyarlanan, sonra yakın dönem Afrika halk hikâyelerinde yeniden dönüşüme uğrayan Afrikan deneyiminin bir ürünüdür. Modernitenin kilit bir belirtici olan zombi emekçi figüründe, sermayenin küresel

²⁸ Gilroy 1993’te güçlü bir şekilde öne sürülmüş bir iddia. Gilroy’un bu önemli argümanının ciddi kusurları Lazarus 1999, s. 51-67 ve Chrisman 1997, s. 51-64’te vurgulanmıştır.

²⁹ Bu konuyla ilgili bkz. Lazarus 2002, s. 43-64.

devrelerinin ve ötekilerinin izlerine ve ikincisinin yeni bir deneyim dünyası tahayyül etme biçimlerine rastlarız.

O halde zombi masalları, tıpkı Sahra-altı Afrika'daki çağdaş cadılık hikâyeleri gibi, *modernite kıssalarıdır*.³⁰ Ne var ki bunlara bu şekilde yaklaşmak, modernite ruhları savuşturarak dünyanın "büyüsünü bozduğu" için cadılık masallarının yalnızca modernitenin normlarına karşı olan "geleneksel" ya da "modernlik öncesi" değerlerin ve inançların ifadeleri olabileceği anlayışına meydan okumaktır.³¹ Bu türden bir görüş Afrikalıların tarih öncesine ait, tarihin dışından insanlar olduklarını ilişkin sömürgeci yanılsamayı –aşağıda tartışacağım üzere tam da Hegel'in harekete geçirdiği ırksallaştırılmış imgeyi– yeniden üretmekle kalmaz; aynı zamanda modernist mekân ve zaman anlayışlarının ortaya çıkışının sömürgeci ilişkiyle, farklı zaman-mekânsal düzenleri, örneğin Afrika'da karşılaşılanları Avrupa'dakilerle ilişkilendirme teşebbüsüyle ne kadar yakından ilgili olduğunu göz ardı eder.³² Afrika ve Afrikalılar modernitenin doğuşunda mevcutlardı, onun içine ne kadar farklı şekillerde içerilmiş olurlarsa olsunlar. Dahası, modernlik öncesi bir mekân olarak Afrika anlayışları da küresel yoksulluğun ve toplumsal dışlanmanın, *küresel apartheid*in üretimini dünya kapitalizmi dinamiklerinin dışına yerleştirerek son derece apolojetik ve ideolojik bir işlev yerine getirir.³³

İlerleyen kısımlarda Afrika cadılık masallarını kapitalist modernitenin belirteçleri ve buna meydan okumalar olarak okumakta ısrar edeceğim. Bunu yaparken, Afrika'daki kentli

³⁰ Bkz. Brown 2001.

³¹ Bununla ilgili klasik argüman elbette Max Weber'a aittir. eleştirel kuramın cevabı Horkheimer ve Adorno 1972'den gelir. Adorno-Horkheimer analizinin önemli bir toplumsal cinsiyetlendirilmesi için bkz. Geyer-Ryan 1994, 14. Bölüm.

³² Örneğin bkz. Osborne 1995, s. 16-21. Afrika'nın modern dünyadaki içeri-mi için, ayrıca bkz. Mbembe 2001, s. 8.

³³ Güney Afrika'da küresel apartheidin isabetli bir analizi için, bkz. Bond 2003.

cadılık efsanelerinin, Louis White'ın Afrikalı vampir hikâyeleri hakkında yazmış olduğu üzere “yeni ilişkiler için yeni hayaller”³⁴ olduğunda ısrar eden ikna edici kimi eleştirel antropoloji eserlerine dayanma şansına sahibim. Daha eski imgelemlere dayanan bu halk hikâyeleri, meta formunun yönettiği bir toplumu nitelendiren görülür ve görülmez şeylerin arkeolojisini haritalandırmaya gayret eder. Bunun neticesinde bu hikâyelerin meşgul olduğu temel konular, toplumsal deneyimde kararlı geçişleri kaydeder. Lafımızı sakınmadan söyleyecek olursak, büyücülüğün eski biçimleri ağırlıklı olarak akrabalar arasındaki yarık ve çatlaklarla ilgilense de, yeni büyücülük servet birikimine yönelik *gayri şahsi* bir deliliğin yaşamı tehdit eden tehlikeleriyle uğraşır.³⁵ Eski büyücülük aile fertleri ve komşular tarafından ve onlara karşı kullanılırken, yeni biçimi genelde yabancılara ve onlar tarafından yaptırılır. Dolayısıyla yeni cadılık kiplikleri piyasa iktisadı uğruna aile iktisadını büyük ölçüde terk etmiştir. Pek çok yorumcunun da ifade ettiği gibi emekçi zombiler meydana getirmek için okült güçlerden yararlanmak, Afrika büyücülüğünün repertuvarında bir hayli taze ve yeni bir icattır.³⁶ Dahası, yeni okült güçler piyasa ilişkilerinin gayri şahsi alanında o kadar çok ikamet etmişlerdir ki bazı durumlarda cadılığın kendisi –artık miras alınmayan ya da öğrenil-

³⁴ White 2000, s. 22.

³⁵ Eski cadılık pratikleri ve inançlarının akrabalık-ilşkilerinin içine gömülü olduğuna dair harikulade bir inceleme için bkz. Geschière 1997, 2. ve 3. Bölüm.

³⁶ Bkz. Fisiy ve Geschière 1991, s. 255, 261, 265-6; Geschière 1997, s. 139, 147-9, 156, 165; Rowlands ve Warnier 1988, s. 129; Comaroff ve Comaroff 1999a. Papua Yeni Gine’deki benzer eğilimler hakkında ilginç bir tartışma için, bkz. Lattas 1992, s. 52, 59. Afrika büyücülük inançları içerisinde zombilerin yeni bir olgu olduğu fikrine karşı çıkan Peter Delius (2001, s.443) bana göre kayda değer bir sav ileri süremiyor. Hatta onun açıklamasını, zombilerini yeni bir şey olarak gören düşünürlerin pozisyonunu *teyit eden* bir şey olarak yorumluyorum. Ne var ki en nihayetinde kilit soru, *zombi-emekçi* imgelerinin ilave yankıları ve bunların para ve küresel piyasalarla olan bağlantılarıdır.

meyen, piyasada basitçe satın alınabilen bir güç olarak– bir meta halini almıştır.³⁷

Dolayısıyla Sahra-altı Afrika’da son zamanlarda rastlanan büyüye ilişkin kentli söylemler, kapitalist modernite kuvvetlerinin karşısındaki geleneksel değerlerin ifadeleri olmak yerine küreselleşen kapitalizm çağında toplumsal yaşamın değişen koşullarının karmaşık, çok katmanlı okumalarını oluşturur. Şüphe yok ki eski deyimler ve anlam düzenleri, modern kültürel semantiğin ayrıntılandırılmasında kullanılır. Ne var ki bu yalnızca anlamların her zaman tarihsel olduğunu, yapısal tipolojinin biçimci ilkelerine her zaman uymadıklarını, bunun yerine yeni düşünce ve hissiyat tabirlerinin eklenmesinin eşlik ettiği önceki toplumsal düşünce ve algılama tarzlarının sonu olmayan yeniden işlenmelerini içerdiğini kaydetmektir. Dolayısıyla eski ve yeninin, yerli ve “yabancı” anlam sistemlerinin melez oluşumlarından yeni tahayyül biçimleri zuhur eder.³⁸ Tek bir örnek vermek gerekirse, cadılıkla ilgili yeni ritüellerin ve inanç yapılarının “kırsal Afrika cemaatlerinin sömürgeci kapitalist emek piyasalarına eklenmesine eşlik ettiğine” pek şüphe yoktur.³⁹ Daha eski tabirleri kullanırken, toplumsal yaşamın yeni ve acil sorunları yeni söylemsel biçimler, yeni deneyim gramerleri gerektiriyordu.

Burada ilgilendiğim konu, kentli Afrika cadı hikâyelerinden müteşekkil yeni bir türdür: Küreselleşen kapitalizmin okült ekonomilerine değinen bir tür. Bu hikâyeler yirminci asrın son çeyreği, yani “küreselleşme”nin klasik çağı sırasındaki benzer-siz örüntülere göre ortaya çıkar ve öncelikle kentli bir tür ola-

³⁷ Bkz. Schmoll 1993, s. 204; ve Sanders 2001, s. 174-7.

³⁸ Latin Amerika’nın kimi yerlerindeki bu maddi melezleşme süreçleri hakkında aydınlatıcı çalışmalar için, bkz. Gruzinski 1998, bilhassa “sömürgeci büyü” hakkındaki tartışma, s. 257-9; Gruzinski 2001 ve 2002. Ayrıca bkz. Rowe ve Schelling 1991. Bu süreçler hakkında, Nijerya’nın da aralarında olduğu vaka çalışmaları dayanan genel düşünceler için, bkz. Pred ve Watts 1992.

³⁹ Auslander 1993, s. 177. Bu konu hakkında ayrıca bkz. White 2000.

rak yeni olanın içinde ayak direr. Daha eski akrabalık örüntülerinin ve köy iktisadî biçimlerinin kayda değer biçimde aşındığı bir zeminde kök salarlar; büyük şehirlerin giderek anonimleşen ve metalaşan mekânlarında serpilirler. Cadılık folkloründeki diğer semantik değişimler, bilhassa Dünya Savaşları arasındaki dönemde gerçekleşen başkalaşımın kendilerinden önce yaşamış olsa da, bu masalların para, küresel piyasalar, zombi emekçiler ve insan bedeni parçaları içeren tedirgin edici ilişkileri ifade biçimlerinde kendilerine has bir şey vardır. Cadılık hikâyelerinin bu türü, esasında, kapitalizmin toplumsal pratiklerini ve toplumsal ontolojisini –değer ilişkileri ve parayla örgütlenen bir ekonomiye has olan haris, birikimci, bireyci davranış tarzları ve benzersiz soyutlama ve bedensizleşme süreçlerini– idrak etmeye ve değerlendirmeye çalışır. Aynı zamanda metalaşmış ilişkilerin yoğunluk kazanmasını ve çağdaş kapitalizmin giderek finanssallaşmasını vurgulayan semantik değişimleri dışavurur.

Akrabalık ve Birikim: Eski Cadılıktan Yenisine

İlerlemeden önce terminoloji hakkında birkaç söz etmeye lüzum var. “İlkel” olana ilişkin sömürgeci tasavvurlar Afrika cadılığına dair Batılı inşaların derinine kazılı olduğu için, insanın “cadılık” terimini kullanmaktan vazgeçesi geliyor. Batı hassasiyetinin cadılığı tipik olarak şerle özdeşleştirilmesi, böylelikle çoğu Afrika bağlamındaki çok daha akışkan anlamlarını perdelemesi bu yönelimimizi daha da cazip kılıyor. “Cadılık” ya da Fransızca *sorcellerie* olarak tercüme edilen yerel kelimeler, evrensel olarak kötüyelici bir itham taşımaz. Pek çok Afrika kültüründe kullanılan terimler ister toplumsal ister toplum karşıtı amaçlar için kullanılabilecek olağanüstü güçlere atıfta bulunur. Bu dilsel karmaşaya ilaveten işler, Afrikalı insanları cadılığa atıfla egzotikleştiren uzun Batı tarihiyle daha da içinden çıkılmaz bir hal alır. Batılı eleştirmenler, cadılık inançlarını “ilkel”

ve “irrasyonel” şeyler olarak kurarak Afrikalılara tuhaf eğlence nesneleri ya da küresel Kuzey’in akademik turistlerinin garip “çalışma” nesneleri olarak yaklaştırmıştır. Bu çekincelerle birlikte, eleştirel antropolojideki en iyi çalışmaların bazılarıyla uyum gözeterek, büyük ölçüde bu bizzat Afrikalıların okült gücü tarif etmek için kullandıkları dil olduğundan terimi muhafaza edeceğim.⁴⁰ Ne var ki önemli olan terminoloji meselesinden ziyade anlam sorunudur. Çünkü Sahra-altı Afrika’daki daha yeni kentli cadılık gramerleri, Batı’nın *meta-normatif*⁴¹ söylemlerinde kaybolan bir şeyi ifade eder: Meta formuna tabi kılınmış bir toplumun gerçekten ucube dinamikleri algısı. Dünya kapitalizminin “gelişmiş” merkezlerine geri dönmesinin yanı sıra ülke içinde de eleştirel olarak konuşlandırılan Afrika vampir masalları güçlü bir fetişten arındırıcı potansiyel taşır, böylece metalaşmış ilişkileri hem tuhaf hem de gizemli şeyler olarak sunarak onları doğa-dışılaştıran bir tınıya sahip olur.

Küreselleşme çağında Afrika cadılık masalları içerisindeki semantik değişimlere dönmek için, daha önceki türlerin genel bir değerlendirmesiyle işe başlayalım. Burada bazı kayıtlamalar söz konusu. Bu pratiklerin ve söylemlerin, çalışma ve analiz nesneleri –Batı’yla irtibat ve sömürgeleşmeden ayrılamaz bir süreç– haline gelmeden önce neye benzediklerini bilmenin bir yolu yok. Afrika cadılığına dair ilk anlatıların yer aldığı seyahat kitapları, Hristiyan misyonerlerinin ve sömürge idarecilerinin anıları ve Batı antropolojisinin ilk çalışmaları, Afrika toplumsal yaşamının pek çok yönünü çarpıcı bir şekilde dönüştüren tarihsel süreçlere derinden bağlıydı. Dahası, modernitenin yaygın bir diyalektiğinde, Afrikalılar, çoğu sömürgeci ilişkiler içerisinde ve bunlar vasıtasıyla oluşan yeni deneyim yapılarına bir

⁴⁰ Geschière 1997, s. 14. Batılıların Afrika büyücülüğün egzotikleştirme eğilimlerinin faydalı anımsatıcılarından bazıları için bkz. Peels, s. 193-209.

⁴¹ “Meta-normatif” terimini arkadaşım Ben Maddison’dan (2006, s. 114-37) ödünç aldım.

anlam verebilmek için Batı dinleri, kozmolojileri ve anlatılarından ufak tefek şeyleri ödünç almışlardı. O halde bu erken dönem bilgi kaynaklarından edindiğimiz şey, Afrikalı pratiklerin sömürgeci dönem boyunca (çoğunlukla ırkmerkezli) yabancılara görüldüğü haliyle hususi tarifleridir. Yine de bu bilgi kaynakları, kaynakların kendilerinden yalnızca yazarlarının önyargıları ve körlükleri hakkında değil, aynı zamanda Afrikalı kültürel pratiklerin kimi yönleri hakkında gerçek ve bazı zamanlar yıkıcı bilgiler ayıklamak için tersine de okunabilir ve okunmuştur da. Bu tür okumalar, daha ileriki dönemlerin eleştirel etnografi ve antropoloji çalışmalarıyla birleştğinde özellikle bilgilendirici olabilir.

Bu tür çalışmalardan yararlanan, kökleri aile çiftçiliği etrafında örgütlenmiş köy cemaatlerinde bulunan eski cadılık tabirleri öyle görünüyor ki, özel birikimin akraba gruplarının ve daha geniş cemaatlerin birliği ve dayanışmasına getirdiği tehditlere odaklanır. Bunun neticesinde Afrikalı cemaatler, bireysel birikimin çözücü kuvvetine karşı koymak için genelde mütekabiliyet ve yeniden dağıtım etiğini seferber etti. Mütekabiliyet ilişkileri şüphe yok ki sömürü ve eşitsizliğe gömülmüştü.⁴² Bununla birlikte bu tür sömürü tarzları dizginsiz bireysel birikim anlayışlarına dayanmıyordu. Gerçekte eşitsizlik ve sömürü sık sık aşırı birikimden caydırıcı, hatta bunu patolojikleştiren toplumsal etikle kuşatılmıştı. Örneğin, Nijerya'daki köy cemaatlerindeki İgbolar, yeniden paylaşılmaaksızın biriktirilen servete, ölüme ve felakete yok açabilecek "sağlıksız bir ruhani bir hararet" yarattığı için bir hayli tehlikeli şey gözüyle bakılıyordu. Bireysel birikimin meydana getirdiği hararet, söylenenlere göre, yalnızca sağlıklı cemaat yaşamının yeniden paylaşımcı pratikleri vasıtasıyla giderilebilirdi (soğutulabilirdi). Bundan dolayı, biriktirmek isteyen cadı bir "içedönük", içekapanıklığı

⁴² Sahlins 1972, s. 133-4.

toplumsal gruptan yüz çevirmeyi içeren biri olarak algılanır.⁴³ Dolayısıyla dışa kapalı bir benlik tabiatı gereği tehlikelidir; çünkü mülkiyetçi bireyciler kendilerini şahsi biriktiriciler olarak ayrı tutar, böylelikle cemaate karşı yükümlülükleri reddeder.

Pek çok Afrika toplumu bu nedenle şahsi birikimi toplumsal birliğin karşısına koymuş, bunları temelde düşman kuvvetler olarak resmetmişti. Bu dünya görüşünde cadılar uğursuz yabancılar değil, toplumsal uyumun *içsel* tehditleridir. Kim oldukları tam bilinmediği zamanlarda bile cadıların yerel cemaatin fertleri, komşuları ve akrabalarına saldırmaya meyilli insanlar oldukları kabul edilir. Bencilce temellük ve cemaate karşı yükümlülüklerin bu denli katı bir şekilde karşı karşıya konulması, pek çok Afrika toplumunun beyaz sömürgecilerin kişisel servetlere olan takıntısını neden akrabalık konusundaki yetersizliklerine delalet ettiğini düşündüğünü de açıklar. Bu hassasiyet, Transvaal Iowveld'in Tsongalanyla ilişkilendirilen bir atasözünde güzel bir şekilde ifade edilir:

Beyaz insanların hısmı/ulusu yok

Onların hısmı/ulusu paradır⁴⁴

Karl Polanyi'nin geliştirdiği terminolojiyi kullanacak olursak, ki bu terminolojinin de kendine ait güçlükleri vardır, çoğu Afrikalı toplum, diğer yerlerdeki kapitalist olmayan toplumlar gibi, iktisadi ilişkileri toplumsal yaşamı yöneten daha büyük bir cemaat ethosunun (ve buna tekabül eden toplumsal ritüellerin) içine oturtuyordu. Bireysel iktisadi davranış, piyasa ideolojisinde olduğu gibi kendi kendini düzenleyeceğine güvenebi-

⁴³ Bastian 1993, s. 141, 148. Kongo/Zaire'de bu tür anlayışlar için bkz. De Boeck 1999, s. 190.

⁴⁴ H. Junod ve J. Jaques, *The Wisdom of the Tsonga-Shangaan People* (Cleveland, Transvaal: Central Mission Press, 1939), s. 78, alıntılan Niehaus 1995, s. 532.

leceğimiz bağımsız bir kuvvet yerine, sosyo-ahlaki normlara göre tertip ediliyordu.⁴⁵ Çoğu Afrikalı toplum için iktisadın bağımsızlaşması, özel birikim kuvvetlerinin kendi içlerinde birer amaç olarak ayrıcalıklı kılınması, toplumsal dokuyu yırtarak hısmı hısma hasım eden ve insanların diğerlerini gerçek anlamda gövdeye indirdiği şiddetli bir bireycilik orjisini tetikleyerek şeytani enerjilerin zincirlerinden boşanmasını temsil ediyordu. Diğer yerlerdeki kapitalist olmayan pek çok ahlaki ekonomiler gibi (günümüzde kapitalist yaşam biçimleriyle çelişkili ilişkiler içerisinde yeniden yapılandırılmaktadırlar), Afrika'dakiler de iktisadi kozmosu genelde sıfır-toplam açısından görmüşlerdir: Servet ve kaynaklar sonlu olduğundan bir kişinin kazanımı diğerinin kaybıdır. O halde cadılar komünal olmayan sahiplenmeyle meşgul olarak dengeyi bozduklarında başkalarına da sürekli zarar verirler. Kuzey-orta Tanzanya'nın Ihanzuları'nın söyleyişine göre "Cadının kazandığı şeyi diğerleri kaybeder."⁴⁶ O halde cadılar yaşamın kaynaklarını yeniden dolaşıma sokmak yerine tüketirler. Nijerya'nın Igboları arasında "cadı, serveti yeniden dağıtan biri olmak yerine uygunsuz bir biriktirici, bir kan emicisidir, (...) kendi yaşamını zenginleştirmek ve süresini uzatmak için cemaatin serveti olması gereken şey üzerinde kontrol elde etmeye teşebbüs eder."⁴⁷ Kişisel kazanç cadılığı –birazdan göreceğimiz üzere eşitlikçi cadılarla bir arada var olur– açıkça güçlü bir ikircikliği ifade eder. Bir yandan insanlar dizginsiz kişisel kazancın yıkıcı kuvvetlerinden korkarken, bir yandan da daha fazla kişisel servet edinme-

⁴⁵ Polanyi 1968 ve 1957. Polanyi'nin mütakabiliyet mefhumu hakkında eleştirel düşünceler için bkz. Sahlins 1972, s. 134.

⁴⁶ Sanders 1999, s. 122 –ayrıca bkz. s. 125.

⁴⁷ Bastian 1993, s. 138. Bu pasajın da işaret ettiği üzere eski cadılık inançlarının çoğu, kadınlara cadıların ortaya çıktığı grup olarak yaklaşarak bir hayli cinayetçidir. Aynı şey, aşağıda tartışılacak yeni cadılık söylemlerinde pek de geçerli değildir.

yi arzular ve kendilerinden talep edilen yeniden paylaşımcı görevlere içerlerler. Bu sıklıkla, gündelik hayatın sıfır-toplam ekonomisinin yalnızca “açıkgöz” insanlara erişilebilir olduğu görülmez, afsunlu ve güzel *Msa* dünyasıyla ters düştüğü Kamerun’daki Bamenda Grasslands halkları arasında karşılaşılan türden ikili bir bakış açısını içerir. *Msa* bir bereket ve sıfır-toplam yerine sonsuz ihtimaller alanıdır. “Tek akçenin insanlar” olduğu bir piyasa olarak örgütlenmiş olan *Msa*, hiçbir toplumsal yükümlülüğe saygısı olmayan ve hiçbir müteakabiliyet yasasına uymayan şeytanlar, salt mülkiyetçi bireycilerle doludur.⁴⁸ Görülmez piyasalardaki bu tür afsunlu işlem mefhumları, tıpkı para birimi olarak insanlar fikri gibi, pek çok Afrikalı cadılık söylemi tarafından paylaşılır. Her iki mefhum da daha yakın zamanlardaki tabirlerde yeniden ele alınmıştır. Bugün Gana’da pentekostal kiliseleriyle bağlantılı tüccarlar kimi zaman görünür olanın yanı sıra alışverişin “hastalanana ya da ölene kadar cadılar tarafından yenip bitirilen” insanlardan ruh alınarak etle gerçekleştirildiği görülmez bir piyasa olduğunu da tahayyül eder.⁴⁹

O halde bireysel kazançların çekiciliği her ne olursa olsun bunlar hem başkalarına bir tehdit hem de olası bir kendine zarar vermenin kaynağı olarak görülür. Alakalı tehlikeler hakkında bir uyarı olarak, eski cadılık gramerlerinin çoğu şahsi birikimin, cadıların servet gösterilerine yönelik hissettiği hiddeti ortaya çıkardığı konusunda uyarır. Nijerya’nın İbiboları arasında cadılar, servet biriktiren ve sergileyenlere zarar verme niyetindeki kıskanç eşitlikçiler olarak tasvir edilir. Benzer bir şekilde kuzey-orta Tanzanya’nın İhanzularının folkloründe “modern” cadılar gelişimden, ilerlemeden ve moderniteden hoşlanmaz ve serveti yok etmeye meyillidir. Onlar da “kâbus

⁴⁸ Nyamnjoh 2001, s. 44-5. Ayrıca bkz. Rowlands ve Warnier 1988, s. 118-32.

⁴⁹ Bkz. Meyer 1999, s. 163.

eşitlikçiliğinin” eşitleyici infazcılarıdır.⁵⁰ “Potlatç” törenleri gibi paylaşımçı pratikler grup dayanışmasını muhafaza etmekle kalmaz; biriktirilen serveti azaltarak, nispeten müreffeh kişiyi büyücülerin feci saldırılarından korurlar.⁵¹

Yine de söz konusu durumun ikircikli niteliğini, yani kişisel zenginleşmenin hem caiz olmayan hem de arzu edilen bir şey olma biçimini bize anımsatmak ister gibi, cadıların aynı zamanda açgözlü oldukları da söylenir. Artan ticarileşmeyle boğuşan, ağırlıklı olarak tarımla uğraşan İhanzular arasında cadılar genelde toprakları ve emekleriyle orantısız olarak servet kazananlardır.⁵² Bu nedenle, cadılık bireysel servet peşindekilerin uğrayabileceği zarar hakkında bir ikazı temsil ettiği kadar “büyülü” birikim için, zahmete girmeksizin servet edinme ve onun keyfini sürme için caiz olmasa da güçlü bir arzu da içerir.⁵³

İnsanlar kapitalist ilişkiler içerisine daha fazla sokuldukça, bireysel zenginleşmeye yönelik bu ikirciklik daha yoğun bir hale gelir. İnsanlar kişisel birikimi ne kadar reddetseler de, kapitalizmin buyrukları birikimi mükafatlandırır. Kırsal tarım sistemlerindeki köylüler için metalaşma, piyasaya yönelik üretimin ve gelirin maksimizasyonunun aile çiftliğinin hayatta kalmasının anahtarları olduğunu dikte eder. Yine de aile çiftliğini korumak için piyasa mantığına başvurma hususunda derin gerginlikler yaşanır. Örneğin, Nijer’de pek çok Mawri ailesi oğullarını, kazançlarının aile ekonomisini sürdürebileceği umuduyla göçmen emekçiler olarak uzaklara gönderir. Ne var ki böyle yaparak ebeveynler, muhafaza etmek istedikleri akrabalık birimini parçalarlar. Böylelikle aile bir tür ampütasyon, çoğu kez kendi ölümünün habercisi olan bir teşrih –bilhassa çocuklar geri dönmediğinde– yaşar. Piyasanın ucubelikleri burada ken-

⁵⁰ Sanders 2003, s. 164-5.

⁵¹ Offiong 1999, s. 127-33; Fisiy ve Geschière 1991, s. 254.

⁵² Sanders 1999, s. 118; Sanders 2003, s. 161-2.

⁵³ Fisiy ve Geschière 1991, s. 253, 260; Sanders 1999, s. 118.

dilerini yürek burkan uğursuz bir biçimde gözler önüne serer: Çocuklar aile birimini muhafaza etme çabasıyla emek piyasasına gönderilirken çoğunlukla onun tarafından “silip süpürülerek” akrabalarının yaşamlarından kaybolurlar. “Ölüm ve uzuv kaybı hikâyeleri”nin, Mawri imgelemine musallat olan büyü söylentilerinde belirgin şekilde boy göstermesi şaşırtıcı değildir.⁵⁴

Kapitalist piyasalar akrabalık ilişkilerinin bozulmasına yol açtıkları gibi insanların üremesine ilişkin biyolojiyi de çarpıtmaktadır. İstiflemek servetin doğal akışını (yerli toplum içerisinde sürekli dolaşımda olmasını) engelleyen bir şey olarak tasavvur edildiğinden, yaşamın kaynaklarını tıkayan bir şey olarak görülür. Hatta çoğu defa büyücülerin şahsi kazanım amacıyla insanın biyo-üreme enerjilerine el koydukları söylenir. Bu da sıfır-toplamlı evren mefhumunda yankı bulur: Şayet servet doğal olmayan (ve toplum karşıtı) yollarla artırılabilecek ve biriktirilecekse, bu yalnızca “tam anlamıyla” ait oldukları alandaki, yani üremedeki yeniden üretimsel enerjilere el konulmasıyla yoluyla gerçekleşebilir. Böylelikle cadılar bazen öldürseler de açgözlülükleri başkalarının üreme güçlerini çalmaya ya da kendilerininkini yolundan çıkarmaya sevk edebilir.⁵⁵ Merak uyandıran melez yaratımlar olan Batı Afrika Mami Wataları (veya Mami Waterlar) bu bakımdan bilgilendiricidir. İnsanları eşleri olmak için baştan çıkartan deniz kızına benzer yaratıklar olan Mami Watalar, insan eşlerine, evlenmeyi ve üremeyi reddederlerse okyanus zemininden toplanmış servetler verirler. Mami Wataların ve eşlerinin cinselliğinin yönü bu nedenle biyolojik üremeden servet üretimine çevrilir.⁵⁶ Birikimle ilgili ca-

⁵⁴ Masquelier 2000, s. 87, 111.

⁵⁵ Bkz. Sanders 1999, s. 123; Bastian 1993, s. 138-9; Meyer 1999, s. 163-4.

⁵⁶ Bkz. Masquelier 1992, s. 62-4; Bastian 1997, s. 123-6, 130-1; Meyer 1999, s. 164-5. Bazı versiyonlarda Mami Watalar erkek de olurken (bkz. Meyer), diğerlerinde çocuk sahibilerdir, “ama nadiren geniş aileleri olur” (Bastian, s. 124).

dılık, üreme enerjilerinin yönünü tehlikeli ve kısır şahsi para ve meta edinimine çevirerek kadının biyolojik üremesini baltalar. Yine de kadınlar söz konusu olduğunda bu derin çelişkileri gündeme getirir. Zaten cadılık, patriyarkal bir toplumda normal sosyo-kültürel rolleri tehdit ederken, aynı zamanda kadınların cemaatin yeniden üretimi yerine bireysel amaçlar için hem cinsellik hem de servet peşinde olabilmeleri ihtimalini ortaya koyar.

Kadınlar kapitalist piyasalara giderek artan sayılarda girdikçe Afrika'nın dört bir tarafında zıvanadan çıkmış ucube kadın cinselliği fikrinin dadandığı göze çarpan bir imgeleme rastlanır. Örneğin, Nijerya'da genç kadın cadıların [*obanje*] "baskın cinsellik ve şeytani hasislik" sergilediği söylenir.⁵⁷ Güney Nijer'de insanlar Marias adıyla bilinen, seks ve şerbete yönelik doymak bilmez iştahları kendilerini fuhuşa yönlendiren evli kadınlar olan ve ayarttıklarına çoğu defa zarar verdikleri, bazen de öldürdükleri söylenen dişi ruhlar konusunda uyarılır.⁵⁸ Dolayısıyla toplumsal yaşamın metalaşması, piyasa toplumunun sembolik olarak erkekleri iğdiş ve hadım eden kadınları günahkâr bir biçimde güçlendirebileceği yönündeki korkuyu harekete geçirir.

Gelgelelim, şimdilik piyasa birikiminin yeni cadılığı tartışması içinde kalıyoruz. Bu doğrultuda daha fazla ilerlemeden önce bir özet geçmeme izin verin. Cadılığın daha eski lisanları, gördüğümüz üzere, toplum karşıtı ruhların kişisel açgözlülüklerinin tehdit ettiği bir sıfır-toplamlı iktisat varsayıyordu. Cadıların kıskançlığı –hem kazanca yönelik doğal olmayan tutkuları hem de diğerlerinin birikimsel pratiklerine yönelik düşmanlıkları– komşulara ve akrabalara yönelik saldırılarla kendini gös-

⁵⁷ Bastian 2001, s. 88. Pek çok Afrika toplumunda kadınların başlıca piyasa-tüccarları olduğu kaydedilmelidir. Ne var ki giderek kentleşen ve küreselleşen kapitalist piyasalara eklenmeleri yeni toplumsal ilişkiler ve dinamikler içerir.

⁵⁸ Masquelier 1992, s. 56.

terdi. Bu durumun birikim amacıyla insanın üreme enerjilerine sık sık el konulmasını içerdiği görülüyordu (bu bazen hâlâ görülmeye devam etmektedir). Bu cadılık lisanları ağgözlülüğün ve mülkiyetçi bireyciliğin ilginç imgelerini sunsalar da, küreselleşen kapitalizmin pek çok yeni özelliğini izah edememişlerdir. Bunun neticesinde büyüculük söylemleri, bilhassa küresel kapitalizmin etkisinin özellikle tahripkâr olduğu Sahra-altı Afrika kentlerinde kayda değer bir biçimde yaratıcı yollarla yeniden işlenmiştir.

Zombiler, Vampirler ve Sermayenin Heyulaları: Küreselleşen Kapitalizmin Yeni Okült Ekonomileri

Kapitalist birikimin dinamikleri, sıfır-toplam imgesine dayanan büyüülü ekonomilere temelden meydan okur. Kapitalizmin genişlemeye yönelik görünürde sonsuz olan kapasitesi bu muhayyel bakımından açıklanamaz. Kapitalist küreselleşme, piyasa mantığını milyonlarca Afrikalı üzerine giderek daha doğrudan dayattıkça eski cadılıklar açıklayıcı sınırlarına karşın yükselişe geçtiler. Örneğin İhanzular, hiçbir yerel hırsızlığın bugün dükkânlarda ve zenginlerin elinde gördükleri geniş ürün çeşitliliğini açıklamasının mümkün olmadığını anlarlar. Bunun sonucunda artık geleneksel cadılığı aşan bir şeyden, elde etmek için silip süpürmek ve yok etmek zorunda olmayan “tacir cadıların” yönlendirdiği yeni bir okült birikimden bahsederler.⁵⁹ Sıfır-toplamlı oyunun sınırlarını sihirli bir şekilde aşan bu yeni büyüculük, büyük meta ve para dağları şeklinde tahayyül edilen potansiyel olarak sonsuz servet yaratabilirler.⁶⁰ Sierra Leo-

⁵⁹ Sanders 2003, s. 164-6.

⁶⁰ Sanders (1999, s. 17) İhanzuların yeni iktisadi cadılığı “anlaşılmaz” bulduklarını öne sürer. Bu, bana fazla ileri gitmek gibi görünüyor. Bunun son dere-

ne'nin Temneleri için yeni "iktisadi cadılık" parayı insanların ceplerinden cadılarınkine aktaran ya da görülmez bir "cadı şehri"nde, gökdelenler, lüks arabalar, havaalanları, video kaset oynatıcıları ve şişe geçirilmiş insan eti satan sokak satıcılarının olduğu bir yerde istifleyen görülmez alışverişler üzerinde döner.⁶¹

Benzer bir şekilde yeni cadılık ekonomileri Kamerun'da da ortaya çıkmıştır. Doğu Kamerun'un Makaları arasındaki pek çok eski büyücülük tarzı, yukarıda ayrıntılandırılan birikimsel, eşitleyici nitelikleri sergiliyordu. Makalar için *djambe* zayıf tarafından daha zengin akrabaya karşı kullanılmıştır. Yerel iktisadi "gelişme"ye yönelik modernist planlara karşı düşmanlık da 1960'ların sonlarında ortaya çıkan *gbati* adındaki bir büyücülüğe yol verir. Ne var ki daha da yakın bir zamanda Kamerun'da her biri "emek cadılığı" etrafında dönen –"Doula'da *ekong*, Mt. Kamerun çevresinde *nyongou*, Batı ve Kuzey Batı'da *famla* ya da *kupe*, Orta ve Doğu Kamerun ormanlarında *kong*" adıyla bilinen– yeni büyümlük ekonomiler ortaya çıkmıştır.⁶² Bu yeni büyücülük tarzları, başka şeylerin yanında, servetleri hem sihirli hem de faaliyet olarak küresel olan başarılı genç girişimciler olan *feymen*lerin pratiklerine yöneliktir. Yeni büyücülük biçimlerinin uygulayıcıları olan Bakweriler arasında *nyongo* cadıları, daha eski tarz cadılar gibi, kurbanlarını öldürseler de onları yemek yerine zombi emekçilere dönüştürürler. Benzer düşüncelere Kamerun'un pek çok farklı halkı arasında rastlanır.⁶³ Bilhassa ilginç olan, Doualalar (ya da Doulalar) arasındaki insan-

ce gizemli ve kafa karıştııcı bir şey olduğu muhakkak, ama yeni cadılık bununla birlikte tam da onu anlamaya yönelik bir girişimi temsil eder.

⁶¹ Shaw 1997, s. 859, 856.

⁶² Fisiy ve Geschière 2001, s. 232-3, 241, 242.

⁶³ Fisiy ve Geschière 1991, s. 255, 260-2. Yazarlar *nyongo* ihtamlarının 1955'te, 4. Bölüm'de öne sürdüğüm üzere kapitalist küreselleşme çağının temellerini atan yeni emperyalizm biçimlerinin ortaya çıkışını temsil eden dönemde başladığını kaydeder (s. 356).

ların yenilmek yerine satıldığı yeni bir kent büyüğü olan *ekong-*dur. Bu zombi emekçilerden elde edilen kârların doğrudan cadıların banka hesaplarına yattığı söylenir.⁶⁴ İmgelem ve nüans bakımından tüm farklılıklarına rağmen tüm bu yeni cadılık mefhumları “cadıların insanları artık yenilecek birer et olarak değil (...) daha ziyade sömürülecek emekçiler olarak gördükleri” varsayımını paylaşır.⁶⁵

Benzer bir doğrultuda, kuzeybatı Tanzanya’nın Kagera bölgesinin Hayaları, büyücülük ve kan hırsızlığı arasında ayırım yapar. Eşitleme eğilimindeki büyücüler kurbanlarını tüketmeye çalışır. Öte yandan kan hırsızları bedeni kendisini bir araya getiren parçalara ayırarak onu satılık, “alışverişi yapılabilecek birimler”e dönüştürür.⁶⁶ Burada kullanım değerinden mübadele değerine bir geçişe tanıklık ederiz: Modern iktisadi cadılar, büyücülüğü dolaysız tüketim için kullanmak yerine, kurbanların üretici kapasitelerini birikim amacına koşarlar. Bu durumların her birinde bedenler diğeri *içerisine* özümsemek yerine, diğeri *uzantılarına* –üretim güçlerine (zombi emekçiler) ya da mübadele metalarına– dönüştürülür. Kapitalizmin yaygın dinamiği burada cadılığın gramerine sızar. Şeytani açgözlülük artık sonlu toplumsal servetin basitçe temellüğü ve harcanması etrafında dönmez. Afrika ekonomilerinin sermayenin neo-liberal mantığına acımasızca tabi kılınmaları sırasında yapısal uyum programları ve dünya piyasası baskılarının bir araya gelmesi vasıtasıyla, Sahra-altı Afrika kentlerinde cadılık artık kapitalizmin küreselleşen mantığının tescil ettiği sonsuz devrelere girmiştir.

Bunun kimi yönleri kırsal bölgelerde, bilhassa toprağın çitlendiği, özelleştirildiği ve metalaştırıldığı bölgelerde görülebi-

⁶⁴ Rowlands ve Warnier 1998, s. 129. Ayrıca bkz. Fisiy ve Geschière 1991, s. 255.

⁶⁵ Geschière 1999, s. 232.

⁶⁶ Bkz. Weiss 1999, s. 188-92.

lır. Bu olgular gerçekleşirken –yiyecek ve yakıtın yükselen masrafları ve kırsal yoksullar için ödemelerin kısılması arasında ana ürünlere (pamuk, kahve, benzin, kauçuk, kakao, bakır vb.) yönelik kapitalist taleplerle büyük ölçekte ivmelenmiş– toprak sahipliği ve toprağa erişim yoksullar için giderek kısıtlı hale gelir ve daha zengin gruplar onların sırtından birikim yapar. Bu tür durumlarda toprak, büyükbaş hayvanlar, mahsuller ve benzerleri üzerindeki çoğu zaman şiddetli çatışmalar, cadılık ithamlarını sık sık kışkırtır. Bu tür gelişmelerin merkezinde akrabalığın piyasa ilişkileri tarafından mütekabiliyet sözleşmesi ağları olarak aşınması bulunur, akrabalar “yabancılar”a dönüştürülür.⁶⁷

Kişisel yükümlülükler piyasa ilişkileriyle yerlerinden edilirken cadılığın kendisi gayri şahsi özellikler kazanır. Nasıl ki sermaye bir metayı meydana getirenlerin kimlikleriyle değil, yalnızca metanın kârlılığıyla ilgileniyorsa, yeni cadılık da komşular ve akrabalar arasındaki ilişkilerin ötesine geçer ve yeni bir anorümlüğe karşılık gelir. Bu değişimlerin izini sürerken güneybatı Kongo’nun halkları “yaşlıların büyücülüğü [*ulaj wa amalemb*] ve yeni bir “hoayat büyücülük [*ulaj wa chisakasak*]” arasında ayırım yapar. Birincisi akrabalık ilişkilerinde görülen dayanışma ve mütekabiliyetin ihlalini içerirken, ikincisi piyasatemelli temellük ve birikimin gayri şahsi baskılarının kanıtı olarak, bir insanın “tamamen yabancı birinin şer niyetleri ya da açgözlülüğünün kurbanı haline gelebileceği” kör talihi gerektirir.⁶⁸ Bu gayri şahsi nitelik aynı zamanda Eylül 1996’da Owerri, Nijerya’daki Otokoto İsyanları’nı tetikleyen ayinsel cinayete de

⁶⁷ Bkz. Peters 2004, s. 269-314; bu bağlamdaki cadılık-ithamları için, bkz. s. 303; Peters 2002, s. 155-178; ve Woodhouse vd. 2001.

⁶⁸ De Boeck 1999, s. 190-1. Zeki bir yorumcu “gayri şahsi bir nitelik Nijerya büyücülüğüne gizlice sızıyor” diye öne sürmüştür. Bkz. Bastian 1992, s. 134, Emefie Ikenga Metuh, *God and Man in African Religion: A Case Study of the Igbo of Nigeria* (Londra: Chapman, 1981)’yı alıntılarken.

özgüdür. Bir analistin kaydettiği üzere, “genç milyonerler ve onların kurbanı olduğu iddia edilen kişiler arasındaki ilişki *ek-sikliği*, Owerri isyanlarının ardından dolaşan çocuk kaçırma ve ayinsel cinayetin en çarpıcı yönlerinden biridir.”⁶⁹ Ne kadar dehşete düşürücü olursa olsun, akrabalar arasındaki şer edimler yine de cemaat yaşamını tehdit eden eski tehlike anlayışları bakımından açıklanabilir. Kişiyi tehdit edebilecek olanlara (komşular veya akrabalar) isim ve yüz iliştilerilebilirse insan en azından kendini korumayı planlayabilir. Ama adam kaçırma, cinayet ve uzuvların parçalara bölünmesi gayri şahsi bir iş haline gelirse, o zaman dehşetin boyutları bilinenin sınırlarını çatırdatmaya başlar. Kent pazaryerinin ve modern şehrin gayri şahsi hayhuyunda, şerrin “kişisel bir şey yerine sadece iş” olduğu yerde, korku dehşetengiz bir rastgele şiddet mekânizmasına girer.

Hiçbir yorumcu Afrika halk büyüündeki bu tür değişimleri ve bunların kültürel ve iktisadi değişimlerle olan karşılıklı ilişkilerini tarihçi Luise White’tan daha dirayetli bir şekilde irdelememiştir. White, vampirlerin Afrika imgeleminde yalnızca yirminci yüzyılda, kapitalist buyrukların giderek daha fazla nüfuz etmesinin gündelik yaşamın tehditlerini yeni kavrama ve tasvir etme yollarını kışkırttığı bir zamanda ortaya çıktığını öne sürer. Hatta vampir hikâyelerinin, kapitalist emek süreçlerinin gizemlerinin içine sızmaya yönelik karmaşık çabalar içerdiğini ikna edici bir şekilde ileri sürer.

White, vampir için kullanılan pek çok Afrikalı kelimenin, bir hayli güdümlü iş rutinleri gerçekleştiren belirli gruplar için kullanılan kelimelerden türetildiğine işaret eder. Örneğin Swahili *wazimamoto* kelimesi itfaiyeciler için kullanılan kelimeden tüerken, kolonyal Kuzey Rodezya’da vampirler için kullanılan *banyama* (tekil halde *mumyama*) kelimesi başlangıçta av

⁶⁹Smith 2001a, s. 595.

bekçileriyle alakalıydı.⁷⁰ Bu kelimelerin çoğu, yalnızca Birinci Dünya Savaşı'ndan yirmi beş yıl sonra kan emiciliği çağrışımları edindi. Uzun lafın kisası bunlar, daha eski cadılık sözdağarlarından katı bir şekilde ayrılmış, erken yirminci yüzyıl ifadelelidir. Bu nedenle White, vampir masallarına cadılık hikâyelerinden bütünüyle farklı bir şey olarak yaklaşır. Bense vampirleri cadılık sözdağarı içerisine yerleştirip diğer büyücülük türleri arasında ayrıma giderek farklı bir yol seçtim. Aradaki bu farklılığa rağmen White'ın yaptığı ayrımlar benim amaçlarım açısından da bir hayli aydınlatıcıdır:

Afrika vampirleri (...) sentetik bir imge, yeni zamanlar için yeni bir tabirdi. (...) Cadılar ve vampirlerin birbirlerinden farklı olmalarının sebebi farklı tarihsel bağlamlarda faaliyet göstermeleriydi. Vampirler söylemsel bir çelişkiydi. Yerel inançlar ve inşaların içine sımsıkı gömülü, ama dışarılıklı hallerinin önplana alınacağı şekilde adlandırılmışlardı. Cadıların aksine vampirlerin kökleri yerel toplumda değildi; tanındıklar üzerinde uçmak ya da seyahat etmek yerine, hareketliliği seferber etmişlerdi. Kan emici itfaiyeci, cadıların kişisel suinayetlerinden hiçbirine sahip değildi. Böylelikle yoğun ilişkiler içindeki insanları değil, herkesi tehlikeye atıyordu. İtfaiyeciler ve onların vekilleri kötü değil, para ihtiyacı içindelerdi. (...) Vampirler, cadıların Doğu ve Orta Afrika'da yaşadıkları toplumsal bağlamın dışındalardı; uluslararasılaştırılmış, profesyonelleştirilmiş, denetlenen ve metalaştıran şeyler olarak görülüyorlardı.⁷¹

Bu betimleme, benim tarif ettiklerimden önce gelen, ama koşullayan semantik geçişlerin izini sürer. White, yirminci yüzyıl Afrikası'nda vampirlerin yeniliğinde ısrar ederek, yeni ve giderek kapitalistleşen toplumsal ilişkilerin halk tahayyülünün yeni oluşumlarını ortaya çıkarma biçimlerini vurgular. Vampirler ve kan emiciler hakkındaki yirminci yüzyıl halk

⁷⁰ White 2000, s. 11-12.

⁷¹ White 2000, s. 29.

hikâyeleriye, benim ilgilendiğim –zombi emekçi imgesi etrafında dönen– daha yakın zamanlardaki söylenti ve hikâyeye taşkınının çoğu söylemsel kaynağını sağlıyordu. Bana öyle geliyor ki son otuz yıldır vampirler –ya da arkası kesilmeyen birikim amacıyla insan bedenleri ve enerjilerine el koyan cadılar– bilhassa Sahra-altı Afrika’nın kentlerinde giderek daha aşına hale gelmiştir. Gizemli küresel ağlara musallat olmuş olabilirlerse de genelde Lagos gibi büyük şehirlerin yanı sıra Owerri gibi kayda değer şekilde daha küçük şehirler ve kasabaların iktisadi yaşamının gayri şahsi hayhuyu içinde konuşlanmış Afrikalılardır. Yeni büyücülüğün anonim olduğuna ve işe benzediğine şüphe yok; kişisel bir işten ziyade profesyonel bir iş. Ne var ki bununla meşgul olanlar giderek içerdeki-yabancılar, küresel piyasa ve işletmelerin okült gücüyle tehlikeli bağlantıları olan Afrikalılardır. Dahası kurbanlarını yeni ve bir hayli özel bir kader beklemektedir: Zombi emekçilere dönüşmek.

Yine de White’ın yirminci asrın ilk yarısında Afrika vampirlerinin ortaya çıkışı değerlendirmesine geri dönelim.⁷² Ayrıntılı ve ikna edici bir analizle pek çok Afrikalı vampir hikâyesinin kapitalist emek süreçleri ve zaman disiplininin tuhaf özellikleriyle boğuştuğunu, anlamsız görünen faaliyetler içerisinde saklı anlamı bulmaya çabaladıklarını öne sürer. Örneğin, 1930’larda Nairobi’deki itfaiyecilerden günde dokuz buçuk saat teçhizatlarıyla alıştırma yapıp hazır olmaları beklenirken, gece nöbeti tutan itfaiyeciler on beş dakikada bir rapor vermek zorundaydı. Bu iş karşılığında gündelik emekçilere kıyasla iyi para alıyorlardı.⁷³ Bu görünürde gereksiz faaliyetlerin düzenli maaş kazandırabilmesi kendi başına açıklama gerektiren bir gizemdi. Ne var ki ücretli emek rejimine tabi olmak gizemli ol-

⁷² White anlaşılır bir şekilde kesin bir tarih vermekten kaçınır. Afrikalı vampirlerin 1918 ve 1925 arasında ortaya çıktığını (2000, s. 16), ardından sonraki yirmi yıl boyunca sömürge Afrikası’nın büyük bir bölümüne yayıldığını söyler.

⁷³ White 2000, s. 133.

maktan öte travmatik bir şey de içeriyordu. E.P. Thompson'ın on sekizinci yüzyıl İngilteresi'ndeki işçi sınıfı örneğinde işaret ettiği üzere kapitalist zaman disiplini, çoğu zaman, nicel kesitlere bölünmüş soyut saat ve takvim zamanı (saniyeler, dakikalar, saatler, günler, aylar) yerine mevsimler, hava durumu, ışık ve karanlıkla alakalı nitel dalgalanmalar ve emek, festival ve şölen rutinleriyle yönetilen kapitalizm öncesi yaşamın toplumsal ritimlerine vahşi bir saldırı olarak deneyimlenir. İşçilerin her gün, her ay mevsim, hava durumu, karanlık ya da festival tarihleri fark etmeksizin belirlenen bir zamanda işe gelmek zorunda olmaları ve değişmeyen bir saat sayısı boyunca çalışmak zorunda olmaları –tüm bunlar sermayenin fethettiği toplumlardaki somut, yaşanan zamanın nitel örüntülerinde– bir yarı içerir. Bunun neticesinde soyut, nicel zaman rejimlerine –ziller, düdükler, kronometreler ve varış çizelgelerine– yeni tabi olmuş işçiler genelde bu deneyimi son derece rahatsız edici bulurlar, tıpkı Birleşik Devletler'in plantasyon iktisadındaki Afrikalı kölelerin bulduğu gibi.⁷⁴

Afrika bağlamında, yaşanan zamanın karakterindeki bu çalkantılar çoğu kez deneyimin temellerindeki acı dolu yarıklar olarak deneyimlenmiştir.⁷⁵ Kapitalist ücretli emek, sadece ürünlerin üretilme ve paylaşılma biçimlerindeki bir dizi teknik değişimden ziyade, gündelik yaşamın –mekân, zaman, beden ve benliğin– dokusunda radikal yarıklar gerektirir. Bu, emek, makine üretimi hızının disiplini altına bir kere sokulduğunda bilhassa böyledir. Bu koşullar altında insanlar emekçi makineler olarak görülmekle kalmaz, gerçekte makinelerin “daha üstün” üretimsel kapasiteleriyle kıyaslanır, boy ölçüştürülür ve bunlara tabi kılınır. İnsanın üretimsel faaliyetine, giderek mekanikleşmiş üretim süreçlerinin içine yerleştirildiğinde, ölçüle-

⁷⁴ İngiltere örneği için bkz. Thompson 1991, ve saat-zamanına kölelerin gösterdiği direnç hakkında bkz. Smith 1997, s. 133-150.

⁷⁵ Bu konu hakkında bkz. Auslander 1993, s. 175.

bilir şey-benzeri bir varlık –tüm benzersiz özellikleri ve karakteristiklerinden sıyrılmış, soyut emek– olarak yaklaşılır. İnsan faaliyeti makine-güdümlü üretimin otomatikleşmiş operasyonları içerisindeki önemini kaybettiğçe, kurucu özelliklerini de kaybeder. Üretim sürecinin harekete geçirici gücü olmak yerine emek artık makinelerin gölgesinde kalır. Somut emeğin mekanikleşmiş bir üretim süreci içerisinde bu “kayboluşu” genelde geleneksel kimlik anlayışlarını tehlikeye sokar. Makinelerin benliğe işlemesi, sanki şeytani kuvvetler insanlardan yaşamı emiyormuş gibi, bireyliğe ucube bir tehdit teşkil eder. O halde sömürge Katangası’nın madenlerinde kan emiciliği ithamlarının, maden sahiplerinin kazma kürek adamlarına alternatif olarak mekanik kürekleri test ettiği zaman özellikle ısrarcı hale geldiğini öğrenmek bizi şaşırtmamalı.⁷⁶ Daha yakın zamanda zamanın nicelleşmesi, Nijer’in Mawrisi’nin göçmen emek piyasalarına entegrasyonunun yanı sıra ortaya çıkan cadılık anlatılarında göze çarpan bir yer edinmiştir.⁷⁷

Daha önce ifade ettiğim üzere kapitalizme özgü olan çalışma ve zamansallık biçimleri, alternatif deneyim düzenleri içerisinde yetiştirilmiş olanlara çoğu kez son derece gizemli ve tehditkâr görünür. Çok sayıda Afrika vampir masalında, gördüğümüz üzere, örneğin itfaiyeciler dur durak bilmeden makineleri ve teçhizatlarıyla idman yapıp hazır beklerken saklı ve gayrimeşru bir şeyin iş başında olduğu doğal karşılanır. Fiziksel hareketlerin görünürde anlamsız tekrarı ve iş teftişinin son derece davetsiz biçimlerine, cadılık gramerlerinden alınan esrarengiz anlamlar atfedilir. Dünya Savaşları arasındaki dönemde örneğin Kampala’da işe yeni alınan polisler çoğu defa bir hayli sıkı, hiyerarşik ve teftişli çalışma süreçlerinin bir kan emici rejimi gizlediğine inanıyordu. İşe alınanların çoğunun dikkatin-

⁷⁶ Higginson 1988, s. 101-2.

⁷⁷ Masquelier 2000, s. 106-7.

den kaçacak kadar iyi gizlenmiş olan vampir kuyularının karakolun katları arasında olduğu söyleniyordu. Bu tema Afrika'nın diğer yerlerinde benzer bağlamlarda yinelenir.⁷⁸

Bu masalların yapısı kapitalizmin asal bir özelliğini açıklar: Karmaşık kapitalist üretim, teftiş aygıtının ve onu güdüleyen disipline edilmiş emeğin aralıksız hareketinin kaçamaklı amacı. Harekete geçirici amaç –emeğin sömürüsü ve sermaye için artık değerın üretimi– belirsiz kalır. İşçiler, hayatlarını imleyen sömürüyü göremez ya da ona dokunamasalar da etkilerini hissedebilirler. Ayrıca aynı disipline edici rejimler meta üretimiyle meşgul olmayanlara da –polis, itfaiyeciler, hemşireler vb.– dayatılır ve bunun mantığı daha da kafa karıştırıcıdır. Buna karşın bir toprak sahibine kira ödemeye zorlanan köylüler, neyin mevzubahis olduğuna sıkı biçimde ve hızlıca hakim olurlar; birincil yöneticilere teslim ettikleri ürün, para ya da emek saati miktarını tam olarak bilirler. Ne kadar içerleniyor olunursa olunsun sömürülmeleri gizemli değildir. Öte yandan kapitalist toplumda doğal bir gizem çalışma süreçlerine hâkimdir. İşçiler, görünen o ki, emeklerinin değerini (maaş) özgür ve adil mübadele ilkelerine göre alsa da sermayenin birikimini besleyen, görünmez bir sömürü süreci yine de vuku bulur. Bu muğlak birikim teknikleri, İkinci Bölüm'de tartışılan, kayda değer ölçüde karmaşık, esrareniz finansal birikim biçimlerinin ortaya çıkışıyla kapitalist küreselleşme çağında daha da anlaşılmaz hale gelir.

Luise White'ın analiz ettiği vampir masalları, başka her ne yapıyor olurlarsa olsunlar, ücret ilişkileri ve kapitalist emek süreçlerinin gizemlerini irdemeye çalışırlar. Göze görünenden daha fazlasının olup bittiğine kani bu hikâyeler, kapitalist modernitede görünmezin arkeolojisinin bir haritasını çıkarmayı dener. Bu, insanları emekçi zombilere ve insan ATM'lerine dö-

⁷⁸ White 2000, s. 138 ve 133-46 arasında muhtelif yerlerde.

nüştüren okült güçleri araştıran daha yakın zamanların cadılık anlatıları için iki misli geçerlidir. Bu hikâyeler, zarar verilen beden ve emilen kan arayışlarında, sermayenin beslendiği bedensel güçlerin izlerinin peşine düşerler. Afrika cadılığının gömülü güçlere el konulduğu ve sömürüldüğü saklı süreçleri arayan, emekçi bedenlerin enerjileriyle geçinen okült bir iktisadın ana hatlarının izini süren bu yeni türü, kapitalist servetin, ne mağdur ne de mağlup tanıyan kendi kendini üreten bir mekânizması vasıtasıyla kendi kendini dünyaya getirir.

Küresel kapitalizm içerisinde pek-de-gerçek-olmayan bir şeyin, kendini gizleyen okült bir sömürü sürecinin iş başında olduğunda ısrar eden bu masallar *fetişten arındırıcı* bir vazife yerine getirirler. Bu hikâyeler boyunca bedenler töhmet ve risk altındadır: Görülmez zombi emeği gerçekleştirirler; kendilerini para makinelerine dönüştüren şer ruhların elindedirler; satılabilir parçaları için teşrih edilirler. Bu halk hikâyelerine hayat veren şey bir kuşku hermeneutiği, enformasyonel iktisat adı verilen şeyin postmodern kuramcıları arasında popüler olan maddesellik iktisadını aştığımız iddiasına yönelik tam bir güvensizliktir. Bu hikâyeler, cadılar ve ruhlarla olan tüm bağlantılarında, emekçi bedenlerin risk altında olduğu yerleri aramaya yönelik materyalist bir güdüyle yönlendirilir. Dahası, Afrikalı cadılık söylemleri bu bedenlerin peşine düşerken, tehlikeli sömürü ve birikim mantığına –hiçbir yerde yaşamı Sahra-altı Afrika’dan daha fazla tehdit etmez– musallat olma biçimlerini aydınlatır.

Afrikalı Fetişler ve Meta Fetişizmi

Fetişizm meselesini gündeme getirmeye cüret ederek hikâyemize ara vermek zorundayız. Çünkü fetişe başvurmak, sömürgeci imgelemin biçimlendirdiği bir araziye girmektir. Ne de olsa Batılı fetişizm söylemi, Avrupalı tüccar ve sömürgecilerin,

Afrikalıların katıldığı görünürde sapkın, piyasa dışı değerler üzerindeki darbelerini tanzim etmeye çalıştıkları erken modern dönemde ortaya çıkmıştı. Afrikalıların karşılığında ne verildiğine bakmaksızın, hatta kayda değer miktarda altın karşılığında bile belirli malları elden çıkarmayı reddetmelerinden son derece rahatsızlık duyan Avrupalı tüccarlar, Portekizce *feitiço*'dan türetilen, kendisi de Latince *facere* (yapmak ya da üretmek) ve *facticius*'tan (imal edilmiş, yapay) uyarlanmış bir terim olan Afrikalı fetiş icat etti.⁷⁹ Bu türetmenin gösterdiği üzere fetişler, bütünüyle yapay varlıklar olarak görülüyordu. İktisadi kozmosun doğal (piyasa) yasalara uymak yerine insanların nesneleri tuhaf ve rahatsızlık verici şekillerde değer vermelerini temsil ediyordu. Bu değer biçmeler, görünürde nesneler arasındaki Tanrı'nın takdir ettiği "uygun" ilişkiler (mübadele değeri) için insan geleneklerini ikame ettikleri ölçüde tedirginlik vericiydi. Bilim, din ve piyasanın kurallarıyla yönetilmenin ötesinde kalan, bir kaos ve kapris dünyasını imliyorlardı. Avrupalı tüccarlar, Afrikalıların ticaretini yapmayacakları fetiş nesnelere tuhaf ve "ilkel" insan adetlerinin ifadeleri muamelesi yaparak, aynı anda kendi piyasalaşmış değer ilişkilerini şeylerin doğal düzeninin parçası olarak yorumlarken, Afrikalı adet ve pratikleri nezih ve düzgün olan her şeyin ölçüyü aşan ihlalleri olarak koyuyordu. *A New and Accurate Account of the Guinea Coast* adlı kitabında -1703'te yayımlanmış, İngilizce ve Fransızca tercümeleri 1705'te, Almanca tercümesi 1706'da piyasa çıkmıştır- "aydınlanmış" Avrupalı fetişizm söylemini katı surette biçimlendiren Hollandalı yazar Willem Bosman'ın ileri sürdüğü yorum buydu. Hem Newton hem de Locke'da Bosman'ın kitabı vardı ve metin, Adam Smith'in *Lectures on Jurisprudence*'ında da alıntılanıyordu.

⁷⁹ Bkz. Pietz 1985, s. 5, ve Brantlinger 1996, s. 42. Ayrıca bkz. Mudimbe'nin yorumları, 1988, s. 9-10.

Fetişizm kavramı en sürüncemeli on sekizinci yüzyıl yaklaşımını, genç Marx'ın da dikkatini çekmiş bir eser olan, Charles De Brosses'in *Du culte des dieux fétiches*'inde (1760) buldu. Fetişleri (antik Mısır'ın erken dönem araştırmacılarının çoğunda olduğu gibi) alegorik olarak görenlerin aksine De Brosses, hayvanlara ve nesnelere olağanüstü kuvvetlerin atfedilmesini su katılmamış putperestlik olarak yorumlayan bir gerçekçiydi. Dahası fetişizmi evrenselleştiriyordu; yalnızca Afrikalı bir olgu olmak yerine bunu korku ve delilikten doğan bir sapkınlık, çocukça, ilkel, işlenmemiş, rasyonel-öncesi tüm zihinler için doğal görüyordu.⁸⁰

Şimdi bu analizi diyalektik bir tersyüzle ele alalım. Fetişi, yansıtıldıkları kişilerin değil de onu inşa eden Avrupalıların korkularının bir ürünü olarak irdeleyerek, kavramın içermesi niyetlenen kaygılı önseziyi ayırdedebiliriz: Ne de olsa Afrikalılar belirli malların metalaşmamasında ısrar etmekle, Avrupalı piyasa iktisadının evrenselliği ve doğallığına ilişkin tüm iddiaları kurgusal şeyler olarak teşhir ediyordu.⁸¹ *Du culte des dieux fétiches*'ten dört yıl önce yayımlanan bir kitaptaki aydınlatıcı bir pasajda De Brosses, "ilkel insanlar"la ilgili olarak "Neredeyse her yerde azılı bir aptallık, kalleslik ve ulaşılamazlık halinde görülmüşlerdir. Bazı yerlerde ticarete ve kendilerine gösterilen yeniliklere yönelik bir merak eksikliği de sergilemişlerdir. Dik başlı bir sessizliği korumuşlardır" der.⁸² Bu dik başlı sessizlik, bir fiyat söylemeyi reddetmeyi, her nesnenin bir piyasa değerinin olmak zorunda olmasını kabul etme gönülsüzlüğünü temsil eder. Kafaları ticari zihniyetle, piyasa iktisadının şeylerin

⁸⁰ Manuel 1967, s. 203-4.

⁸¹ Bu olgu hakkında, bkz. Guyer 1998, s. 250. Avrupalı piyasa ekonomisine yaptığım atıfların, o zamanlar Avrupa'nın tamamının kapitalist olduğu anlamına gelmediğini belirtmeliyim. Yalnızca İngiltere kapitalizme giden yolu katetmişken, zamanın çoğu Avrupalı ekonomisinde piyasalaşmış ilişkiler sürdürülebilir bir önem kazanmıştı.

⁸² De Brosses 1756, s. 44.

doğal düzenine tekabül ettiği fikriyle dolu Avrupalılar için piyasanın tanrıları karşısındaki bu sessizlik, sapkınlıktan, kişinin doğal vazifesini ahlaksız bir şekilde reddetmesinden başka bir şey değildi. Bazı şeylerin değer ve mübadele yasalarının ötesinde olduğu ve fiyat biçilemeyeceği düşüncesi, bu yasaların doğal, değişmez ve tarih ötesi olmadıkları iddiasına varıyordu. Şayet gerçekte, Adam Smith'in öne sürdüğü üzere, her insanın "bir şeyi diğer bir şeyle takas, değiş tokuş ve mübadele etmeye yönelik doğal bir eğilimi" varsa, o zaman Afrikalılar ve diğerleri "ticaret merakı"ndan nasıl mahrum olabilirdi? Rahatlatıcı tek cevap, Afrikalıların şeylerin doğal akışından saptıkları ya da doğalarının tamamiyle insan olmadığıydı. Afrikalı halkların piyasa dışı değerlerinin neden olduğu kaygılar karşısında Avrupalılar, Afrika ilkeliliği ve sapkınlığının bir belirticini inşa ettiler: Fetiş. Bu inşa, piyasa mantığından sakınan insanları gözlemlemenin neden olduğu kaygıları yumuşatıyordu. Freud'un cinsel fetişizm açıklamasında olduğu gibi, korkutucu bir yokluğun üzerini kapatan bir nesnenin yaratılmasıyla fetişistin güveni tazelenir.⁸³ Gelgelelim, namevcut dışı fallusun yerine Avrupalı tüccarlar ve yazarlar fetiş Afrikalılar arasında piyasa değerlerinin olmayışını gizlemek amacıyla icat ettiler. Onların durumunda da korkutucu bir keşif –piyasa mantığı hiçbir suretle evrensel değildir– inkâr ediliyordu. Zaten fetiş söylemini inşa etmenin –ve doğal sapkınla eşleştirmesinin– tek gerçek alternatifi, Avrupalı piyasa ilişkilerinin tarihselliğini kabul etmek, sistemin doğal ve evrensel olmadığını tanımaktı. Dahası bu, bizzat kapitalizmin *fetişleştirmeden arındırıcı* bir eleştirisine katkıda bulunmak olacaktı. Marx *Kapital*'in ilginç bir pasajında şöyle der: "Diğer üretim biçimlerine geçtiğimiz anda, metalar dünyasının bütün mistisizmi, meta üretimi temelinde emek ürünlerinin etrafında bir sis tabakası yaratan bütün büyü ve es-

⁸³ Bkz. Freud 1997, s. 351-7. Freud'un analizinin bir özeti için, bkz. McNally 2001, s. 71.

rar ortadan kalkar.”⁸⁴ Gelgelelim bu gizemin, diğer üretim biçimleri karşısında, kafaları piyasa rasyonallitesiyle dolu insanlar fetiş fikrini imal edecek olurlarsa yok olmayacağını eklemeyi unutmıştu. Fetiş, savunmacı bir tepki oluşumu, kapitalizmin tarihselliği hakkında bir inkâr yapısı olarak, kapitalizmin görünürdeki evrenselliğini muhafaza ediyordu. Başka bir şekilde ifade edecek olursak, Avrupalıların Afrikalı fetiş yaratması, bizzat kapitalizmin bilgisinin fetişten arındırılmasına son verdi.

Şayet fetişin Afrikalı halkların piyasa dışı değerlerinden rahatsız olan Avrupalılar için işlevi buysa, içeriği, yani Avrupalıların fetişe atfettiği gerçek özellikler hakkında ne söyleyebiliriz? William Pietz’in gözlemlediği üzere, Avrupa Aydınlanması’nın inşa ettiği Afrikalı fetiş, indirgenemez bir biçimde maddi ve tekindir.⁸⁵ Her varlığı evrensel bir kategoriye andırıyor görmek – ya da kapitalist iktisat örneğinde her bir malı, onu diğerleriyle mübadele edilebilir kılan genel bir özellik (değer) açısından görmek– yerine Afrikalılar, görünen o ki, bazı şeylerin radikal bir biçimde benzersiz olduğu, diğerleriyle ölçülemez olduğu düşüncesine sahipti. Hegel, Afrika zihninin bu görüşünü eleştirmeksizin kabul ederek, akıl ve tarihi Afrika’dan men etmeye kadar gidiyordu. Tekil nesnelere ilahi gücün atfedilmesinin, Afrikalıların evrensellik kategorisinden, rasyonel düşüncenin temelinden mahrum olduğunu gösterdiğini öne sürüyordu. Evrensel ilişkiler (ki bunlar bilimsel bilginin malzemeleridir) açısından örgütlenen bir dünya yerine, Hegel’e göre, Afrikalılar, onları yapanların “keyfi seçimleri”ni yansıtan fantastik bir fetiş nesneler dünyasında yaşıyordu.⁸⁶

İrkçı bir medeni ve barbar antropolojisini yineleyen Hegel’in analizinde, baskılanan sömürgeci arzuların varlığı ayır-

⁸⁴ Marx 1976, s. 169 (Marx 2011, s. 86).

⁸⁵ Pietz 1985, s. 7-10. Bu radikal tekilliğin Afrikalıların “fetiş”leri için hakiki olmadığı şurada tartışılır: McCarthy 1994, s. 126-7.

⁸⁶ Hegel 1991, s. 94. Hegel’in sömürgecilik, kölelik ve sömürge karşıtı mücadeleler bakımından tamamen çığır açıcı bir okuması için, bkz. Buck-Morss 2009.

dedilebilir. Zaten Afrikalıların maddi şeylerin indirgenemez tekelliğine bağlı oldukları ısrarı, kolayca meta formunun soyutlayıcı devrelerinden kaçmaya yönelik gizli bir dürtü içeriyor şeklinde yorumlanabilir. Avrupalıların tahayyül ettiği biçimiyle Afrikalı fetiş nesneleri, şeylerin maddi biricikliğine geri dönerken, varlıkları duysal bedenlerden farklı yapan şeyle meşgul oluyor ve güçlü bir erotik yük taşıyordu.⁸⁷ Bu bakımdan Afrikalılar için bu fetişlerin birçoğunun gömülü toplumsal örgütlenmenin, beden-politiğin sağlığı, biyolojik yeniden üretimi ve refahına adanmış bedenin nesneleri olmaları ilginçtir. “Fetişler” böylelikle metalaşmanın soyutlayıcı mantığında sistematik olarak baskılanan gövdesel ihtiyaç ve arzu türlerine yöneltilmiştir.

Genç Marx, Avrupalıların fetişizm tarifini “duysal arzu dini” olarak değerlendirirken bunun birazını ima etmiş olabilir. Gelgelelim ilk başta Marx yalnızca fetişizm ithamını Avrupa’nın yönetici sınıflarına geri yönelterek, nesnelerin önünde diz çökenlerin kendileri olduğunda ısrar ederek bir tersyüz etme stratejisi kullanıyordu: Amerika kıtasının İspanyol sömürgecileri örneğinde altın, Rhineland’in yöneticileri söz konusu olduğunda odun.⁸⁸ Öyle olduklarını zannettikleri rasyonalistler yerine, diyordu genç Marx, Avrupalı yönetici sınıflar gerçekte şeyleri putlaştırıyor, fetiş ibadeti yapıyorlardı. Açıkça bu argümanda çok şey vardır. Örneğin Bosman’ın, adının da ima ettiği üzere kıyı bölgelerinin metalarla özdeşleştirildiği *New and Accurate Account of the Guinea Coast, Divided into the Gold, the Slave and the Ivory Coasts* kitabının ilk İngilizce baskısıyla (1705) birlikte yayımlanan haritayı ele alalım. İnsan burada, Batı Afrika kıyılarının Avrupalıların aradığı ticari mallara göre haritalandı-

⁸⁷ Bkz. Pietz 1988, s. 111-12.

⁸⁸ Marx, “The Leading Article in No. 179 of the *Kölnische Zeitung*”, Marx ve Engels 1975a içinde, s. 189; ve Marx, “Debates on the Law on Thefts of Wood,” Marx ve Engels 1975a içinde, s. 262-3.

rilmasıyla, bir *metalar coğrafyası*yla karşılaşır. Bir indirgemecilik çılgınlığıyla Gine sahili dört metalaşmış kısma ayrılır; böylelikle meta formunun totalleştirici mantığını toprağın kendisine kazıyarak Afrika'nın zengin çeşitliliğini, halkları da dahil olmak üzere, bir metalar listesine indirger.

Marx'ın Avrupalı yönetici sınıflara putperestler, nesnelere tapan insanlar olarak alaycı bir şekilde saldırması, bu türden bir haritayla haklı çıkarılır. Ne var ki Marx sistematik politik ekonomi eleştirisini geliştirirken, daha da büyük bir ironi keşfediyordu: Meta fetişizminin *duyusal olmayan* bir arzu dini olduğunu. Kapitalist fetişizm şeylerin önünde ne kadar diz çöküyor olursa olsun, tanrısı tamamen gayri maddidir. Zaten bu şeyleri maddi özellikleri için istemez; daha ziyade hepsinin içerdği o ortak (görünmez ve gayri maddi) özelliğin –değeri– peşindedir. Bu, Marx'ın fetişleştirmeden arındırıcı eleştirisine yön veren güçlü ironiyi kavrayan Peter Stallybrass'ın büyük içgörüsüdür. “Metaları fetişleştirmek, Marx'ın en az anlaşılan şakalarından birinde” diye yazar, “fetişizm tarihinin tamamını tersyüz etmektir. Çünkü bu görülmeyeni, gayri maddi, duyusal-üstü olanı fetişleştirmektedir.”⁸⁹

Metaların kapitalist piyasalardaki değerinin zaten duyusal, maddi özellikleriyle hiçbir alakası yoktur. Şayet olsaydı, o durumda radikal biçimde benzemez mallar –tahıldan altına, demirden dijital enformasyona, kahve çekirdeklerinden cinsel münasebete– birbirleriyle mübadele edilemez ve aynı ölçekte (para vasıtasıyla) ölçülemezdi. Yine de radikal benzemezliklerine rağmen, kapitalist bir iktisattaki tüm mallar (buna “hizmetler” de dahildir) tüm metalar dünyasıyla mübadeleye girebilir. Akla gelen her bir ürünün, evrensel mübadele edilebilirliğinin bir belirteci olarak bir fiyatı olabilir. Ne var ki bu, malların ölçülebilirliğinin, bir meta mübadelesi dünyasında değer ha-

⁸⁹ Stallybrass 1998, s. 184.

vuzlan olarak işleme kapasitelerinin, maddi özelliklerinin hiçbirine dayanmadığı anlamına gelir. Dayansaydı, bu özelliklere sahip olmayanlarla mübadele yapamazlardı. Değer, daha önce de gördüğümüz üzere, gayri maddi bir şey, tüm metaların duyuşal farklılıkları her ne olursa olsun paylaştıkları bir şey olmak zorundadır. Metaları birbiriyle ölçüştürülebilir yapan şey onların yalnızca soyut, tüm maddi özgüllüğünden sıyrılmış insan emeğinin ürünleri olarak taşıdıkları özelliklerdir. Ne var ki bu, değer, sermayenin manik faaliyetini ortaya çıkartan yönlendirici kuvvetin bütünüyle görülmez, elle tutulamaz, “heyula-benzeri bir nesnellik” vasıtasıyla işleyen nesnel olarak etkili bir güç olduğu anlamına gelir.⁹⁰

Dolayısıyla metaları fetişleştirdiğimiz zaman, *gayri maddi* bir töze olağanüstü güçler atfetmiş oluruz. Şeylerin değerini onların maddi varlıklarıyla ne kadar karıştırırsak karıştıralım (bu durum meta fetişizmiyle ilişkilendirilen yavan materyalizmle sonuçlanır), pratikte “heyula-benzeri,” duyuşal-üstü bir şeyin önünde diz çöküyor oluruz. Bu, Stallybrass’ın “Marx’ın en az anlaşılmış şakalarından biri” olarak tarif ettiği şeyin zekâsını takdir etmemize olanak sağlar. Çünkü Afrikalılar şeylerin indirgenemez maddiliğine tapınmakla, “duyuşal bir arzu dini”ne katılmış olmakla itham ediliyorsa, meta fetişisti çok daha tuhaf bir duyuşallık-dışı dini, şeylerin salt hayali biçimine yönelik fantastik bir arzu uygular.

Pek çok yorumcu bu eleştirel hamlenin önemini gözden kaçırır. Bunun nedeni, kısmen, meta fetişizmi kuramının izini Protestan putperestlik eleştirisine dek sürmeleridir. Bu yorum Marx’ın kavramını, doğanın yerine beşeri yapıları ve âdetleri koyan pratiklerin dinî bir eleştirisinin mirasçısı olarak görür. Bu sapkınlığın esas hatasının, Tanrı’nın faaliyeti (çalışması) yerine insan emeğini yüceltmesi, böylelikle “salt insani olanın fe-

⁹⁰ Marx 1976, s. 128.

tişleştirilmesi”ne katkıda bulunması olduğu söylenir.⁹¹ Yine de meta fetişizmi kuramını bu şekilde okumak, İkinci Bölüm’de kaydettiğimiz üzere, Marx’ın tarihsel materyalizminin, sorun teşkil edenin değer ve sermaye tanrılarının insan aktörlerin üzerine çıkartılması olduğu asli bir atılımını gözden kaçırmaktır. Marx bu nedenle tüm idealizm/spirüalizmin temelinde olan Lutherci eleştiriyi, fetişizmin yerini insan faaliyetinin değerden düşmeleri ve yerinden oynamalarında, insanlar kendi yaratımları olan şeylere ve güçlere tabi oldukları zaman ortaya çıkan “salt insan” yaklaşımında tespit ederek tersyüz eder. Böylelikle, meta fetişizmiyle ilişkilendirilen yavan bir materyalizm –değerin şeylerin maddi özelliklerine yanlışlıkla atfedilmesi– olsa da, eşit derecede ve bazı açılardan daha önemli bir biçimde yabancı bir spiritüalizm de vardır: Değerin heyulabenzeri nesnelliğine tapınma, soyutlamaların insanların ve nesnelerin üzerine çıkarılması. Değer (ve onun en uygun resmi ifadesi olan para) duyusalılığı aşmaya çalıştığı için, fetişleştirilmesi somut, duyusal ve gömülü olana yönelik idealist/kapitalist horgörüyle sonuçlanır. Dinde olduğu gibi kapitalist toplumda da maddi dünya maddi olmayan güçlere tabi kılınmıştır. Protestanlık, şeylere ve insan emeğinin ürünlerine yapay ve katışık muamelesi yaparak, gayri maddiyi (Tanrı) fetişleştirir. Bu nedenle kapitalizme en uygun dindir. Yine de değer yalnızca şeyleri (ve bedenleri) “iskan ederek” ya da “elinde bulundurarak” varolabilir, çünkü yalnızca gerçek somut mallar birbirleriyle mübadele edilebilir. Bu, meta fetişizminin *bir yönü*, pek çok açıklamada özellikle değinilen yön olan kaba materyalizmi, nesnelere tapınmayı ortaya çıkarır. Zaten sermaye her şey olduğunda ve doğa ile insanların maddi dünyasının kıymeti

⁹¹ Hawkes 2001, s. 5. Benzer bir yorum, Marx’ın fetişizmi “bir tür ilkel materyalizm” olarak gördüğünü öne süren Brantlinger (1996, s. 125) tarafından öne sürülür.

harbiyesinin olmadığına ısrar ettiği kadar, kaçınılmaz olarak hor gördüğü doğal nesnelerin üzerinde sabitleşir. Doğayı ve insanın maddi pratiğine ilişkin dünyayı hakikaten terk etmek, sermayenin ölümüne delalet olacaktır. Değer, tüm hayaletimsi nesnelliğiyle, kendini nesnelliği gözle görülür derecede daha elle tutulur varlıklarla ilişkilendirerek serpilir. Değerin, Marx'ın söylediği üzere, "taşıyıcıları" olarak davranan şeylere ve insanlara ihtiyacı vardır.⁹²

Bu bizi Sahra-altı Afrika'ya bugün dadanan fetişlere geri döndürür. Zaten Afrika, doğa ürünleri yüzünden yağmalanmaya devam etmektedir: Fil dişi, kauçuk, elmaslar, kakao, pamuk, altın, petrol. Afrika'da kapitalizm kazarak, keserek ve pompalayarak, ağaçlık alanları ve balta girmemiş ormanları düzleyerek, dünya üzerinde kocaman delikler açarak doğaya karşı hakiki bir savaş yürütme niyetinde görünür. Ayrıca Afrikalılar, kıtalarının doğal zenginliğini zaptetmeye yönelik her çılgın çabayla, ele geçirilmiş, kamçılanmış, dövülmüş, ölümüne çalıştırılmış, yapısal olarak alıştırılmıştır. Bunların hepsi de doğa yağmalanabilsin, insanlar ezilebilsin ve sermaye birikebilsin diye yapılmıştır. Doğa ve emekçilere yönelmiş gazap, ucube bir şiddet ve kargaşa sistemi halini almıştır: Özel milisler, devlet ve sömürge orduları kıtanın dört bir tarafını talan ederek, topraktan sökülüp alınan doğal kaynakların en zengin ve en güçlülerinin elinde kalmasını temin etmiştir.⁹³ Goethe'nin *Faust*'u, teması doğmakta, belirlemekte olan kapitalizmin dizginlerinden kopardığı manik enerjiler olan bu önemli trajedi, Afrika'da kendine uygun bir ortam bulur:

Her gün hücum ederlerdi
Ardı arkasına kazma kürek vuruşları:
Alevlerin doluştuğu yerde geceleri
Uyandığımızda gördük bir barajı

⁹² Marx 1976, s. 293, 295.

⁹³ Afrika'da kapitalizm ve şiddetin dirayetli bir değerlendirmesi için, bkz. Drohan 2003.

İnsan kurbanlar kanıyordu,
 İşkence çeken çılgınlık geceyi delip geçiyordu,
 Ve alevler denize doğru yayılırken
 Bir kanal ışığı karşıliyordu⁹⁴

Afrikalı kâşif-maceraperest Henry Morton Stanley, Belçikalı Kral Leopold adına, Kongo'nun ağzından bugünkü Kinsha-sa'ya kadar olan 400 kilometre uzunluğundaki bir yolu denetlendiğinde, mürettebatı dağları ve tepeleri patlatarak kendilerine yol açmıştı. Bu coşkulu yaratıcı yıkım ona, Kongo halkının sonraki yıllarda devlet mekânizmasını tarif etmek için kullandığı bir terim olan *Bula Matari*, "kaya kırıcı" lakabını kazandırdı. Bu betimleme, harikulade şiirsel bir bilgelik içerir. Kongo halkı, sezgisel olarak, kolonyal ve postkolonyal devletlerin, kıtalarını Avrupa sömürgeciliğinin yörüngesine getiren aynı yabancı enerjileri bünyesinde barındırdığını –ve sonu görünmeyen bir cinayet sağanağını, kayaların ve kafataslarının kırılmasını saldırgan – fark etmişti. *Faust*'ta, kapitalist modernitenin o içe işleyen fablında Goethe bu yabancı enerjilerin aynısını, muazzam acı ve yıkımın alameti olan şeytani güçler olarak tasvir ediyordu. Bugün Sahra-altı Afrika'da kol gezen vampir ve cadı masallarında bu enerjiler, bedenleri ele geçiren, onları teşrih edip parçalarını satan ya da onları para üreten zombi emekçilere dönüştüren ucube kuvvetler olarak tahayyül edilir.

Bu Afrika masalları, tuhaf ve gizemli bir şeyin, toplumsal yaşamın bedensel ve ahlaki temellerini tehdit eden bir şeyin sermaye birikiminin küresel devrelerinde iş başında olduğu ısrarında fetişleştirmeden arındırıcı bir potansiyel taşır. Bu önsezinin, ticaret ve piyasa mübadelesinin Afrika tarihine yabancı olmasıyla hiçbir ilgisi yoktur. Pek çok sömürge-öncesi Afrika toplumu, piyasalara ve ticarete geniş ölçüde aşinaydı.⁹⁵ Ne var

⁹⁴ Goethe 1961, s. 253-4.

⁹⁵ Bu alandaki literatür, burada ciddiyetle tartışamayacak kadar geniştir. Temel bir giriş için bkz. Fage 2002; Sahra Altı Afrika konusunda etkileyici bir kanıt sentezi için bkz. Coquery-Vidrovitch 1988. Avrupalılarla asırlar boyu yapı-

ki bunlar, sosyo-ekonomik yaşamın tüm yönlerini piyananın düzenlemesine tabi kılmış toplumlar değildi. Metalaştırılabilir olmayan ürünlerin (Avrupalılara göre “fetişler”) toplumsal yaşamın değışmez bir özelliğı olmasının nedeni budur. Birçoğumuzun küresel kapitalist süreçleri artık tuhaf ve kafa karıştırıcı bulmaması, Batı’da gündelik yaşamın ne kadar şeyleştığının bir işaretidir. Metalaşmış piyasa ilişkileri bizim için öyle doğallamış, olağandışı sermaye işlemleri öyle normalleşmiştir ki, bunda rahatsızlık edici bir şey bulmayız. Bunun neticesinde algı tarzımız uyuşur, eleştirel enerjilerimiz körelir. Görülmezini izini göremez bir halde, optik bakışımızdan kaçan her şeyin varlığını inkâr eder, Afrika folklorünün büyük bir bölümüne hayat veren şüphe hermeneutiğıyle temasımızı kaybederiz. Ne var ki bu popüler türler, sermayenin gizemlerine ve büyücüklerine karşı özenli olmayı sürdürür. Tarif ettikleri fetişler – vampirler ve iktisadi cadılar– bu nedenle fetişleştirmeden arındırma simgeleridir. Bu simgelerin, tüm halk hikâyelerine içkin olan sınırları muhafaza ettiğine şüphe yok: Değişken kaygı ve arzuları çok sık harekete geçirerek, küresel süreçleri yetersiz bir biçimde haritalandırırılar. Bu hikâyelerin eleştirel içgörülerini beslenecekse, diyalektik bir optik vasıtasıyla kırılmaları gerekir. Birazdan göreceğimiz üzere Afrika edebiyatının kimi olağanüstü eserleri tam da bunu yapmayı başarır.

Gelgelelim, bu meselelere geçmeden önce küreselleşme çağında Afrikalı cadılık masallarındaki vampire eşlik eden figürü ele almamız gerekir: Zombi.

lan Afrika ticaretiyle ilgili iyi değerlendirmeler, Thornton 1992 ve Cooper 1993’te bulunabilir. Ayrıca bkz. Wallerstein 1985.

Yaşayan Ölüler: Küreselleşme Çağında Zombi Emekçiler

Günümüzde Güney Afrika'dan çıkan zombi hikâyelerinin hızla çoğaldığını gözlemleyen radikal bir yorumcu şöyle öne sürer: "Bu hikâyelerdeki zombi imgeleri geleneksel Güney Afrika folkloründen hasıl olmak yerine tamamen Amerikan korku filmlerinden gelir."⁹⁶ Bu tür bir iddiada diyalektik bir tahayyül hatası, geç kapitalizmde dehşet figürlerinin anlam akışları ve karşı akışları vasıtasıyla kurulduğunu kavrayamayan bir hata vardır. Evvela Hollywood'un zombileri, doğruca köleleştirilmiş Afrikalıların ve onların eski sömürge Haiti'deki atalarının deneyimlerinden uyarlanmıştır. Amerikan korku filmleri zombi imgelerini Afrika'ya naklettiği ölçüde, Afrika diaspora deneyiminin kültürel bir ürününü yeniden işler. O halde zombiler bugün Afrikalı kültürel imgelemi doldururken, modern Afrika tarihsel deneyimi içinden geçen derin yükler taşırlar. Dahası izini sürdüğümüz Afrikalı hikâyeleri farklı kılan şey, özel zombi emekçi imgelemidir. Dahası neo-liberal çağın Amerikan korku filminde olmayan şey tam da bu figürdür. Günümüzde Hollywood'un zombileri, başkaları için servetin yaşayan ölü üreticileri olmak yerine mağazalara ve alışveriş merkezlerine yüzüstü hücum eden ve insan eti tüketen *tüketim* yaratıklarıdır.⁹⁷ Dolayısıyla Afrika popüler kültürü "imparatorluk merkezinin mitolojilerine el koyduğu" "bir tür tersyüz egzotizm"⁹⁸le meşgul olmak yerine, küresel bir emperyal iktisadi düzenin görülmeyen emekçilerinin izini sürmek için Haitili zombi imgele-

⁹⁶ Shaviro 2002, s. 289.

⁹⁷ Özellikle bkz. George Romero'nun filmi *Dawn of the Dead* (1978). Filmin çoğu, zombilerin sezgisel biçimde çekildiği bir yer olan bir alışveriş merkezinde geçer. Gelgelelim bu türdeki ilk filmi olan *Night of the Living Dead* (1968) zamanında Romero'nun ucubelerini zombi değil "hortlak" olarak görmesini gözlemlemek ilginçtir.

⁹⁸ Shaviro 2002, s. 289.

rine dayanan bir hayli farklı bir mecaz üretmiştir. Zombi imgesinin tarihini bu açıdan ele alalım.

Zombinin bilinen ilk kökenlerinin izi, dinî tabirlerin *nzambi*-yi tanıy ya da ruhla özdeşleştirdiği Batı Afrika'ya, özellikle aşağı Kongo bölgesine değin sürülebilir. *Nzambi*, ölülerin ailelerini ziyaret etmek için geri dönüp ya yardım ya da zarar getirebileceğine inanan Batı Afrika inanç sistemlerine yerleşti.⁹⁹ Gelgelelim, 1799'da yarım milyon kölenin Fransız plantasyonlarında endüstriyel emeğe yaklaşan koşullarda çalıştırıldığı Haiti'de,¹⁰⁰ yaşayanlar arasında gezinen ölüler fikri, akıl gerektirmeyen emek için bedensel kapasite haricinde insan kişiliğinin tüm yönlerinden mahrum *yaşayan ölüler* mefhumuna dönüştü. Haiti bağlamında zombi, aşırı şeyleşme figürü –başkaları adına an-garya işler yapabilen, ama kişilikle ilişkilendirdiğimiz tüm niteliklerden, hafıza, öz-bilinç, kimlik ve temsilden yoksun yaşayan bir emekçi– haline geldi. Zombi efsanelerinin, Birleşik Devletler deniz piyadelerinin yol ve diğer altyapıları kurmak için insanları zorla çalıştırdığı Haiti işgali döneminde (1915-34) benzersiz bir yankı edinmesi bilhassa açıklayıcıdır. Zombinin İngilizce-deki en etkili tariflerinden biri olan, yazarının kendisini voodoo yapmaya başlattığı iddia edilen Haitili bir aileyle bir yıl geçirmesinin ardından yazılan, William Seabrook'un *The Magic Island*'ı (1929) bu dönemde ortaya çıktı. Bu kitap ırkmerkezci klişelerle tıka basa dolu olsa da Seabrook, zombilere dair, Buna-lım dönemi Amerika'sının dört bir yanında yankılanan ve yaratıkların ilk filmsel temsillerinin temelini oluşturan oldukça şi-irsel bir anlatı sunmayı başarır. "Dead Men Walking in the Cane Fields" başlıklı dikkat çekici bir bölümde Seabrook, bir arkadaşının Haiti'de "zombi batıl inancı" hakkındaki bir soruya verdiği cevabı şu görüşlerle aktarır:

⁹⁹ Laroche 1976, s. 46-8. Ayrıca bkz. Boon 2007, s. 36.

¹⁰⁰ Dubois 2004, s. 30.

Heyhat, bu şeyler –ve ölümlerle bağlantılı diğer tüm şer pratikler– var. Kanıtları her yerde gözünün önünde de olsa siz beyazların hayal edemeyeceği boyutta varlar...

Tam şu anda, ay ışığı altında, bu adada çalışan *zombiler* var. (...) Yarın akşam benimle gelersen, evet, sana şeker kamışı tarlalarında çalışan ölü adamları göstereceğim.

Arkadaşı zombileri şöyle tarif eder: “sersem sepelek yürüyen insanlar gibi, bomboş bakan (...) [ayaklarını sürüye sürüye yürüyen] hırpani bir yaratıklar çetesi. Sığırlar gibi bön bön bakıp, isimleri sorulduğunda hiçbir yanıt [vermiyorlar].” Merak uyandırıcı bir biçimde Seabrook’un arkadaşı ana tesisi, Marx’ı andıran bir şekilde, “şakırdayan makineleri, buhar düdükları, yük arabalarıyla kocaman bir bacanın hakim olduğu devasa bir fabrika” olarak tarif edilen bir firma olan Haiti-Amerika Şeker Şirketi’nin tarlalarında zombilerin çalıştığını iddia eder.¹⁰¹

Son olarak, yazarı yaratıkları kendi gözleriyle görmesi için götürdüğünde Seabrook gördüklerini yazar:

hiç konuşmadan çalışmaya devam eden sözümona üç zombi.. onlarda doğal olmayan ve tuhaf bir şey vardı. Yabaniler, otomatlar gibi ağır ağır çalışıyorlardı. Öne eğilmeden, ifadesiz bir şekilde yaptıkları işe yönelmiş yüzlerini tamamen göremiyordum. (...) En kötüsü gözleriydi. (...) Doğrusunu istersen ölü bir adamın gözleri gibiydiler, kör değil, hiçbir yere bakmıyor, hiçbir yere odaklanmıyor, hiçbir şeyi görmüyor. O yüzden yüzün tamamı da yeterince kötüydü. Sanki arkasında hiçbir şey yokmuş gibi boştu. Yalnızca ifadesiz değil, ifadeye elverişsizdi.¹⁰²

Bu iddialarla her ne yaparsak yapalım Seabrook’un anlatısı Amerikan edebiyatı ve filminde ilk zombi tasvirleri için referans noktası haline geldi. Ayrıca yorumunun asli özellikleri, Alfred Metraux’nun kitabı *Le Vaudou Haitien*’deki (1957) bir diğer etkili tarifle uyuşur:

¹⁰¹ Seabrook 1929, s. 94-95.

¹⁰² Seabrook 1929, s. 101.

Zombi, yaşam ve ölümü ayıran o gri bölgede kalır. Hareket eder, yer, duyar, hatta konuşur bile, ama belleksizdir ve durumunun farkında değildir. Zombi, onu tarlalarında çalışmaya zorlayan, işle zulmeden ve en ufak bir kaçamakta kamçılayan efendisi tarafından acımasızca sömürülen bir yük hayvanıdır... Zombinin yaşamı, söylencesel düzeyde, Santa Domingo'nun eski kölelerinkine benzer...

Zombiler bulanık bakışları, donuk, neredeyse perdahlı gözlelerinden tanınabilir.¹⁰³

1930'lar ve 1940'larda Amerikan kültür endüstrisine –akılsız emekçiler olarak– giren, zombiler görüşüdür. Bu meseleye Sonuç bölümünde yeniden döneceğim. Yine de burada gösterdiğim üzere, 1960'ların sonunda Amerikan kültürel üretiminde yaşayan ölü bir emekçi olarak zombi fikrinin yerini hortlağa benzer tüketici aldı. Bu merak uyandıran bir kültürel değişim olsa da, imgeyi neo-liberal çağda Afrika bağlamında bilhassa yankılanan o özelliklerden uzağa taşıdı. Daha düz bir şekilde ifade etmek gerekirse, şayet bugün Hollywood'un zombileri büyük ölçüde akılsız tüketicilerse, Afrika'da akılsız işçilerdir. Haitili zombiler hakkındaki en duyarlı yorumculardan birinin söylediği üzere zombi “mitsel bir yabancılaşma sembolüdür: Manevi olduğu kadar da fiziksel bir yabancılaşma; *benliğin salt bir emek kaynağına indirgenmesi* vasıtasıyla benliğin elden çıkarılması sembolü” olmasının sebebi budur.¹⁰⁴ Marx'ın yabancılaşmış emek ve şeyleşme açıklamalarına az biraz aşına olanlar, bu metinler ile bugün Afrika altkıtasının büyük bir bölümünde yeniden devreye giren imgelem olan bu zombi imgesi arasındaki derin kesişimleri fark edecektir. Bu kesişimlere, zombi insanları fikrini de irdeleyeceğim Sonuç bölümünde geri döneceğim. Ne var ki şimdilik çağdaş Afrikalı zombi efsanelerinin, Hollywood mitolojilerinin salt tekrarlanmak yerine, çok da-

¹⁰³ Métraux 1957, s. 250-1.

¹⁰⁴ Laroche 1976, s. 56, vurgu bana ait.

ha güçlü bir şekilde eleştirel bir tını –bizi kapitalist küreselleşme çağında emekçi bedenler sorununa geri getiren bir tını– taşıdıklarını teslim etmemiz gerekir.

Sahra-altı Afrika’da Vampir-Kapitalizm

Şimdi günümüzde Sahra-altı Afrika’daki vampir birikim metaforlarına ve yeşerdikleri toprağa geri dönelim. Bu, geç kapitalizmin popüler Afrikalı tahayyüllerinin temelini oluşturan, şiddetin şifreli birikimle karmaşık birlikteliğini kavramamızda yardımcı olacak. Sahra-altı Afrika’nın karmaşık, bir hayli farklılaşmış bir altkıta’yı temsil ettiği muhakkak. Mesela Togo ve Nijerya arasında çeşitli ayrımlar var. Bununla birlikte, daha önce gördüğümüz üzere, ortak tarihler ve yapısal konumlar, dünya sistemi içerisindeki özgül *bölgelerin* yerini haritalamaya olanak sağlıyor.¹⁰⁵ Aşağıdaki önemli tarihsel süreçler ve toplumsal ilişkiler anlatısı, kaçınılmaz olarak stilize edilmiş bir anlatıdır. Ne var ki Afrika altıkıtası boyunca geç kapitalizmin deneyimlendiği anahtar kayıtları vurgulaması nedeniyle bunun, mak-sadımız –geç kapitalizmin okült ekonomilerinin folklorik olarak anlaşılmasının eleştirel analizi– açısından bazı avantajları bulunur. Aşağıda genel hatlarıyla tasvir edilmiş dokuz tema bu nedenle bölgesel imgeleme yön veren deneyim eksenlerini teşkil eder.

i.) Sömürgeci Şiddetin Mirası

Afrika’nın Avrupa dünya ekonomisine eklenmesi, sömürge savaşlarından ve insan ticaretinden ayrı tutulamazdı. Marx, bu

¹⁰⁵ Manthia Diawara’nın öne sürdüğü gibi, ortak yerler ve tarih bağlarının sonucu olarak bu bölgelerin ortak imgelemlelere de sahip olduğunu söylemek tartışmalıdır. Bkz. Diawara 1998, s. 103-24. Ne var ki Diawara, piyasaların gayri-resmi imgelem alanları olarak önemine doğru bir şekilde işaret ederek, aralarındaki çelişkileri düzeltirme eğilimindedir.

süreçlerin dünya kapitalizminin kökenine dahil olduğunda ısrar ederek, hatırlanacağı üzere, sermayenin dünyaya “tepeden tırnağa kana ve pisliğe bulanmış halde” geldiğini ilan ediyordu.¹⁰⁶ Elbette altkıttadaki birkaç ülke hiçbir zaman sömürgeleştirilmemişti ve bazı toplumlar köle ticaretine hiçbir zaman doğrudan dahil edilmemişti. Ne var ki bölgenin küresel sermaye devreleriyle bağlantısı yine de bu temeller üzerine kuruluydu.

Ayrıca bu küresel devreler, milyonlarca kişi Amerika kıtasındaki plantasyonlara *giden yolda* helak olmak ya da kamçı ve silahlarla donanmış beyaz denetçiler için zorla çalışmak için yerlerinden edilip satılmışken ve tecavüz, adam kaçırma ve türlü fiziksel, toplumsal ve psişik şiddet uygulanırken gerçekten de kan ve pislik içinden geçmişti.¹⁰⁷ Bu da yetmezmiş gibi Batı Afrika halkının belki de dörtte biri kendi ülkelerinde köleleştirilmiş, başka şeylerin yanı sıra tekstil ve palmye yağı endüstrilerinde çalışmaya zorlanmıştı. Köle ticaretinin son bulması şiddet ölçeğini hiçbir surette azaltmadı. Sömürgecilerin kıtanın doğal zenginliklerine –altın, elmas, kauçuk, palmye yağı, bakır, fil dişi, kahve– yönelik doymak bilmez iştahı, yerli seçkinlerin tezgâhıyla kışkırtılan çatışmayı her daim ortaya çıkardı. Gelişmekte olan kapitalizmin 1880’lerden sonra Afrika’da tamamen kendine gelmesiyle şiddet ölçeği kaygı verici boyutta büyüdü. Cecil Rhodes’in güney Afrika yerleşiminin yüksek komiseri Leander Starr Jameson, “Niyetim onlara kö-

¹⁰⁶ Marx 1976, s. 926. Immanuel Wallerstein gibi kuramcıların aksine benim görüşüm, on altıncı asrın Avrupa dünya-ekonomisine kriz içindeki feodalizmin dinamiklerinin hakim olduğudur. Yalnızca ilerleyen zamanlarda, ilk hakiki kapitalist ulus olan İngiltere’nin egemenliğiyle Avrupa dünya-ekonomisi kapitalist buyrukları tabi kılmıştır. Atlantik köle ticaretinin zirve döneminde kapitalist buyrukları Avrupa ve Amerika’da açıkça hakimdir.

¹⁰⁷ Bu alandaki literatür muazzamdır. Bu meseleler hakkındaki düşünüşümü etkilemiş olan birkaç çalışma için, bkz. Davis 2006; Patterson 1998; Rediker 2007; Lovejoy 1986; Harms 2002; Berlin 2003; Davis 1981; Genovese 1976; Joyner 1984.

pek gibi davranmak” diyordu. Afrika yerleşkeleri bu ruhla yıkıldı; Shona savaşçılarıyla dolu mağaralar dinamitlendi; topraklar çalındı; binlerce kişi öldürüldü.¹⁰⁸ Kral Leopold’un Belçika kolonisi Kongo’da milyonlarca insan –belki de 10 milyon kadar kişi– köylerin tamamının alıkonulması, zorunlu göç ve sistematik infazlarla zorunlu emek savaşında öldürüldü. Afrika toplulukları sömürge şiddetine çoğu defa olağanüstü bir kararlılıkla direndi. Ne var ki sömürgecilerin gaddarlığı amansızdı. Afrikalılar kauçuk ticaretinde zorla çalıştırılmaya direndiklerinde Belçikalı birlikler ellerini kesiyor, kesilmiş elleri diğerlerine uyarı mahiyetinde kazıklara geçirirken kurbanlarını ölmeye terk ediyordu.¹⁰⁹ Avrupa sömürgeciliği insanların elinden toprakları alır, onları zorla çalıştırır, vergiler dayatır ve Afrikalı erkekleri ordularına devşirirken, isyanları ardı ardına kanda boğuyordu. Güney Tanganyika’daki, hem pamuk plantasyonlarında zorla çalıştırılmaya hem de Alman sömürgeciliğinin aldığı vergilere karşı bir isyan olan Maji Maji başkaldırısında (1905-7) sömürgeciler en az 12.000 Afrikalıyı öldürerek karşılık verdi. Bundan kırk beş yıl sonra İngiliz birlikler, Kenya’daki Mau Mau isyanını bastırırken benzer sayıda insanı yok etti.

Afrika’da küresel kapitalizm birikimin bu köklerini şiddet ve savaş vasıtasıyla tekrarlamaya devam ediyor ve bu bölgesel imgelem için biçimlendirici olmuştu. Ben Okri, romanı *Infinite Riches*’te, bağımsızlığı arifesinde bir Afrika ulusunun sömürgeci Genel Valisinin hayallerini tasvir ettiği yerde bundan bir şeyler yakalar:

(...) Genel Vali sonra okyanus üzerinde, Afrika’nın her yerinden beslenen gösterişli bir yol hayal etti. İnce kırma elmaslar ve serpiştirilmiş gümüş ile yaprak yaprak topazla süslü şose bir yol. Deniz kızları ve su perilerinin hoş şarkılarının yayıldığı bir yol. Bu harikulade yolun altında ölü çocuklar ve barbar

¹⁰⁸ Bkz. Drohan 2003, s. 25-33.

¹⁰⁹ Bkz. Hochschild 1999.

fetişler, vahşi maskeler ve kırılmış omurgalar, ipe dizili damarlar ve donuklaşmış beyinler, çürümüş adamlar ve mumyalanmış kadınlar vardı. Kölelerin dişleri ve kafataslarından, etlerinden ve örme bağırsaklarından yapılmış bir yoldu.¹¹⁰

ii.) Sömürgecilik, Mülksüzleşme ve Parasallaştırılmış İlişkilerin Zorla Dayatılması

Dört başı mamur sömürge idaresi döneminde (kabaca 1880-1960) Avrupalı iktidarlar Afrikalıları piyasa iktisadına tabi kılma konusunda sistematik bir şekilde çalıştı. Gelgelelim, siyahi bir kentli işçi sınıfı yaratma konusunda dikkatli davrandılar. Bunun neticesinde Afrikalıların dört başı mamur bir proleterleşmesinden kaçınırlarken, sömürgeleştirileni bazen ücretli emeğin ilave edildiği ticari çiftçiliğe zorlamak için nakdi vergiler dayattılar.¹¹¹ Geniş çapta direnişle karşılaşan bu tür vergiler, Afrikalıları parasal ilişkilere mecbur bırakarak, piyasa buyruklarının zorla içeriye girmesine ve ödeme olanağı olmayan pek çoklarının yarı ya da tam proleterleşmesine yol açtı. Ayrıca altkıtanın bazı yerlerinde, güney Afrika, Kenya ve Rodezya başta olmak üzere vergiler kimi zaman hayatta kalabilmek için onlara ücretli emek aramak haricinde çok az şans bırakarak çok sayıda insanı topraklarından uzağa sürmek için kullanılıyordu.¹¹² Bu politikaların amacının ne olduğu hakkında pek çok örnekte Afrikalıların vergilerden rahatlayabilmelerinin tek bir yolunun olmasından daha açık işaretlere az rastlanır: Bir önceki yıl Avrupalılar için yeterli sayıda gün çalıştıklarını kanıtlayarak.¹¹³ Sıklıkla kulübe ve kelle vergisi biçimini alan sömürgeci

¹¹⁰ Okri 1998, s. 204.

¹¹¹ Bkz. Cowen ve Shenton 1991, s. 143-174; ve Idahosa ve Shenton 2004, s. 81-4.

¹¹² Genel bazı değerlendirmeler için, bkz. Cohen 1985, s. 181-97. Bu konuyla ilgili ilgi çekici bir Nijerya tartışması için, bkz. Iyayi 1986, s. 27-39.

¹¹³ Bkz. Forstater 2005, s. 60.

vergilendirme bu nedenle iktisadi yaşamın yükselen ticarileşmesi ve pek çok Afrikalının yarı-proleterleşmesinin kasti bir vasıtasıydı.¹¹⁴ Tipik bir örnek, yerlilerin ödeme araçlarını edinebilmek amacıyla piyasa ilişkilerine (ve bu örnekte emek piyasalarına) mecbur kalmaları için on şilin vergi dayatan İngiliz Güney Afrika Kumpanyası'dır. İngiliz Kenya Mandası Valisi 1913'te bu uygulamayı sömürge politikasının bir köşe taşı olarak ifade ediyordu:

Daimi bir emek tedarikini güvenceye almanın tek doğal ve otomatik yönteminin, emekçiler arasında işe girmek ve işverenler arasında emekçiler için rekabet olmasını temin etmek olduğunu düşünüyoruz; bu tür bir rekabet yalnızca yerlilerin yaşam maliyetlerinin artırılmasıyla yoluyla sağlanabilir ve bu da yalnızca vergilerde artışla üretilebilir.¹¹⁵

Valinin iddia ettiğinin aksine bunun hiçbir tarafı doğal değildi. Sömürgecilik piyasa ilişkilerinin kasıtlı bir şekilde inşasını ve bazı durumlarda Afrikalıların emek güçlerinin satıcıları olarak piyasalara mecbur bırakılmasını amaçlıyordu. Bu, baskıcı araçların –askeri kuvvetle desteklenen vergiler (Maji Maj isyanı da zaten kısmen sömürge vergilerine karşı bir başkaldırıydı)– kullanılması anlamına geliyordu. Dolayısıyla en başından itibaren yeni doğan kapitalist toplumsal ilişkiler, *gayritabii* olarak, göreneksel yaşam biçimlerini yerle bir etmek üzere tasarlanmış yabancı bir dayatma olarak deneyimleniyordu.

iii) Silahlı Erkeklerin Bedenleri Olarak Sömürge ve Postkolonyal Devletler

Şayet kapitalist devlet her daim zor ve rıza arasında, Gramsci'nin öne sürdüğü üzere kuvvet ve meşrulaştırma stratejileri kullanımı arasında değişken bir denge içeriyorsa, sömürgeci

¹¹⁴ Davies 1966, s. 35. Ayrıca bkz. Viinikka 2009, s. 124.

¹¹⁵ Alıntılayan Bernstein 1992, s. 7.

kapitalizm katı surette birinci istikamette seyretme eğilimindedir.¹¹⁶ Burada devletler, Engels'in metaforunu kullanacak olursak, silahlı erkeklerin bedenlerine başka yerlerde olduğundan daha fazla benzer. Postkolonyal devletler birtakım mucbir sebeplerden ötürü bu örüntüde büyük ölçüde ayak diremiştir.

Birincisi, kapitalist dünya ekonomisine tabi olmak, Afrika'daki tüm postkolonyal devletlerin, bir "Afrika sosyalizmi" arayanların bile kendilerini er ya da geç ve farklı düzeylerde de olsa dünya piyasası tarafından yeniden sömürgeleştirilmiş bulmaları anlamına geliyordu. Yerel seçkinler, kimi zaman hevesli bir şekilde, kimi zaman dünya piyasası ve uluslararası finans kurumlarının artan ama ezici baskılarıyla sermayenin, dünya sisteminin ayrıcalıklı yerli jandarmaları olarak iş görmeğe hazır, yerli ürün kişileştirmeler şeklini aldılar. Kaçınılmaz olarak kapitalist birikimin buyrukları toplumsal eşitsizlikleri alevlendirerek Afrika toplumlarındaki tabakalaşmayı ve sınıf ayrımlarını derinleştirdi ve acımasız kuvvet kullanılarak bastırılmaya çalışılan direniş döngülerini tetikledi.

İkincisi, postkolonyal devletler, organik toplumsal birlikten mahrum (çoğu defa yüzlerce etnik grubu bir arada tutan) mekânsal-idari yapıları miras aldı. Radikal bir siyasi projenin yeni dayanışmalar meydana getirmesi mümkün olabilirdi, ancak dekolonizasyon süreçleri, zamanın radikal hareketlerini seçimlerde yarışabilecekleri bir kitle tabanı inşa etmekten mahrum bırakmak için sık sık aceleye getirildi.¹¹⁷ Sömürgeciler, militan kitle hareketlerinin ortaya çıkmasını başarısızlıkla sonuçlandırarak ya da ortaya çıktıkları yerlerde bunları ezip geçerek (örneğin Belçika Kongosu), muhafazakâr unsurların devlete yerleştirilmesini gözettiler. Bu kuvvetler devlet mekânizmasının kontrolünü bir kere ele geçirdikten sonra, çoğu defa belirli

¹¹⁶ Gramsci'nin yönetici-sınıf tahakkümünde rızanın karmaşık, değişken karakteri açıklaması *Selections from the Prison Notebooks*'a (1971, s. 257-64) bulunabilir.

¹¹⁷ Allen 1995, s. 304.

etnik gruplardan alınmış, devlet ve iktisada hükmeden bir seçkinler koalisyonu oluşturmak için patronaj ve ganimetlerden yararlandılar. Bu durum, muhalefet partileri ve hareketlerinin sınıf yerine etnisite temelinde dışlananlara hitap ettiği güdük bir diyalektiği harekete geçirdi. Sonuç, şiddet ve devlet baskısını pekiştiren bir “etnik çatışma” –gerçekte kültürel farklılıklara içkin bir şey olmak yerine emperyal iktidarla bağlantılı seçkin sınıf projelerinin ürünü– örüntüsü olmuştur.

Üçüncü konu, bununla bağlantılı olarak, yerel sermaye birikimi süreçlerinin zayıflığıdır. Afrika kapitalizmi şüphesiz (yerel piyasalarla sınırlı imalat ve finansla) zayıf, dünya piyasalarında marjinalleştirilmiş ve yabancıların tahakkümü altında olduğundan, bu toplumlar Avrupa ve Kuzey Amerika’da, Latin Amerika’nın bazı kesimlerinde ve yakın zaman önce Doğu Asya’da gerçekleştiği türde sürdürülebilir ve çeşitli birikim süreçlerinden nadiren geçmiştir. Bunun sonucunda yerli yönetici sınıflar genelde, fertlerinin kendilerini büyüyen ve gelişen bir ulusal iktisadın faydalanıcıları olarak gördükleri kayda değer toplumsal katmanın desteğini alabilecekleri uygulanabilir burjuva ulusal projelerinden mahrumdur. Dolayısıyla Afrikalı yönetici sınıflar, zordan ziyade rızaya daha fazla yönelen yönetici sınıf hegemonyalarının sosyo-maddi temelini sağlayabilecek ulusal birikim stratejilerine sahip değildir.

Bu süreçlerin toplu etkisi, toplumsal ve siyasal şiddete dayanan ve bunları yeniden üreten devlet biçimlerinin devam etmesidir. Ayrıca iktisadi kriz neo-liberal küreselleşmeye eşlik ettikçe, bu eğilimler gerileyen hayat standartları ve yaşam koşulları bağlamında pekişmişlerdir.

iv.) Neo-liberalizm, Yapısal Uyum ve Kitlesele Yoksullaşma

Dünya bankası ve Uluslararası Para Fonu (IMF) tarafından teşvik edilen neo-liberal yapısal uyum programlarının görünür-

deki amaçlarından biri “yolsuzluğun” kökünün Afrikalı rejimlerden kazanması olsa da, bu kitlesel yoksullaşma programları gerçekte yalnızca dolandırıcılık ve talan amacıyla Afrika’yı yeniden biçimlendirmiştir. Batılı hükümetler, Dünya Bankası ve IMF’nin çoğunlukla acilen ihtiyaç duyulan borçların bir şartı olarak talep ettiği yapısal uyum, şu özelliklere sahip bir “reformlar” paketi içerir: Kamu harcamalarında muazzam kesintiler (kitlesel işten çıkarmalara, okul ve hastanelerin kapatılmasına yol açar); hububat, un ve kalorifer yakıtı gibi yoksullar tarafından tüketilen temel metallerde devlet sübvansiyonlarının kaldırılması; devlet işletmelerinin (madenler, ticari şirketler, kamu işletmeleri, sulama sistemleri) özelleştirilmesi; halkın tükettiği ithal malların fiyatlarını yükselten ve ihraç mallarının ucuzlamasına neden olan (böylelikle milyonlarca tarım üreticisini yoksullaştırırken milli hazineye daha az para getirip ticaret açığını yukarı çeken) yerel para biriminin değerinin düşürülmesi; milli iktisadın yabancı tasarrufuna açılması; yeni bankalar ve diğer borç veren kurumların ortaya çıkmasının koşullarını rahatlatan, Batılı bankaların şubeler açmasını teşvik eden ve sıklıkla karanlık finansal uygulamalara yol açan finansal sistemin liberalleştirilmesi.¹¹⁸

Afrika ülkeleri arka arkaya Batılı uluslararası finans kurumlarının (UFK’lar) talimatlarına kulak vermiştir. Sonuçlar yıkıcı olmuştur. Sahra-altı Afrika gayrisafi yurtiçi hasılasının Kuzey Amerika, Avrupa ya da Latin Amerika’daki ülkelere kıyasla çok daha büyük bir kısmını ihraç ederken –tam olarak UFK’ların refaha giden yol olduğunu iddia ettiği rota– büyük bir çoğunluğu iktisadi bir serbest düşüş halindedir. 1980’ler boyunca yapısal uyumlar uygulamaya konulurken kişi başına düşen milli hasıla Afrika ülkelerinde arka arkaya sürekli *daral-*

¹¹⁸ Bkz. McNally 2006, s. 163-4’teki tartışma. Daha ayrıntılı bir yaklaşım için, bkz. Bond 2006.

di: Kıtanın tamamında ortalama düşüş yılda yaklaşık yüzde ikiydi. En ciddi düşüş (yılda yüzde 4.6) Dünya Bankası'nın neo-liberal iktisat için poster çocuğu olan Fildişi Sahili'nde yaşandı.¹¹⁹ Hatta bir bütün olarak Afrika, neo-liberal doktrine gösterdiği uyuma rağmen, giderek daha az doğrudan yabancı yatırım (DYY) çekmeye devam eder. Kıtanın "gelişmekte olan ülkelere" akan DYY'den 1980'lerin ortalarında payına düşen yüzde 13,8, 1990'ların başına gelindiğinde yüzde 5,3'e düştü. Küresel açıdan bakıldığında Afrika, dünya DYY'sinin yüzde birinden azını çeker.¹²⁰ Bu sırada, ticaretin liberalleşmesi nedeniyle ithal mallar yerel piyasaları istila etmekte, imalat sanayileri çökmekte ve işsizlik tırmanmaktadır. Örneğin 1990'ların başlarında, Nijerya'nın en büyük şehri ve ülkenin imalat sanayisinin büyük bir kısmına ev sahipliği yapan Lagos'un endüstri sektörü, fabrikalar küresel rekabetin etkisi altında kapanır ya da kesintiye giderken kapasitesinin yalnızca yüzde 36'sıyla iş görüyordu.¹²¹

Azalan yabancı yatırımı, dağılan imalat sanayileri ve ana ürünlerin –kahve, pamuk, palmiye yağı, mineraller, kahve vb.– fiyatlarının düşmesiyle ağır yenilgiye uğrayan Afrika ülkelerinin, şayet oyunun kurallarına riayet edeceklerse, ekonomilerinin batmadan kalabilmesi için uluslararası borç verenlere dilenmekten başka seçeneği yoktu. Buna eşlik eden UFK'lerin yönlendirmesiyle yerel para birimlerinin değer kaybetmesi de borç alma bedellerini artırır. Bu da gelirlerinin daha büyük bir kısmını borcun geri ödenmesine ayırması gereken tüm iktisadi aktörleri etkiler. 1990'ların başlarında Afrika'nın tamamı, toplam yıllık üretimin yüzde 70'ine eşit yabancı borç biriktirmişti. Bu birleşik borç, kıtanın bir yılda ihraç ettiği her şeyin değeri-

¹¹⁹ Simon 1997, s. 92.

¹²⁰ Hoogvelt 2002, s. 17.

¹²¹ Abiodun 1997, s. 201. Bu krize dayanak oluşturan dinamiklerin genel bir analizi için bkz. Bond 2003 ve Bond 2006. Ayrıca bkz. Bush 2004, s. 173-202.

nin dört katıdır. Sonuçlar sarsıcıdır. 2000'e gelindiğinde Sahra-altı Afrika günde 337 milyon doları borç geri ödemesi olarak Batıya gönderiyordu.¹²² Bu küresel borç ve yapısal uyum devreleri vasıtasıyla, Afrikalı bir politik iktisatçının öne sürdüğü üzere, kıta sistematik bir "yeniden sömürgeleştirme"ye tabi tutulur.¹²³ Folklor ve kitle kültürünün, küresel ortaklıkları altkıtanın kanını emen bir canavar olarak hayal etmelerinde hayret edilecek pek bir şey yoktur.¹²⁴

Bu konuda belki de en sarsıcı istatistik bizzat Dünya Bankası'ndan gelir: 1987 ve 2000 yılları arasında Sahra-altı Afrika'da kişi başına düşen gelir yüzde 25 düşmüştür.¹²⁵ Ne var ki bu istatistik bile fazla umut vericidir: UFK'lerinin talep ettiği devallüasyon oranları, ekmek ve kalorifer yağı gibi temel malların bedellerini tırmandırırken, finansal liberalleşmenin tetiklediği spekülasyon, kiralari ve barınma masraflarını astronomik bir boyuta çıkarmıştır. Bu sırada zirai ürünlerin fiyatlarının dibe vurması milyonlarca kişiyi topraklarını terk etmeye ve yeterli barınma, sağlık ve şebeke suyu olmayan aşırı kalabalık şehirlerle gitmeye zorlamaktadır. Birazdan geri döneceğim Lagos'a tek başına her yıl 300.000 kişi gelmektedir.

Ödenen insani bedel şoke edicidir. Fildişi Sahili, Nijerya ve Kongo-Brazzaville gibi bir zamanlar "orta düzey gelir ülkeleri"

¹²² Veriler Radoki 1997 ve McNally 2006, s. 48'den alınmıştır.

¹²³ Onimode 1988, s. 280.

¹²⁴ Bu eğilimler, Afrika'daki krizin ağırlıklı olarak "içeriden" izahlarına odaklanan analizlerin teorik ve politik olarak kısıtlı olduğunun yeter kanıtıdır. Küresel kapitalizm meselerini denklemin tamamen dışında bırakan "içeridenci" yaklaşımının bir örneği olarak, bkz. Chabal ve Daloz 1999. Afrikalı seçkinlerin yozlaşması ve şiddeti şüphesiz analiz edilmeli ve kınanmalıdır. Gelgelelim bu olgular aynı zamanda *açıklanmalıdır* da. Bu da işe Sahra-altı Afrika'nın küresel kapitalizm sistemi ve buna bağlı sınıf oluşumlarıyla ilişkisinden başlamak gerekir.

¹²⁵ Dünya Bankası 2001b. Ben Fine'in "zombi iktisadı" olarak nitelendirdiği şey, bu gelişmeler ve bunların düşünsel destekleridir. Bkz. Fine 2009, s. 885-904.

olarak sınıflandırılan ülkeler, dehşet verici bir gerileme yaşamıştır. Halkın yüzde yetmişi yoksulluk sınırının altında yaşamaktadır (günde bir dolar ya da daha az) ve 1950’de 58 olan ortalama yaşam beklentisi 2000’e geldiğinde 51’e düşmüştür. Hatta Zambiya, Zimbabve, Fildişi Sahili ve Kenya’da ortalama ömür süresi 50 yılın altındadır ve gerileyen beslenme standartları ve artan hastalık oranları nüfusu kırıp geçirdiğinden 45’e doğru ilerlemektedir. Yekün olarak insani gelişim endeksleri Afrika altkıtasındaki 14 ülkede gerilemektedir.¹²⁶ Bir bütün olarak Afrika kıtası alındığında, gıda üretimi ve erişilebilirliği, endüstriyel üretim, eğitim, kişi başına düşen gelir ve ortalama ömrün tamamı yokuş aşağı gitmektedir.¹²⁷

v.) Şiddet Yoluyla Birikim: Militerleşmiş Avcı-Kapitalizm ve Kaynak İstihracını Kontrol Etme Mücadeleleri

Sarsıcı bir gerileme bağlamında Sahra-altı Afrika’nın ekonomileri, dünya piyasasındaki tek elle tutulur varlıkları olarak tarım ya da madencilikten elde edilen ana metalara geri fırlatılmışlardır. Altkıtanın her yerinde dünya ekonomisine katılım, doğal kaynakların istihracı etrafında döner. 1965’te Sahra-altı Afrika’nın ihraç mallarının tam olarak yüzde 93’ü doğal kaynaklardan ya da “ana mallar”dan oluşuyordu. Gelişme retorikğine rağmen hammaddelere olan bu bağımlılık etkin bir şekilde değişmeden durur.¹²⁸ Daha da kötüsü ticaret şartları, değerli metaller ve zirai malların fiyatları mamul mallarınkine nazaran düştüğü için, sürekli olarak birincil üreticilerin zararına gelişmiştir. Örneğin 1980 ve 2000 arasında pamuk fiyatı yüzde 47, kahveninki yüzde 64 düşerken, kakao ve şeker piyasa değerle-

¹²⁶ Nanga 2003.

¹²⁷ Hoogvelt 2002, s. 15-16.

¹²⁸ Radoki 1997.

rinin dörtte üçünü kaybetti. Bu felaketler, Afrika'nın büyük bir bölümünü yıkıcı bir yoksullaşma döngüsüne hapsetti.

Afrika altkıtasındaki –Güney Afrika önemli bir *kısmı* istisna olsa da– pek çok seçkin için, tek uygulanabilir birikim stratejisi, ülkenin doğal kaynakları –toprağı, mineralleri, zirai ürünleri, petrolü– üzerinde sahiplik ya da kontrol iddiasında bulunabilecekleri çoğaltacak “kiralardan” (elmas, bakır, altın, kobalt, magnezyum vb. için madencilik yapan çokuluslu firmalardan talep edilebilen vergiler) semeresini almak üzere ulusal devleti kullanmak ya da ulus devlet içerisindeki kaynak bakımından zengin bir arazi üzerinde kontrolü ele geçirmektir. Netice, yerel seçkinlerin kapitalist endüstrinin meydana getirdiği kârlar yerine kiralarla geçindiği *rantiye* tarzı kapitalizmdir. Bu kaynakları sömürmeye bakan çokuluslu kuruluşlar, kıt kaynaklara erişimi tekellerine almaya olanak sağladığı takdirde vergi, rüşvet ve silahlı çete işlerinde işbirliği yapmaktan gayet memnundu.¹²⁹ Bunun neticesinde sermaye ve iktidara yönelik rekabetin çoğu, devleti kontrol etme ya da ana metalar bakımından zengin alt-ulusal arazileri ele geçirerek parçalamak üzere sert mücadeleler şeklini alır. Sömürgecilerin kullandığı stratejileri anımsatan bu şiddet yoluyla birikim yöntemleri, bugün Sahra-altı Afrika'yı pençesine alan iç savaşın ana nedenidir.¹³⁰ Bunlar kendilerini her ne kadar etnik biçimlerde ifade etselerde de, asıl mesele doğal kaynaklardan elde edilen kiralardan birikim yapabilmek üzere bu kaynakları kontrol etme yarısıdır. Bir Dünya Bankası araştırmacısının çalışması bile 1965'ten itibaren

¹²⁹ Bkz. Drohan 2003.

¹³⁰ Tipik örnekler, eski Zaire, Liberya'daki son zamanlardaki iç savaşlar ya da Sierra Leone'deki güncel iç savaştır. Liberya'ya ilgili, bkz. Outram 1997, s. 355-71. Sierra Leone'yle ilgili, bkz. Zack-Williams 1999, s. 143-62. Dört vaka çalışmasına dayanan içgörülü genel bir analiz için (etkisi Weberci varsayımlarla bozulmuş olsa da) bkz. Reno 1998. Sudan'daki iç savaşın ve toplumsal cinsiyetçi içerimleri hakkında bu bakımdan güçlü bir yorum El Jack 2007, s. 61-81'de öne sürülmüştür.

Afrika iç savaşlarını anlamanın anahtarının eskiden beri gelen etnik sıkıntılar değil, iktisadi çatışma olduğunu bulmuştur.¹³¹ Netice, birbiriyle çekişen yönetici sınıf fraksiyonlarının tüm ulusların ya da bazı yerlerinin doğal zenginliklerini tekellerine almak üzere kuvvet kullanmalarıyla göze yağmacı gibi göründükleri militer bir kapitalizm biçimidir.

*vi.) Zıvanadan Çıkmış Vampir-Kapitalizm:
Toplumsal Parçalanmaya Giden Yol*

Sahra-altı Afrika'nın büyük bir bölümünde sürdürülebilir kapitalist gelişme projelerinin uygulanabilir bir temeli olmadığından, yukarıda tarif edilen yağmacı birikim yöntemleri ağır basar. Bunlar, çok azı yerel sanayilere yeniden yatırılacak kaynakların topraktan kazıp çıkarılmasının teknolojik ve askeri vasıtalarını güvenceye almaktan fazlasını pek içermediklerinden, şansın devleti (ya da alt-ulusal toprakları ve askeri kuvvetleri) kontrol edenlerin payına düştüğü bir parazitlik türü kolayca zuhur eder. Bu koşullarda devlet iktidarı ve şiddet uygulanması, Zaire'yi yöneten ve 1997'de iktidardan düşürülmeden önce dört ila altı milyar arasında Amerikan dolarını zimmetine geçiren Joseph Mobutu Sese Seko; 1969-1991 arası Somali'ye hükmeden General Mohammed Siad Barre; iktidarda olduğu sırada (1985-93) Nijerya hazinesinden 12 milyar dolar yağmalamayı başaran General Maryam Babangida ya da devletin başı olarak geçirdiği yalnızca beş yıl içinde 4 milyar dolar çaldığına inanılan halefi General Sani Abacha gibi kişisel diktatörlüklerde kendini gösterdiği şekliyle, grotesk bir biçimde bireyselleşme eğilimindedir.¹³²

¹³¹ Collier vd. 2003.

¹³² Ne var ki Abacha, Babingida'nın halefi olması için seçtiği Ernest Shonekan'ı iktidardan düşürdükten sonra "halef" olabildi.

Bu siyasi olgular, Sahra-altı Afrika'nın büyük bölümün postkolonyal kapitalizm biçimlerine bağlıdır. Karşılığında yağmacı birikim, ulusal gelişme stratejilerini daha da istikrarsız hale getirerek yerli ekonominin temellerini berhava etme eğilimindedir. Mobutu'nun Zairesi uç bir tipik örnektir. Bir yoruncunun ifade ettiği üzere, "Mobutu çağının son yıllarında Zaire'yi ziyaret etmek, bir yamyam kapitalizmi dünyasına girmekti." Zaire ekonomisi, elmas ve mineral bakımından zengin olmasına rağmen, 1988'den 1995'e kadar yüzde 40 daralırken, kişi başına düşen gayrisafi yurtiçi hasıla 1958'den sonraki çeyrek yüzyılda yüzde 65 düştü.¹³³ En uç noktalarına taşındıklarında bu yamyam eğilimler, kaçınılmaz sonucu toplumsal ve etnik parçalanma, ulusal merkezde siyasal çöküş ve iç savaşa yatkınlık olan uzatmalı toplumsal parçalanmadır. Yine de yerel idareciler ve çokuluslu şirketler çoğu defa bu koşullarda büyük kazançlar elde etmeyi sürdürürler.¹³⁴ Asalaklık her zaman bu aşırılığa ulaşmasa da, Sahra-altı Afrika'daki pek çok postkolonyal devlet yörüngelerine gömülü bir teyamül olarak varlığını sürdürür. Mesela bağımsızlığını kazandığından beri sivil ve askeri idare arasında salınan Nijerya örneğinde, (petrole dayanan) milli servetin yönetici seçkinler tarafından hortumlanması, 2003'te 260 dolar olarak kişi başına düşen gelirin kırk yıl önceki bağımsızlık zamanından daha düşük olduğu bir ülke meydana getirmiştir.¹³⁵

vii.) Toprak Üzerinde Mücadele: Çitleme/Kapama, Toplumsal Eşitsizlik ve Akrabalık Krizi

Neo-liberalleşmenin sık sık gözardı edilen bir yönü toprak üzerinde çatışmaların artışıdır. Yine de, çoğu zirai gelirler daraldığı

¹³³ Collins 1997, s. 592.

¹³⁴ Bu konuyla ilgili bkz. Reno 1998.

¹³⁵ Dünya Bankası 2003.

sırada az sayıda kişi için büyük ihtimaller açılırken –bilhassa arazinin eko-turizm, safari avcılığı, kereste, petrol ya da mineral çıkarımı için kullanılabildiği yerlerde– kırsal Afrika’nın büyük bölümü yerinden edilme, özel çitleme, mülkiyet hakları hakkında tartışmalar (gecekonduculuk üzerine kavgalar da dahil olmak üzere) ve kırsal bölgede artan sınıf farklılaşmasıyla enkaza çevrilmiştir. Bu tür eğilimler aralarında Nijer, Fildişi Sahili, Botsvana, Gana, Ruanda, Burundi, Kenya, Kuzey Nijerya, Mozambik, Kuzey-Batı Kamerun, Güney Somali, Kuzey Doğu Tanzanya, Malavi, Zimbabwe ve Burkino-Faso’nun olduğu çok çeşitli ülkeler ve bölgelerde iyice belgelenmiştir.¹³⁶ Yoksullar borç batağına düşüp topraklarını satmaya ve terk etmeye zorlanırken, daha iyi durumda olanlar toprağı satın alıp, birleştirip, çitlerle çevirebilir. Bunun sonucunda ortaya çıkan sınıf farklılaşması, neo-liberal çağın yoğunlaşmış piyasa baskılarıyla –gıda maddeleri ve yakıt için sağlanan sübvansiyonların kaldırılmasından yoksulların krediye çok kısıtlı bir biçimde erişimine kadar– keskin bir şekilde ivme kazandırılır. Bir uçta topraksızlık diğerinde kümelenmiş mülkiyet giderek büyürken, eski köy yapıları ve yükümlülükleri, rekabetçi piyasa ilişkileriyle aşınmaya uğrar. Bir araştırmacının da kaydettiği üzere sonuç, “yalnızca toprak üzerindeki yoğunlaşmış bir rekabet değil, derinleşen toplumsal farklılaşma, (...) özetle sınıf oluşumu olarak görülebilecek yeni toplumsal bölünmelerdir.”¹³⁷

Bu türden bir toplumsal farklılaşma, benlik ve cemaat algılarında da bir dönüşüm getirir. “Kapalı bir benlik,” özel bir bi-

¹³⁶ Reynault 1998, s. 221-42; Bassett 1993, s. 131-54; Peters 1984, s. 29-49; Amanor 1999; Amanor 2001; Peters 2004; Myers 1994, s. 603-32; Gohhen 1998, s. 280-308; Besteman ve Cassanelli 1996; Peters 2002; Nyambara 2001, s. 534-49; Hammar 2001, s. 550-74. Pauline Peters’in bu meseleyle ilgili yazdıklarından ve yukarıda alıntılanan 2004 tarihli makalesinde bulunabilen kapsamlı araştırmasından çokça faydalandım. Woodhouse vd. 2001’de toplanmış vaka çalışmaları da öğretici oldu.

¹³⁷ Peters 2004, s. 279.

riktirici ve el koyucu, iktisadi kaynaklara katı bir biçimde şahsi mülkiyet olarak yaklaşan ve ötekilere yönelik yükümlülüklerden kendini çekmeye meyleden biridir. Bunun neticesinde ötekilere karşı sorumluluklar azalır ve cemaat anlayışları “aidiyet tanımında bir daralma” geçirir.¹³⁸ Müteakabiliyet pratiklerine giderek daha az başvurabilen yoksullar, tercihlerinin kent merkezlerine göç etmek ya da “hırsızlık” ve gecekonduculuk olduğunu görür. Bunun karşılığında zenginler ve hükümet otoriteleri, “gecekonduculara” karşı kampanyalar ve ormandaki ağaçlar gibi önceleri müşterek mallar olan şeyleri aldıkları için yoksullara karşı cezalandırmalar yürütür. Toprak üzerindeki çatışmaların yoğunlaştığı ve bir toplumsal grubun bir diğeri tarafından şeytanlaştırıldığı bir bağlamda cadılık suçlamaları serpilir.¹³⁹

viii.) Gecekondu Şehirler ve Hayatta Kalma Mücadelesi

Tarım çöker, kırsal yoksulluk tırmanırken, iç savaş ve örgütlü yerinden etme bazı ülkeleri kasıp kavururken Afrika’nın başlıca şehirleri olağanüstü bir hızla büyümektedir. Sömürgecilerin Afrikalıların kentleşmesini sınırlama ve onları idari merkezlerin uzağında tutma çabalarına rağmen Afrika şehirleri postkolonyal dönem boyunca çok ciddi ölçekte büyüdü. Bugün kıta, dünyadaki en yüksek kentleşme oranına sahiptir.¹⁴⁰

Bu şehirlerdeki Afrikalı emek gücünün büyük bölümü en başından itibaren “enformal sektör”de yoğunlaştı.¹⁴¹ Bu tuhaf

¹³⁸ Peters 2004, s. 204. Ayrıca bkz. Hyambara 2001, s. 535, 544-6, ve Peters 2002, s. 160-1, 166, 174, 178.

¹³⁹ Bkz. Nyambara 2001, s. 539, 544, 546; Myers 1994, s. 613; Hammar 2001, s. 552, 561-2; Peters 2004, s. 303.

¹⁴⁰ Saro-Wiwa 2009, s. 21.

¹⁴¹ Bkz. Lugalla 1997, s. 430-3. Genel arkaplan için bkz. Coquery-Vidrovitch 1988.

ve bir bakıma yaraltıcı terim, genelde büyük işletmeler ya da kamusal hizmetle ve bunların düzene konulmuş saatleri, ücretleri ve çalışma şartlarıyla özdeşleştirilen standart hale getirilmiş ilişkilerin dışında kalan bir dizi sosyo-ekonomik pratiği tarif eder. Seyyar satıcılık, çöp temizliği, evde yapılan küçük ölçekli üretimler ve cinsellikten ulaşma değişen hizmet tedarikleri bu sektörün başlıca faaliyetlerini okuşturur. Ayrıca imalat sanayileri çöker ve yapısal uyum programları binlerce hemşire, öğretmen ve kamu görevlisini işinden ederken, binlerce yoksul kırsal bölgelerden şehirlere doğru hareketlenip işsizlik tırmanırken, milyonlarca kişinin son umudu olan bu sektör geometrik olarak büyür.¹⁴² Hatta Birleşmiş Milletler, Afrika'nın yirmi birinci yüzyıldaki yeni "mesleklerinin" tamamına yüzde 90'ının enformel alanda ortaya çıkacağı tahmininde bulunur.¹⁴³ Bu nedenle Afrika'daki kentsel evrimin, önemli açılardan, Mike Davis'in, bugün içinde yaşadığımız, yükselen "gecekondu gezegeni" tarifine uyar: İnsanlığın çoğunluğunun toprakta değil şehirlerde yaşadığı, çok sayıda kişinin enformel ekonomide kıt kanaat geçinebildiği, yoksulluğun kol gezdiği gecekondu kampları ve büyüyen gettoların ortasında bir dünya. Davis, Batı Avrupa'daki pek çok on dokuzuncu yüzyıl şehrinde olduğu gibi endüstrileşme malları yerine, Üçüncü Dünya şehirlerinin, endüstriyel büyümeden ziyade geniş ölçüde kırsal bölünme ve yoksulluk üzerine kurulu bir şehir olan on dokuzuncu yüzyıl Dublin'ine benzediğini gözlemler.¹⁴⁴ Küresel kapitalizmin etkileri –düşen meta fiyatları, kırsal nüfusun azalması, gerileyen yaşam standartları ve yaşam beklentisi, kent gecekondualarının yaygınlaşması– karşısında unufak olsa da, bunlardan etkilenen çoğunluk resmiyet kazanmış ücretli emeğe çekilmez. Aynı za-

¹⁴² Rogerson 1997, s. 346.

¹⁴³ Global Observatory 2003, s. 104.

¹⁴⁴ Davis 2004, s. 10.

manda ve Davis'in argümanının tek doğrultulu eğilimlerinin aksine bu süreçler, kişiler ve akrabalarının ücretli emek, "enformel" faaliyetler ve daha fazlasını kendilerini yeniden üretmek için bir araya getirdikleri karmaşık şekilde örgütlenmiş topluluklar olan Afrikalı işçi sınıflarının teşekkülü ve yeniden teşekkülü içerisine kazılıdır.¹⁴⁵

Afrika kentlerinde yeterli barınmaya parası yetmeyen çok sayıda insan, standardın altındaki meskenlere doluşur ya da şehirlerin saçaklarında ya da boşluklarındaki boş arazilere izinsiz yerleşerek, doğa şartlarına karşı asgari koruma sağlayan ve yeterli sağlık hizmetleri ya da kullanma suyuyla sahip olmayan derme çatma yapılar dikerler. Buralarda farklı hayatta kalma ve direnme örüntülerine sahip yoksul, işçi sınıfıyla birleşirler. Kıtanın çeşitli yerlerindeki bu hareketlerin önemli sonuçları olmuştur. Afrika'ya bakan Davis, "Abican'dan Ibadan'a uzanan 70 milyonluk gecekondu semti koridoru"nın ortaya çıkışını kaydeder: "Muhtemelen dünya üzerinde kent yoksulluğun en büyük zincirleme ayak izi."¹⁴⁶

ix.) Finansallaşma, Yolsuzluk ve Büyülü Kapitalizm

Dehşete düşüren yoksulluğun ortasında muazzam servetler, bilhassa yapısal uyum çağını sömürmüş olan yeni finans seçkinlerinin elinde birikmeye devam eder. Bununla alakalı anahtar bazı süreçlerin izini, Nijerya'daki finansal liberalleşmeyi takip ederek sürebiliriz. Yapısal uyuma kendini yeni adanmış Nijerya hükümetleri, 1980'lerin ortalarından başlayarak, finans sektörüne erişimi kolaylaştırırken (banka ve borç veren kurumların kurulmasını çok daha basitleştirerek) faiz oranlarını yük-

¹⁴⁵ Bu konuyla ilgili, Davis'in bazı tezlerinin etkileyici eleştirilerini de içermesi bakımından, bkz. Zeilig ve Seddon 2009, s. 14-19.

¹⁴⁶ Davis 2004, s. 15.

seltiltiler. Sonuçlar kendini neredeyse anında gösterdi: 1986 ve 1992 arasında bankaların sayısı üçe katladı, yalnızca 1992-3'te üç yüz finans şirketi ortaya çıktı, 1991'de yirmi üçken iki sene sonra sayısı 252'yi bulan *mortgage* firmalarının sayısı on misliden fazla arttı.¹⁴⁷ Finans kurumlarının bu kısıtlanmamış artışı, neo-liberal yeniden yapılandırma bağlamında yeni birikim stratejilerinin ortaya çıkışını yansıtıyordu. Bir yorumcunun ifade ettiği üzere, yapısal uyum altında, "finansal devre, üretici devreden özerk bir şekilde gelişirken (...) yeni hükümet borçlarmını, ticari liberalleşme sonucunda lüks mallar ithalini, artan gelir eşitsizliği sonucunda lüks konut ve pek çok spekülative yatırımını finanse etmek için yeni değerlendirme alanları açılmaktadır."¹⁴⁸

Gelgelelim, spekülasyonun kol gezdiği tüm bağlamlarda olduğu gibi, pek çok yatırımcı, özellikle hükümet finansal işlemlerin düzenlenmesinden çekildikçe, finansal manipülasyon ve dolandırıcılığa kayd. Nijerya'nın kuralları çiğnemeye ve kurumları hortumlamaya çoktan alışmış askeri seçkinleri hızla finans alanına ilerleyerek, beraberlerinde siyasi bağlantılar ve dolandırıcılıkta istisnai maharetler getirdiler. 1990'ların başlarında "saadet zincirleri, çek dolandırıcılığı, iki ayrı muhasebe kayd, rüşvet ve dolandırıcılık, finansal sistemde sık görülüyordu."¹⁴⁹ Bazı örneklerde bankaların aktif varlıkları uydurma işlemlerle hortumlanıyordu.¹⁵⁰ Finans kurumları kaçınılmaz olarak çökmeye başladı; 1995'e gelindiğinde Nijerya'nın finans sektörü, daha da muazzam dolandırıcılık fırsatları yaratan türden tam gelişmiş bir erimenin ortasındaydı. Nijeryalı bankalar bu açıdan emsalsiz değildi. 1993 tarihli bir Birleşik Devletler

¹⁴⁷ Lewis ve Stein 1997, s. 7-9.

¹⁴⁸ Carmody 1998, s. 29. Ancak İkinci Bölümde yer verdiğimiz üzere finans kapital, meta-üretici sektörde birikim dinamiklerinden asla bütünüyle kopamaz.

¹⁴⁹ Lewis ve Stein 1997, s. 13.

¹⁵⁰ Bkz. Reno 1998, s. 190-4.

Senatosu soruşturması, pek çok Afrika ülkesinde işgören Batı merkezli Bank of Credit and Commerce International'ın (Uluslararası Kredi ve Ticaret Bankası; BCCI) aralarında Kamerun hükümetine uydurma borç düzenleme, yasadışı finansal işlemler için devlet fonlarını kullanma, ithalat ve ihracatı düşük ve yüksek faturalandırma, dolandırıcılıktan elde edilen kârları *off-shore* bankalara yatırma, kara para aklama ve hükümet hesaplarını tahrif etmenin olduğu pek çok dolandırıcılık ve hile biçimlerine bulaştığını açığa çıkardı. BCCI istisnai bir örnek değildi; 1994'te American Express Bankası, Kenya hükümetinin hesaplarını tahrif etmesi nedeniyle Dünya Bankası'nı ve IMF'yi aldatmaktan suçlu bulundu.¹⁵¹ Daha sonra 2008'de patlak veren küresel finansal kriz boyunca öğrendiğimiz üzere, Lehman Brothers gibi başlıca yatırım bankalarına kadar ve bunlar da dahil olmak üzere Batılı bankalar ve borç veren kurumlar şüpheli finansal pratiklerde uzmanlardı.

Ne var ki dolandırıcılık uygulamaları hiçbir surette Afrika'ya özgü olmasalar da, sermaye oluşumunun üretici yöntemlerinin (bilhassa fabrikaların ve teçhizata yatırımın) seyrek olduğu yerlerde çok daha büyük bir iktisadi ve kültürel ağırlık edinirler. Finansal işlemler, nitelikli dolandırıcılık ve spekülasyon, yapısal uyum çağı sırasında Afrika'da yeni servetler oluşturma başlıca vasıtaları olmuşlardır. Dolayısıyla kıtanın büyük bir bölümünde "paranın, çalışma ya da çabayla hiçbir ilişkisi olmayan, büyümlü ve gizemli bir niteliğe sahip bir şey olarak görülmesi" –kısacası, afsunlu bir güç gibi– şaşırtıcı değildir.¹⁵²

¹⁵¹ Bayart, Ellis ve Hibou 1999, s. 76-9.

¹⁵² Bayart, Ellis ve Hibou 1999, s. 112.

Büyülü Birikim, Acıkan Yollar ve Dünyanın Durmadan Çalışanları

Sahra-altı Afrika'nın kent merkezlerinin günümüzde fantastiğin yeşerme alanları olması da şaşırtıcı değildir. Bu telaşlı kalabalık gettolar, dolambaçlı pazarlar, çamurlu sokaklar, gecekondu kampları, tıklım tıklım yollar, köhne atölyeler ve zenginler için ayrılmış mahalleler yüksek gerilim enerji ve çatışmayla dolup taşar. 10 milyon insanın, onu Nijerya'daki en büyük şehir ve dünyanın "mega şehirleri"nden biri yapan (egzotikleştirilmiş) Lagos'a dair bir betimlemeyi ele alalım:

Nijerya'nın henüz biraz önce bir futbol maçını kaybettiği Lagos'taki stadyumun yanında trafik çok yoğun. (...) Su torbalarını başlarının üzerinde dengeleyen kızlar, mallarını satabilmek için trafik boyunca dolaşıyorlar. Trafik kargaşası daha da kapana dönüyor; oğlanlar tuvalet fırçaları, makas, tütsülenmiş balık, mendil, şişirilebilir yerküreler, hatta direksiyon satıyorlar.

Afrika'nın en tehlikeli şehri olmakla meşhur bu yerin bırakın mantığını, merkezini bulmak bile zor. Üç tane köprü, 3.000 kilometre karelik lagunları, adaları, bataklıkları ve ışısız otobanların için için yanan çöp kanyonlarından geçip kanalizasyonlarından çöp akan 200 gecekondu boyunca zigzag yaparak kirli sokaklara çıktığı anakarayı birbirine bağlıyor.¹⁵³

Bu aralıksız insan ve nesneler hareketi boyunca bir metalar kaosu fırl fırl döner. Piyasa işlemleri her yerde gerçekleşir. İşportacılık sürekli büyüyen bir kadınlar ve genç insanlar ordusunun hayatta kalma stratejisi haline gelirken, kutsal ve kutsaldışı olan olanakdışı eşlenmelerde birbirlerine sürtünür:

Sigara paketleri, nereden geldiği belli olmayan plastik poşet içindeki turuncu içecekler, İncil, Kuran, geleneksel şapkalar, anahtarlıklar, karaborsa kaset ve CDler, cep hesap makineleri,

¹⁵³ Otchet 1999.

zerinde mayo giymiş koca memeli bir sarışın olan bir mu-kavva içerisinde Tummy Trimmer egzersiz makinesi, domatesler, soğanlar, sayısız çift ayakkabı, ayakkabı koltuğu yastığı, direksiyon kulpu, fan kayışı, zinelerce gzlk, gazeteler, dergiler düzenli satışıdır.¹⁵⁴

Piyanın bu deliliğine sömürgecilikten beri siyasi-iktisadi yaşamda hüküm süren –kendini rüşvet isteyen polisin gündelik baskısında, dal budak salmış siyasi eşkiyalık, düzenli askeri idare dönemleri ve devlet seçkinlerinin hükümet gelirlerini sürekli hortulamasında gösteren– sistematik şiddet ve yolsuzluk ilişkilerini ekleyebiliriz. Ardından, neo-liberalizm ve yapısal uyum çağında kısıtlanmamış piyasalaşmanın ruhani, kültürel ve toplumsal etkilerindeki faktör: Beslenme biçimleri kötüleşip hastalıklar yayılırken, insanların bağışıklık sistemlerinin zayıflaması; yoksulları giderek daha fazla standart altı barınmaya mecbur bırakan yüksek kiralar; hayatta kalabilmenin vasıtası olarak işportacılığın durmadan yaygınlaşması. Sonra da tüm bunları, finansal maniplasyonlar ve devlet vasıtasıyla elde edilen yeni servetlerle ve safları her yıl yeni katılan 300.000 kişiyle kabaaran yoksul alaylarından kendilerini tecrit eden, iki si-perli adaya yerleşmiş zenginlerin her zamankinden daha gösterişli yaşam tarzlarıyla kıyaslayın. Bu iki grup arasındaki ayırım büyüdükçe çatışmalar da oğalıdır. Yeni gecekondu yerleşmeleri ortaya çıkar çıkamaz, 1980’lerin ve 1990’ların sonlarında yaklaşık 200 tanesinin ortaya çıktığı zaman olduğu gibi, otoriteler yoksul Lagosluların oturduğu mahallerinin tamamını temizleyip bunları, yaklaşık 300.000 insanın evinin yerle bir edildiği Maroko bölgesinde olduğu gibi emlak spekulasyonu alanlarına dönüştürürler.¹⁵⁵

¹⁵⁴ Maier 2002, s. 25.

¹⁵⁵ Gandy 2005. Bu makale Lagos tarihinin, bilhassa neo-liberal döneminin önemli bir anlatısıdır.

Yoksullar, kırılğan yaşamlarının orta yerinde, marazi bir mizah geliştirirler. Şehirde bir yerden bir yere gitmek için kullandıkları aşırı kalabalık ve arızalanmaya meyilli minibüsler ve dolmuşlardan, gündelik yaşamlarının biçare koşullarını aynı anda alaya alıp kınadıkları avam bir nüktedanlığın örnekleri olarak, “uçan tabutlar” ve “oynar morglar” olarak bahsedilir.

Şimdi bu şehre hayat veren hayaller ve çaresizlik, şiddet ve sevgi, mahrumiyet ve servet, isyan ve tevekkül diyalektiğine edebi bir şekilde ifade etmeye çalışan genç bir yazar hayal edelim. İlk romanları bu diyalektik soruşturmaları oldukça düz bir toplumsal gerçekçilik yoluyla yürütür. On dokuz yaşındayken yazdığı ilk romanı *Flowers and Shadows*, paraya ve kişisel iktidara tapınmayla ilişkilendirilen yozlaşmaları keşfetmeye çabalar. Etkileyici bir sahnede romanın kapitalisti olan fabrika sahibi bir tavuğu kurban ederken “bir elinde ufak bir pala, diğerindeyse on Naira banknotu” tutan oyma bir şekil karşısında dua eder.¹⁵⁶ İkinci romanı *Landscapes Within*, yozlaşmış bir toplumda nasıl ahlaki sorumluluk gözetilebileceği ikilemiyle boğuşur.

Sonra –hem biçim hem de tarzda– bir değişiklik yaşanır. Yazar romandan kısa hikâyeye geçerken fantastik temsiliyet biçimleriyle deneyler yapar. Yerel sözlü gelenek kaynaklarından, bilhassa ruh-dünya ve görünür ve görünmez şeyler arasındaki alışveriş mefhumlarından yararlanmaya başlar. *Stars of the New Curfew* başlıklı bir kitaptaki iki hikâye, çarpıcı bir şekilde özgün bir estetik yörünge çıkarır. “In the City of Red Dust”, ülkelerinin askeri valisinin ellinci yaşgünü kutlamaları günü boyunca gettoda yaşayan iki kişinin yolculuklarını anlatır. Savaş jetleri başlarının üzerinden gürleyerek geçer, dansçılar askeri müzikle dans ederken, çiftimiz yiyecek ve içecek bir şeyler alabilecekleri birkaç naira kazanmak için kanlarını satabilecekleri yerel hastaneye giderler. Çok değerlikli kan ticareti eğretilmesi, hayatta kalabilmek için bedensel güçlerini, bizzat yaşamsal enerjilerini

¹⁵⁶ Okri 1980, s. 123.

satmaya zorlanan insanların biçare gerçekliğini yansıtır. Gelgelim bundan da fazlası, her şeyin yoksulların kanına bulandığı, aşırı kanayan bir topluma işaret eder. Mecaz aynı zamanda toplumda faaliyette olan karanlık nedensel ilişkileri de vurgular: Yerliler iki yakalarını bir araya getirebilmek için kendilerini satarlarken, vali “gizli cemiyetler ve çokuluslu kuruluşlardan gelen altın kolyeler”le onurlandırılır.¹⁵⁷ Kan ve altın diyalektiğine, hikâyenin sonunda, kanını satanlardan biri birikim büyücülüğünden bahseden kitaplara göz gezdirirken bir kere daha atf yapılır. “Büyü, simya üzerine kitaplar, falcılık hakkında, ruhlarla nasıl iletişim kurulacağı hakkında kitaplar, eksiksiz bir el falı rehberi ve *Turning Experience Into Gold* adında on altı derslik bir mektupla öğrenme seti vardı.”¹⁵⁸

Büyü ve şeyleşmeyle (deneyimi altına çevirme) ve zenginlik ve yoksulların bedenleri arasındaki şifreli bağlantılarla bu meşguliyet, kitabın ismini aldığı “Stars of the New Curfew” hikâyesinde daha da büyük bir estetik güce ulaşır. Hikâye başladığında anlatıcı, kapı kapı dolaşarak yoksul Lagoslulara işe yaramaz (ve bazen de zararlı) ilaçlar sattığı kariyerinden bahseder. Kafayı satmaya taktığından “boş kibrit kutularından yanmış bitmiş mumlara kadar” her şeyin ticaretini yapabilir.¹⁵⁹ Dikkat çekici bir biçimde bunları da alanlar bulur. Ne var ki kısa süre sonra gökyüzündeki yıldızların açık artırmaya çıktığı – ve parasının “ya muazzam miktarda parayla, ya insan anatomisinin özel bir parçasıyla ya da yeni ölmüş çocukların gövdelerinden ayrılmış başlarıyla” ödenebildiği– kâbuslar görmeye başlar. Bu rüya sahnesini, “para adamları”nın başı için büyük miktarda nakit para, hayvan ya da insan bedeni parçaları teklif ettiği satıcının kendisinin açık artırmaya çıkması takip eder. Kâbuslardan duyduğu rahatsızlıkla “tüm hassas ve gizemli

¹⁵⁷ “In the City of Red Dust”, Okri 1988 içinde, s. 55.

¹⁵⁸ “In the City of Red Dust”, Okri 1988 içinde, s. 78.

¹⁵⁹ “Stars of the New Curfew”, Okri 1988 içinde, s. 84.

Lagoslular gibi (...) otacılara ve büyücülere danışmaya" gider.¹⁶⁰ Ardından sattığı yeni bir ilaç yedi kişinin ölümüne neden olduğunda anlatıcı memleketi olan W'ye, "köle ticareti tarihine sahip bir şehir, dereler ve palmiye ağacı ormanları ve kauçuk plantasyonlarıyla çevrili kötü rüyaların şehri"ne döner: "Burası yalnızca petrol kuyuları yüzünden bir heyecan merkezine dönüşmüştü."¹⁶¹ Bu kısa pasajda yazarımız Ben Okri hem kendi memleketi Warri'ye hem de sömürgeci ve postkolonyal kapitalizmin yıkıcı sürekli düşüşüne işaret eder. Okri sermayenin devrelerinin izini insanlar, palmiye yağı, kauçuk ve petrol vasıtasıyla sürerek, piyasa ilişkilerinin güncel şiddetini insan bedenlerinin anatomileştirilmesinde temellendirir. W'de insanlar, şehrin en zengin iki ailesi arasında şiddetli bir yarışma olan yıllık "kamusal servet gösterisi" için hazırlık yapmaktadır. Bu yarışmanın kalbinde zengin, muhalif ailelerin liderlerinin her birinin "iksiri için kan"a ihtiyacı olduğu gerçeği yatar.¹⁶² Yarışma baş gösterirken satıcı, yıkıcı ve korkutucu kadim ruhların uyanmasından korkar:

Sanırım sanrılar görmeye başladım. (...) Kasabanın mezarlığının yanından geçerken ölülerin yattıkları yerlerden kalkıp çılgınlık çılgınlığa çocuklarına bağırıklarını gördüm. Sanki ayinsel kuvvetlerin iplerinin salınması, kapana kısılmış ruhları serbest bırakmıştı. Yüzleri kurtlar tarafından yenmiş iki başlı köpeklerin sırtına binmiş kâbuslar şehir boyunca sağa sola koşturup arabaları ve binaları yıkıyordu. Yollara saldırıyorlar, sokakların sonunda gafil sürücülerin saplanması için çukurlar açıyorlardı.¹⁶³

Burada Afrika cadılığının tabirleriyle ilişkilendirilen aygıtlar, postkolonyal kapitalizme hayat veren kana susamışlık,

160 "Stars of the New Curfew", Okri 1988 içinde, s. 93, 94, 95.

161 "Stars of the New Curfew", Okri 1988 içinde, s. 111.

162 "Stars of the New Curfew", Okri 1988 içinde, s. 128.

163 "Stars of the New Curfew", Okri 1988 içinde, s. 129.

ayinsel cinayet ve kabile savaşını tasvir etmenin yolları olarak kullanılır.

Ayinsel yarışma günü gelip çatar. İki milyonerin kocaman portrelerinin asılı olduğu bir platformun etrafında “şehrin sıradan sakinleri, karaborsacılar, dilenciler, marangozlar, bar sahipleri, fahişeler, bılardo salonu yöneticileri, tezgâhtarlar, petrol kuyusu işçileri, küçük bürokratlar, tuhaf hastalıkları olan insanlar, gözkapağı olmayan yaşlı bir adam, koltuk değnekli genç bir adam” toplanır.¹⁶⁴ Hepsi para toplamak için gelmiştir. Satıcı “Modern mucizelere ihtiyacımız vardı” diye gözlemler. “Bizler, hepimiz, açtık.” Tanık olmak üzere toplandıkları mucize “çoğalan para mucizesiydi. Büyük para sihirbazları, çağımızın efendileri tarafından doyurulmaya gelmiştik.”¹⁶⁵ Burada bağlantılar gümbür gümbür gelir: milyonerler; terör imalatçıları; para sihirbazları. Ardından insanlar her iki yandan kalabalığa doğru fırlatılan para için dövüşür ve kapışır, yırtar ve tırmalarken, satıcı modern toplumun tek bir seçenek sunduğu aydınlanmasını yaşar: “ya tezgâhta olmak ya da alıcı olmak.”¹⁶⁶

“Stars of the New Curfew”la Okri, *Famished Road* döngüsünün bereketli dünyasını yaratacağı yaratıcı kaynakları araştırıp bulur. Birçoğunun kökleri Yoruba edebiyatı ve tiyatrosunda bulunan Afrika folklorü haznelerinden, sıradan kavrayışın göremediği olağandışı bir dünya, postkolonyal kapitalizmin yüreğini cız ettiren dinamik kuvvetleri aydınlatacak bir ruhlar, hayaller ve heyula güçler alanı mefhumlarını toplar.¹⁶⁷ Yine de,

¹⁶⁴ “Stars of the New Curfew”, Okri 1988 içinde, s. 135.

¹⁶⁵ “Stars of the New Curfew”, Okri 1988 içinde, s. 136.

¹⁶⁶ “Stars of the New Curfew”, Okri 1988 içinde, s. 143.

¹⁶⁷ Yoruba “geleniğinin” son derece akışkan ve geçerken olduğunun ve edebi amaçlar için seferber edildiği sırada yeniden yapıldığı ve yazıldığına farkında olmak önemlidir. Bunun ortaya koyduğu yorumlayıcı sorunlar üzerine bazı değerlendirmeler için, bkz. Quayson 1997, s. 10-14. Okri’nin Yoruba yazarlarından “erişilebilir *tüm* yerel kaynakları kucaklayan bir kimlik algısı ifade et-

tüm büyük yazarlar gibi Okri de, geleneksel biçimleri yeniden işlemekte, muazzam güce sahip yeni bir estetik dil yaratabilmek için kullandığı diğer tabirleri dönüştürmektedir.

Yazarların edebi üretimi zenginleştirmek için folklor söylemleri ve mecazlarını kullanmanın elbette yeni bir tarafı yok. Mikhail Bakhtin'in güçlü bir şekilde gösterdiği üzere François Rabelais'nin muazzam Rönesans romanı *Gargantua ve Pantagruel*, geç ortaçağ/erken modern pazaryerinin müstehcen, şen, karnavalesk diline edebi bir biçim verdi. Bakhtin'e göre Rabelais'nin azameti, pazaryeri kalabalığının cüretkâr kahkahasına bulanmış, resmi kültürün iç karartıcı, cafcı ciddiyetini alaya alan yeni bir dil meydana getirmiş olmasından kaynaklanır. Ne var ki Rabelais bunu yaparken yalnızca popüler kültür söyleminin tarihini dışavurmuyordu. Daha ziyade edebiyatı folklorle mayalayarak, ne göreneksel olarak edebi ne de yalnızca folklorik olan bir dil yaratmak üzere ikisini de dönüştürüyordu. Bakhtin'in kelimeleriyle sonuç, "pek çok dilin kesişiminde" doğmuş "yeni bir bilinç"ti.¹⁶⁸ Aynı şey, halk ağzının muazzam kuvvete sahip şiirle kesiştiği Shakespeare için de söylenebilir. Okri'nin *Famished Road* döngüsünde benzer bir şey yaşanır.¹⁶⁹ Okri postkolonyal Afrika şehrinin folklorüne, bilhassa yankı yapan ruh ve büyücülük söylemlerine, insanlarını tuzağa düşüren feci yoksulluk, şiddet ve ihanet döngüsünü irdeleyebilmek için döner. O da bu söylemleri yeni bir edebi dile, umudu yeniden tesis etmek ve Afrika ve dünya tarihini yenilemek üzere yasarlanmış "yeni bir bilinç" tercüme eder. Yine de bu iki

menin bir araç" (vurgu bana ait) olarak yararlandığını söylediğinde (s. 13) Quayson'la tamamen hemfikirim.

¹⁶⁸ Bakhtin 1984, s. 471.

¹⁶⁹ Okri bu döngüde üç romanıyla tanınmıştır: *The Famished Road* (1992a), *Songs of Enchantment* (1993) ve *Infinite Riches* (1998). Okri'nin roman döngüsünün Nollywood'la tamı tamına aynı zamanda ortaya çıkması merak uyandırıcıdır.

faaliyet arasında mühim bir stratejik fark vardır. Kimi zaman Bakhtin erken modern popüler kültüre kendine tamamen yeten, resmi kültürün etkilerini geçirmeyen, hâkim düzeni yerinden oynatmaya her zaman hazır bir alan olarak yaklaşır.¹⁷⁰ Halk kahkahasının kaynaklarına duyarsız olmanın çok uzağında olan (bkz. *Infinite Riches*, Altıncı Kitap, Dokuzuncu Bölüm, “The Forgotten Power of Laughter”) Okri de, iktidar ve paranın yoksullar için uyuşturucu cazibesini olduğu kadar korkunun elden ayaktan düşüren ağırlığını kavrar. Bakhtin bazen Rabelais’in vazifesini yalnızca karnavalesk kahkahanın gücünü resmi kültürün kırılğan yapılarını tarumar etmek üzere bir araya koşturmak olarak yorumlarken, Okri insanların kâbusları ve aralarındaki bölünmelerinden beslenen, geri alınması gereken bir korku ve iktidar diyalektiği algılar. Özgürlük yolundaki tüm mücadelelerin stratejik merkezinin, bizzat ezilenlerin zihinleri olduğunu hayal eder.¹⁷¹ Bu da, büyücülük ve afsunculuk dilini yenilerken bunun yaratıcı güçlerinin iplerini serbest bırakmak için gayret etmesini gerektirir.

Okri, Afrika sözlü geleneği kaynaklarını edebi amaçlar için yeniden işlemede yalnız değildir. En meşhurları *The Palm-Wine Drinkard* (1954) ve *My Life in the Bush of Ghosts* (1954) olan romanların yazarı Amos Tutuola adında güçlü –ve tanınmış– bir selefi vardır.¹⁷² Tutuola’nın eserleri, Yoruba folklorünü eşsiz bir

¹⁷⁰ Bu konu hakkında daha fazlası için, bkz. McNally 2001, 4. Bölüm.

¹⁷¹ “Ezilenlerin gerçek kavgası ezenlerle değildir. Kendileriyledir” (Okri 1997, s. 133). Okri’nin eserinin bu dinamiği Andrew Smith tarafından eleştirilmiş ve yanıltıcı bir şekilde postmodernizmle aynı kefiye konmuştur (2005, s. 8-9). Bana göre Okri, postkolonyal toplumun krizini ezilenlerin başarısızlıklarına indirgemez; daha ziyade ezilenlerin her şeyi başka türlü yapma gücüne sahip olduğuna (ve postkolonyal boyunca bu gücü elinde bulundurmuş olduğuna) işaret ederek kaderciliğe direnir.

¹⁷² Her ikisi şimdi tek bir ciltte yayımlanmıştır: *The Palm-Wine Drinkard and My Life in the Bush of Ghosts* (Tutuola 1984). Okri metni boyunca Tutuola’ya pek çok göndermede bulunur. En barizi, *Stars of the New Curfew*’deki “What the

şekilde yorumlaması ve grotesk unsurunu vurgulama biçimi nedeniyle çığır açıcudur. Kölelik, borç, para ve ücretli emeğe yapılan göndermeler bu metinlerdeki kilit anları çerçeveler ve piyasalar sıklıkla tehlikeli ruhların geleneksel bannına yeri olan ormanlarla ilişkilendirilir. Gövdesel çarpıtma ve parçalanma imgeleri önemli yere sahiptir. Örneğin Tutuola, evliliği reddeden ve en sonunda “eksiksiz bir centilmen”in –gerçekte ormanda yaşayanların bedenlerinden parçalar kiralayarak kendini insan formuna sokan gövdesiz bir iskeletin– pençesine düşen bir genç kız hakkındaki yaygın bir halk hikâyesini yeniden işler. Genç kızın “eksiksiz centilmen”le ilk olarak bir pazaryerinde karşılaşması ve anlatıcının, satışa çıkartılacak olsaydı centilmenin en az iki bin sterlinlik bir fiyata gideceğini tahmin etmesi özellikle çarpıcıdır.¹⁷³ Bu hikâyenin Tutuola versiyonunda beden parçaları, pazaryerleri ve para arasında bir dizi akışa rastlanır: Beden parçaları kiralanır; bir araya getirilmiş yaratığa parasal değer bakımından değer biçilir ve genç kızla mamul yaratık arasındaki ilk temas bir pazaryerinde gerçekleşir. Gidererek ticarileşen bir toplumun alışverişleri burada ilk olarak müstakil insan parçalarının alım satımı ve ikinci olarak metaların afsunu –bu örnekte metalaşmış parçalardan oluşan, piyasa değerinin son derece yüksek olduğu düşünülen arzu duyulan eksiksiz centilmen– bakımından örneklenir.

Ne var ki Tutuola piyasanın ucubeliklerini kent ekonomisinin eşsiz mekânı açısından irdelemez.¹⁷⁴ Okri, Lagos gibi modern bir Afrika şehrini hikâyelerindeki gibi yaşayan bir karak-

Tapster Saw” hikâyesidir (1988). Yine de burada bile Okri takdirini yineleme değil, dönüştürme yoluyla gösterir. Belli ki çokuluslu bir petrol şirketi olan Delta Oil hikâyenin merkezindedir ve hikâye boyunca kapitalist modernitenin bir belirtici olarak boy gösterir.

¹⁷³ Tutuola 1984, s. 202.

¹⁷⁴ Tutuola kahramanlarını pek çok şehir boyunca dolaştırırken, metinlerinde Okri’nin roman ve hikâyelerinin merkezinde olan kocaman kent yığınlarına benzeyen hiçbir şey yoktur.

ter haline getirir ve ona gizemli, büyülu ve meşum nitelikler atfederek, folklorün edebi dilini devrimcileştirir. Onu, çağdaş kent mekânının masalsı ve korkutucu alışverişleri içine daldırarak kentlileştirir. Böyle yaparak şer ruhların geleneksel yeri olan ormanı şehre taşıyarak, kenti hayvansı ve ruhani kuvvetler arasındaki bir çekişme yeri olarak yeniden işlevselleştirir. Bir yorumcunun da kaydettiği gibi sonuç, “modern kent mekânının manevileştirilmesi” dir.¹⁷⁵

The Famished Road, Nijerya gibi bir ulusun bağımsızlığının arifesinde bir ruh çocuk ya da *abiku* olan anlatıcının sesiyle başlar. Yarı-insan/yarı-ruh olan bu türden çocukların ruhlar dünyasına çekildikleri için erken yaşta ölüp arkalarında yas tutan ebeveynler bıraktıklarına yaygın bir şekilde, bilhassa güney Nijerya’da inanılır.¹⁷⁶ Gelgelelim, ruh-çocuklar insanların dünyasını da çekici bulur. Bu da bir doğumlar, prematüre ölümleri ve yeniden doğumlar döngüsüne neden olur. Hatta kimi değişik biçimleri ruh-çocuklara insanlar dünyasında kalmayı arzularına neden olacak yaşamaya değer bir hayat sunmanın ebeveynlerin sorumluluğu olduğunu öne sürer. Okri, Nijerya’yı açıkça umutlarının ihanetiyle yeniden doğmak üzere – şimdiye değin her seferinde aynı iç karartıcı koşullara– sürekli ölen bir *abiku* ulusu olarak tahayyül eder.¹⁷⁷ Anlatıcısının ismini etkileyici bir şekilde İncil ilminde ölümden doğan Lazarus’tan yola çıkarak Azaro koyar. Azaro’nun ebeveynlerinin *abiku* çocuklarını tamamen insanların dünyasına çekmeye çalıştıkları bir hikâye yazarak Okri Nijerya halkına çocuk uluslarına, Ba-

¹⁷⁵ Fraser 2002, s. 84.

¹⁷⁶ Ruh-çocuklar Yorubalar ve Ijolar arasında *abiku* ismiyle bilinirken, Igbo-lar onlardan bahsetmek için *ogbanje* kelimesini kullanır. Bkz. Bastian 1997, s. 116-23, ve Bastian 2002, s. 59-67. Ruh-çocuklar Chinua Achebe’nin klasik romanı *Things Fall Apart*’da da (1959, s. 74-8) “*ogbanje*” olarak boy gösterir.

¹⁷⁷ Okri 1992a, s. 487, 494. Ayrıca bkz. “Political Abiku” isimli şiir, Okri 1992b içinde, s. 71-5.

ğimsızlık' ta hayali kurulan ülkeye, kalması için bir neden sunmaları gerektiğini hatırlatır. Ne var ki umut, yeniden doğuş döngüsünde yaşar ve yeniden doğuş yalnızca bir ulusun değil, tüm insanlığın vazifesidir.¹⁷⁸

Okri, diğer ulusların yanı sıra Nijerya'daki sıkıntıya neyin sebep olduğunun yaratıcı bir açıklamasını sunarak, ülkenin *neden* ölüp durduğunu oyunlaştırmak için cadılık gramerinden yararlanır. Burada yollar, pazaryerleri, iktidar, birikim, ruhlar, para, korku, tarih ve hayallerle alakalı, birbirleriyle bağlantılı bir dizi tema önemli yer tutar. Okri hem folklore dayanır hem de onun şeklini değiştirirken ikili bir yabancılaşma etkisi yaratır. Bir yandan folklorü gündelik hayatı tuhaf kılmak için kullanılarak, onu görünmez, büyülü güçlerin ürkütücü bir diyarı olarak tasvir eder. Aynı zamanda yerel inanç sistemlerini sadece doğrulamak yerine başkalaştırarak, Nijerya/Afrika/dünya halklarına olduklarından başka bir şeye dönüşmeleri için meydan okumak amacıyla halk inanışlarını altüst eder. "Bir kaos atmosferinde sanat bir şeyleri rahatsız etmek *zorundadır* (...) onu eski algı türlerinden azat etmeniz gerekir," diye öne sürmüştür.¹⁷⁹ Ve yarattığı ucube afsunlu dünya bizi insanın yönünü şaşırtan bir algı ve biliş diyarına sokar.

Kilit bir Okri stratejisi kent pazaryerlerini yabancılaştırarak tehlikeli ve tuhaf kılmaktır. *The Famished Road*'un üçüncü bölümünde pazaryerlerini ormanlara benzetir: "Ormanın dünya dışı varlıklarla dolup taşıdığını fark ettim. Sanki aşırı kalabalık bir pazaryeri gibiydi."¹⁸⁰ Bir sonraki bölüm, Azaro'yu şehrin sokaklarında gezinirken betimler. Bir kamyonun altında uyuduktan sonra acıkmış uyanır ve yiyeceklerin görüntüleri ile kocularına kapıldığı pazaryerinden geçer. Gelgelelim, pazardaki

¹⁷⁸ Okri 1992a, s. 494.

¹⁷⁹ Wilkinson 1990, s. 81.

¹⁸⁰ Okri 1992a, s. 12.

işportacılar çocuğu kovar. Bu, pazaryerinin parasal ihtiyacı değil, talebi karşıladığının bir anımsatıcısıdır. Yalnızca anormal, belki de insan olmayan biri ona yemek verir: Dört parmaklı bir adam. Ardından *The Famished Road*'da çokça görülen başdönürücü pazaryeri tasvirlerinden biri gelir:

İnsan kalabalığının pazaryerine akmasını izledim. Kaotik hareketleri ve çılgın mübadeleleri ve çuvallarının altında yalpalayan hamalları seyrettim. Sanki bütün dünya buradaydı. Tüm şekil ve boyutlarda insanlar gördüm, iroko* yüzlü iri kadınlar, yüzleri taş gibi cüceler, sırtlarına bağladıkları ikiz çocuklarıyla kamış gibi kadınlar, şişmiş omuz kaslarıyla tıknaz adamlar. Bir süre sonra hareket eden herhangi bir şeye baktıkça başım dönmeye başladı. Sokak köpekleri, kafeslerin içinde kanat çırpın tavuklar, uyuşuk gözleriyle keçiler, onlara bakmak canımı yakıyordu. Gözlerimi kapadım ve yeniden açtığımda geri geri yürüyen insanlar, iki parmağının ucunda dolaşan bir cüce, balık sepetleriyle yer değiştirmiş adamlar, memeleri sırtlarında olan kadınlar, göğüs kafeslerine bağlanmış bebekler ve üç kollu güzel çocuklar gördüm. (...) Dünyanın pazaryerlerine tek gelenlerin insanlar olmadığını ilk kez bu zaman fark ettim. Ruhlar ve diğer varlıklar da buraya geliyorlar. Alıp satıyor, göz atıyor ve eşeliyorlar.¹⁸¹

Pazaryerlerinin görünmez ruh kuvvetlerle dolu olduğu fikri, çoğu Afrika folkloründe yaygındır. Gelgelelim, Okri bu kuvvetlerin –yeni görme biçimleri geliştirebildiğimiz takdirde– algılanabilir olduklarını öne sürer. Azaro için bu, gözlerini kapatıp yeni baştan görüyormuş gibi yeniden açmayı içerir. Sonrasında şeyler parmak ısırtan biçimler ve formlarda belirmeye başlar. Okri, folklorik groteski harekete geçirerek, iki parmağı üzerinde hareket eden, memeleri sırtlarında olan kadınlar, tepetaklak adamlar (her birinin Azaro gözlerini kapatmadan önce görülen figürlerle benzeri vardır) tarif ederek insanın gövde-

* Tropikal Afrika'da yetişen bir ağaç –e.n.

¹⁸¹ Okri 1992a, s. 14-15.

sel tahrifi üzerinde durur. Bunlar Tutuola'nın romanlarında bulduğumuz türden tanıdık mecazlar olsalar da, ormandan pazaryerine geçiş, bir kent ormanı, saklı tehlikeler diyarı biçimini aldığından, belirleyicidir. Romanda daha sonraki bir bölüm bu meseleleri vurgular.

Bu sonraki bölümde Azaro, pazarda ufak bir tecimen olan annesini aramaya başlar. İlk başta, "hepsi tıpatıp aynı şeyleri satan" kadın seyyar satıcıların sayısı karşısında şaşkına döner. Bunu, burada bol miktarda bulunan çeşitli yiyeceklerin ayrıntılı bir tarifi takip eder. "Ve," diye devam eder, "ne kadar çok koku varsa, o kadar da çok ses vardı, nesnelerin âdi verimliliğinden ayırt edilmesi mümkün olmayan yüksek ve üst üste binen sesler." Başka bir ayrıntılı tarif metalar dünyasının olanaklı kombinasyonları, vahşi çeşitliliği, "kutsal olmayan bereketliliği" üzerinde durur.

Koca sulu domates tepsileri, garri veya mısır ya da kavun tohumu leğenleriyle kadınlar, incik boncuk ve plastik kovalar ve boyalı kumaşlar satan kadınlar, ilahi muskalar ve tahta taraklar ve üveyikler ve çizgili yelekler ve pamuk pantolonlar ve terlikler satan adamlar, üvez ruloları ve sihirli aşk aynaları ve rüzgâr fenerleri ve tütün yaprakları satan kadınlar, taze balık alıp satanlarınkinin yanında desenli kumaş tezgâhlarıyla, her yere dağılmış, yol boyunu doldurmuş, fantastik bir keşmekeşte yayılmıştı.¹⁸²

Ardından bu metalar fantazmagoryası, piyasa kapitalizminin çelişkili ilişkileriyle kıyaslanır: "Her yerden ağız dalaşı sesleri duyuluyor ve kira toplayıcılar kadınlarla kavga ediyordu..." Bu keşmekeşin ortasında Azaro sersemlemeler ve yönünü kaybederek annesinin yerini bulamaz. Sonra, farklı görebilmek için gözlerini kapattığı sahnede olduğu gibi, "gözyaşı akıtmadan" ağlamasıyla algısı değişir. Bir büfede kendisine yiyecek ve su veren yaşlı bir adamla karşılaşır. Bunun ardından Azaro ye-

¹⁸² Okri 1992a, s. 161.

re uzanır ve pazaryerinin ruhları arasındaki bir sohbet de dahil olup fantastik şeyler ve sesler görür ve duyar. Sesler, postkolonyal dönemde ülkeyi sıkıntıya sokacak yoksulluk ve şiddeti tartıştıktan sonra uzaklaşır ve karanlık bastırır. Bu karanlıkta Azaro artık yolunu bulabilir: “Ölülerin ruhları yoğun kokular ve masif karanlık içerisinde ilerliyorlardı. Daha sonra kafa karıştıran yollar birdenbire anlaşılır bir hal aldı. Ayaklarım yere sağlam basıyordu.” Buradaki stratejik hareketler son derece önemlidir. Keskin algı bir kere daha Azaro’nun ruhları görebildiği ya da duyabildiği yerde, pazaryeri hayatının görünmez güçlerini ayırdedebildiği yerde başlar. Karanlığa rağmen, hatta onun sayesinde, artık yolunu bulabilir.

Bu pasajlar boyunca, *The Famished Road*’ın çoğunda olduğu gibi, gerçek algı geceleyin, karanlıkta vuku bulur. Folklorün büyük bir kısmının koordinatları bakımından bu, kayda değerdir. Zaten gece ve karanlık, şer ve sınırı aşmanın arketipik zaman ve mekânlarıdır.¹⁸³ Okri, Azaro’nun pazaryerinde yolunu yalnızca karanlıkta bulabilmesinin nedeninin, pazaryerinin bir gece mekânı, bir şiddet ve tehlike yeri olduğunu ima eder. Sıradan algının gündüz dünyası, pazarda yaşayan kuvvetlerin hakiki doğasını gizler. Ne var ki karanlıkta görebilenler için pazaryeri gerçekte neyse öyle belirir, gecenin kötücül ruhlarının hüküm sürdüğü bir orman-dünya. Azaro, kafa karıştırıcı metalar karnavalının arkasında artık hapsedilme, girdap ve vahşilik görür:

Yolun giderek zayıflayan parlaklığını takip edip beyaz tavukların koca bambu kafeslerde çırpınıp car car öttüğü bir yere geldim. Her yere tavukların kötü kokusu sinmişti. Yaygara koparıp kanatlarını çırpmalarını, birbirlerine çarpmalarını, uçamamalarını, kafesten kaçamamalarını seyrettim. Bir süre sonra çırpınmaları, hapsedilmişlikleri her şey halini aldı ve

¹⁸³ Bu konuyla ilgili ilginç bazı (çoğunlukla Batılı) kültürlerarası karşılaştırmalar için, bkz. Palmer 2000.

pazaryerinin girdabı büyük siyah bir kafeste yaşanıyormuş gibi göründü. İleride, gecenin daha da derinlerinde, bir kadının erzakla dolu derme çatma tepsisini deviren güneş gözlüklü üç adam gördüm.¹⁸⁴

Azaro bir tür gece görüşüyle donanmış halde karanlığın içinde ilerlerken, kadın bir işportacının tepsisini deviren Zenginler Partisi'ne bağlı bir çete görür. Kadın tepsisini düzelttikçe onlar da yeniden devirirler. Kadın palasıyla belirince çete gözden kaybolur. Gitmelerinin ardından bir lambanın ışığı kadının yüzünü aydınlatır ve Azaro onun annesi olduğunu görünce sarsılır. Bu yalnızca Okri'de sürekli yinelenen bir tema olan gecikmeli bir tanıma örneği değildir. Bir kere daha karanlık ve ışık diyalektiğini içerir.¹⁸⁵ Pazaryerinin ucubelerinin –şer ruhlar ve çeteler– aksine pazaryerindeki yoksul ve ezilen milyonlarca kadın tüccardan biri olan annesi, yalnızca ışıktaki fark edilebilmektedir.

Karanlık ve gece *The Famished Road* ve devamında gelen romanlarda kapitalist birikimin asıl yeri olan, Azaro ve ebeveynlerinden sonra *The Famished Road* dizisindeki hâkim karakter olan Madam Koto'ya ait bara air sunduğu betimlemelerde de merkezi bir yer tutar. Muhtemelen bu romanlar dizisinin en az takdir gören yanlarından biri, Okri'nin sermaye birikiminin bulunduğu yörenin en zengin ve siyaseten en güçlü kişilerinden biri haline gelen bu kadın bar sahibi üzerindeki dönüştürücü etkilerini tespit etme biçimidir.

Yerli insanlar Madam Koto'yu sürekli bir cadı olarak tarif eder.¹⁸⁶ Azaro, uzun bir pasajda, yerlilerin, kadının sürekli büyüyen serveti ve iktidarına anlam verebilmek için nasıl da cadılık mecazlarına başvurduklarını özetler:

¹⁸⁴ Okri 1992a, s. 168.

¹⁸⁵ Okri'de gecikmeli tanıma hakkında bkz. Fraser 2002, s. 77-8.

¹⁸⁶ Okri 1992a, s. 91, 100, 281.

Madam Koto'nun barında olabilecek en olağanüstü şeyler gerçekleşiyordu. İlk olağandışı şey, binanın çatısına bağlı kabloların artık elektrik getirmesiydi...

İnsanların hayretinden istifade edecek kadar kurnaz olan Madam Koto, palmye şarabı ve biber çorbasının fiyatını artırdı. (...) Tüm bunların ortasında Madam Koto, arka kapıdan çıkamayacak duruma gelinceye kadar büyüdü ve şişmanladı. Kapının kırılıp genişletilmesi gerekti. Onu ipek ve dantelden yapılma, kenarlarında turkuvaz işlemeler olan fantastik elbiseler, beyaz önlükler ve sarı şapkalarla, mavi tüylerden bir yelpazeyi sallarken, kollarına ağır gelen pahalı altın ve gümüş bilezikler ve boynunda inci ve yelim kolyelerle görüyorduk....

İnsanlar Madam Koto'nun kendini cadılığa verdiğiğine inanmaya başlamıştı. Yanlarından geçip gittiğinde herkes ona nefretle bakıyordu. Kafasına hayvanların ve insanların saçlarını giydiğini söylüyorlardı. Söylentiler öyle azgın bir hal aldı ki, tarikatının insanları kurban ettiği ve kadının çocuk yediği bile ima ediliyordu. Ömrünü uzatmak için insan kanı içtiğini ve yüz yaşından büyük olduğunu söylüyorlardı. Ağzındaki dişlerin onun olmadığını, gözlerinin bir çakala ait olduğunu ve ayaklarının mezarlarında dans etmeye çalışan birine ait olduğu için koktuğunu söylüyorlardı. Herkesin gözünde efsanevi ve ucube bir yaratığa dönüşmüştü.¹⁸⁷

Okri burada açıkça kapitalistleri yoksulların bedensel enerjileriyle geçinen ve bedenlerinin parçalarına el koyan hayvanlara benzetmekten zevk alır. Gelgelelim, birikimin kendisinin sosyo-maddi dinamikleriyle nasıl başladığının farkına varalım: Elektrik kablolarının bara bağlanması. Birikim yapanları “efsanevi ve ucube” yaratıklara dönüştüren süreçlerin kökleri, insan çevresindeki dönüşümlerdedir (Okri bizi sürekli olarak ağaçların manik bir biçimde devrilmesine döndürür). Tüm bu maddi değişimler, ilgili kişileri başkalaştırır. Bardaki zengin müşteriyi izlediği özellikle dikkate değer bir sahnede Azaro “müşterileri-

¹⁸⁷ Okri 1992a, s. 374.

nin çoğunun insan olmadığını” anlamaya başlar. “Farklı insan parçalarının karmaşık bir tasnifi gibi duruyorlardı. İnsan gerçekliğini andırabilmek için insanların parçalarını ödünç almış ruhlar oldukları kafasına dank etti.”¹⁸⁸ Azaro, bu varlıkların Madam Koto’nun barının duvarında asılı bir fetişin çekimine kapıldıklarına ikna olur. Fetiş çalıp kötücül güçlerin sembolik alanı olan ormana gömmeye kalkışır. Bana göre Okri burada Madam Koto’nun yeni fetişini –para/iktidar– daha uzun süreli fetiş pratiklerine bağlamaktadır. Kentsel kapitalizmin yeni meta fetişizmine, para ve sermayeye şeytani enerjiler topladığını ima eder. “İnsan gerçekliğini andırabilmek” için “insan parçaları”nı ödünç alan –tıpkı kapitalistin insan emek gücünün yaşam enerjilerini “ödünç aldığı” gibi– yaratıkların yaşadığı bir sistem tasvir eder.

Okri’nin meta fetişizmi ve daha eski cadılık inançları arasındaki hareketi, ikincisinin yeniden işlendiği sırada birincisinin de derinleştirilmesini içerir. Madam Koto’yu tabiatı itibarıyla şeytani biri olarak tasvir etmek yerine bize, bilhassa dizinin ilk kısımlarında, büyük iyilik ve cömertlik gösterebilen bir hayli muğlak bir karakter sunar. İlkel şere doymuş biri yerine, bir kişinin boş yere biçimlendirmeye çalıştığı koşullarla uğradığı muntazam dönüşümü tasvir ederek koşulların kötücüllüğünü tarif eder. Bu anlamda kapitalist kaderin bir yaratımı, en nihayetinde kaçınılmaz bir alın yazısına (açgözlülük ve yozlaşma) boyun eğen biridir. Okri egemen sınıfın üyelerini kişisel sorumluluktan kurtarmaz. Mukadder olan seçimin kendisidir; diğer seçimler aynı buyrukları, aynı kaderi getirmez. Ne var ki sorumlulukta ısrar ederek, yoksulluktan kaçma ve sermayeye göre saygı kazanma güdüsünün insanları niyetlendiklerinden oldukça farklı bir şeye dönüştüren buyruklar –durmadan biriktirme ve acımasız iktidar ilişkilerine katılma gereksinimi– ge-

¹⁸⁸ Okri 1992a, s. 136.

rektirme biçimlerini vurgular. Bir sahnede Azaro, bara doluşan zengin adamları ve Zenginler Partisi'nin haydutlarını fark eder. Mekânın sahibini artık farklı görmektedir. "Göğün altındaki hiçbir şeyden korkmaz zannettiğim Madam Koto öyle bir çeviklikle hareket ediyordu ki, memnuniyetsizliklerine maruz kalmaktan korkuyor görünüyordu."¹⁸⁹ Bu da bir aydınlanmaya yol açar. Azaro, yerel inançların aksine, Madam Koto'nun çok güçlü olmaktan uzak olduğunu hisseder. Eşsiz de değildir. "O tek değildi; onlar lejyondur."¹⁹⁰ Kapitalist iktidar hiyerarşisinde, yerlilere göre çok güçlü olan Madam Koto, kendisinden daha zengin ve güçlü olanlara boyun eğer. Azaro, Madam Koto'yla dans ederken onu rahatsız eden zengin bir adam görür. Madam Koto elinde süpürgeyle üstüne yürüse de adam sadece güler ve onunla evlenirse "bir para yatağında uyuyacağı"nı söyler. Onu ehlileştirmek için tek iktidar kaynağını –parayı– kullanmaya başlar.

[G]ıcır gıcır bir nakit para tomarı çıkardı ve paraları tek tek kadının terleyen alnına yapıştırmaya başladı. Kadın şaşılacak bir el becerisiyle karşılık verdi ve sanki bir tür biçare sihirbazmış gibi paraları sütyeninin içinde sakladı. Tüm bunlar olurken bir yandan dans ediyordu. Adam kadının açgözlülüğünden gayet eğlenmiş görünüyordu. (...) Daha sonra birdenbire para tomarını kaldırdı ve dans ederek Madam Koto'dan uzaklaştı. Yüzü iktidar vecdiyle ışıldıyordu.¹⁹¹

Bu pasaj Madam Koto'yu rahatsız eden sistematik karakteri, nihai fetiş, fantastik servet ve iktidarın kaynağı paranın yeni tanrı olduğu bir kuvvet alanına dalışını yansıtır. Madam Koto tasarlanmamış sonuçlar doktrininin bir örneğidir. Pazaryerinin azılı çalkantılarında başarılı olan herkes gibi o da kaçınılmaz olarak vampir benzeri bir şeye, diğerlerini sömürerek geçinen ucube ve efsanevi bir yaratığa dönüşür.

¹⁸⁹ Okri 1992a, s. 221.

¹⁹⁰ Okri 1992a, s. 495.

¹⁹¹ Okri 1992a, s. 223.

Okri, ilgili yarılma süreçlerini vurgulamak ister gibi, bu kisisel başkalaşımlara hayat veren toplumsal ve maddi birikim süreçlerini vurgulamak için –elektrik kablolarının bara bağlanması gibi– maddi-fiziksel başkalaşım imgelerini tekrar tekrar kullanır.¹⁹² *The Famished Road* boyunca Madam Koto’nun barı sürekli maddi ilerleme ve genişleme geçirir: Yeni bir tezgâh yapılır, “Zenginler Partisi almanakları” duvarlara yerleştirilir, bir gramafon satın alınır, elektrik için bara tesisat döşenir, barın içine bir uzantı inşa edilir.¹⁹³ Azaro, bu değişimlerin çoğunu kaydederek, Madam Koto’nun, arkepitik olarak kapitalist bir tarzda “verimlilik deneyi yaptığı”nı kaydeder.¹⁹⁴ Kısa bir süre tek bir bar yetmez olur. Şehrin farklı bir yerinde bir başkasını açar ve “büyük piyasaya güçlü bir tezgâh” ekler.¹⁹⁵ Birikim yapıp işini büyüttükçe emekçileri de işe alır: Fahişeler, arabası için bir şoför (zenginliğinin katı bir belirtisi), hizmetçiler. Bir süreliğine Azaro’nun annesini bile aşçı olarak işe alır. Bu birikimsel stratejiler hem fiziksel hem de kişilik değişimleri tetikler. Madam Koto’nun vücudu aşırı derecede şişmanlar; mizacı edepsiz ve hırçın bir hal alır. Ne var ki bu değişimler açıkça para birikimi ve yeni üretim araçlarıyla bağlantılıdır. *The Famished Road*’un Üçüncü Kitabının 11. Bölümü’nde bazı önemli sahneler bu dinamikleri yansıtır:

Bar sessizdi. Sonra birinin kıkır kıkır güldüğünü fark ettim. (...) Öne eğilmiş bir kafa, gizli bir ayine dalıp gitmiş birini seçtim. .. Ayaklarımın ucuna basa basa tezgâha yürüdüm ve Ma-

¹⁹² Quayson, Okri’nin Matam Koto tasvirinin bir hayli muğlak olduğunun farkında olsa da, yazarın cadı olduğuna dair “kadınla ilgili en fena yaygın şüpheleri” onayladığını iddia eder. Şimdiye değin netlik kazanmış olması gerektiği üzere, bunun Okri’nin halk folklorünü, yaratıcı güçlerini birikim dinamiklerinin daha kapsamlı bir resmini kurmak üzere yeniden işleme biçimlerinden birini gözden çıkarmak olduğunu düşünüyorum.

¹⁹³ Okri 1992a, s. 239, 214, 272, 373; ve Okri 1992, s. 36.

¹⁹⁴ Okri 1992a, s. 214.

¹⁹⁵ Okri 1992a, s. 374.

dam Koto'yu para sayarken gördüm. Para saymaya kendini öyle kaptırmıştı ki içeri girdiğimi fark etmedi. Yüzü parlıyor ve alnındaki saç çizgisinden aşağıya, yanakları ve kulaklarından, boynundan o güzelim sarı bluzuna ter akıyordu. Bir tomar para sayıyor, ardından kahkahayla gülüyordu. Bu tuhaf bir kahkahaydı. Kulağa intikam gibi geliyordu.¹⁹⁶

Azaro'nun orada olduğunda fark ettiğinde Madam Koto öfkelenir ve atıp tutmaya başlar: "Her şey değişecek, duydun mu beni? Buranın her zaman böyle mi kalacağını sanıyorsun? Her şeyi tek başıma yapacağımı mı zannediyorsun? Hayır! Yakın zamanda bana hizmet edecek birkaç genç kadın alacağım. Ağır şeyleri taşıyıp sağa sola haber götürecek bir ya da iki adam alacağım."¹⁹⁷ Azaro, "İlk defa ondan hoşlanmamaya başladım. (...) Tanıdığım kişiden tamamen başka birine dönüşmüştü." Yine de Madam Koto'nun lafı bitmemiştir. "Bir evim olsun istemediğimi düşünüyorsun," diye devam eder, "araba sürmek istemediğimi, hizmetçiler istemediğimi düşünüyorsun, para ve güç istemediğimi zannediyorsun, değil mi? Ben saygı istiyorum. Ömrümün sonuna kadar bar işletmeyeceğim. Beni şimdi görüyorsun –şimdi buradayım, yarın gitmiş olacağım."¹⁹⁸

Kapitalist birikimin manik, Faustçu enerjileri burada tüm çıplaklığıyla görülür. Bitmez tükenmez "yaratıcı yıkım"¹⁹⁹ süreci, katı olan her şeyin buharlaşmasını gerektiren şeytani dürtü; (...) bunların tamamı Madam Koto'nun "Şimdi buradayım, yarın gitmiş olacağım" cümlesinde tüm çıplaklığıyla içerilir. *The Famished Road* serisi, kapitalist güçlerin dehşetengiz kişisel çıkar ve kendini ilerletme enerjilerine, telaşlı büyüme güdülerine dayanma biçimlerini vurgular. Madam Koto'nun barının

¹⁹⁶ Okri 1992a, s. 249.

¹⁹⁷ Okri 1992a, s. 250.

¹⁹⁸ Okri 1992a, s. 250-1.

¹⁹⁹ Schumpeter 1950, s. 81-6.

Azaro'nun "döngüsel dönüşümleri"²⁰⁰ olarak tarif ettiği sürekli yeniden yapılması, bu coşkun buyrukları tasvir etmek üzere tasarlınır. Manik birikim, hayvan ruhları çağırarak, günahkârlığı besler ve bu da Madam Koto'nun "volkanik arzusu" ve "açgözlü öfkesi"ni besler.²⁰¹ Okri, kötücül el koyucuları besleyen, kent halk hikâyelerinde ve Nollywood'un voodoo-dehşet filmlerinde çoğu defa işaret edilen bir mekânizma tasvir eder: Para ve insan bedenleri arasında okült alışverişlerin küresel sistemi.

Bundan da fazlası, mitleştirmeden arındırıcı güçlü bir hamleyle Okri, zenginlerin vampir güçlerinin yoksulların kâbuslarından ve aralarındaki bölünmelerden beslendiğini ima eder. *The Famished Road*'un korku ve umudun ülkenin geleceği için dövuştüğü son derece yüklü son bölümünde²⁰² Azaro şöyle der: "Biz birbirimizle ilgili kötü rüyalar görürken Madam Koto ... gettodaki gücünü büyüttü ve casuslarını bedenlerimize gönderdi. Bizim fantezilerimiz onu besledi."²⁰³ Okri burada, pek çok yorumcunun gözden kaçırdığı önemli bir temaya değinir.²⁰⁴ Zenginlerin ürettiği iktidar mitolojisinin, yalnızca yoksulların rüyalarıyla ayakta tutulduğu sürece varlığını koruyabileceğini ima eder. *The Famished Road* ve *Infinite Riches*'da Azaro'nun babası ve annesi sırayla şöhrat ve nüfuz rüyalarıyla baştan çıkar: İlk örnekte babasının bokstan kazandığı paraların hikâyesi bir efsane haline geldiğinde; ikinci örnekte annesinin

²⁰⁰ Okri 1993, s. 99.

²⁰¹ Okri 1992, s. 140.

²⁰² Bu bölüm aynı zamanda romanın Sekizinci Kitap ve Üçüncü Kısımının tamamını oluşturur.

²⁰³ Okri 1992a, s. 496.

²⁰⁴ Okri'nin cadılık söylemini yeniden haritalandırmasının yoksullar arasındaki bölünmeleri ve iktidarı kendi şartlarında elde etme fantazilerini kapsayan bu boyutu, şüphesiz Madam Koto hakkındaki "en kötü yaygın şüphelerin" doğrulanmasını temsil etmez (bkz. yukarıda 192. dipnot). Bu aynı zamanda ezilenlerin konumuna dair Smith'in (2005) öne sürdüğünden çok daha üstü kapalı bir okumadır.

yerli kadınların bir başkaldırısının başını çekmesi ve bir gazetenin ilk sayfasında resminin yer almasından sonra. Okri, Azaro'nun her iki ebeveyninin de artan kibir ve kurumunu betimleyerek, okuyucularına kendilerinin de iktidar fetişizmleri ve mitolojilerine dahil olduklarını hatırlatır; şöhret ve servet fantezileri, güçlülerin beslendikleri olumsuz enerjilerdir. Bu enerjiler yoksullar arasındaki öfke ve bölünmeleri de körükler ("birbirimizle ilgili kötü rüyalar görüyorduk"). Azaro'nun babası, "Yoksulluk insanları tuhaflaştırır, gözlerini keskinleştirir, iyi insanları cadılara ve büyücülere dönüştürür"²⁰⁵ diye uyarır. Bu, Madam Koto'nun geçirdiği dönüşümlerin bir anahtarıdır. Yine de bundan da fazlası, bu, yoksulluktan pazaryerinin şartlarına göre kaçmaya çalışmanın tasarlanmamış sonuçlarına dair bir ikazdır.

Şimdi pazaryerine ve dikkatimizi hak eden bir diğer eleştirel Okrici hamleye geri dönelim. Yukarıda alıntıladığım, Azaro'nun pazaryeri deneyimine dair ilk pasajı anımsayalım. Azaro şöyle söyler bize: "İnsan kalabalığının pazaryerine akmasını izledim. Kaotik hareketleri, çılgın mübadeleleri ve çuvallarının altında yalpalayan hamalları seyrettim."²⁰⁶ Bir dizi hünerli geçişle Okri kalabalığın hayhuyundan ve ticari mübadelenin çılgın döngülerinden geçirerek bu metaları taşıyıp duran işçileri kısaca gözlemlemeye götürür. Tam da hareket ettiği hızla. Gelgelelim, bir ipucu bırakılmış, bir tohum ekilmiştir. Sürekli olarak pazaryerindeki alışverişlerinden mübadelenin onsuz mümkün olamayacağı çalışmaya geri döner. Dikkatimizi emeğe çekerken Okri aynı zamanda kapitalist piyasa toplumunda bunun görünmezliğinin, Marx'ın meşhur "üretimin yapıldığı

²⁰⁵ Okri 1993, s. 121. Ayrıca bkz. *Flowers and Shadows*'daki (1980, s. 14) kapitalistin cümlesi: "*Evlad, yoksulluk bir lanettir...*" Roman bunun ardından bu kişinin paraya tapınıp insanları sömürerek yoksulluktan kaçmaya teşebbüs etmesi nedeniyle ödediği korkunç bedeli gösterir.

²⁰⁶ Okri 1992a, s. 15.

gizli işyeri” cümlesinde saklı emeğin mübadele devrelerinde kaybolma biçiminin de altını çizer. Şu pasaj bu görünmezliği üstü kapalı bir şekilde irdeler:

Babam bir süreliğine hayatımdan kayboldu. Uyanırdım, orada olmazdı. Uyumaya giderdim, hâlâ dönmemiş olurdu. Harıl harıl çalışıyordu ve pazarları onu gördüğümde acı çekiyor görünüyordu. Sırtı hep ağrıyordu (...) Babam benzinlikte ve pazarda yük taşıyarak çok fazla çalışıyor, çok az para kazanıyordu. Kazandığından alacaklılara ödüyordu (...) Sonra geriye kalanıyla kirayı ödemeyi ve karnımızı doyurmayı güç bela başarıyorduk. Birkaç gün Babamı görmeyince Anneme ona ne olduğunu sordum.

Karnımızı doyurmak için çalışıyor, dedi.²⁰⁷

Bu ilginç pasaj içgörülerle doludur. Baba kaybolmuştur. Telaşlı piyasa faaliyetlerinin hüküm sürdüğü bir dünyadaki bir emekçi olarak görünmezdir. Baba fiziksel olarak mevcut olduğu zamanlarda, işinden ağrıyan bedeninde kalan izleri taşır. Görülmeyen bir şey, işçinin bedensel acısı, piyasa iktisadını neyin devindirdiğinin inatçı bir anımsatıcısı görevi görür. Dizinin ilk romanının pek çok yerinde Okri, acı çeken bedene geri döner. “Yük acayip ağırdı. Belim kırıldı,” der Babası oğluna.²⁰⁸ Gelgelelim, emeği görünür kılmanın kendisi acılı, huzur bozan bir şeydir. Azaro tekrar şehirde dolaşmaya başladığında bu bakımdan bir dizi kayda değer sahne gerçekleşir.

Etrafta gezip dolaşırken, karman çorman barakalar, kulübeler ve bungalovlar bolluğuyla kendi bölgemizin tamamen dışına çıktım ve işçileri şehir merkezine götüren otobüslerin yolunu tuttum.

(...) Yürümeye devam ettim ve sanki lanetlenmişler ya da sanki dipsiz bir kölelik içerisinde çalışıyorlarmış gibi yük taşıyan, ucube çavullar taşıyan bir sürü adam gördüm. Tuz çuval-

²⁰⁷ Okri 1992a, s. 78.

²⁰⁸ Okri 1992a, s. 126.

larının, çimento torbalarının, garri torbalarının abes ağırlığı altında yalpalıyorlardı. Ağırlık kafalarını eziyor, boyunlarını sıkıştırıyordu ve yüzlerindeki damarlar patlayacak kadar şişmişti. Yüzlerindeki ifade öyle çarpılmıştı ki neredeyse insana benzemiyorlardı.²⁰⁹

Bunun ardından Azaro, daha önceki pazaryeri deneyimini hatırlatır bir şekilde “gördüğüm en kafa karıştırıcı yer” olarak deneyimlediği tamirhaneye varır. Kaynayan bir nesneler kaosunda ileri geri atılan insanlar ve araçlar görür. Yine pazaryerine yaptığı ilk seyahati hatırlatır bir şekilde, “Sersemledim, karnım acıktı, kafam karıştı” der.²¹⁰ Her biri devasa yüklerin ağırlığı altında iki büklüm olmuş dedeler, babalar ve küçük çocuklar görür. Sonra “tanıdık bir sesin itirazları”nı duyar. Sarsılarak hamallar arasındaki babasını tanır: “Tamamen farklı görünüyordu. Saçları bembeyazdı ve yüzü çimento yüzünden maskeye benziyordu. (...) Kafasının üzerine iki tuz çuvalı yüklediler ve TANRI BENİ KURTARSIN! diye bağırıp sendeledi ve en üstteki çuval geri kamyonu düştü. Yük yükleyen adam babamın yedi ceddine küfredip beni incitti (...)” En sonunda Azaro babasına seslenir. Babası utanç gözyaşlarına boğulup aceleyle uzaklaşmaya çalışırken ayağı takılıp çamura düşer. “Babam yerde, çamura bulanmış halde, sanki ölüymüş gibi hareketsiz kalırken kanı arkasından sızıyor, toprağın çerçöpüne karışıyordu.” Azaro’nun şehirdeki turları artık masumane değildir. Modern toplumun temelini toprağın çerçöpüne karışan emeğin kanında yattığına ilişkin kirliliğin maruz kalınca, “Gezintilerim en sonunda bana ihanet etmişti, çünkü hayatımda ilk kez babamın sefaletinin gizli kaynaklarından birini görmüşüm” der.²¹¹

²⁰⁹ Okri 1992a, s. 144.

²¹⁰ Okri 1992a, s. 147.

²¹¹ Okri 1992a, s. 149.

Babasının bedeni emeğin indirgenemezliğinin bir belirtici olarak hizmet görür. Romanın ilerleyen kısımlarında Azaro babasıyla ilgili şunları kaydeder: “Boynu hep ağrırdı. Ayaklarında yaralar vardı. Omuzlarının etrafındaki deri, kulaklarının arkası, boynu ve tüm sırtı soyulmaya başlamıştı. Cildi, taşıdığı yüklerden üzerine dökülen tuz ve çimento yüzünden grimsi bir renk almıştı.”²¹² Emekçi beden burada metalar tarafından sömürgeleştirilmiş, bir yük hayvanı halini almıştır. Bilhassa yakkıcı bir pasajda Azaro, babasının uyanışını gözlemler ve emek ve bedensel acı arasındaki ilişkiyi ima eder: “Yaralarının kurumuş yüzeyi çarşafların üzerine dökülüyordu. Ağrısı yeniden başladı. Her zamanki gibi işe gitti.”²¹³ Böyle yaparak, hasta bedenini işe sürükleyerek Babası metaların mübadele dünyasını ayakta tutar. Umutsuzlukla tınlayan bir sesle Azaro’ya “Bugün tüm dünyayı başımın üzerinde taşıdım” der.²¹⁴

Okri’nin unutulmuş emek dünyasını devreye sokma stratejisinin büyük bir kısmı, Azaro’nun babası ve kocaman, ağrıyan bedeni imgeleri etrafında dönerken, ana karakterin, yani annesinin görünmez ev içi emeğini de sürekli tasvir eder: Yemek hazırlamak, palmiye şarabı koymak, çarşafaları yıkamak, yatakları yapmak. Gelgelelim, belirleyici bir şekilde boy gösteren şey onun “enformal ekonomi”deki işportacılık yaptığı, eşkiyaların şiddetine katlandığı bitmek bilmez günleri ve Madam Koto’nun barındaki emeğidir. Annesi eve sürekli neredeyse hiçbir şey satmadan, yoksulluklarının ve görünmeyen emeğinin ezici zorluğu yüzüne kazınmış halde döner. Bir umutsuzluk ânında “Hayatım bir çukura benziyor,” der. “Kazıyorum, ama aynı kalıyorum. Dolduruyorum, ama boşalıyor.”²¹⁵ Bu pasaj Azaro’nun pazaryerindeki kadınlarla ilgili baştaki gözlemleri-

²¹² Okri 1992a, s. 187.

²¹³ Okri 1992a, s. 284.

²¹⁴ Okri 1992a, s. 60.

²¹⁵ Okri 1992a, s. 443.

ne bağlanır. O kadar çok kadın işportacı vardı ki, “hepsi de tıpatıp aynı şeyleri satıyordu; Annemin bu insafsız toz ve gürültü dünyasında nasıl olup da bir şeyler satabildiğini merak ederdim.”²¹⁶ Pazaryerinde daha da dolaştıktan sonra annesinin durumunun tek olmadığını sezer: “Yorgunluğunun ve fedakârlığının acısının yalnızca o değil, tüm kadınlar, pazaryerinin tüm kadınları tarafından çekildiğini gördüm.”²¹⁷ Yürüyüşlerinden bir diğerinde, kafalarının üzerinde yiyecek leğenleri taşıyan “şehrin gayretkeş kadınları”yla karşılaşır.²¹⁸ Son olarak, *Infinite Riches*’de, kimilerini tanıdığı bir kadınlar topluluğuyla karşılaşır ve dünyayı inşa eden emekleri hakkında “Dünyanın sonu gelmez çalışanlarıydı onlar, güçlü iradeli pazaryeri kadınlar, tüm hayatları boyunca tuz bataklıklarında çalışan kadınlar, (...) yollarının sonsuz rüyasını yürüten işportacılar” der.²¹⁹

Yine de bu gözlem melankoliye bir geçiş değildir. Çünkü umut, dünyanın sonu gelmez çalışanlarının o sonu gelmez rüyalarına dayanır, *The Famished Road* dizisinin son kitabında fısıldanan *devrim* kelimesinde ifade edilen bir umut.²²⁰ Okri, bu anlamın altını çizmek ister gibi, Azaro’nun babasına boks lakabı Kara Kaplan adını verir. Bu isim ilk olarak William Blake’e ve 1793’te yazdığı ve kısmen Fransız monarşisini deviren Parisli yoksulların büyük başkaldırısından esinlenen “The Tyger” “Kaplan” şiirine işaret eder.²²¹ Dahası Blake, Amerika kıtasındaki kara derililerin –Afrika’nın kendi kendilerini özgürleştiren eski kölelerin– mücadelelerinden de ilham almıştır. Bu tema “America” şiirinde unutulmaz dizesi “Afrika karanlığını mesken tutan Tanrı imgesinin sen”le güçlü bir şekilde boy göster-

²¹⁶ Okri 1992a, s. 161.

²¹⁷ Okri 1992a, s. 162.

²¹⁸ Okri 1992a, s. 114.

²¹⁹ Okri 1998, s. 254.

²²⁰ Okri 1998, s. 199-200.

²²¹ “The Tyger,” Blake 1988 içinde, s. 24-5.

rir.²²² Okri, Azaro'nun babasına Kara Kaplan lakabını vererek, Blake'in yıkıcı çağrısının sesini büyütür. Bu iki önsezili şair, Özgürlük Yolu'nun, o kaçamaklı umut ve insan kefareti patikasının Afrika'nın içinden geçtiğini bize hatırlatır. Okri, Blake'le olan bu bağlantıyı güçlendirmek ister gibi, aynı zamanda adını Blake'in devrimci vecizesinden alan *Mental Fight* adında bir şiir kitabı da yayımlamıştır.

Akıl Dövüşünü asla bırakmayacağım
Ne de Kılıcım elimde uyuyacak
Ta ki biz Kudüs'ü kurana kadar²²³

Gelgelelim, Kara Kaplan ezilenlerin tek sembolü değildir. Daha önce gördüğümüz üzere “şehrin gayretkeş kadınları” da en çarpıcı ifadesini *Infinite Riches*'in yerli kadınların Annenin başını çektiği, bir polis karakolunu basıp tutukluları serbest bıraktıkları bir ayaklanmayı anlatan bölümlerinde bularak sahne alırlar.²²⁴ Kadınlar bir araya gelip, örgütlenip harekete geçerken “siyaset kelimesi daha sıcak karşılanmaya başlanmıştı” diye kaydeder Azaro.²²⁵ Ne var ki Okri, postkolonyal dönemin tehlikeleri hakkında bir uyarıda bulunarak, kadınların ayaklanmasının nasıl da kısa bir süre sonra “güzel elbiseleri ve gösterişli tavırlarıyla yeni kadınlar”ın, “ilk baştaki kadınları isyan etme dürtülerini, karakolları basma, mahkemelere ve hastanelere hücum etme arzularını dindirerek başka bir yöne çekmeye” çalışın “seçkin kadınlar” tarafından devralındığını ayrıntılarıyla

²²² “America a Prophecy”, Blake 1988 içinde, s. 52. Blake'in kara derililerin mücadelesinden aldığı ilham üzerine, bkz. Linebaugh ve Rediker 2000, s. 344-51. Blake ve radikalizmi hakkındaki en iyi çalışmalardan ikisi Thompson 1993 ve Erdman 1991'dir.

²²³ Okri 1999. Aynı zamanda *Infinite Riches*'a (1998, s. 268) Blake'in siyah bir oğlanın ruhunun beyaz, yani saf olduğu iddiasına gönderme yapan ilginç bir mübadelede bulunur. Blake'in “The Little Black Boy” şiiri Blake 1988, s. 9'da bulunabilir.

²²⁴ Okri 1998, s. 33.

²²⁵ Okri 1998, s. 34.

anlatır.²²⁶ Yoksul kadınların tasfiyesi, hareketlerine egemen sınıfların kadınları tarafından yeniden şekil verilmesi insanları bir kere daha rüyalarının bitmek bilmez yolunu yürümeye terk eder. Okri, özgürlüğe giden kurt gibi aç yolun ancak 1793'te Blake'in tahayyül ettiği araçlar –ezilenlerin kendi kendilerini özgürleştirmeleri, kendilerini ve dünyalarını yeniden kurdukları bir kurtuluş hareketi– vasıtasıyla tatmin edilebileceğini ima eder.

Okri'nin cadılık imgelemine üstü kapalı olarak kullanması, tarihsel eylem alanına yönelik bu hamleyle, folklor alanını aşarken asli bileşenlerini muhafaza eder. Walter Benjamin'in söylediğini başka kelimelerle söyleyecek olursak Okri, folklorü, tarihin mekânı içinde eritir.²²⁷ Okri cadılık tabirlerini radikal bir estetiğin, metalaşmış yaşamla ilişkilendirilen algı ve biliş tarzlarını yabancılaştıran diyalektik bir optikbilimin hizmetine koşarak, afsunlu birikim imgelerini fetişleştirmeden arındırıcı bir güdüye bağlar. İlk baştaki hamlesi, kapitalist piyasanın alışverişlerini tuhaf ve hayret verici kılan tuhaflaştırma stratejileri içerir. Çağdaş kent folklorü gibi Okri büyücülüğün anonimliğiyle, piyasa toplumunda şiddetin büsbütün rastlantısallığıyla meşgul olur. Bu strateji kapitalist ilişkileri yeni deneyimleme tarzları için alan açar; tıpkı Azaro'nun gözlerini kapatıp yeniden açtığı anda pazaryerindeki gayri maddi varlıkları gördüğü zamanda olduğu gibi. Olağan algının yerinden oynaması, "para sihribazlarını" "gerçekliği andırabilmek için insan parçaları" ödünç alan yarı-hayvan, yarı-ruh yaratıklar olarak kavramamıza olanak sağlar. Böylelikle Okri, şeytani birikim iştahlarını doyurmak için yoksulların emekçi bedenlerini ele geçiren –hatta tuz ve çimentonun Babarın cildine yaptığı gibi onları sömürgeleştiren– bir vampir iktidarı olarak çetrefil bir sermaye imgesi

²²⁶ Okri 1998, s. 37

²²⁷ "... [B]u, mitolojinin tarih mekânında erimesi meselesidir" (Benjamin 1999, Notebook N, s. 458).

kurmak için popüler parçalanma yoluyla zenginleşme retoriğinden yararlanır. Önemli olan şu ki, bu birikim yalnızca ezenleri şişmanlatmaz (bunu yaptığı kesin olsa da); dahası, Madam Koto'nun barının "döngüsel dönüşümleri"nde gördüğümüz gibi, maddi güçlerini, ellerinin altındaki üretim araçları ve emekçileri sürekli çoğaltır.

Gelgelelim, nasıl ki yoksulların emeği olmadan biriktirilen bir servet yoksa, yaşayanların kanı olmadan da vampir olamaz. Ayrıca yoksulların büsbütün, inatçı hayatta kalışlarında, daha iyi bir yaşam için verdikleri sürekli mücadelede umut bulunur.²²⁸ Sermaye onlara ne kadar sahip olsa, bedenlerini ve ruhlarını ne kadar istila etse de dünyanın emekçi yoksulları, "dünyanın sonu gelmez çalışanları" hiçbir zaman tamamen sömürgeleştirilemez. Bıkıp usanmadan dünyayı yeniden kurmaya ilişkin –hem bedeninin hem de ruhunun– açlığıyla güdülenirler. Ne var ki bunu yapabilmek için dünyayı yeniden hayal etmeleri gerekir. Ve bu, adalet ve umut hayallerini harekete geçirebilmek için gündelik yaşamın kâbus dünyasından uyanmak anlamına gelir. Kara Kaplan'ın Azaro'ya söylediği gibi "Siyasetle ilgilenmeye başlamalıyız. Adalet namına casuslara dönüşmeliyiz. Dünyaya yeni gözlerle bakmalıyız. Kendimize farklı bakmalıyız. (...) Daha yaşamaya başlamadık."²²⁹

Daha yaşamaya başlamadıysak, bunun nedeni vampirane bir gece dünyasında, yaşayan ölülerin zombi iktisadında yaşamamızdır. Okri'nin başarısı, sıradan algı tarzlarını altüst ederek bu dünyanın kapılarını açmış olmasıdır. Popüler şüphe hermeneutiğini yeniden işleyerek, burjuva toplumundaki gündelik deneyiminden yakasını kurtaran şeyi görmemize yardım eder: İnsan bedenleri ve ruhlarını sömürgeleştiren grotesk pi-

²²⁸ Hayatta kalmanın Okri için önemi hakkında bkz. Fraser 2002, s. 47. Ayrıca *The Farnished Road*'daki Arne figürü hakkındaki yorumu için bkz. Wilkinson 1990, s. 85.

²²⁹ Okri 1992a, s. 498.

yasa kuvvetleri. Bu ucubelere ve etkilerine fantastik bir algılabilirlik vererek, içinde yaşadığımız dünyayı, bedenler ve para arasında dehşetengiz alışverişlerin olduğu okült bir iktisat olarak tasvir eder. Gelgelelim, bu yerde, tabandan gelen halk isyanının *umut dolu ucubesini* oluşturan “adalet namına casuslar”ı da saptar.

SONUÇ

ÇİRKİN GÜZEL: UCUBE ÜTOPYA HAYALLERİ

Kapitalist piyasa toplumu ucubelerle dolup taşar. Gelgelelim, modern tahayyüle vampir ve zombiler kadar hükmeden başka bir tür yoktur. Gerçekte bu iki yaratığın, ucube modernlik diyalektığının birbirleriyle bağlantılı kerteleri olarak müştereken düşünülmeleri gerekir. Victor Frankenstein ve Yaratığı gibi vampir ve zombi de, bölünmüş toplumun kutuplarına bağlanmış bir çifttir. Şayet vampirler bizi ele geçirip uysal hizmetkârlara dönüştürebilecek korkunç varlıklarsa, zombiler de çoktandır ölü olabileceğimiz, yabancı güçlerin güçsüz temsilcileri olabileceğimiz konusunda bizi uyararak, lanetli benlik imgemizi temsil eder. “Sermayenin ruh dünyasının hegemonyası altında” diye yazar Chris Arthur, “birbirimiz için yalnızca sermayenin zombileri, Marx’ın kelimelerini kullanacak olursak onun ‘kişileşmeleri’, ‘maskeleri’, ‘destekleri’ olarak varız.”¹ Zombi imgesinde, kapitalist toplumun gerçekten de bir yaşayan ölüler gecesi olduğuna ilişkin rahatsız edici bir korku saklıdır.

¹ Arthur2004,s. 172.

Arthur'un içgörüsü bizi bugün Sahra-altı Afrika'nın dört bir tarafında çoğalan çarpıcı imgeye geri götürür. Yirminci yüzyılın başlarında Haiti'de ortaya çıkan ilk zombiler aslında "çalışan ölü adamlar", kimlik, hafıza ve bilinçten mahrum, düşünmeyen –yalnızca emek için fiziksel kapasiteye sahip– beden makinleriydiler. Geç kapitalizmin kültür endüstrilerinde yerlerini alan et yiyici hortlakların aksine bu zombiler kapitalizmin saklı sırrına, insan emekçilerin esareti ve sömürüsüne dayanmadığı gerçeğine yataklık eder. Ne var ki *yaşayan* ölümler olmalarından ötürü zombiler uyanma, prangalarını atma, geç kapitalizmin marazi yıkıntıları arasında yaşamı yeniden talep etme kapasitesine sahiptir. Zombiler, yok edilmiş yaşamın tekdüze devinimleri arasında yavaş ve hantalca yürüdükleri kadar *yaşayan* ölümlerin sefih gecelerinde patlak verebilen gizli enerjiler olan orji ve isyan için de şaşırtıcı kapasitelere sahiptir. Televizyon ekranlarından ve ucuz romanların sayfalarından fırlayan bu tür zombi festivaller, karnavalesk ayaklanma, gündelik yaşamın düzenli ve kestirilebilir örüntülerinin dehşet verici aksama anlarını içerir. Hiçbir ikaz olmaksızın normalin dokusunadaki bir yarı, *yaşayan* ölümleri hiperaktif yağmacılara dönüştürür. Sakat ve biçimsizler sokakları ele geçirip alışveriş merkezlerini istila eder; otorite çöker; anarşinin ipleri salınır. Bu tür gösterilerin ve genel olarak korku türünün çoğunun cazibesi kısmen elbette korkutabilme kadar taltif etme kapasitesinde yatar. İzleyiciler olarak bizler (en azından çoğumuz) düzenli toplumun kibar vatandaşlarını kasıp kavuran fantastik varlık görüntülerinden derin bir haz duyarız. Dahası burada, zombi başkaldırılarını harekete geçiren ütöpik potansiyelin bir kısmını tespit edebiliriz.

Bakhtin'in hatırlattığı üzere ütopya çoğu defa groteskle yıkanmış halde gelir. Bunu, resmi kültürlerin bedenleri ve arzuları ehlileştirmek, mülkiyet ve kişiliği çitlerle çevirmek, emek gücünü ve eğlenceyi düzenlemek, şenlik ve cinselliği kontrol etmeye yönelik duyu-karşıtı, beden-karşıtı çabasına tepki ola-

rak yapar. Onaylanmış yaşam tarzlarının iç karartıcı ve beden-karşıtı ciddiliğine karşı muhalif kültürler tersyüz etme vasıtasıyla parodiyle meşgul olur. Alçalmış ve küçük düşmüşleri – serseriler, garabetler, cahiller ve iğrenç biçimde deforme olmuşlar– elinden tutup kaldırır. Çoğu kez bunu, tuhaf, kırık ve aşırı iri insan bedenini yücelterek, kasvetli resmiyetle alay edip, onun değerlerini ve sembolik düzenlerini tepetaklak eden bir *grotesk realizm* kullanarak yaparlar. Grotesk realizmin ütöpik anlatısı, bir tersyüz etme diyalektiği vasıtasıyla ilerler; küçük düşürülenler şimdi küçük düşürmekte, resmi kültürün yücelttiğini aşağılamakta, baskı altına alınan ne varsa yüceltmektedir. Yine de ütopyacı dürtü küçük düşürmeyi olduğu kadar yeneden doğumu da vurgular. “Küçük düşürmek daha fazla ve iyi bir şeyi meydana getirebilmek için aynı anda gömmek, dikmek ve öldürmektir” diye yazar Bakhtin. “Küçük düşürmek aynı zamanda kişinin bedeninin alt tabakasıyla, midenin ve üretici organların yaşamıyla ilgilenmek demektir...”. O halde grotesk beden, burjuva/aristokrat erkeğin sınırları belli ve içine kapalı kahramansı bedenine aksine “tamamlanmamıştır, kendini aşar, sınırlarının ötesine geçer. Vurgu, bedeninin dış dünyaya açık olan kısımları üzerindedir (...) açık ağız, üreme organları, meme, fallus, şiş göbek, burun.”² Zombi türü bakımından şunları eklemeliyiz: Kesik, yara, sallanan uzuv, her biri kapitalizmin kalbindeki bedensel parçalarının ve ücretli emekçileri ucube bir kolektiviteye katan açık yaraları hatırlatan şeyler.

Şüphe yok ki kültür endüstrileri, gürültücü enerjileri meta tüketimine sevk etmeye çabalayarak, bu karnavalesk imgeleri sıkıca kavrar, sterilize eder ve yeniden paketler. Karnavaleskin bu şekilde metalaştırılması, unsurlarının şeyleştirilmesi, yenile-

² Bakhtin 1984, s. 21, 26. Bakhtin’in harikulade çalışmasının da kimi sınırları vardır. Bunların bazılarını McNally 2001, 4. Bölüm’de yer veriyorum. Bakhtin’i toplumsal cinsiyet ve ırk açısından yeniden işlemeye yönelik bilhassa ilginç bir girişim için, bkz. O’Connor 1991, s. 199-217.

yici kakhakanın yerine salt ironin konulmasıyla ilerler.³ Yine de yıkıcı güdülerin ehlileştirilmesi süreci hiçbir zaman bütünsel değildir; pençesine sığmayan ve direnen bir şey her zaman olur. Zaten kitle kültürünün radikalliği kıran etkileri ancak tam da yüceltilmesi istenen arzuların uyandırılması yoluyla sağlanır. Bunun neticesinde, Frederic Jameson gözlemlediği üzere, “zorunlu bir mübadele süreci buraya dahil olmak zorundadır.”

Şayet kitle kültürünün ideolojik işlevi, başka türlü tehlikeli ve proto-siyasi güdülerin “yönetildiği” ve etkisiz hale getirildiği, istikametinin değiştirildiği ve yapay nesnelerin sunulduğu bir süreç olarak anlaşılıyorsa, bu güdülerin –sürecin işlediği ham-maddenin– onları susturmaya çalışan metinlerin içerisinde uyandırıldığı kimi ön hazırlık adımları kuramlaştırılmalıdır.⁴

Ayrıca yönetici sınıfın kâbuslarına, Jack Cade gibi karakterlerde, inanılmaz boyutlarda büyüyen ve Zenginler Partisi’nin haydutlarını haklayan Azaro’nun babasında; başkaldıran avamın çok-başlı su yılanında; *Infinite Riches*’ın isyankâr kadınlarında; Frankenstein’in Yaratığında; Marx’ın asi küresel proletarya imgesinde su yüzüne çıkan bu ütopyacı enerjilerdir.

Çok-başlı ucube ve Frankenstein’in Yaratığı hakkındaki en belirleyici şeylerden biri, bir birlik oluşturan çokluklar olmalarıdır. Su-yılanı-avamın birden çok başı müşterek bir bedene bağlanır, tıpkı hayvan ve insan parçalarından yapılmış Frankenstein’in yaratığının gövdesel parçalarının yaşayan, nefes alıp veren, konuşan bir dev halinde bir araya gelmesi gibi. İkinci vasfın –konuşma– isnadı, daha önce de gördüğümüz üzere, Mary Shelley’nin hikâyesinin en bozguncu yönlerinden biridir. Film uyarlamalarının çoğunun dışında tutulmasının sebebi de belki budur. Ayrı ayrı parçalardan bir araya getirilmiş bir yaratığın, ne kadar biçimsiz de olsa gerçekte bir insan şeklini alabi-

³ Bkz. Bakhtin’in Lucian hakkındaki yorumları (1984, s. 386-8). Bana göre kültür endüstrileri bu eğilimleri yalnızca alevlendirir.

⁴ Jameson 1981, s. 287.

leceği zaten yeterince kötüdür. Gelgelelim, konuşmayla beraber bu çok daha tehlikeli, kendi türündekilerle ilişkiye girmeye muktedir hale gelir. Shelley'nin hikâyesinde Yaratık şüphesiz yalıtılmış ve yalnız bir haldedir; çaresizce bir arkadaş arayışındadır. Yalnızca kendisini ezenlerle ve kendisine işkence edenlerle konuşur. Ne var ki romanı boyunca Yaratığın sonsuza kadar yalnız olmayabileceği, bir arkadaş edinebileceği, üreyebileceği ve ucube bir toplumsal kolektivite oluşturabileceği kaygısına rastlanır ve bu ihtimal, romanın sonundaki denizciler isyanında ima edilir.

Emekçilerin toplu isyanı, *Frankenstein* hikâyesinden hoşlandığı söylenen Marx'ın tahayyül ettiği gidişatı işaret eder.⁵ Birleşmiş eylem ve örgüt çağrısında Marx, işçi sınıfının "kötürüm ucubeliği"nin⁶ kendisini yeniden toplayabileceğini, sesini bulabileceğini, sermayenin makinelerinkini yerine kendi yaratımı olan yeni bir ritimle hareket etmeye başlayabileceğini hayal eder. Mezar kazıcıların bu dansında Marx, ucube kefaret ve dirilme kuvvetlerini saptar. Zihninde, yeni bir bilinç ve kimlik, yeni bir praksis edinen kolektif işçi olan bir çokluk canlandırır. Burada yaşanan şey bireyselliğin kaybı değildir; bilakis, devrimci yeniden birleşme ediminde yeni bir bireysellik tarzı ortaya çıkar. Bu ruhla Marx kolektif işçinin özgürleşmesini "insanların kendilerini bireyler, ama toplumsal bireyler olarak yeniden ürettiği organik bir toplumsal bütün"ün yaratımı bakımından tasarlar.⁷ Bunu yaparken, proleter özgürleşmenin, Hegel'in bir terimini ödünç alacak olursak, *somut evrenselin* bir dansı, kimlik ve farklılığı onaylayan dinamik bir bütünleştirme ya da Marx'ın başka bir yerde söylediği üzere "çeşitliliğin birliği"ni⁸ tasavvur eder. Marx'ın bu kolektif aktörü tüm olası çeşit-

⁵ Bkz. Wheen 1999, s. 72.

⁶ Marx 1976, s. 481.

⁷ Marx 1973, s. 832.

⁸ Marx 1973, s. 101.

liliği içinde tasavvur etmesi her zaman mümkün olamamış olsa da pozisyonunun meylettiği mantık bu istikamettir.⁹

Bu bakımdan İngiltere'nin denizcilerinin, *Frankenstein*'da toplu isyandan sorumlu grubun, bu türden çeşitli, "çok-ırklı" – iki tarihçinin kaydettiği üzere İrlandalı, İngiliz, Afrikalı– olması anlamlıdır. Bu durum öyle yaygındır ki "Napolyon savaşlarının sonuna gelindiğinde Kraliyet Donanması'nın kabaca dörtte biri siyahtı."¹⁰ Türlü mülksüz gruplardan bir araya getirilmiş olan derin-deniz proletaryası, istisnai militanlık ve dayanışma anlarına kapı aralamıştı. Asi ayaklanmalarda gemilere el koydu; devletin ve sermayenin idaresine meydan okudu ve milliyetler ve etnik-ırksal gruplar arasındaki çitleri aşarak zuhur eden ırk kategorilerine yönelik ihlallerinde artmış bir grotesklik edindi.

* * *

Proleter ucubeler, tanım itibariyle, bedenin ucubeleridir. Bedensel güçleri sermayenin yaşam gücü haline gelmekle ve vampir gibi büyümesine neden olmakla kalmaz; bundan da fazlası, özgürlükçü mücadeleleri sermayenin soyutlayıcı güçlerine karşı ucube beden iddiaları gerektirir. Marx'ın mezar kazıcıları dansı –şenlikli bir zombi isyanı– duyusalın duyusal olmayan, maddinin soyut olarak ideal karşısındaki zaferini içerir. Bedenler, bu özgürleşme anlatısında grotesk bir şekilde önemli bir yere sahiptir ve ucube mevcudiyetleri yürüten zombi hikâyeleri boyunca yankılanır.

⁹ Bu meselelerin bazılarına, Kuzey Amerika *Historical Materialism* konferansı, York Üniversitesi, Toronto, 27-8 Nisan 2008'de sunulan "Unity of the Diverse: Global Labor in the Age of Global Capital" de değindim. Geç Marx'ın bu soruların bazılarına geri dönüp etnisite ve toplumsal cinsiyet üzerine on binlerce kelime yazdığını kaydetmek de önemlidir. Bkz. Smith 2002, s. 73-84 ve Anderson 2002, s. 84-96. Gelgelelim, Susan Buck-Morss'un güçlü ve tahrik edici bir şekilde gösterdiği üzere, avam isyanının hakiki çeşitliliğini kaydetmek aynı zamanda özgürlük (ve kölelik) hikâyesini dünya-tarihsel Haiti Devrimi'nin bastırılan kaydı bakımından yeniden yazmak anlamına gelir. Bkz. Buck-Morss 2009.

¹⁰ Linebaugh ve Rediker 2000, s. 132, 311.

Burası, Marx'ın komünist vizyonunun Bakhtin'in gün yüzüne çıkardığı, bir yorumcunun kelimeleriyle "ölümsüz emekçi bedenlerin dünyanın bedenini oluşturduğu"¹¹ büyük avam geleneğine katıldığı noktadır. Bu aynı zamanda, Walter Benjamin'in kullandığı ismi kullanacak olursak, eksenin etin özgürleşmesi olan *antopolojik materyalizmle* birleştiği noktadır.¹² Asi işçi sınıfı, canlı bir kolektivitede somutlaşmasını teyit ederek, emekçi bedenleri ölümden, sermayenin değerlenmesine olanak sağlayan salt birer otomat olma işlevlerinden kurtarır.

İsyan anı da bir iyileşme anıdır. Zombiler uyanır ve böylelikle sermayenin soyutlayıcı güçlerinden gövdesellik taleplerinde bulunur, hafıza, kimlik ve tarihin geri kazanımı için ontolojik önkoşulu tesis eder. Zombilerin uyanışı öyle tahrip edici, burjuva yaşamının moleküler yapısını öyle yıkıcıdır ki, genelde doğanın kendisinin coşkunun bir başkaldırısı olarak tasarlanır. Zaten emeğin ucube kolektif bedeni, onu tarih ve toplumsaldan soyutlayan bir toplumda temel olarak doğal bir kuvvet halinde belirir. Okri, Azaro'nun babasını çalışırken tarif ettiği sırada bize "kanı arkasından sızıyor, toprağın çerçöpüne karışıyordu" dediği zaman kavradığı şey tam da emekçi bedenin bu doğallaştırılmasıdır.¹³ Dehşet tabiri, toprağın kendisine katılan ucube bir bedenin isyankârlığını kaydetmenin tek türü olmayı sürdürür. Dickens'ın *Barnaby Rudge*'daki betimlemesini ele alalım. Gordon İsyanları'nın üç elebaşısıyla işe başlar. Bunları "kurum, kir, toz ve kireçle kaplı; kıyafetleri paçavraya dönmüş; saçları karmakarışık bir halde; elleri ve yüzleri paslı çivi yaralarıyla kesilmiş ve kanar halde" tasvir eder. Arkalarında isyancılardan oluşan ve "kaba saba yüzler (...) şeytani kafalar ve vahşi kafalar ve havaya kaldırılmış sopa ve demir çubuklardan olu-

¹¹ Suvin 1982, s. 113.

¹² Benjamin 1999, s. 591, 633.

¹³ Okri 1992a, s. 149.

şan bir görüntü” sunan “yoğun bir kalabalık” vardır. Bu “parmak ısırtan dehşet” diye yazar Dickens,” hayat boyu unutulmayacak hayaletlerle” dolup taşıyordu.¹⁴

Burada dehşete kapılmış bir sınıf ve toplumsal cinsiyet poetikası iş başındadır. Ayaktakımını aynı anda hayvansallaştırıp kadınsılaştırır. Kadınsılığı elbette kibar edilgenlik niteliğinde değildir; daha ziyade deliye dönmüş, sırruları aşan, plebyen kadınlıktan oluşur. İsyankâr güruh kan ve kirle, devasa, tüketip bitiren tutkularla, “toprak ananın” yaşamı yutan kuvvetleriyle tanımlanır. Dolayısıyla dişi grotesk, ucube ayaktakımının oluşturulmasının merkezinde yer alır.¹⁵ Irk kategorileri de öyle.

Avrupalı işçi sınıflarının, zuhur etmekte olan endüstriyel kapitalizm söylemi içerisinde “ırksallaştırılma”larının boyutu bugün nadiren kavranmaktadır. Yine de Afrikalıların ve sömürgeleştirilmiş halkların baskı altında tutulmasını ussallaştırmak üzere bilimsel ırkçılığın ortaya çıktığı dönem boyunca, kullandığı kategoriler Avrupa’nın emekçi yoksullarını ırksallaştırmak için de yeterince esnekti. Örneğin Granier de Cassagnac, *Histoire des class ouvrières et des classes bourgeoises* (1838) adlı yapıtında, proletaryanın, fahişelerin ve hırsızların melezlenmeleri yoluyla oluşan insandan aşağı bir ırk olduğunu öne sürüyordu. Benzer bir şekilde Henry Mayhew’in *London Labour and the London Poor* (1861) eseri, insanlığı iki farklı ırka bölüyordu: Medeniler ve avareler. Aralarında İngiltere’nin emekçi yoksullarının da olduğu ikincisi, görünürde beden ve arzularını aşamalarıyla tanımlanıyordu.¹⁶ Benzer süreçlere, proletaryanın

¹⁴ Dickens 2003, 50. Bölüm, s. 419.

¹⁵ Genel olarak bkz. Russo 1994. Bu metnin postmodernist tınısı ne yazık ki sınıf meselelerinin büyük ölçüde gözardı edildiği anlamına gelir. Ayrıca bkz. Sipple 1991, s. 135-54. Burada sınıf ve toplumsal cinsiyetin içsel ilişkileri zekice ortaya konmuştur. Sınıf, ırk ve toplumsal cinsiyet diyalektiklerinin tarihsel açıdan olağanüstü bir şekilde ele alınmasına McClintock 1995’te rastlanır.

¹⁶ Bkz. McNally 2001, s. 4. Bilimsel ırkçılığın oluşturulması üzerine bkz. McNally 2002, 4. Bölüm.

“ilkelin, hayvanın” dünyasını paylaşan “başka bir ırk,” “ilkel” ve “kaba,” “kuduran bir kitle, biçimsiz bir (...) güruh” olarak temsil edildiği İsveç’te de rastlanır.¹⁷ İşçi sınıfların ırksallaştırılması ve kadınsılaştırılmasının merkezinde, grotesk bir bedenselliğin atfedilmesi yatıyordu.

Korku türü de dahil olmak üzere popüler kültür de sıklıkla kutlanan şey, hiper-tecessümün bu şeyleridir. Zombiler karşılık verdiğinde, öne çıkan şey devasa, tuhaf, sızıntılı bedenleridir. Marx ya da Bakhtin’de olduğu gibi burada da plebyen bir poetika, ezilenlerin grotesk bedenlerinin çirkin güzelliği iş başındadır.

* * *

Gelgelelim, bugün popüler kültürde zuhur eden zombi isyanlarında eksik olan bir şey vardır. Bu şey, Haiti zombilerinden Hollywood zombilerine geçiş sırasında kaybolmuştur. Günümüzde Sahra-altı Afrika’dan gelen zombi masallarında yerine konan şey tam da budur. Haitili zombiler, daha önce de gördüğümüz üzere, akılsız emekçiler, çalışmak için kaba kuvvet haricindeki her şeyden –kimlik, bilinç, hafıza, dil– mahrum olan, ölümlerin arasından diriltilmiş insanlardır. Bunlar, emek gücünün fiziksel taşıyıcıları olmak dışında hiçbir şeydir. Bu özellik, Büyük Bunalım çağında Amerika’nın zombilere popüler el koyuşunda ön plana çıkıyordu. Daha önce gördüğümüz üzere William Seabrook’un *The Magic Island* (1929) kitabında zombiler “şeker karnısı tarlalarında çalışan ölü adamlar”, “ifadesiz bir şekilde işlerine dönmüş (...) otomatlar” olarak tasvir edilir.¹⁸ Bunalım çağı boyunca yaşayan-ölü bir emekçi olarak zombi imgesi, Hollywood korku filmlerinden asla kaybolmamıştır. Örneğin *White Zombie* (1932) filminde Bela Lugosi, şeker fabrikasında çalıştırmak üzere ölü yetiştiren, Haiti’deki büyü,ü,

¹⁷ Frykman ve Lofgren 1987, s. 129.

¹⁸ Seabrook 1929, s. 94, 101.

uğursuz bir fabrika sahibi olan Murder Legendre'ı canlandırır. Filmin bir eleştirmenin işaret ettiği üzere, "Çökük gözleriyle sıska, güçlü işçiler üretim montaj bantları boyunca ve ortadaki büyük öğütme varili etrafında ayaklarını sürterek gidip gelir. Çaresizlik ve umutsuzluğun şeyleştirilmiş halleri olduğu kadar kudretli makinenin dişlilerinden başka bir şey değillerdir."¹⁹ Bu yabancılaşmış, ezici, akılsız emek imgesi, işsizlik, yoksulluk ve sınıf hıncıyla kasıp kavranan Amerika'ya güçlü bir şekilde uyuyordu. Ne var ki 1960'ların radikal yükselişi esnasında Amerikan kültüründe zombinin dirilişi sırasında büyük ölçüde kaybolmuştu. Bu diriliş, George Romero'nun *Night of the Living Dead*'le (1968) başlayan öncü filmlerine çok şey borçludur. Hollywood'un zombiyi yeniden keşfedişi aslında zombi emekçi figürüne kısa devre yaptırın bir revizyondur. İlginç bir şekilde, daha önce de ifade edildiği gibi, Romero "yaşayan ölümler" ifadesini kullansa da ucubelerini zombiler olarak değil, et yiyen hortlaklar olarak hayal etmiştir. Kuzey Amerika ve Avrupa'daki kitlesel kültürde bugün "zombileri" tanımlayan şey bu inşadır: Et yiyen ucubeler.²⁰ Tüketme, et yemeye yapılan bu vurgu, zombi emekçinin yerinden edilmesinin merkezindeydi. Son zamanlardaki Hollywood korku filmleri zombileri üreticiler yerine deliye dönmüş tüketiciler olarak yeniden konumlan-

¹⁹ Dendle 2007, s. 47. *White Zombie* eleştirmenlerin çeşitli tepkilerine yol açmıştır. Haitililere ilişkin ırkçı klişeleri haklı bir şekilde kınanmıştır. Aynı zamanda bazı eleştirmenler filme ABD'nin Haiti'deki emperyalizminin (belki de binlçdişi) bir eleştirisini görmüşlerdir. Filme yönelik pozisyonlardan örnekler için bkz. Rhodes 2001; Williams 1983; Lowry ve deCordova 2004, s. 173-211; ve Bishop 2008, s. 141-52. Dendle'nın (2007, s. 48-9) ifade ettiği üzere *White Zombie* aynı zamanda Savaş sırasında Amerikalı kadınların artan bağımsızlığına dair derin toplumsal cinsiyet kaygılarını da dışavurur.

²⁰ Bkz. Dendle 2001, s. 121. Dendle, zombi kelimesinin film boyunca hiç geçmediğine, yalnızca "hortlak" ve "et yiyen hortlak" kelimelerinin duyulduğuna işaret eder. Zombinin son kırk yılda hortlak olarak yeniden tasarlanması üzerine bkz. Boon 2007, s. 38.

dırarak, aşırılıkla nitelenen Amerikan kapitalizminin hiper-tüketimci etosunun keskin bir eleştirisini sunma eğilimindedir. Gelgelelim, bu kullanım, saklı emek dünyasını ve tüm bu tüketimi mümkün kılan sınıf eşitsizliklerini görünmezleştirir. Bunun neticesinde çağdaş zombi filmleri, en iyi ihtimalle, kapitalizmin değil tüketimciliğin bir eleştirisini sunmaya meyillidir: Bu filmler, burjuva toplumundaki çalışma süreçlerinin yaşamı mahveden, zombileştiren boyutlarını soruşturmakta başarısız olur.

Zombi emekçinin dışarıda bırakılması zombi isyanı imgelelerini de ırk boyutundan uzaklaştırır. Amerika'da ırk, toplumsal cinsiyet ve sınıf başkaldırısı dönemi olan İkinci Dünya Savaşı sırasında zombiler, başkaldırı figürleri olarak ortaya çıkmıştı. 1940'lardaki zombi filmleri "eksiksiz kapatma imkanını inkâr ederek,"²¹ korku ögesini zombilerin edilgen, kontrolleri vaziyetlerinden ziyade *uyanışlarına* yerleştirmişti. Ancak nadiren de olsa zombi tabiri Jacques Tournier'in akıllardan çıkmayan *I Walked with a Zombie* (1943) filmindeki kadar bozguncu bir şekilde kullanıldı. "Tüm Amerikan korku filmlerinin en iyilerinden biri"²² olarak tarif edilen *I Walked with a Zombie*, köle sahiplerinin soyundan gelen işlevsiz beyaz bir ailenin ufak bir Karayip adasında yavaş yavaş çöküşü ve kendi kendini yok etmesi biçiminde sömürgeci kapitalizmin gerileyişini anlatır. Sorunlu bir toplumsal cinsiyet eğretilemesinin kullanıldığı filmde beyaz bir kadın, ölmekte olan sömürgeciliği simgeler. Filmdeki kadınlar kadınla ilgili, sanki sınıfının tamamından bahsediyormuş gibi, "kendi hayatında ölmüş" ve "ruhunun bencilliğinde ölmüş"tü derler.²³ Çarpıcı bir tersyüzle zombiler, sömürge top-

²¹ Dendle 2007, s. 49.

²² Wood 2004, s. 126.

²³ *I Walked with a Zombie* boyunca karşımıza açık bir toplumsal cinsiyet teması çıkar. Kadınların özgürleşmesi hakkındaki kaygıların, sömürgeciliğin sona

raklarından değil, emperyal metropolünden gelen yaratıklar, marazi bir sömürgeciliğin, edilgen bir şekilde tarihin gelgitleriyle silinmeyi bekleyen yaşayan ölüleri biçimini alır. Film, uygun bir şekilde, yaralı “beyaz zombi”nin ve âşığının denizde kaybolurlarken, siyah bir karakterin “ölenleri affet ve yaşayanlara huzur ve mutluluk ver” demesiyle son bulur.

I Walked with a Zombie’nin imparatorluğa ilişkin kültürel eleştirisini sunduğu tarihsel anda, Afrikalı-Amerikalılar arasındaki isyankâr karşı akımlara ifade vermek üzere yeni ve yenilikçi bir “zombi müzik” ortaya çıkıyordu. Filmin gösterime girdiği yıl (1943) “Harlem Riot” adı verilen bir grup, siyah bir askerin beyaz bir polis tarafından vurulmasının ardından ortaya çıktı.²⁴ Harlem başkaldırısı Afrikalı-Amerikalıların sendikalarda, orduda ve filizlenen sivil toplum örgütlerinde giderek radikalleşmesi sırasında gerçekleşti. Yeni direniş pratikleri ve kültürleri oluşurken, müzik, ırkçılık, hor görülen işler, işsizlik, düşük ücretler ve askere yazılmayla ilgili hoşnutsuzlukları dile getirmenin kilit bir kaydına dönüştü.²⁵ Mesai sonrası kulüpler ve dairelerde genç, muhalif bir jazz müzisyenleri grubu, yeni his yapılarının –öfke, gurur, beyaz Amerika’ya uymuyor olmak, ırkçılık ve imtiyazlara düşmanlık– estetik bir tabiri olarak, kısa süre sonra *bebop* adını alacak olan radikal olarak yeni bir müzikal dil oluşturdu.²⁶ Bebop, karmaşık, müzikal olarak sofis-

ermesi hakkındaki kaygıları irdelemenin bir eğretilmesi olarak işlev gördüğünü ima eder.

²⁴ Bkz. “The Harlem Outbreak”, James, Breitman, Keemer vd. 1980 içinde, s. 281-8, ve Capeci 1977.

²⁵ Toplumsal ve kültürel bağlamın kapsamlı bir irdelemesi için ayrıca bkz. Kelley 1996, 7. Bölüm.

²⁶ Jones 1963, s. 171-211, bebop-devriminin toplumsal ve müzikal temellerinin en iyi incelemelerinden biri olmayı sürdürür. Daha az içgörüsü olsa da bakılmaya değer diğer çalışmalar Giola 1997, 6. Bölüm; Gitler 1985; Hobsbawm 1989, s. 54, 82-4. Russell 1973, bebop isyanının müzikal yeniliklerinin çoğunun siyasi içeriğine dair bilgiler içerir. Saul 2003, 1. Kısım da bu açıdan yardımcıdır. Bebopu Afrikalı-Amerikan bir protest müzik olarak görmem, bunun yalnızca

tike, duygusal açıdan etkileyici bir protest müzikti. İstisnai bir müzisyenlik, yaratıcılık ve doğaçlama konusunda muazzam bir rahatlık gerektiriyordu. Akor dizilerini ters çeviren, ezginin alttaki armonisine karşı çalan ve tempoyu değiştiren yeni caz devrimcileri bunun vasıtasıyla bir ahenksizlik, uyumsuz karşıtlıklar ve çoklu ritimler müziği meydana getirdiler. Tüm bunlar düzensiz bir dünyadan bahsederken zombi isyanın ritimleriyle titreyen hayalci bir Afrikalı-Amerikalı estetik yaratma çabasıyla yapıldı.

Bu sanatsal devrimin kalbindeki dehalardan biri, kendine has köşeli ifadeleri etrafına inşa edilmiş, alışılmadık aralar, ahenksizlikler ve yer değiştirmiş notalarla vurgulanmış kayda değer bir dizi caz bestesi yazmış olan piyanist Theolonious Monk'tu (1917-82).²⁷ Kendisi gibi caz sanatçıları arasında Monk'un müzikal dili bazen *zombi müzik* olarak biliniyordu. Piyanist Mary Lou Willias şöyle açıklar: "Neden mi 'Zombi müzik'? Çünkü acayip akorları bize *Frankenstein*'ın ya da herhangi bir korku filminin müziğini hatırlatıyordu."²⁸ Monk'un müziğinde "acayip akorlar" zıvanadan çıkmış bir dünyanın, insanların nesnelere indirgendiği –ve donmuş hallerinden şiddetle uyandıkları– bir şeyleşme alanının ritimlerini ifade eder. Bu bir ahenksizlik estetiği, parçaları hiçbir zaman tamamen birleştirilemeyecek olan kırılmış bir dünyanın estetiğidir. Burada çarpıcı ve rahatsız edici bir güzellik, Williams'ın söylediği şekliyle "donmuş sesler" den oluşan bir güzellik vardır. Monk'un

siyahlara özgü bir kültürel olgu olduğu anlamına gelmez. Tüm büyük estetik hareketler gibi bunun da evrenselleştirici bir dinamiği, geniş yelpazede kültürel deneyimleri ifade etme kapasitesi bulunur; ama toplumsal, kültürel ve siyasal kökleri Afrikalı-Amerikalıdır.

²⁷ En nihayetinde Robin D. G. Kelley'nin muhteşem eseri *Theolonious Monk: The Life and Times of An American Original* (2009) sayesinde Monk'un biyografisini sahibiz. Ek A, "A Technical Note on Monk's Music" Monk'un imzası niteliğindeki müzikal yenilikleri sıralar.

²⁸ Williams 1954. Ayrıca bkz. Steams 1958, s. 22.

ezgileri nesnelerin canlandığı –Marx’ı tekrar edecek olursak masaların dans etmeye ve ahşap beyinlerinden “grotesk fikirler” türetmeye başladıkları– bir dünyaya koyar bizi.²⁹ Yine de Monk’un bestelerinde yalnızca canlanan şeylerin ahenksiz seslerini duymayız; dahası, zombi hareketinin ritimlerine, yaşayan ölülerin dansının vahşi seslerine kulak veririz. Afrikalı-Amerikalı deneyiminin tamamının yaşayan ölüme, hem insan hem de nesne olmanın “ikili bilinci”ne bulandığı bugün geniş ölçüde kabul görmektedir.³⁰ Ayrıca Monk’un müziği bunu, ortaya çıkmakta olan ve Du Bois’nın yerinde ifadesini kullanacak olursak “kölenin ritmik çılgılığı”na yeni bir kentli ritim veren bir Afrikalı-Amerikalı müziğin vuran, kıran, parçalayan akorlarının ucube bir şekilde düzel ritimlerinde yakalar.³¹

Köleleştirilenlerin müziği –hem ızdırap şarkısı hem özgürlük çılgılığı– tüm korku tabirleri gibi bir ikileme dilidir. Tüm müzikal manzaralar boyunca özgürlük ve esaret çarpışarak, takip eden ve edilenin yer değiştirdiği, her birinin diğerini kovaladığı ve ondan kaçtığı zıt bir ahenksizlik meydana getirir. Ne var ki bir çoklu ritim, değişen tempolar ve yer değiştirmiş notalar müziği bu deneyimin, Monk’un bestelerinden birinin adını kullanacak olursak “çirkin güzelliği”ni yakalamaya başlayabilir.³² Zaten baskının yaraları ve izlerini ifade eden zombi müziğinin güzelliği yalnızca çirkin olabilir. Acı içindeki bedenlere ses vererek bu yaraları inletir, onlara isim verir, onları irdeler,

²⁹ Marx 1976, s. 163-4.

³⁰ Buradaki kurucu metin W.E.B. Du Bois, *The Souls of Black Folk* (1994 [1903]). Bu öncü metnin tarihi üzerine bkz. Lewis 1993, s. 277-96. Du Bois’nun “çifte bilinç” kavramı, kuşaklar boyunca toplum kuramcılarını etkilemiştir. Önemli tartışmalar için bkz. Allen 1997, s. 49-67 ve Lewis R. Gordon 1997, s. 69-79. Du Bois’nun kavramının uygulanma alanını genişleten önemli bir metin için bkz. Paul Gilroy, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness* (1993). Gilroy’un metnine önemli bir eleştirel yanıt için bkz. Chrisman 1997.

³¹ Du Bois 1994 [1903], s. 156.

³² Monk’un ezgisi “Ugly Beauty” ilk olarak albümü *Underground*’da yayınlandı (Columbia Records, 1968).

onları vurgular. Bu nedenle dehşetin, tabirlerinden biri olarak kalması gerekir. Yine de sanatsal üretiminde hayatta kalmanın ve direnmenin –ve özgürlük peşinde koşmanın– sarsılmaz güzelliğini meydan okurcasına ortaya koyar. Monk’un mümtaz biyografi yazarının söylediği gibi “Theolonious Monk’un müziği esasında özgürlükle ilgilidir” ve bu da akıllarda kalan güzelliğine katkıda bulunur.³³ Frankenstein’ın Yaratığı gibi emeğin kötürüm ucubeleri, Afrikalı kölelerin soyundan gelenler, konuşur; şarkı söyler, dans eder ve dünyayı yerinden oynatan bir sanat meydana getirir. Yaşayan ölümler bu zombi müzik vasıtasıyla canlanır, cesetler ve viranelerle dolu bir manzara karşısında dans eder ve özgürlük şarkılarının indirgenemez güzelliğini teyit eder.

Bugün modern caz, hip-hop ve Afrobeat gibi türlerdeki etkisini saptamak mümkün olsa dahi, protest müzik olarak merkezi konumunu artık korumamaktadır. İlginç bir şekilde neo-liberal küreselleşmenin kendine yer edindiği ve irdelediğimiz vampir ve zombi masalları sağanağını tetiklediği 1970’ler boyunca Nijerya’da caz etkileri taşıyan yeni bir zombi müziği ortaya çıktı. Fela Kutî’nin hit albümü *Zombie’de* (1997) yaşayan ölü imgesi, üyeleri (ve siyasi efendileri) insan avlayan zombileşmiş ucubeler olarak görülen Nijerya ordusuna yönelik yakıcı bir saldırıda yeniden kullanılır. Siyah gücü, sosyalizm ve pan-Afrikanizmin çalkantılı bir karışımı olan Kutî’nin Afro-beat müziği, toplumsal protesto ve muhalefeti hem yansıtıyor hem de bunlara ilham veriyordu (“Zombie”nin 1978’deki bir performansı sırasında Accra’daki isyanlar dahil olmak üzere).³⁴ *I Walked with a Zombie’de* olduğu gibi Kutî’nin meşhur şarkısı metaforu tersyüz ederek, sermayenin emekçilerini değil, yöne-

³³ Kelley 2009, s. 2.

³⁴ Gelgelelim Fela Kutî’nin müziği ve hayatının, “geleneksel” erkek çökeşliği pratiklerini sürdürme çabaları nedeniyle kadın düşmanlığı unsurları taşıdığını kabul etmek gerekir.

tici sınıfları ve onların ordularını gerçek zombiler olarak gösterir.

Tıpkı Gotik roman gibi Kutî'nin şarkısı da, klasik formülasyonu Hegel'in köle ve efendi anlatısında bulunabilecek diyalektik bir altüstü tekrar eder. Hegel, *Tinin Fenomenolojisi* kitabında bize, efendinin, kölenin emeğine olan bağımlılığı yüzünden edilgen, cansız, tarihsel inisiyatiften yoksun bir varlık haline gelirken, kölenin emekte yaşamı meydana getiren, dünyayı kuran yetileri keşfettiği bir rol değişimi gösterir.³⁵ Diyalektik böylelikle bir bumerang etkisi yaratarak toplumun yöneticilerini zombileştirirken, ezilenleri insan özgürlüğü alanını genişletmeye yönelik tarihsel yetileri konusunda uyandırır. Şayet Hegel diyalektiğinde "Özgürlüğün gerçekleştirilmesinde ilerleme yalnızca köle tarafından gerçekleştirilebiliyorsa",³⁶ özgürlüğe doğru tarihsel geri dönüş Marx'a göre küresel proletaryanın ayaklanmasıyla gelir. Ne var ki burada Marx'ın bilgisi kusurluydu, çünkü Afrikalı kölelerin gerçekleştirdiği hakiki bir devrimin –Haiti Devrimi (1794-1805)– Hegel'in, kölelerin özgürlüğünün devrimci bir "ölümle deneme"deki kendi özgürleştirici mücadeleleri vasıtasıyla kazanılmaları gerektiği görüşünde ne kadar doğrudan yer işgal ettiklerini kavrayamamıştı. Gelgelelim, Susan Buck-Morss'un bu alandaki çığır açıcı araştırması, Hegel'in Haiti olaylarını takip etmekle kalmadığını, "Haiti'deki sansasyonel olayları *Tinin Fenomenolojisi*'ndeki argümanının temel taşı olarak kullandığını" ikna edici bir şekilde öne sürer.³⁷ Bunu yaparak kapitalist moderniteyi kuran ırk ve sınıf diyalektiğini eski yerine getirirken, siyah kölelerin devrimci bir hareketinin "devrim çağı"ndaki özgürlük mücadelelerinin zirve noktası olduğunu gösterir.³⁸

³⁵ Hegel 1977, s. 117-17.

³⁶ Kojève 1969, s. 50.

³⁷ Buck-Morss 2009, s. 59.

³⁸ Bu, Eric Hobsbawm'ın Haiti Devrimi'ne çok az yer veren başlıca tarihsel çalışmalarından birinin başlığıdır (1962). Bu alandaki bilgileri düzelten kilit bir

Burjuva modernitesi tarihini bu şekilde yeniden düşünmek, köle-efendi ilişkisine post-Hegelci yaklaşımı Marx'la olduğu kadar Fanon vasıtasıyla da okumamızı gerektirir.³⁹ Hatta bunu yapmak Marx'ın zombi diyalektiğini tersine çevirmesini daha da güçlendirir. Ne de olsa Marx kapitalistleri de şeyleşmenin mahkûmları, sistematik olarak zombileşmiş kişiler olarak tarif eder. "Kapitalist" diye yazar, "yalnızca *kişileşmiş* bir sermaye, kişi olarak sermaye olarak işlev görür, tıpkı işçinin *kişileşmiş emekten* ibaret olması gibi." Katı bir biçimde iktisadi açıdan bakıldığında, hükmeden kapitalistler değil, sermayedir; kapitalistler yalnızca sermayenin buyruklarının taşıyıcılarıdır. Yalnızca *kişileşmiş* şeyler oldukları için "kapitalistin işçi üzerindeki egemenliği, şeylerin insan üzerindeki, ölü emeğin canlı emek üzerindeki egemenliğidir." Bunun sonucunda kapitalistler de yaşayan ölüler gibi işlev gösterir. Nesneler tarafından sömürgeleştirilen ve yönlendirilen kapitalistler, içi boş; servetlerine rağmen ruhen yoksul hayatlar sürerler. Yine de *şeyleşmiş* olmalarına rağmen kapitalistlerin *şeyleşmeyi* tersine çevirme konusunda bir merakları ya da yetileri yoktur. Daha ziyade bu "yabancılaşma süreci"nde "mutlak tatmini bulurlar"ken, işçi "bunu bir isyan olarak karşılar ve bir köleleştirme süreci olarak deneyimler."⁴⁰ Kapitalistler yalnızca zombi hallerinde kalmaya

tarihsel çalışma için, şu klasik çalışmaya bkz: C.L.R. James, *The Black Jacobins* (1963). Ayrıca bkz. Blackburn 1988, 6. Bölüm ve Dubois 2004.

³⁹ Buradaki anahtar metin Frantz Fanon'un *Yeryüzünün Lanetlileri*'dir (1968). Fanon'un Hegel'le diyalogu yeterince kuramsallaştırılmamış olsa da herkesçe bilinir. Neyse ki Ato Sekyi-Otu'nun güçlü yapıtı *Fanon's Dialectic of Experience* (1996) Fanon'un bu bakımdan felsefi açıdan zengin bir okumasını sunar. Köle-efendi diyalektiğinin feminist kullanımları çoğu defa köleliğin gerçek bir toplumsal-tarihsel ilişki olmak yerine bir tahakküm metaforu olarak kullanıldığı psikanalitik bir çerçeve içerisinde faaliyet göstermiştir. Örneğin bkz. Jessica Benjamin'in önemli çalışması, *The Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism, and the Problem of Recognition* (1988).

⁴⁰ Marx, "Results of the Immediate Process of Production," Marx 1976 içinde, s. 989-90.

devam edebilirlerken, işçiler diyalektik bir uyanışa zorlanırlar.⁴¹

Gelgelelim, burada uyurgezer hali devam ettiren ve uyanış ânını erteleyen tıkanmalar vardır. Dahası tehlike, Adorno'nun söylediğini farklı bir şekilde ifade edecek olursak, uyanış ânının kaçınılabilecek olmasıdır.⁴² Başka bir deyişle proletaryanın yeterince ucube olmaması, içsel ayrımlarının, sermayenin kendisi üzerindeki iktidarının nihai anahtarının,⁴³ onu zombi dansını yapamayacak kadar koordinasyonsuz bırakma tehlikesi söz konusudur. İçsel ayrımlar emeğin sermayeyle olan ilişkisinde zombi uykusunun, yabancı bir iradeye teslimiyetçiliğinin ve tabiyetinin sırrı olduğundan, Marx sendikaların ve işçi örgütlerinin kilidini maddi başarılarında değil, yarattıkları muhalefet ruhunda görüyordu. Mücadele, direniş ve uluslararası örgütlenme olmadan işçiler "kayıtsız, düşüncesiz, üretimin az çok iyi besili araçları" haline –kısacası uyanamayan zombilere– dönüşme tehdidi altında olduğunu öne sürüyordu.⁴⁴ Uyanış ânına kadar ucube ütopya, toplam işçinin zombi halini yeni, korkutucu ve güzel bir şey uğruna üzerinden çekip attığı grotesk hareketlerden önce gelen hikâyelerde, hayallerde, müzikte, sanatta ve direniş anlarında yaşar.

* * *

Bu bizi bedenin azat edilmesine, ucube bedenselliğin ve duyuşsal varoluşun sermayenin soyutlayıcı devrelerinden özgürleşmesine geri götürür. Ne var ki bedenin aynı zamanda insanlar ve nesneler arasındaki ilişkilerin kökten bir dönüşümünün olmadığı, "dünyayla olan –görmek, duymak, tatmak, hissetmek,

⁴¹ Walter Benjamin'de uyanış diyalektiği üzerine bkz. McNally 2001, s. 211-29.

⁴² Adorno 1973, s. 3. Adorno'nun argümanının hikmeti hiçbir zaman anlaşılmasa da, tehlikeli bir biçimde işçi sınıfı başarısızlığının tarihsel ânını diyalektikten uzaklaştırma noktasına gelir. Bkz. McNally 2001, s. 216-19.

⁴³ Lebowitz 1992, s. 66-83'te güçlü bir şekilde öne sürülmüş bir argüman.

⁴⁴ Marx, "'Chartism', July 1, 1853", Marx ve Engels 1979 içinde, s. 169.

düşünmek, tasarlamak, duyumsamak, istemek, hareket etmek, sevmek türünden tüm ilişkilerimizin–”⁴⁵ özgürleşmesinin olmadığı bir durumda azat edilemeyeceğini hatırlamamıza da yaramalıdır. İnsanların pratik faaliyetleri içinde ve vasıtasıyla – kıyafetler, evler, yataklar, sandalyeler, masalar, bardaklar, tabaklar, araçlar, oyuncaklar, kitaplar ve daha fazlası yaşanan tüm deneyimin sosyomaddi ve anlamlı bağlantı noktasını teşkil eder– biçimlendiği bir nesne dünyasına gömülü olduğu fikri, tüm materyalist fenomenolojilerin özüdür. Yine de kapitalizm piyasayı, bu tür şeylerle ilişkilerimizin zoraki aracısı olarak koyar. Nesneleri kapitalist değer formunun deli gömleğine sarar. Dahası, böyle yaparak onları somut, duyuşal özelliklerinden arındırır ve mübadele değerinin basit kaplarına dönüştürür. Walter Benjamin, nesnelerin heyula nesnelliğinin (değer) tasla- rına dönüşmesi üzerine düşünürken, “Sıcaklık nesnelerden çekiliyor” diye gözlemliyordu.⁴⁶ Stallybrass’ın bize parlak bir şekilde hatırlattığı üzere bu şeyleşme ve soyutlama dinamikleri Marx için kendi mantosu kadar kişisel bir eşyaya temas ediyordu ve bunun rehin dükkanındaki hareketlerini hüznle takip ediyordu. İşe bakın ki manto, Rembrandt’ın *Dr. Nicolaas Tulp’un Anatomisi*’ndeki anatomileştirilmiş özne Aris Kindt’in gerçek yaşamı ve ölümünde önemli bir yer tutuyordu. Manto alacak parayı denkleştiremeyen Kindt, piyasa dışı bir çözüme başvurmuştu: Hırsızlık. Bunun için mahkûm edilmiş, infaz edilmiş ve teşrih edilmişti. Marx’ın *Kapital* boyunca izini sürdüğü şeyler, nesnelerle olan ilişkilerimize bağlı olan, yaşam ve ölüm arasındaki bu tür mücadelelerdir. Dolayısıyla piyasa yasasının üstesinden gelinmesi, aynı zamanda somut nesnellik dünyasının yeniden tesis edilmesi anlamına gelir. böylelikle

⁴⁵ Marx, “Economic and Philosophical Manuscripts,” Marx 1975 içinde, s. 351.

⁴⁶ Benjamin 1996, s. 453.

nesneler “dokunulan, sevilen, giyilen” şeylere dönüşebilirler.”⁴⁷ İnsanların piyanın buyruklarından özgürleştirilmeleri, Marx için, şeylerle somut, duysal, dokunmuş hususiyetlerinde yeniden bağlantı kurmalarını gerektirir. Diyalektik tersyüz yalnızca ezilenlerin siyasi zaferi anlamına gelmez; aynı zamanda şeyleşmenin kaldırılması, insanların ve nesnelerin soyutlama devrelerinden özgürleşmesi vasıtasıyla şeyler ve insanlar arasındaki ilişkilerin yeniden canlanması anlamına gelir.

Nesnelerle yeniden bağlantı kurma meselesinin Marx’ın kızı Eleanos için yarattığı bir dizi hikâyede bu kadar önplanda olması bilhassa önemlidir. Bir oyuncak dükkânı olan Hans Rockle adındaki bahtsız sihirbazı merkeze koyan Marx kızına bu hikâyeleri aylar boyunca anlatıyordu. Eleanor Marx şöyle açıklıyordu:

[Rockle] her daim “meteliksiz”di. Dükkânı harikulade şeylerle doluydu: Ahşap adamlar ve kadınlar, devler ve cüceler, kralar ve kraliçeler, işçiler ve efendiler, Nuh’un gemisine aldığı kadar çok sayıda hayvan ve kuş, masalar ve sandalyeler, taşıyıcılar, tüm biçim ve boyutlarda kutular. Sihirbaz olmasına rağmen Hans ne şeytana ne de kasaba olan yükümlülüklerini yerine getirebiliyordu ve bu yüzden –isteksizce de olsa– oyuncaklarını sürekli şeytana satmaya zorlanıyordu. Sonra bu oyuncaklar muhteşem maceralar yaşıyorlar ve her zaman Hans Rockle’ın dükkânına geri dönüyorlardı.⁴⁸

Burada Hans Rockle’un oyuncakları yabancılaşır (şeytana ödeme olarak), büyük maceralar yaşadıkları meta devreleri içinde kaybolur ve sonrasında dükkânına geri dönerken, bir kayıp ve yeniden bulma diyalektiği gözlemleriz. Dahası ütopya hayali bu geri dönüşte yatar. Kullanım değerlerine intikalleri ve yabancılaşmadan uzaklaşmaları, piyasa mübadelesi devre-

⁴⁷ Stallybrass 1998, s. 186.

⁴⁸ Eleanor Marx 1973, s. 147.

lerinden çıkışlarıyla nesneler iyileşir, kendilerinden uzaklaşan sıcaklık onları yeniden bulur.

O halde özgürleşme sırasında faaliyette olan bir büyü, insanları ve şeyleri hayata döndüren ve zombilik büyüsunü kıran bir sihir vardır. O sihir bugün çoğu defa hikâyelerde yatar; tıpkı Marx'ın kızına anlattığı masallarda olduğu gibi. Silko, bu tür hikâyelerde "intikam dolu, durmadan adalet arayan durmak bilmez kuvvetlerin, güçlü ruhların" gizlendiğini gözlemler. Bu nedenle *Almanac of the Dead*'de "Marx'ı dünyanın acısını ve uğursuzluklarını iyileştirmek için büyülu bir dizi hikâyeyi hararetle bir araya getiren bir hikâye anlatıcısı" olarak tasavvur eder.⁴⁹ En nihayetinde, Marx'ın de iyi bildiği gibi, büyülu hikâyeler, Fanon'un ifadesini kullanacak olursak "büyülü eller" in eline geçmek için zorlar. Dünya proletaryasının, sermayenin kendilerini indirgemeye çalıştığı koparılmış" eller yerine çok-başlı ve çok-elli bir ucubeye dönüşmesi gerekir. Tıpkı Shelley'nin gezegenleri sallamaya ve Jüpiter'in tahtını devirmeye muktedir Demogorgon'u (halk ucubesi) gibi. Jack Cade'in gezintilerinde, Kara Kaplan'ın dövüşlerinde, kilitleri kırıp *Barnaby Rudge*'da hapishaneleri, *Infinite Riches*'te polis karakollarını küle çeviren ayaktakımında bu ihtimalleri bir an için görürüz. Ne var ki genelde bu muhalif kalabalıklar işi sonuna vardiıramadan özgürlüğü başkalarının elinde aramaya başlar. Fanon'un gördüğü üzere her şeyin ezilenlerin

her şeyin onlara bağlı olduğunu (...) kainat yaratıcısı gibi bir şey olmadığını, her şeyin sorumluluğunu üstlenecek ünlü bir adamın olmadığını, kainatın yaratıcısının halkın kendisi olduğunu ve büyülu ellerin en nihayetinde yalnızca halkın elleri olduğunu⁵⁰

⁴⁹ Silko 1992, s. 316.

⁵⁰ Fanon 1968, s. 197.

fark etmelerine dayanmasının nedeni budur. Piyasanın ucubelerini kılıçtan geçirme gücüne sahip olanlar, işte bu ellerdir. O zamana kadar dünyanın sonu gelmez gayretkeşleri “yollarının sonsuz hayali”ni yürürlerken ucube ütopya arzularını beslemeye devam edecekler.

KAYNAKÇA

- Abiodun, Josephine Olu 1997, 'The Challenge of Growth and Development in Metropolitan Lagos', Radoki (haz.) 1997 içinde.
- Achebe, Chinua 1959, *Things Fall Apart*, Greenwich: Fawcett (*Parçalanma*, çev. Nazan Arıbaş, İstanbul: İthaki, 2011).
- Adelman, Janet 1980, "'Anger's My Meat': Feeding, Dependency and Aggression in *Coriolanus*", *Representing Shakespeare: New Psychoanalytic Essays* içinde, haz. Murray M. Schwartz ve Coppelia Kahn, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Adorno, Theodor 1973, *Negative Dialectics*, çev. E.B. Ashton, New York: Seabury Press.
- — 1974, *Minima Moralia*, çev. E.F.N. Jephcott, Londra: Verso (*Minima Moralia*, çev. Ahmet Doğan ve Orhan Koçak, İstanbul: Metis, 2005).
- Ahmad, Aijaz 1992, *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, Londra: Verso Books (*Teoride Sınıf, Ulus, Edebiyat*, çev. Ahmet Fethi, İstanbul: Yeni Alan Yayıncılık, 1995).
- Akyuz, Yılmaz 1995, 'Taming International Finance', Michie ve Smith (haz.) 1995 içinde.
- Allen, Chris 1995, 'Understanding African Politics', *Review of African Political Economy*, 65: 301-20.
- Allen, Ernest, Jr. 1997, 'On the Reading of Riddles: Rethinking Du Boisian "Double Consciousness"', Gordon (haz.) 1997 içinde.
- Allen, Robert C. 1992, *Enclosure and the Yeoman*, Oxford: Clarendon Press.
- Althusser, Louis 1994, 'Marx dans ses limites', in *Ecrits philosophiques et politiques*, 1. Cilt, Paris: Stock/IMEC.
- Amanor, Kojo S. 1999, *Global Restructuring and Land Rights in Ghana: Forest Food Chains, Timber and Rural Livelihoods*, Uppsala: Nordiska Afrikainstitutet Research Report n. 108.

- — 2001, *Land, Labour and the Family in Southern Ghana: A Critique of Land Policy Under Neo-liberalism*, Uppsala: Nordiska Afrikainsitutet Research Report n. 116.
- Anderson, Kevin B. 2002, 'Marx's Writings on Non-Western Societies', *Rethinking Marxism*, 14, 4: 84-96.
- Andrews, Lori ve Dorothy Nelkin 2001, *Body Bazaar: The Market for Human Tissue in the Biotechnology Age*, New York: Crown Publishers.
- Aries, Philippe 1981, *The Hour of Our Death*, çev. Helen Weaver, New York: Knopf.
- Aristotle 1981, *The Politics*, çev. T.A. Sinclair ve Trevor J. Saunders, Harmondsworth: Penguin Books (*Politika*, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000).
- Arthur, Chris 2004, *The New Dialectic and Marx's 'Capital'*, *Historical Materialism Book Series*, Leiden: Brill.
- Ashraf, P.M. 1983, *The Life and Times of Thomas Spence*, Newcastle upon Tyne: Frank Graham.
- Aston, T.H. ve C.H.E. Philpin (haz.) 1985, *The Brenner Debate*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Auslander, Mark 1993, "'Open the Wombs!': The Symbolic Politics of Modern Ngoni Witchfinding", Comaroff ve Comaroff (haz.) 1993 içinde.
- Austen, Jane ve Seth Grahame-Smith 2009, *Pride and Prejudice and Zombies*, Philadelphia: Quirk Books.
- Austin, Greta 2002, 'Marvelous Peoples or Marvelous Races: Race and the Anglo-Saxon Wonders of the East', Jones ve Sprunger (haz.) 2002 içinde.
- Bacon, Francis 1870, *Works*, 6. Cilt, haz. James Spedding vd, Londra: Longmans.
- Bakhtin, Mikhail 1981, *The Dialogic Imagination*, haz. Michael Holquist, Austin: University of Texas Press.
- — 1984, *Rabelais and His World*, çev. Helene Iswolsky, Bloomington: Indiana University Press (*Rabelais ve Dünyası*, çev. Çiçek Öztek, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2009).
- Baldick, Chris 1987, *In Frankenstein's Shadow: Myth, Monstrosity and Nineteenth Century Writing*, Oxford: Clarendon Press.
- Baldwin, Edward [William Godwin] 1806, *The Pantheon: Or Ancient History of the Gods of Greece and Rome*, Londra: Thomas Hodgkins.
- Bannerji, Himani 1995, *Thinking Through: Essays on Feminisms, Marxism, and Anti-Racism*, Toronto: Women's Press.
- Barber, Karin 1997, 'Popular Reactions to the Petro-Naira', *Readings in African Popular Culture* içinde, haz. Karin Barber, Bloomington: Indiana University Press.

- Bassett, Thomas 1993, 'Land Use Conflicts in Pastoral Development in Northern Cote d'Ivoire', *Land in African Agrarian Systems* içinde, haz. T.J. Basset ve D.E. Crumney, Madison: University of Wisconsin Press.
- Bastian, Misty L. 1993, "'Bloodhounds Who Have No Friends": Witchcraft and Locality in the Nigerian Popular Press', Comaroff ve Comaroff (haz.) 1993 içinde.
- — 1997, 'Married in the Water: Spirit Kin and Other Afflictions of Modernity in Southeastern Nigeria', *Journal of Religion in Africa*, 27, 2: 116–34.
- — 2001, 'Vulture Men, Campus Cultists and Teenaged Witches: Modern Magics in Nigerian Popular Media', Moore ve Sanders (haz.) 2001 içinde.
- — 2002, 'Irregular Visitors: Narratives About *Ogbanje* (Spirit Children) in Southern Nigerian Popular Writing', *Readings in African Popular Fiction* içinde, haz. Stephanie Newell, Bloomington: Indiana University Press.
- — 2003, "'Diabolical Realities": Narratives of Conspiracy, Transparency, and "Ritual Murder" in the Nigerian Popular Print and Electronic Media', *Transparency and Conspiracy* içinde, haz. Harry G. West ve Todd Sanders, Durham, NC.: Duke University Press.
- Baudrillard, Jean 1981, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, çev. Charles Levin, St. Louis: Telos Press (*Gösterge Ekonomi Politikı Hakkında Bir Eleştiri*, çev. Oğuz adanır ve Ali bilgin, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2009).
- — 1990, *Fatal Strategies*, çev. Philip Beitchman ve W.G.J. Niesluchowski, New York ve Londra: Semiotext(e)/Pluto (*Çaresiz Stratejiler*, çev. Oğuz Adanır, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2011).
- — 1993, *The Transparency of Evil: Essays on Extreme Phenomena*, çev. James Benedict, Londra: Verso Books (*Kötülüğün Şeffaflığı*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000).
- Bayart, Jean-François, Stephen Ellis ve Beatrice Hibou 1999, *The Criminalization of the State in Africa*, Oxford: James Currey.
- BBC News World Edition 2002, "Vampires' Strike Malawi Villages", 23 Aralık.
- Becket, J.V. 1991, 'The Disappearance of the Cottager and the Squatter from the English Countryside: The Hammonds Revisited', *Land, Labour and Agriculture, 1700-1920* içinde, haz. B.A. Holderness and Michael Turner, Londra: Hambledon Press.
- Beier, A.L. 1985, *Masterless Men: The Vagrancy Problem in England, 1560-1640*, Londra: Methuen.
- Benjamin, Jessica 1988, *The Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism, and the Problem of Recognition*, New York: Pantheon Books.
- Benjamin, Walter 1973, *Understanding Brecht*, çev. Anna Bostock, Londra: New Left Books (*Brecht'i Anlamak*, çev. Güven Işısağ ve Haluk Banşcan, İstanbul: Metis Yayınları, 1984).

- 1996, 'One-Way Street', in *Selected Writings, Volume 1: 1913–1926*, edited by Marcus Bullock and Michael W. Jennings, Cambridge, MA.: Belknap Press.
- 1999, *The Arcades Project*, trans. Howard Eiland and Kevin McLaughlin, Cambridge, MA.: Belknap/Harvard University Press.
- Bennett, Betty T. 1998, *Mary Wollstonecraft Shelley: An Introduction*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Berlin, Ira 2003, *Generations of Captivity: A History of African-American Slaves*, Cambridge, MA.: Harvard University Press.
- Bernstein, Henry 1992, 'Agrarian Structures and Change: Sub-Saharan Africa', *Rural Livelihood: Crisis and Response* içinde, Londra: Oxford University Press.
- Besteman, Catherine ve Lee V. Cassanelli (haz.) 1996, *The Struggle for Land in Southern Somalia: the War Behind the War*, Boulder: Westview Press.
- Bildhauer, Bettina ve Robert Mills (haz.) 2003, *The Monstrous Middle Ages*, Toronto: University of Toronto Press.
- Billing, Christian 2004, 'Modelling the Anatomy Theatre and the Indoor Hall Theatre: Dissection on the Stages of Early Modern London', *Early Modern Literary Studies*, 13, Nisan: 1–17.
- Bilson, Anne 2009, 'March of the Zombie', *Guardian*, 1 Haziran.
- Binswanger, Hans Christoph 1994, *Money and Magic: A Critique of the Modern Economy in Light of Goethe's Faust*, çev. J.E. Harrison, Chicago: University of Chicago Press.
- Bishop, Kyle 2008, 'The Sub-Subaltern Monster: Imperialist Hegemony and the Cinematic Voodoo Zombie', *The Journal of American Culture*, 31, 2: 141–52.
- Blackburn, Robin 1988, *The Overthrow of Colonial Slavery 1776–1848*, Londra: Verso Books.
- Blake, William 1988, *The Complete Poetry and Prose of William Blake*, yeni basım, haz. David V. Erdman, New York: Anchor Books.
- Bohls, Elizabeth 1994, 'Standards of Taste, Discourses of "Race," and the Aesthetic Education of a Monster: Critique of Empire in *Frankenstein*', *Eighteenth Century Life*, 18, 3: 23–36.
- Bond, Patrick 2003, *Against Global Apartheid: South Africa Meets the World Bank, IMF and International Finance*, 2nd edition, Cape Town: University of Cape Town Press.
- 2006, *Looting Africa: The Economics of Exploitation*, Londra: Zed Books.
- Boon, Kevin Alexander 2007, 'Ontological Anxiety Made Flesh: The Zombie in Literature, Film and Culture', *Monsters and the Monstrous: Myths and Metaphors of Enduring Evil* içinde, edited by Niall Scott, Amsterdam, NY.: Rodopi.

- Brammall, Kathryn M. 1996, 'Monstrous Metamorphosis: Nature, Morality and the Rhetoric of Monstrosity in Tudor England', *The Sixteenth Century Journal*, 27, 1, Bahar: 3–21.
- Brantlinger, Patrick 1996, *Fictions of State: Culture and Credit in Britain 1694–1994*, Ithaca: Cornell University Press.
- Braverman, Harry 1974, *Labor and Monopoly Capital: The Degradation of Labor in the Twentieth Century*, New York: Monthly Review Press (Emek ve Tekelci Sermaye, çev. Çiğdem Çıdamlı, İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2008).
- Brecht, Bertolt 1964, *Brecht on Theatre: Development of an Aesthetic*, haz. John Willett, Londra: Methuen.
- Brenner, Robert 2001, 'The Low Countries in the Transition to Capitalism', *Journal of Agrarian Change*, 1, 2: 169–241.
- Brockbank, Philip (haz.) 1976, 'Introduction', *Coriolanus* içinde, Londra: Arden.
- Brockbank, William 1968, 'Old Anatomical Theatres and What Took Place Therein', *Medical History*, 12, 4: 371–84.
- Brown, Elizabeth A.R. 1981, 'Death and the Human Body in the Later Middle Ages: The Legislation of Boniface VIII on the Division of the Corpse', *Viator*, 12: 221–70.
- Brown, Laura 2001, *Fables of Modernity: Literature and Culture in the English Eighteenth Century*, Ithaca: Cornell University Press.
- Buck-Morss, Susan 1989, *The Dialectics of Seeing*, Cambridge, MA: MIT Press (Görmenin Diyalektiği, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Metis Yayınları, 2009).
- — 2009, *Hegel, Haiti and Universal History*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press (Hegel, Haiti ve Evrensel Tarih, çev. Erkal Ünal, İstanbul: Metis Yayınları, 2011).
- Burke, Edmund 1986, *Reflections on the Revolution in France*, Harmondsworth: Penguin Books.
- — 1991, 'Letter to a Noble Lord', in *The Writings and Speeches of Edmund Burke*, Volume 9, edited by R.B. McDowell, Oxford: Clarendon Press.
- Burn, Richard 1755, *Justice of the Peace and Parish Officer*, 2. Cilt, 1. Basım, Londra.
- Burnett, Mark Thornton 2002, *Constructing 'Monsters' in Shakespearean Drama and Early Modern Culture*, New York: Palgrave Macmillan.
- Burns, William E. 1999, 'The King's Two Monstrous Bodies: John Bulwer and the English Revolution', Peter G. Platt (haz.) 1999 içinde.
- Bush, Ray 2004, 'Undermining Africa', *Historical Materialism*, 12, 4: 173–202.
- Bush, Ronald 1998, 'Monstrosity and Representation in the Postcolonial Diaspora: The Satanic Verses, Ulysses, and Frankenstein', *Borders, Exiles, Diasporas* içinde, haz. Elazar Barkan ve Marie-Denise Shelton, Stanford: Stanford University Press.

- Butlin, R.A. 1979, 'The Enclosure of Open Fields and the Extinction of Common Rights in England, circa 1600–1750: A Review', *Change in the Countryside: Essays on Rural England 1500–1900* içinde, Londra: Institute of British Geographers.
- Byres, Terence J. 2006, 'Differentiation of the Peasantry Under Feudalism and the Transition to Capitalism: In Defence of Rodney Hilton', *Journal of Agrarian Change*, 6, 1: 17–68.
- Byron, George 1991, *The Complete Miscellaneous Prose*, haz. A. Nicholson, Oxford: Oxford University Press.
- Capeci, Dominic J. Jr. 1977, *The Harlem Riot of 1943*, Philadelphia: Temple University Press.
- Carmody, Padraig 1998, 'Constructing Alternatives to Structural Adjustment in Africa', *Review of African Political Economy*, 75: 25–46.
- Carroll, William C. 1994, "'The Nursery of Beggary': Enclosure, Vagrancy, and Sedition in the Tudor-Stuart Period', *Enclosure Acts: Sexuality, Property and Culture in Early Modern England* içinde, haz. Richard Burt ve John Michael Archer, Ithaca: Cornell University Press.
- Cartelli, Thomas 1994, 'Jack Cade in the Garden: Class Consciousness and Class Conflict in 2 Henry VI', *Enclosure Acts: Sexuality, Property and Culture in Early Modern England* içinde, haz. Richard Burt ve John Michael Archer, Ithaca: Cornell University Press.
- Césaire, Aimé 1996, 'Poetry and Knowledge', *Refusal of the Shadow: Surrealism and the Caribbean* içinde, haz. Michael Richardson, Londra: Verso.
- — 2000, *Discourse on Colonialism*, New York: Monthly Review Press (Sömürgecilik Üzerine Söylev, çev. Güneş Ayas, İstanbul: Doğu Kütüphanesi, 2006).
- Chabal, Patrick ve Jean-Pascal Daloz 1999, *Africa Works: Disorder as Political Instrument*, Oxford: James Currey.
- Charlesworth, Andrew 1983, *An Atlas of Rural Protest in Britain 1548–1900*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Chase, Malcolm 1988, *'The People's Farm': English Radical Agrarianism 1775–1840*, Oxford: Clarendon Press.
- Chrisman, Laura 1997, 'Journeying to Death: Gilroy's *Black Atlantic*', *Race and Class*, 39, 2: 51–64.
- Ciekawy, Diane ve Peter Geschiere 1998, 'Containing Witchcraft: Conflicting Scenarios in Postcolonial Africa', *African Studies Review*, 41, 3: 1–14.
- Clark, Kenneth 1988, *An Introduction to Rembrandt*, Londra: John Murray/Readers Union.
- Clemit, Pamela 2003, 'Frankenstein, Matilda and the Legacies of Godwin and Wollstonecraft' Schor (haz.) 2003 içinde.

- Cobban, Alfred ve Robert A. Smith (haz.) 1967, *The Correspondence of Edmund Burke*, 6. Cilt, Cambridge: Cambridge University Press.
- Cohen, Margaret 1993, *Profane Illuminations: Walter Benjamin and the Paris of Surrealist Revolution*, Berkeley: University of California Press.
- Cohen, Robin 1985, 'From Peasants to Workers in Africa', *The Political Economy of Contemporary Africa* içinde, haz. Peter C.W. Gutkind ve Immanuel Wallerstein, Beverley Hills: Sage.
- Collier, Paul vd. 2003, *Breaking the Conflict Trap: Civil War and Development Policy*, Washington: World Bank.
- Collins, Carole J. L. 1997, 'Reconstructing the Congo', *Review of African Political Economy*, 74: 591-600.
- Comaroff, Jean 1997, 'Consuming Passions: Child Abuse, Fetishism and "The New World Order"', *Culture*, 17: 7-25.
- Comaroff, Jean ve John Comaroff 1999a, 'Alien-Nation: Zombies, Immigrants, and Millennial Capitalism', *Codesria Bulletin*, 3/4: 17-26.
- — 1999b, 'Occult Economies and the Violence of Abstraction: Notes from the South African Postcolony', *American Ethnologist*, 26, 2: 279-303.
- — (haz.) 1993, *Modernity and its Malcontents: Ritual and Power in Postcolonial Africa*, Chicago: University of Chicago Press.
- Connor, Steven 1996, 'Space, Place and the Body of Riot in *Barnaby Rudge*', *Charles Dickens: Longmans Critical Readers* içinde, haz. Steven Connor, Londra: Longman.
- Cooper, Frederick 1993, 'Africa and the World Economy', *Confronting Historical Paradigms* içinde, haz. Frederick Cooper vd., Madison: University of Wisconsin Press.
- Coquery-Vidrovitch, Catherine 1988, *Africa: Endurance and Change South of the Sahara*, çev. David Maisel, Berkeley: University of California Press.
- Cowen, Michael ve Robert Shenton 1991, 'The Origin and Course of Fabian Colonialism in Africa', *Journal of Historical Sociology*, 4, 2: 143-74.
- Cox, Christopher 2008, 'Swapping Secrecy for Transparency', *New York Times*, 19 Ekim.
- Craig, William J. (haz.) 1914, *The Complete Works of William Shakespeare*, Oxford: Oxford University Press.
- Creegan, Kate 2008, 'Edward Ravenscroft's *The Anatomist* and the "Tyburn Riots Against the Surgeons"', *Restoration*, 32, 1: 19-35.
- Cressy, David 2004, 'Lamentable, Strange, and Wonderful: Headless Monsters in the English Revolution', *Monstrous Bodies/Political Monstrosities in Early Modern Europe* içinde, haz. Laura Lunger Knoppers ve Joan B. Landes, Ithaca: Cornell University Press.
- Cvetkovich, Ann 1992, *Mixed Feelings: Feminism, Mass Culture and Victorian Sensationalism*, New Brunswick: Rutgers University Press.

- Dabyden, David 1985, *Hogarth's Blacks: Images of Blacks in Eighteenth Century English Art*, Mundelstrup: Dangaroo Press.
- Daniel, Trenton 2004, 'Nollywood Confidential, Part 2', *Transition*, 95: 110–28.
- Dante, Alighieri 1984, *The Divine Comedy, Volume I: Inferno*, çev. Mark Musa, Harmondsworth: Penguin Books (*İlahi Komedya*, çev. Rekin Teksoy, İstanbul: Oğlak Yayınları, 1999).
- Davies, Ioan 1966, *African Trade Unions*, Harmondsworth: Penguin Books.
- Davis, Angela Y. 1981, *Women, Race and Class*, New York: Vintage Books (*Kadınlar, Irk ve Sınıf*, çev. İnci Çeliker, İstanbul: Sosyalist Yayınlar, 1993).
- Davis, David Brion 2006, *Of Human Bondage: The Rise and Fall of Slavery in the New World*, Oxford: Oxford University Press.
- Davis, Mike 2004, 'Planet of Slums', *New Left Review*, II, 26: 5–34.
- De Boeck, Filip 1998, 'Beyond the Grave: History, Memory and Death in Postcolonial Congo/Zaire', *Memory and the Postcolony: African Anthropology and the Critique of Power* içinde, haz. Richard Werbner, Londra: Zed Books.
- — 1999, 'Domesticating Diamonds and Dollars: Identity, Expenditure and Sharing in Southwestern Zaire (1984–1997)', Meyer ve Geschière (haz.) 1999 içinde.
- De Brosses, Charles 1756, *Histoire des navigations aux terres australes*, 1. Cilt, Paris: Durand.
- De Bruyn, Frans 1996, *The Literary Genres of Edmund Burke: The Political Uses of Literary Form*, Oxford: Clarendon Press.
- De Sainte Croix, Geoffrey E.M. 1981, *The Class Struggle in the Ancient Greek World*, London: Duckworth.
- Deleuze, Gilles ve Félix Guattari 1983, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, Minneapolis: University of Minnesota Press (*Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni*, çev. Fahrettin Ege vd., Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 2012).
- Delius, Peter 2001, 'Witches and Missionaries in Nineteenth Century Transvaal', *Journal of Southern African Studies*, 27, 3: 429–43.
- Dendle, Peter 2001, 'Night of the Living Dead', *The Zombie Movie Encyclopedia*, Jefferson: McFarland and Co. içinde.
- — 2007, 'The Zombie as Barometer of Cultural Anxiety', Scott (haz.) 1997 içinde.
- Derrida, Jacques 1994, *Specters of Marx*, çev. Peggy Kamuf, Londra: Routledge (*Marx'ın Hayaletleri*, çev. Alp Tümertekin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001).
- Descartes, René 1968, 'Discourse on Method', *Discourse on Method and the Meditations* içinde, çev. F.E. Sutcliffe, Harmondsworth: Penguin Books (*Yöntem Üzerine Konuşma*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2015).

- Diawara, Manthia 1998, 'Toward a Regional Imaginary in Africa', *The Cultures of Globalization* içinde, haz. Fredric Jameson ve Masao Miyoshi, Durham, NC.: Duke University Press.
- Dickens, Charles 1989, *Our Mutual Friend*, haz. Michael Cotsell, Oxford: Oxford University Press (*Müşterek Dostumuz*, çev. Aslı Biçen, İstanbul: İthaki Yayınları, 2010).
- — 2003, *Barnaby Rudge*, haz. John Bowen, Harmondsworth: Penguin Books.
- Dickinson, H.T. (haz.) 1982, *The Political Works of Thomas Spence*, Newcastle upon Tyne: Averro Publication.
- Dobson, Michael ve Stanley Wells (haz.) 2001, *The Oxford Companion to Shakespeare in Literature*, Oxford: Oxford University Press.
- Drohan, Madelaine 2000, 'Gruesome Tales Show Nigeria's Desperate State', *Globe and Mail*, 25 Eylül.
- — 2003, *Making a Killing: How Corporations Use Armed Force to Do Business*, Toronto: Random House.
- Du Bois, W.E.B. 1994 [1903], *The Souls of Black Folk*, New York: Dover.
- Dubois, Laurent 2004, *Avengers of the New World: The Story of the Haitian Revolution*, Cambridge, MA.: Harvard University Press.
- Dubois, Page 1994, 'Subjected Bodies, Science and the State: Francis Bacon, Torturer', *Body Politics: Disease, Desire and the Family* içinde, haz. Michael Ryan ve Avery Gordon, Boulder: Westview.
- Eagleton, Terry 1990, *The Ideology of the Aesthetic*, Oxford: Blackwell (*Estetiğin İdeolojisi*, İstanbul: Doruk Yayınları, 2010).
- Edgcliffe-Johnson, Andrew 2008, 'Vampires Set to Provide Ray of Hope Amid Gloom', *Financial Times*, 20 Kasım.
- Eichengreen, Barry 1996, *Globalizing Capital: A History of the International Monetary System*, Princeton: Princeton University Press.
- El Jack, Amani 2007, 'Gendered Implications: Development Induced Displacement in Sudan', *Development's Displacements: Ecologies, Economies, and Cultures at Risk* içinde, haz. Peter Vandergeest, Pablo Idahosa, ve Pablo S. Bose, Vancouver: UBC Press.
- Elliott, Marianne 1982, *Partners in Revolution: The United Irishmen and France*, New Haven: Yale University Press.
- Emmison, F.G. 1970, *Elizabethan Life: Disorder (Mainly from Essex and Assize Records)*, Chelmsford: Essex County Council.
- Erdman, D.V. 1991, *Blake: Prophet Against Empire*, Londra: Dover.
- Fage, J.D. 2002, *A History of Africa*, 4. Basım, Londra: Routledge.
- Fanon, Frantz 1967, *Black Skin, White Masks*, New York: Grove Press (*Siyah Deri, Beyaz Maske*, çev. Cahit Koytak, İstanbul: Versus Yayınları, 2009).
- — 1968, *The Wretched of the Earth*, New York: Grove Press (*Yeryüzünün Lanetli-leri*, çev. Şen Süer, İstanbul: Versus Yayınları, 2007).

- Federici, Silvia 2004, *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation*, New York: Autonomedia (*Caliban ve Cadı: Kadınlar, Beden ve İlkel Birikim*, çev. Öznur Karakaş, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2012).
- Ferrari, Giovanna 1987, 'Public Anatomy Lessons and the Carnival: The Anatomy Theatre of Bologna', *Past and Present*, 117: 50–106.
- Fine, Ben 2009, 'Development as Zombieconomics in the Age of Neo-liberalism', *Third World Quarterly*, 30, 5: 885–904
- Finn, Margot C. 2003, *The Character of Credit: Personal Debt in English Culture, 1740-1914*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Fisiy, Cyprian F. ve Peter Geschière 1991, 'Sorcery, Witchcraft and Accumulation: Regional Variations in South and West Cameroon', *Critique of Anthropology*, 11, 3: 251–78.
- 2001, 'Witchcraft, development and paranoia in Cameroon', Henrietta L. Moore ve Todd Sanders (haz.) 2001 içinde.
- Fletcher, Anthony ve Diarmid MacCulloch 1997, *Tudor Rebellions*, 4. Basım, New York: Longman.
- Foot, Paul 1984, *Red Shelley*, Londra: Bookmarks.
- Forstater, Matthew 2005, 'Taxation and Primitive Accumulation: The Case of Colonial Africa', *Research in Political Economy*, 22: 51–64.
- Foucault, Michel 1979, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, çev. Alan Sheridan, New York: Vintage Books (*Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Yayınevi, 2001).
- 1981, 'The Order of Discourse', in *Untying the Text*, çev. Robert Young, Boston: Routledge (*Söylemin Düzeni*, çev. Turhan Ilgaz, Hil Yayınları, 1987).
- Fox, Loren 2003, *Enron: The Rise and Fall*, Hoboken: Wiley and Sons.
- Fraser, Robert 2002, *Ben Okri: Towards the Invisible City*, Horndon: Northcote House.
- Freud, Sigmund 1997, 'Fetishism', *On Sexuality* içinde, Volume 7 of the Penguin Freud Library, çev. James Strachey, Harmondsworth Penguin Books (*Cinsellik Üzerine*, çev. Emre Kapkın, İstanbul: Payel Yayınları, 2006).
- Friedman, John Black 1981, *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Frykman, J. ve O. Lofgren 1987, *Culture Builders: A Historical Anthropology of Middle Class Life*, New Brunswick: Rutgers University Press.
- Gallop, G.I. (haz.) 1982, *Pig's Meat: Selected Writings of Thomas Spence* Nottingham: Spokesman.
- Gandy, Matthew 2005, 'Learning from Lagos', *New Left Review*, 11, 33: 36–52.
- Genovese, Eugene D. 1976, *Roll, Jordan, Roll: The World the Slaves Made*, New York: Vintage Books.

- Geschière, Peter 1997, *The Modernity of Witchcraft: Politics and the Occult in Postcolonial Africa*, çev. Peter Geschière and Janet Roitman, Charlottesville: University of Virginia Press.
- 1999, 'Globalization and the Power of Indeterminate Meaning: Witchcraft and Spirit Cults in Africa and East Asia', Meyer ve Geschière (haz.) 1999 içinde.
- Geyer-Ryan, Helga 1994, *Fables of Desire*, Cambridge: Polity Press.
- Gibson, Andrew 1996, *Towards a Postmodern Theory of Narrative*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Gilroy, Paul 1993, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, Cambridge, MA.: Harvard University Press.
- Giola, Ted 1977, *The History of Jazz*, Oxford: Oxford University Press.
- Giroux, Henry A. 2009, 'Zombie Politics and Other Late Modern Monstrosities in the Age of Disposability', *Truthout*, 17 Kasım, erişim adresi: <<http://www.truth-out.org/111709Giroux>>.
- Gitler, Ira 1985, *Swing to Bop: An Oral History of the Transition in Jazz in the 1940s*, Oxford: Oxford University Press.
- Global Observatory 2003, *Slums of the World: The Urban Face of Poverty in the New Millennium?*, New York: United Nations.
- Godwin, William 1985, *Enquiry Concerning Political Justice*, Harmondsworth: Penguin Books.
- Goethe, Johann Wolfgang von 1949, *Faust*, 1. Kısım, çev. Philip Wayne, Harmondsworth: Penguin Books (*Faust*, çev. Nihat Ülner, İstanbul: Kolektif Kitap, 2013).
- 1959, *Faust*, Part Two, çev. Philip Wayne, Harmondsworth: Penguin Books.
- 1961, *Goethe's Faust*, çev. Walter Kaufmann, New York: Doubleday.
- Gohhen, Miriam 1998, 'Land Accumulation and Local Control: the Manipulation of Symbols and Power in Nso, Cameroon', *Land and Society in Contemporary Africa* içinde, haz. R.E. Downs ve S.P. Reyna, Hanover, NH.: University Press of New England.
- Gonzalez, G.M. James 1997, 'On Property: Of "Captive" "Bodies", Hidden "Flesh" and Colonization', Gordon (haz.) 1997 içinde.
- Gordon, Avery F. 1997, *Ghostly Matters: Haunting and the Sociological Imagination*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Gordon, Jane Anna ve Lewis R. Gordon 2009, *Of Divine Warning: Reading Disaster in the Modern Age*, Boulder: Paradigm Publishers.
- Gordon, Lewis R. 1997a, 'Existential Dynamics of Theorizing Black Invisibility', *Existence in Black: An Anthology of Black Existential Philosophy* içinde, haz. Lewis R. Gordon, Londra: Routledge.
- (ed.) 1997, *Existence in Black: An Anthology of Black Existential Philosophy*, New York: Routledge.

- Gramsci, Antonio 1971, *Selections from the Prison Notebooks*, çev. Quintin Hoare, New York: International Publishers (*Hapisphane Defterleri*, 1-4. Cilt, İstanbul: Kalkedon Yayıncılık, 2014).
- — 1985, 'Observations on Folklore: Giovanni Crocioni', in *Selections from Cultural Writings*, Cambridge, MA.: Harvard University Press.
- Greenblatt, Stephen 1983, 'Murdering Peasants: Status, Genre, and the Representation of Rebellion', *Representations*, 1, 1: 1-29.
- Grossman, Lev 2009, 'Zombies are the New Vampires', *Time*, 9 Nisan.
- Gruzinski, Serge 1988, *La colonisation de l'imaginaire*, Paris: Gallimard.
- — 2001, *Images at War: Mexico from Columbus to Blade Runner (1492-2019)*, çev. Heather MacLean, Durham, NC: Duke University Press.
- — 2002, *The Mestizo Mind: The Intellectual Dynamics of Colonization and Globalization*, çev. Deke Dusinberre, London: Routledge.
- Guerrini, Anita 2005, 'The Creativity of God and the Order of Nature: Anatomizing Monsters in the Early Eighteenth Century', *Monsters and Philosophy* içinde, haz. Charles T. Wolfe, Londra: College Publications.
- Gutierrez, David 2009, 'Singapore to Legalize Financial Compensation for Organ Donors', *NaturalNews.com*, 14 Temmuz.
- Guyer, Jane I. 1998, 'Wealth in People and Self-Realisation in Equatorial Africa', *Man*, new series, 28, 2: 243-66.
- Gwynne, S.C. 1986, *Selling Money*, Londra: Weidenfeld and Nicolson.
- Habermas, Jürgen 1984, *The Theory of Communicative Action*, 1. Cilt, çev. Thomas McCarthy, Boston: Beacon Press (*İletişimsel Eylem Kuramı*, 1. Cilt, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Kalcı Yayınevi, 2001).
- Habib, Irfan 2002, 'Marx's Perception of India', *Essays in Indian History: Towards a Marxist Perception* içinde, Londra: Anthem Press.
- Hammar, Amanda 2001 "'The Day of Burning": Eviction and Reinvention in the Margins of Southwest Zimbabwe', *Journal of Agrarian Change*, 1, 4: 550-74.
- Hammond, J. L. ve Barbara Hammond 1978, *The Village Labourer*, Londra: Longman.
- Hampsher-Monk, Iain 1991, 'John Thelwall and the Eighteenth-Century Radical Response to Political Economy', *Historical Journal*, 34: 1-20.
- Handwerk, Gary ve A.A. Markley (haz.) 2000, *Caleb Williams*, Toronto: Broadview Press.
- Harley, David 1994, 'Political Post-Mortems and Morbid Anatomy in Seventeenth-Century England', *Social History of Medicine*, 7, 1: 1-28.
- Harman, Chris 2009, *Zombie Capitalism: Global Crisis and the Relevance of Marx*, Londra: Bookmarks Publications.
- Harms, Robert 2002, *The Diligent: A Voyage Through the World of the Slave Trade*, New York: Basic Books.

- Harris, H.S. 1972, *Hegel's Development: Toward the Sunlight, 1770–1801*, Oxford: Clarendon Press.
- Harvey, David 2003, *The New Imperialism*, Oxford: Oxford University Press (*Yeni Emperyalizm*, çev. Hür Güldü, İstanbul: Everest Yayınları, 2004).
- Hattaway, Michael 1988, 'Rebellion, Class Consciousness, and Shakespeare's 2 Henry VI', *Cahiers Elisabethains*, 33: 13–22.
- Hawkes, David 2001, *Idols of the Marketplace: Idolatry and Commodity Fetishism in English Literature, 1580–1680*, Londra: Palgrave Macmillan.
- Haynes, Jonathan 2005, 'Nollywood, What's in a Name?', *Guardian*, 3 Temmuz.
- Heckscher, William S. 1958, *Rembrandt's Anatomy of Dr. Nicolaas Tulp*, New York: New York University Press.
- Hegel, Georg W.F. 1977, *Phenomenology of Spirit*, çev. A.V. Miller, Oxford: Oxford University Press (*İnin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 2010).
- — 1991, *The Philosophy of History*, çev. J. Sibree, Buffalo: Prometheus Books (*Tarih Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 2006).
- Higginson, John 1988, 'Steam without a Piston Box: Strikes and Popular Unrest in Katanga, 1943–45', *International Journal of African Historical Studies*, 21, 1: 97–117.
- Hill, Christopher (haz.) 1973, *The Law of Freedom and Other Writings*, Harmondsworth: Penguin Books.
- — 1966, 'The Many-Headed Monster in Late Tudor and Early Stuart Political Thinking', *From the Renaissance to the Counter-Reformation* içinde, haz. Charles H. Carter, Londra: Jonathon Cape.
- — 1972, *The World Turned Upside Down: Radical Ideas During the English Revolution*, Harmondsworth: Penguin Books (*Dünya Altüst Oldu*, çev. Uygur Kocabaşoğlu, İstanbul: İletişim Yayınları, 2013).
- Hilton, Rodney 1975, 'A Study in the Pre-history of English Enclosure in the Fifteenth Century', *The English Peasantry in the Later Middle Ages* içinde, Oxford: Clarendon Press.
- Hitchcock, Susan Tyler 2007, *Frankenstein: A Cultural History*, New York: W.W. Norton.
- Hobsbawm, Eric 1962, *The Age of Revolution, 1789–1848*, New York: New American Library (*Devrim Çağı*, çev. Bahadır Sina Şener, Ankara: Dost Kitabevi, 2000).
- — 1965, 'The Crisis of the Seventeenth Century' *Crisis in Europe, 1560–1660* içinde, haz. T. Aston, Londra: Routledge & Kegan Paul.
- — 1989, *The Jazz Scene*, Londra: Weidenfeld and Nicolson.
- Hochschild, Adam 1999, *King Leopold's Ghost: A Story of Greed, Terror and Heroism in Colonial Africa*, New York: Houghton Mifflin.

- Hoeveler, Diane Long 2003, 'Frankenstein, Feminism and Literary Theory', *The Cambridge Companion to Mary Shelley* içinde, haz. Esther Schor, Cambridge: Cambridge University Press.
- Holmes, Richard 1974, *Shelley: The Pursuit*, Londra: Weidenfeld and Nicholson.
- Holzappel, Amy Strahler 2008, 'The Body in Pieces: Contemporary Anatomy Theatres', *PAJ*, 89, 30, 2: 1-16.
- Hoogvelt, Ankie 2002, 'Globalisation, Imperialism and Exclusion: The Case of Sub-Saharan Africa', *Africa in Crisis: New Challenges and Possibilities* içinde, Londra: Pluto Press.
- Horkheimer, Max ve Theodor Adorno 1972, *Dialectic of Enlightenment*, çev. John Cumming New York: Herder and Herder (*Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Nihat Ülner, İstanbul: Kalcı Yayınevi, 2010).
- Humphries, Jane 1990, 'Enclosure, Common Rights, and Women: The Proletarianization of Families in the Late Eighteenth and Early Nineteenth Century', *Journal of Economic History*, 50, 1: 17-42.
- Hutton, Luke 1930, 'The Black Dog of Newgate', *The Elizabethan Underworld* içinde, haz. A.V. Judges, Londra: Routledge and Sons.
- Hyman, Stanley Edgar 1962, *The Tangled Bank: Darwin, Marx, Frazier and Freud as Imaginative Writers*, New York: Atheneum.
- Idahosa, Pablo ve Bob Shenton 2004, 'The Africanist's "New" Clothes', *Historical Materialism*, 12, 4: 67-114.
- Iyayi, Festus 1986, 'The Primitive Accumulation of Capital in a Neo-Colony: The Nigerian Case', *Review of African Political Economy*, 35: 27-39.
- James, C.L.R. 1963, *The Black Jacobins*, 2. Basım, New York: Random House.
- James, C.L.R., George Breitman, Edgar Keemer vd. 1980, *Fighting Racism in World War Two*, New York: Monad Press.
- Jameson, Fredric 1981, *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*, Ithaca: Cornell University Press (Siyasal Bilinçdışı, çev. Yavuz Alogan ve Mesut Varlık, Ayrıntı Yayınları, 2011).
- — 1991, *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Londra: Verso Books.
- Johnson, Barbara 1982, 'My Monster, My Self', *Diacritics*, 12, 2: 2-10.
- Johnson, Matthew 1996, *An Archaeology of Capitalism*, Oxford: Blackwell.
- Johnson, Nancy E. 2004, *The English Jacobin Novel on Rights, Property and the Law*, Londra: Palgrave Macmillan.
- Jones, Frederick L. (haz.) 1944, *The Letters of Mary W. Shelley*, 1. Cilt, Norman: University of Oklahoma Press.
- — (haz.) 1947, *Mary Shelley's Journal*, Norman: Oklahoma University Press.
- Jones, Leroi 1963, *Blues People*, New York: Morrow Quill.

- Jones, Timothy S. ve David A. Sprunger (haz.) 2002, *Marvels, Monsters, and Miracles: Studies in the Medieval and Early-Modern Imaginations*, Kalamazoo: Western Michigan University.
- Joyner, Charles 1984, *Down by the Riverside: A South Carolina Slave Community*, Urbana: University of Illinois Press.
- Kafka, Franz 1961, 'In the Penal Colony', *The Penal Colony: Stories and Short Pieces*, New York: Schocken Books (Ceza Sömürgesi, çev. İlknur Özdemir, İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınları, 2014).
- Kant, Immanuel 1952, *Critique of Judgment*, trans. James Creed Meredith, Oxford: Clarendon Press (Yargı Yetisinin Eleştirisi, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 2011).
- — 1998, 'Religion with the Boundaries of Mere Reason', *Religion with the Boundaries of Mere Reason and Other Writings* içinde, haz. Allen W. Wood ve George Di Giovanni, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kearney, Richard 2002, *On Stories*, Londra: Routledge.
- — 2003, *Strangers, Gods and Monsters: Interpreting otherness*, Londra: Routledge (Yabancılar, Tanrılar ve Canavarlar, çev. Barış Özkul, İstanbul: Metis Yayınları, 2012).
- Kelley, Robin D.G. 1996, *Race Rebels: Culture, Politics and the Black Working Class*, New York: Free Press.
- — 2002, *Freedom Dreams: The Black Radical Imagination*, Boston: Beacon Press.
- — 2009, *Thelonius Monk: The Life and Times of an American Original*, New York: Free Press.
- Kelly, Gary 1976, *The English Jacobin Novel, 1780–1805*, Oxford: Oxford University Press.
- Kemple, Thomas M. 1995, *Reading Marx Writing: Melodrama, the Market and the 'Grundrisse'*, Stanford: Stanford University Press.
- Kerridge, Eric 1953, 'The Movement of Rent, 1540–1640', *Economic History Review*, 6: 16–34.
- Kesteven, G.R. 1967, *Peterloo*, 1819, Londra: Chatto and Windus.
- Kindelberger, Charles P. 1978, *Manias, Panics, and Crashes: A History of Financial Crises*, New York: Basic Books.
- Knoppers, Laura Lunger 2004a, "'The Antichrist, the Babilon, the Great Dragon': Oliver Cromwell, Andrew Marvell, and the Apocalyptic Monstrous", Knoppers ve Landes (haz.) 2004 içinde
- Knoppers, Laura Lunger ve Joan B. Landes (haz.) 2004, *Monstrous Bodies/Political Monstrosities in Early Modern Europe*, haz. Laura Lunger, Ithaca: Cornell University Press.
- Kojève, Alexandre 1969, *Introduction to the Reading of Hegel*, çev. James H. Nichols, Jr., New York: Basic Books (Hegel Felsefesine Giriş, çev. Selahattin Hilav, İstanbul: YKY, 2000).

- Lachmann, Richard 1987, *From Manor to Market: Structural Change in England, 1536–1640*, Madison: University of Wisconsin Press.
- Landes, Joan B. 2004, 'Revolutionary Anatomies', Knoppers ve Landes (haz.) 2004 içinde.
- Laqueur, Thomas 1983, 'Bodies, Death, and Pauper Funerals', *Representations*, 1, 1: 109–31.
- Laroche, Maximilien 1976, 'The Myth of the Zombi', *Exile and Tradition: Studies in African and Caribbean Literature* içinde, haz. Rowland Smith, New York: Africana Publishing.
- Lattas, Andrew 1993, 'Sorcery and Colonialism: Illness, Dreams and Death as Political Languages in New West Britain', *Man*, new series, 28, 1: 51–77.
- Lazarus, Neil 1999, *Nationalism and Cultural Practice in the Postcolonial World*, Cambridge: Cambridge University Press.
- — 2002, 'The Fetish of the "West" in Postcolonial Theory', *Marxism, Modernity and Cultural Studies* içinde, haz. Crystal Bartolovich ve Neil Lazarus, Cambridge: Cambridge University Press.
- Lebowitz, Michael A. 1992, *Beyond Capital: Marx's Political Economy of the Working Class*, New York: St. Martins Press (*Kapital'in Ötesi*, çev. Arif Geniş, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2006).
- Lefebvre, Henri 1991, *The Production of Space*, çev. Donald Nicholson-Smith, Oxford: Blackwell (*Mekânın Üretimi*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Sel Yayıncılık, 2014).
- Leslie, Esther 1997, 'Breaking-Up and Making-Up: Woman and Ware, Craving and Corpse in Walter Benjamin's *Arcades Project*', *Historical Materialism*, 1: 66–89.
- Levine, David 1984, 'Production, Reproduction and the Proletarian Family in England, 1500–1851', *Proletarianization and Family History* içinde, haz. David Levine, Orlando: Academic Press.
- Lewis, David Levering 1993, *W.E.B. Du Bois: Biography of a Race, 1868–1919*, New York: Henry Holt.
- Lewis, Peter ve Howard Stein 1997, 'Shifting Fortunes: The Political Economy of Financial Liberalization in Nigeria', *World Development*, 25, 1: 5–22.
- Lindgren, J. Ralph (haz.) 1967, *The Early Writings of Adam Smith*, Londra: Kelley.
- Linebaugh, Peter 1975, 'The Tyburn Riot Against the Surgeons', *Albion's Fatal Tree: Crime and Society in Eighteenth-Century England* içinde, haz. Douglas Hay vd., New York: Pantheon Books.
- — 1982, 'Labour History without the Labour Process: A Note on John Gast and His Times', *Social History*, 7, 3: 319–28.
- — 2003, *The London Hanged*, 2. Basım, Londra: Verso Books.

- Linebaugh, Peter ve Marcus Rediker 2000, *The Many-Headed Hydra: Sailors, Slaves, Commoners, and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic*, Boston: Beacon Press.
- Lis, Catharina ve Hugo Soly 1979, *Poverty and Capitalism in Pre-Industrial Europe*, Brighton: Harvester Press.
- Lovejoy, Paul 1986, *Africans in Bondage: Studies in Slavery and the Slave Trade*, Madison: University of Wisconsin Press.
- Lowry, Edward ve Richard deCordova 2004, 'Enunciation and the Production of Horror in *White Zombie*', *Planks of Reason: Essays on the Horror Film* içinde, gözden geçirilmiş basım, haz. Barry Keith Grant ve Christopher Sharrett, Lanham: Scarecrow Press.
- Lucchetti, Aaron 2007, 'Innovation, Imagination' Drive Derivatives-Investment Contracts', *Wall Street Journal*, 20 Mart.
- Lugalla, Joe L.P. 1997, 'Development, Change and Poverty in the Informal Sector during the Era of Structural Adjustment in Tanzania', *Canadian Journal of African Studies*, 31, 3: 424-51.
- Lukács, Georg 1971a, *Theory of the Novel*, çev. Anna Bostock, Londra: Merlin Books (*Roman Kuramı*, çev. Cem Soydemir, İstanbul: Metis Yayınları, 2003).
- — 1971b, *History and Class Consciousness*, çev. Rodney Livingstone, Londra: Merlin Books (*Tarih ve Sınıf Bilinci*, çev. Yılmaz Öner, İstanbul: Belge Yayınları, 2014).
- Lynch, Deirdre Shauna 1998, *The Economy of Character: Novels, Market Culture, and the Business of Inner Meaning*, Chicago: University of Chicago Press.
- Maddison, Ben 2006, 'Commodification and the Construction of Mainstream Australian Economic Historiography', *Journal of Australian Political Economy*, 58: 114-37.
- Maier, Karl 2002, *This House Has Fallen: Nigeria in Crisis*, Boulder: Westview Press.
- Mandeville, Bernard 1964, *An Enquiry in the Causes of the Frequent Executions at Tyburn*, Los Angeles: University of California Press.
- — 1970, 'An Essay on Charity Schools', *The Fable of the Bees* içinde, Harmondsworth: Penguin Books.
- Manning, Roger B. 1988, *Village Revolts: Social Protest and Popular Disturbances in England, 1509-1640*, Oxford: Clarendon Press.
- Manuel, Frank E. 1967, *The Eighteenth Century Confronts the Gods*, New York: Atheneum.
- Marcuse, Herbert 1955, *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*, Boston: Beacon Press (*Eros ve Uygarlık*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 1998).

- Marshall, Tim 1995, *Murdering to Dissect: Grave-Robbing, Frankenstein and the Anatomy Literature*, Manchester: Manchester University Press.
- Martin, John E. 1983, 'The Midland Revolt of 1607', *An Atlas of Rural Protest in Britain 1548–1900* içinde, haz. Andrew Charlesworth, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- — 1986, *From Feudalism to Capitalism: Peasant and Landlord in English Agrarian Development*, Londra: Macmillan.
- Marx, Eleanor 1973, 'Recollections of Mohr', *Marx and Engels on Literature: A Selection of Writings* içinde, haz. Lee Baxandall ve Stefan Morawski, St. Louis: Telos Press.
- Marx, Karl 1952, *Wage Labour and Capital*, Moscow: Progress Publishers (Ücretli Emek ve Sermaye, çev. Süleyman Ege, Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 2002).
- — 1963, *The Poverty of Philosophy*, New York: International Publisher (*Felsefinin Sefaleti*, çev. Ahmet Kardam, Ankara: Sol Yayınları, 1979).
- — 1967, *Capital*, 1. Cilt, çev. Moore ve Aveling, New York: International Publishers (*Kapital*, 1. Cilt, çev. Mehmet Selik, İstanbul: Yordam Yayınları, 2011).
- — 1969, *Le Capital*, Paris: Garnier-Flammarion.
- — 1970, *A Contribution to the Critique of Political Economy*, New York: International Publishers.
- — 1971, *Theories of Surplus Value*, Moscow: Progress Publishers.
- — 1973, *Grundrisse*, çev. Martin Nicolaus, Harmondsworth: Penguin Books (*Grundrisse*, çev. Sevan Nişanyan, İstanbul: Birikim Yayınları, 2008).
- — 1973a, 'The Future Results of the British Rule in India', *Surveys from Exile* içinde, haz. David Fernbach, Harmondsworth: Penguin Books.
- — 1975, *Early Writings*, çev. Rodney Livingstone ve Gregor Benton, Harmondsworth: Penguin Books.
- — 1976, *Capital*, 1. Cilt, çev. Ben Fowkes, Harmondsworth: Penguin Books.
- — 1981, *Capital*, 3. Cilt, çev. David Fernbach, Harmondsworth: Penguin Books (*Kapital*, 3 cilt, çev. Erkin Özalp ve Mehmet Selik, İstanbul: Yordam Yayınları, 2015).
- Marx, Karl ve Frederick Engels 1975a, *Collected Works of Marx and Engels*, 1. Cilt, New York: International Publishers.
- — 1975b, *Collected Works of Marx and Engels*, 4. Cilt, New York: International Publishers.
- — 1979, *Collected Works of Marx and Engels*, 12. Cilt, New York: International Publishers.
- — 1987, *Collected Works of Marx and Engels*, 42. Cilt: 1864–68 Mektupları, New York: International Publishers.

- — 1988, *Collected Works of Marx and Engels*, 30. Cilt, New York: International Publishers.
- Masquelier, Adeline 1992, 'Encounter with a Road Siren: Machines, Bodies and Commodities in the Imagination of a Mawri Healer', *Visual Anthropology Review*, 8, 1: 56–69.
- — 2000, 'Of Headhunters and Cannibals: Migrancy, Labour, and Consumption in the Mawri Imagination', *Cultural Anthropology*, 15, 1: 84–126.
- Matthews G.M. 1968, 'A Volcano's Voice in Shelley', *Shelley: Modern Judgements* içinde, haz. R. B. Woodings, Londra: Macmillan.
- Mbembe, Achille 2001, *On the Postcolony*, Berkeley: University of California Press.
- McCall, John C. 2004, 'Nollywood Confidential', *Transition*, 95: 98–109.
- McCalman, Iain 1988, *Radical Underworld: Prophets, Revolutionaries and Pornographers in London, 1795–1840*, Cambridge: Cambridge University Press.
- McCarthy, Wyatt 1994, 'African Objects and the Idea of the Fetish', *Res*, 25: 123–31.
- McClintock, Anne 1995, *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Conquest*, Londra: Routledge.
- McGowen, Randall 1987, 'The Body and Punishment in Eighteenth-Century England', *Journal of Modern History*, 59, 4: 651–79.
- McManners, John 1981, *Death and the Enlightenment: Changing Attitudes to Death among Christians and Unbelievers in Eighteenth-Century France*, Oxford: Clarendon Press.
- McNally, David 1988, *Political Economy and the Rise of Capitalism: A Reinterpretation*, Berkeley: University of California Press.
- — 1989, 'Locke, Levellers and Liberty: Property and Democracy in the Thought of the First Whigs', *History of Political Thought*, 10, 1: 17–40.
- — 1993, *Against the Market*, Londra: Verso Books.
- — 1998, 'Marxism in the Age of Information', *New Politics*, 6, 4: 99–106.
- — 2000, 'Political Economy to the Fore: Burke, Malthus and the Whig Response to Popular Radicalism in the Age of the French Revolution', *History of Political Thought*, 21: 427–48.
- — 2001, *Bodies of Meaning: Studies on Language, Labor and Liberation*, Albany: State University of New York Press.
- — 2002, *Another World Is Possible: Globalization and Anti-Capitalism*, Winnipeg: Arbeiter Ring Publishing (*Başka Bir Dünya Mümkün*, çev. Oya Köymen, İstanbul: Yordam Kitap, 2013).
- — 2004, 'Language, Praxis and Dialectics', *Historical Materialism*, 12, 2: 149–68.
- — 2006, *Another World Is Possible: Globalization and Anti-Capitalism*, 2. Basım, Winnipeg ve Londra: Arbeiter Ring Publishing and Merlin Press.

- — 2009, 'From Financial Crisis to World-Slump: Accumulation, Financialisation and the Global Slowdown', *Historical Materialism*, 17, 2: 35–83.
- — 2010, *Global Slump: The Economics and Politics of Crisis and Resistance*, Oakland: PM Press.
- McNiece, Gerald 1969, *Shelley and the Revolutionary Idea*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Mellor, Anne K. 1988, *Mary Shelley: Her Life, Her Fiction, Her Monsters*, Londra: Routledge.
- — 2003, 'Making a "Monster": An Introduction to *Frankenstein*', Schor (haz.) 2003 içinde.
- Merriam Webster Collegiate Dictionary 1996, 10. Basım, Springfield, MA.
- Métraux, Alfred 1957, *Le vaudou haitien*, Paris: Gallimard.
- Meyer, Birgit 1995, "'Delivered from the Powers of Darkness": Confessions of Satanic Riches in Christian Ghana', *Africa*, 65, 2: 236–55.
- — 1999, 'Commodities and the Power of Prayer: Pentecostalist Attitudes Towards Consumption in Contemporary Ghana', Meyer ve Geschière (haz.) 1999 içinde.
- Meyer, Birgit ve Peter Geschière (haz.) 1999, *Globalization and Identity: Dialectics of Flow and Closure*, Oxford: Blackwell Publishers.
- Miéville, China 2002, 'Symposium: Marxism and Fantasy. Editorial Introduction', *Historical Materialism*, 10, 4: 39–49.
- Michie, Jonathan ve John Grieve Smith (haz.) 1995, *Managing the Global Economy*, Oxford: Oxford University Press.
- Milner, Andrew 1996, *Literature, Culture and Society*, London: UCL Press.
- Moore, Henrietta L. ve Todd Sanders (haz.) 2001, *Magical Interpretations, Material Realities: Modernity, Witchcraft and the Occult in Postcolonial Africa*, Londra: Routledge.
- Moore, Lucy 1997, *The Thieves' Opera*, New York: Harcourt Brace.
- Moretti, Franco 1983, *Signs Taken for Wonders*, Londra: Verso (*Mucizevi Göstergeleler*, çev. Zeynep Altok, İstanbul: Metis Yayınları, 2006).
- Morgan, Jack 1998, 'Toward an Organic Theory of the Gothic: Conceptualizing Horror', *Journal of Popular Culture*, 32, 1: 59–80.
- Morris, Martin 2001, *Rethinking the Communicative Turn: Adorno, Habermas, and the Problem of Communicative Freedom*, Albany: State University of New York Press.
- Morrison, Toni 1989, 'Unspeakable things Unspoken: The Afro-American Presence in American Literature', *Michigan Quarterly Review*, 28, 1: 1–34.
- Mudimbe, V.Y. 1988, *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*, Bloomington: Indiana University Press.

- Mulvey-Roberts, Mary 2000, 'The Corpse in the Corpus: *Frankenstein*, Rewriting Wollstonecraft, and the Abject', *Mary Shelley's Fictions: From Frankenstein to Falkner* içinde, haz. Michael Eberle-Sinatra, Londra: Macmillan.
- Myers, Gregory W. 1994, 'Competitive Rights, Competitive Land Claims: Land Access in Post-War Mozambique', *Journal of Southern African Studies*, 20, 4: 603-32.
- Nanga, Jean 2003, 'The Marginalization of Sub-Saharan Africa', *International Viewpoint*, 355, erişim adresi: <<http://www.internationalviewpoint.org/spip.php?article115>>.
- Neeson, J.M. 1993, *Commoners: Common Right, Enclosure and Social Change in England, 1700-1820*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Negri, Antonio 2008, 'The Political Monster: Power and Naked Life', *In Praise of the Common: A Conversation on Philosophy and Politics* içinde, haz. Cesare Casarino ve Antonio Negri, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Neocleous, Mark 2003, 'The Political Economy of the Dead: Marx's Vampires', *History of Political Thought*, 24, 4: 668-84.
- New York Times* 2003, 'Malawi: Vampire Hunt Continues', 10 Ocak.
- Nicolaievsky, Boris ve Otto Maenchen-Helfen 1973, *Karl Marx: Man and Fighter*, Harmondsworth: Penguin Books.
- Niehaus, Isak 1995, 'Witches of the Transvaal Lowveld and their Familiars. Conceptions of Duality, Power and Desire', *Cahiers d'Etudes Africaines*, 138-9: 513-40.
- Norris, Christopher 1992, *Uncritical Theory: Postmodernism, Intellectuals and the Gulf War*, Londra: Lawrence and Wishart.
- Nyambara, Pius S. 2001 'The Closing Frontier: Agrarian Change, Immigrants and the 'Squatter Menace' in Gwote, 1980s-1990s', *Journal of Agrarian Change*, 1, 4: 534-49.
- Nyamnjoh, Francis P. 2001, 'Delusions of Development', Moore ve Sanders (haz.) 2001 içinde.
- O'Flinn, Paul 1983, 'Production and Reproduction: The Case of *Frankenstein*', *Literature and History*, 9, 2: 194-213.
- O'Brien, Paul 2004, *Shelley and Revolutionary Ireland*, Londra: Bookmarks.
- O'Connor, Mary 1991, 'Subject, Voice and Women in Some Contemporary Black American Women's Writing', *Feminism, Bakhtin, and the Dialogic* içinde, haz. Dale M. Bauer ve S. Jaret McKinstry, Albany: State University of New York Press.
- Ochsner, Beate 2005, 'More than a Word: From a Portent to Anomaly, the Extraordinary Career of Monsters', *Monsters and Philosophy* içinde, haz. Charles T. Wolfe, Londra: College Publications.

- Offiong, Daniel A. 1991, *Witchcraft, Sorcery, Magic and the Social Order Among the Ibibio of Nigeria*, Enugu: Fourth Dimension Publishing.
- Okri, Ben 1980, *Flowers and Shadows*, Londra: Longman Drumbeat.
- 1988, *Stars of the New Curfew*, Londra: Secker and Warburg.
- 1992a, *The Famished Road*, Londra: Vintage (Aç Yol, çev. Berrin Karayazıcı Akyol, Ankara: İmge Kitabevi, 2000).
- 1992b, *An African Elegy*, Londra: Jonathon Cape.
- 1993, *Songs of Enchantment*, Londra: Vintage.
- 1997, 'Redreaming the World', in *A Way of Being Free*, Londra: Phoenix House.
- 1998, *Infinite Riches*, Londra: Phoenix House.
- 1999, *Mental Fight*, Londra: Phoenix.
- Onimode, Bade 1988, *The Political Economy of the African Crisis*, Londra: Zed Books.
- Osborne, Peter 1995, *The Politics of Time: Modernity and Avant-Garde*, London: Verso.
- Otchet, Amy 1999, 'Lagos: The Survival of the Determined', *UNESCO Courier*, Haziran.
- Outram, Quentin 1997 "'It's Terminal Either Way": An Analysis of Armed Conflict in Liberia, 1989–1996', *Review of African Political Economy*, 73: 355–71.
- Oxford English Dictionary Online* 1989, 2. Basım.
- Paine, Thomas 1984, *The Rights of Man*, Harmondsworth: Penguin Books.
- Palmer, Bryan 2000, *Cultures of Darkness: Night Travels in the History of Transgression [From Medieval to Modern]*, New York: Monthly Review Press.
- Panic, Mica 1995, 'The Bretton Woods System: Concept and Practice', Michie ve Smith (haz.) 1995 içinde.
- Parish, Jane 2001, 'Black Market, Free Market: Anti-Witchcraft Shrines and Fetishes among the Akan', Moore ve Sanders (haz.) 2001 içinde.
- Park, Katharine ve Lorraine J. Daston 1981, 'Unnatural Conceptions: The Study of Monsters in Sixteenth- and Seventeenth-Century France and England', *Past and Present*, 92: 20–54.
- Partnoy, Frank 2003, *Infectious Greed*, New York: Times Books.
- Paster, Gail Kern 1987, 'Leaky Vessels: The Incontinent Women of City Comedy', *Renaissance Drama*, 18: 43–65.
- Patterson, Annabel 1991, *Fables of Power: Aesopian Writing and Political History*, Durham, NC.: Duke University Press.
- Patterson, Orlando 1998, *Rituals of Blood: Consequences of Slavery in Two American Centuries*, Washington: Civitas/Counterpoint.
- Pels, Peter 1998, 'The Magic of Africa: Reflections on a Western Commonplace', *African Studies Review*, 41, 3: 193–209.

- Peters, Pauline E. 1984, 'Struggles Over Water, Struggles Over Meaning: Cattle, Water and the State in Botswana', *Africa*, 54, 3: 29-49
- — 2002, 'Bewitching Land: The Role of Land Disputes in Converting Kin to Strangers and in Class Formation in Malawi', *Journal of Southern African Studies*, 28, 1: 155-78.
- — 2004, 'Inequality and Social Conflict Over Land in Africa', *Journal of Agrarian Change*, 4, 3: 269-314.
- Petras, James ve Henry Veltmeyer 2001, *Globalization Unmasked*, Halifax: Fernwood Books.
- — 2003, *System in Crisis: the Dynamics of Free Market Capitalism*, Halifax: Fernwood Books.
- Petty, William 1963, 'Political Anatomy of Ireland', *The Economic Writings of Sir William Petty* içinde, 1. Cilt, haz. Charles Henry Hull, New York: Augustus M. Kelley.
- Philips, Matthew 2008, 'The Monster that Ate Wall Street', *Newsweek*, 6 Ekim.
- Pietz, William 1985, 'The Problem of the Fetish, I', *Res*, 9: 5-17.
- — 1988, 'The Problem of the Fetish, IIIa', *Res*, 16: 105-23.
- Pinchbeck, Ivy 1985, *Women Workers and the Industrial Revolution, 1750-1850*, Londra: Virago.
- Plato 1941, *The Republic*, çev. Francis MacDonald Cornford, Londra: Oxford University Press (*Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2006).
- Platt, Peter J. (haz.) 1999, *Wonders, Marvels and Monsters in Early Modern Culture*, Newark: University of Delaware Press.
- Polanyi, Karl 1957, *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*, Boston: Beacon Press (*Büyük Dönüşüm*, çev. Ayşe Buğra, İstanbul: İletişim Yayınları, 2007).
- — 1968, *Primitive, Archaic and Modern Economies*, Boston: Beacon Press.
- Polidori, John 1997, 'The Vampyre', *The Vampyre and Other Tales of the Macabre* içine, haz. Robert Morrison ve Chris Baldick, Oxford: Oxford University Press.
- Poovey, Mary 1984, *The Proper Lady and the Woman Writer*, Chicago: University of Chicago Press.
- — 1987, "'My Hideous Progeny": The Lady and the Monster', *Mary Shelley's Frankenstein* içinde, haz. Harold Bloom, New York: Chelsea House.
- Prashad, Vijay 2003, *Fat Cats and Running Dogs: The Enron Stage of Capitalism*, Monroe: Common Courage Press.
- Prawer, S.S. 1976, *Karl Marx and World Literature*, Oxford: Oxford University Press.
- Pred, Allan ve Michael John Watts 1992, *Reworking Modernity: Capitalisms and Symbolic Discontent*, New Brunswick: Rutgers University Press.

- Pryke, Michael ve John Alleyn 2000, 'Monetized Time-Space: Derivatives – Money's 'New Imaginary'?', *Economy and Society*, 29, 2: 264–84.
- Puma, Edward Li ve Benjamin Lee 2004, *Financial Derivatives and the Globalization of Risk*, Durham, NC.: Duke University Press.
- Punter, David 1980, *The Literature of Terror: A History of Gothic Fictions from 1795 to the Present Day*, Londra: Longman.
- Quayson, Ato 1997, *Strategic Transformations in Nigerian Writing: Rev. Samuel Johnson, Amos Tutuola, Wole Soyinka, Ben Okri*, Bloomington: University of Indiana Press.
- Quigley, Christine 1996, *The Corpse: A History*, Jefferson: McFarland.
- Rader, Melvin 1979, *Marx's Interpretation of History*, Oxford: Oxford University Press.
- Radoki, Carole (haz.) 1997, *The Urban Challenge in Africa: Growth and Management of Its Large Cities*, Tokyo: United Nations University Press.
- — 1997a, 'Global Forces, Urban Change and Urban Management in Africa', Radoki (haz.) 1997 içinde.
- Radzinowicz, Leon 1947–56, *A History of the Criminal Law*, 3. Cilt, Londra: Stevens.
- Read, Jason 2003, *The Micro-Politics of Capital*, Albany: State University of New York Press (*Sermayenin Mikropolitikası*, çev. Ayşe Deniz Temiz, İstanbul: Metis Yayınları, 2014).
- Rediker, Marcus 1987, *Between the Devil and the Deep Blue Sea*, Cambridge: Cambridge University Press.
- — 2007, *The Slave Ship: A Human History*, New York: Viking (*Köle Gemisi*, İstanbul: AlfaYayınılık, 2012).
- Reid, Robert 1986, *Land of Lost Content: The Luddite Revolt of 1812*, Londra: Cardinal/Sphere Books.
- Reno, William 1998, *Warlord Politics and African States*, Boulder: Lynne Rienner.
- Reuters 2008a, 'Ecuador Defaults, Says to Fight "Monster" Creditors', 12 Aralık.
- — 2008b, 'Banks Turned Markets into "Monster": German President', 14 Aralık.
- Reynault, Claude 1998, 'Aspects of the Problem of Land Concentration in Niger', *Land and Society in Contemporary Africa* içinde, haz. R.E. Downs ve S.P. Reyna, Hanover, NH: University Press of New England.
- Rhodes, Gary D. 2001, *White Zombie: Anatomy of a Horror Film*, Jefferson: McFarland and Co.
- Richardson, Ruth 1987, *Death, Dissection and the Destitute*, Londra: Routledge.
- Rinehart, James W. 1996, *The Tyranny of Work: Alienation and the Labour Process*, 3. Basım, Toronto: Harcourt Brace.
- Robinson, Lukin 1973, 'The Decline of the Dollar', *Socialist Register* 1973, haz. Ralph Miliband ve John Saville, Londra: Merlin Press.

- Rogers, Nicholas 1990, 'Crowd and People in the Gordon Riots', *The Transformation of Political Culture: England and Germany in the Late Eighteenth Century* içinde, haz. Eckhart Helmut, Oxford: Oxford University Press.
- — 1994, 'Vagrancy, Impressment and the Regulation of Labour in Eighteenth-Century Britain', *Slavery and Abolition*, 15, 2: 102–13.
- Rogerson, Christian M. 1997, 'Globalization or Informalization? African Urban Economies in the 1990s', Radoki (haz.) 1995 içinde.
- Rowe, Katherine 1999, *Dead Hands: Fictions of Agency, Renaissance to Modern*, Stanford: Stanford University Press.
- Rowe, William ve Vivian Schelling 1991, *Memory and Modernity: Popular Culture in Latin America*, Londra: Verso.
- Rowlands, Michael ve Jean-Pierre Warnier 1988, 'Sorcery, Power and the Modern State in Cameroon', *Man*, new series, 23, 1: 118–32.
- Royle, Edward ve James Walvin 1982, *English Radicals and Reformers 1760-1848*, Sussex: Harvester.
- Rudé, George 1974, 'The Gordon Riots', *Paris and London in the Eighteenth Century* içinde, Londra: Fontana/Collins.
- Rule, John 1982, *Outside the Law: Studies in Crime and Order 1650–1850*, Exeter: University of Exeter Press.
- Russell, Ross 1973, *Bird Lives! The High Life and Hard Times of Charle 'Yardbird' Parker*, Londra: Quartet Books.
- Russo, Mary 1994, *The Female Grotesque: Risk, Excess, Modernity*, Londra: Routledge.
- Sahlins, Marshall 1972, *Stone Age Economics*, Chicago: Aldine Publishing (Taş Devri Ekonomisi, çev. Ş. Özgün ve T. Doğan, İstanbul: BGST, 2010).
- Sale, Kirkpatrick 1995, *Rebels Against the Future: The Luddites and Their War on the Industrial Revolution*, Reading, MA.: Addison-Wesley.
- Sanders, Todd 1999, 'Modernity, Wealth and Witchcraft in Tanzania', *Research in Economic Anthropology*, 20: 117–31.
- — 2001, 'Save Our Skins: Structural Adjustment, Morality and the Occult in Tanzania', Moore ve Sanders (haz.) 2001 içinde.
- — 2003, 'Invisible Hands and Visible Goods: Revealed and Concealed Economies in Millennial Tanzania', *Transparency and Conspiracy* içinde, haz. Harry G. West ve Todd Sanders, Durham, NC.: Duke University Press.
- Saro-Wiwa, Zina 2009, 'No Going Back', *Nollywood* içinde, fotoğraflar: Hugo Pieter, metinler: Chris Abani, Stacy Hardy ve Zina Saro-Wiwa, Munich: Prestel.
- Saul, Scott 2003, *Freedom Is, Freedom Ain't: Jazz and the Making of the Sixties*, Cambridge, MA.: Harvard University Press.
- Sawday, Jonathon 1995, *The Body Emblazoned: Dissection and the Human Body in Renaissance Culture*, Londra: Routledge.

- Scarry, Elaine 1985, *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*, Oxford: Oxford University Press.
- Schama, Simon 1987, *The Embarrassment of Riches: An Interpretation of Dutch Culture in the Golden Age*, Londra: Fontana Press.
- Scheper-Hughes, Nancy 1996, 'Theft of Life: The Globalization of Organ Stealing Rumours', *Anthropology Today*, 12, 3: 3-11.
- Scheper-Hughes, Nancy ve Loic Wacquant (ed.) 2002, *Commodifying Bodies*, Londra: Sage.
- Schmoll, Pamela G. 1993, 'Black Stomachs, Beautiful Stones: Soul-Eating among Hausa in Niger', Comaroff ve Comaroff (haz.) 1993.
- Schneller, Johanna 2009, 'Who Knew Bloodsucking Could Be so Marketable', *Globe and Mail*, 1 Ağustos.
- Schor, Esther (haz.) 2003, *The Cambridge Companion to Mary Shelley*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Schumpeter, Joseph A. 1950, *Capitalism, Socialism and Democracy*, 3. Basım, New York: Harper and Row (*Kapitalizm, Sosyalizm ve Demokrasi*, çev. Süleyman Keski, Ankara: Alter Yayınları, 2013).
- Scott, Niall (ed.) 2007, *Monsters and the Monstrous: Myths and Metaphors of Enduring Evil*, Amsterdam, NY: Rodopi.
- Seabrook, William 1929, *The Magic Island*, New York: Blue Ribbon Books.
- Sekine, Thomas T. 1997, *An Outline of the Dialectic of Capital*, Londra: Macmillan.
- Sekyi-Otu, Ato 1996, *Fanon's Dialectic of Experience*, Cambridge, MA.: Harvard University Press.
- Semonin, Paul 1996, 'Monsters in the Marketplace: The Exhibition of Human Oddities in Early Modern England', *Freakery: Cultural Spectacles of the Extraordinary Body* içinde, haz. Rosemarie Garland Thomson, New York: New York University Press.
- Sharp, Buchanan 1980, *In Contempt of All Authority: Rural Artisans and Riot in the West of England, 1586-1660*, Berkeley: University of California Press.
- Sharp, Leslie A. 2000, 'The Commodification of the Body and its Parts', *American Review of Anthropology*, 29: 287-328.
- Shapiro, Steve 2002, 'Capitalist Monsters', *Historical Materialism*, 10, 4: 281-90.
- Shaw, Rosalind 1997, 'The Production of Witchcraft/Witchcraft as Production: Memory, Modernity, and the Slave Trade in Sierra Leone', *American Ethnologist*, 24, 4: 856-76.
- — 2001, 'Cannibal Transformations: Colonialism and Commodification in the Sierra Leone Hinterland', Moore ve Sanders (haz.) 2001 içinde.
- — 2002, *Memories of the Slave Trade: Ritual and the Historical Imagination in Sierra Leone*, Chicago: University of Chicago Press.

- Shelley, Mary 1996a, 'Rambles in Germany and Italy', *The Novels and Selected Works of Mary Shelley* içinde, 8. Cilt, haz. Nora Crook ve Pamela Clemit, Londra: Pickering & Chatto.
- 1996b, 'Falkner', *The Novels and Selected Works of Mary Shelley* içinde, 7. Cilt, haz. Nora Crook ve Pamela Clemit, Londra: Pickering & Chatto.
- 1999, *Frankenstein*, haz. D.L. Macdonald ve Kathleen Sherf, Toronto: Broadview Press (*Frankenstein*, çev. Duygu Akın, İstanbul: Can Yayınları, 2012).
- Shelley, Percy B. 1960, 'Prometheus Unbound', *The Complete Poetical Works of Percy Bysshe Shelley* içinde, haz. Thomas Hutchinson, Londra: Oxford University Press.
- 1990, 'A Philosophical View of Reform', *Shelley's Revolutionary Year: The Peterloo Writings of the Poet Shelley* içinde, haz. Paul Foot, Londra: Redwords.
- Shildrick, Margrit 2002, *Embodying the Monster: Encounters with the Vulnerable Self*, London: Sage Publications.
- Sidney, Philip 1922, 'Arcadia', *The Complete Works of Philip Sidney* içinde, 1. Cilt, haz. A. Feuillerat, Cambridge: Cambridge University Press.
- Silko, Leslie Marmon 1992, *Almanac of the Dead*, New York: Penguin Books.
- Simmel, Georg 1997, 'The Metropolis and Modern Mental Life', *Reflections on Commercial Life: Classic Texts from Plato to the Present* içinde, haz. Patrick Murray, Londra: Routledge ('Metropol ve Tinsel Hayat', çev. Nazile Kalaycı, *Modern Kültürde Çatışma* içinde, İstanbul: İletişim Yayınları, 2013).
- Simon, David 1997, 'Urbanization, Globalization and Economic Crisis in Africa', Radoki (haz.) 1997 içinde.
- Singh, Kavaljit 2000, *Taming Global Financial Flows*, Londra: Zed Books.
- Sipple, Susan 1991, "'Witness to the Suffering of Women': Poverty and Sexual Transgression in Meridel Le Sueur's *Women on the Breadlines*", *Feminism, Bakhtin, and the Dialogic* içinde, haz. Dale M. Bauer ve S. Jaret McKinstry, Albany: State University of New York Press.
- Smith, Adam 1969, *The Theory of Moral Sentiments*, Indianapolis: Liberty Press.
- 1976, *The Wealth of Nations*, haz. E.R. Campbell ve A.S. Skinner, Oxford: Oxford University Press (*Milletlerin Zenginliği*, çev. Haldun Derin, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2006).
- Smith, Andrew 2005, 'Ben Okri and the Freedom Whose Walls Are Closing in', *Race and Class*, 47, 1: 1–13.
- Smith, Daniel Jordan 2001a, '“The Arrow of God”: Pentecostalism, Inequality, and the Supernatural in South-Eastern Nigeria', *Africa*, 71, 4: 587–613.

- 2001b, 'Ritual Killing, 419, and Fast Wealth: Inequality and the Popular Imagination in Southeastern Nigeria', *American Ethnologist*, 28, 4: 803–26.
- Smith, David Norman 2002, 'Accumulation and the Clash of Cultures', *Rethinking Marxism*, 14, 4: 73–84.
- Smith, Mark M. 1997, *Mastered by the Clock: Time, Slavery, and Freedom in the American South*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Sohn-Rethel, Alfred 1978, *Intellectual and Manual Labour: A Critique of Epistemology*, London: Macmillan (Zihin Emegi, Kol Emegi, çev. Ayşe Deniz Temiz, İstanbul: Metis Yayınları, 2011).
- Solomon, Robert C. 1983, *In the Spirit of Hegel*, Oxford: Oxford University Press.
- Spivak, Gayatri Chakravorty 1985, 'Three Women's Texts and a Critique of Imperialism', *Critical Inquiry*, 12: 254–9.
- St. Clair, William 1989, *The Godwins and the Shelleys: The Biography of a Family*, Londra: Faber and Faber.
- Stallybrass, Peter 1986, 'Patriarchal Territories: The Body Enclosed', *Rewriting the Renaissance* içinde, haz. Margaret W. Ferguson vd., Chicago: University of Chicago Press.
- 1998, 'Marx's Coat', *Border Fetishisms: Material Objects in Unstable Spaces* içinde, haz. Patricia Spyer, Londra: Routledge.
- Stearns, Marshall W. 1958, *The Story of Jazz*, Londra: Oxford University Press.
- Sterrenburg, Lee 1979, 'Mary Shelley's Monster: Politics and Psyche in *Frankenstein*', *The Endurance of Frankenstein* içinde, haz. George Levine ve U.C. Knoepfelmacher, Berkeley: University of California Press.
- Stubbes, Philip 1877–9, *Anatomy of the Abuses in England*, haz. F.J Furnival, Londra: New Shakespeare Society.
- Suvin, Darko 1982, 'Transubstantiation of Production and Creation: Metamorphic Imagery in the *Grundrisse*', *Minnesota Review*, 18: 102–15.
- Taibbi, Matt 2009, 'Inside the Great American Bubble Machine', *Rolling Stone*, 2 Temmuz.
- Taussig, Michael T. 1980, *The Devil and Commodity Fetishism in South America*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Tawney, R.H. 1967 [1912], *The Agrarian Problem in the Sixteenth Century*, New York: Harper and Row.
- The Concise Oxford Dictionary of English Etymology* 1996, haz. T.F. Hoad, Oxford: Oxford University Press.
- Thirsk, Joan 1976, 'The Common Fields', *Peasants, Knights and Heretics: Studies in Medieval English Social History* içinde, haz. Rodney Hilton, Cambridge: Cambridge University Press.
- Thirsk, John ve J.P. Cooper (haz.) 1972, *Seventeenth Century Economic Documents*, Oxford: Clarendon Press.

- Thomas, Keith 1971, *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*, Londra: Weidenfeld and Nicolson.
- Thomis, Malcolm 1970, *The Luddites*, Newton Abbott: Archon Books.
- Thompson, Edward P. 1963, *The Making of the English Working Class*, New York: Vintage Books (İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu, çev. Uygur Kocabaşoğlu, İstanbul: Birikim Yayınları, 2004).
- — 1975, *Whigs and Hunters: The Origin of the Black Act*, New York: Pantheon.
- — 1978, 'Eighteenth-Century English Society: Class Struggle Without Class?', *Social History*, 3, 2: 133–65.
- — 1991, 'Time, Work-Discipline and Industrial Capitalism', *Customs in Common* içinde, New York: New Press.
- — 1993, *Witness Against the Beast*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Thornton, John 1992, *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1680*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Tillyard, E.M.W. 1991, *Shakespeare's History Plays*, Harmondsworth: Penguin Books.
- Tutuola, Amos 1984, *The Palm-Wine Drinkard and My Life in the Bush of Ghosts*, New York: Grove Press.
- Underdown, David 1985, 'The Taming of the Scold: the Enforcement of Patriarchal Authority in Early Modern England', *Order and Disorder in Early Modern England* içinde, haz. A. Fletcher ve J. Stevenson, Cambridge: Cambridge University Press.
- Uno, Kozo 1977, *Principles of Political Economy: Theory of a Purely Capitalist Society*, çev. Thomas T. Sekine, Sussex: Harvester Press.
- Valenze, Deborah 2006, *The Social Life of Money in the English Past*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Van Dijk, Rijk 2001, 'Witchcraft and Scepticism by Proxy: Pentecostalism and Laughter in Urban Malawi', Moore ve Sanders (haz.) 2001 içinde.
- Vickers, Nancy 1997, 'Members Only: Marot's Anatomical Blazons', *The Body In Parts: Fantasies of Corporeality in Early Modern Europe* içinde, Londra: Routledge.
- Viinikka, Jussi 2009, '"There Shall be No Property": Trade Unions, Class and Politics in Nigeria', *Class Struggle and Resistance in Africa* içinde, haz. Leo Zeilig, Chicago: Haymarket.
- Vlasopolos, Anca 1983, 'Frankenstein's Hidden Skeleton: The Psycho-Politics of Oppression', *Science Fiction Studies*, 10: 125–36.
- Volney, C.F. 1990, *The Ruins, or, Meditation on the Revolutions of Empires: and the Law of Nature*, Baltimore: Blacks Classic Press, published from the Peter Eckler edition of 1890.

- Voloshinov, Valentin N. 1986, *Marxism and the Philosophy of Language*, çev. Ladislav Matejka ve I.R. Titunik, Cambridge, MA.: Harvard University Press (*Marksizm ve Dil Felsefesi*, çev. Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2009).
- Wachtel, Nathan 1994, *Gods and Vampires: Return to Chipaya*, trans. Carol Volk, Chicago: University of Chicago Press.
- Wade, Robert ve Frank Veneroso 1998, 'The Asian Crisis: The High Debt Model Versus the Wall Street-Treasury-IMF Complex', *New Left Review*, 1, 228: 3-23.
- Wallerstein, Immanuel 1985, 'Three Stages of African Involvement in the World-Economy', *The Political Economy of Contemporary Africa* içinde, haz. Peter C.W. Gutkind ve Immanuel Wallerstein, Beverley Hills: Sage.
- Weiss, Brad 1999, 'Electric Vampires: Haya Rumours of the Commodified Body', *Bodies and Persons: Comparative Perspectives from Africa and Melanesia* içinde, haz. Michael Lambek and Andrew Strathern, Cambridge: Cambridge University Press.
- Wells, Roger 1986, *Insurrection: The British Experience, 1795-1803*, Gloucester: Alan Sutton.
- Wheen, Francis 1999, *Karl Marx*, Londra: Fourth Estate (*Karl Marx*, çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul: E Yayınları, 2006).
- White, Luise 2000, *Speaking with Vampires: Rumor and History in Colonial Africa*, Berkeley: University of California Press.
- Wilkinson, Jane 1990, *Talking with African Writers*, Londra: James Currey.
- Williams, Gwyn A. 1968, *Artisans and Sans-Culottes: Popular Movements in France and Britain during the French Revolution*, Londra: Edward Arnold.
- Williams, Mary Lou 1954, 'In her own words . . . Mary Lou Williams Interview', *Melody Maker*, Nisan-Haziran.
- Williams, Tony 1983, 'White Zombie: Haitian Horror', *Jump Cut: A Review of Contemporary Media*, 28: 18-20.
- Wilson, Charles 1968, *The Dutch Republic*, New York: McGraw-Hill.
- Wilson, Edmund 1973, *To the Finland Station: A Study in the Writing and Acting of History*, New York: Farrar, Strauss and Giroux.
- Wise, Sarah 2004, *The Italian Boy: A Tale of Murder and Body Snatching in 1830s London*, New York: Metropolitan Books.
- Witt, Judith 1979, 'Frankenstein as Mystery Play', *The Endurance of Frankenstein* içinde, haz. George Levine ve U.C. Knoepfelmacher, Berkeley: University of California Press.
- Wolff, Robert Paul 1988, *Moneybags Must Be So Lucky: On the Literary Structure of Capital*, Amherst: University of Massachusetts Press.

- Wollstonecraft, Mary 1993, 'An Historical and Moral View of the French Revolution', *Political Writings* içinde, haz. Janet Todd, Toronto: University of Toronto Press.
- Wood, Andy 1997, 'The Place of Custom in Plebeian Political Culture: England, 1550-1800', *Social History*, 22, 1: 46-60.
- Wood, Ellen Meiksins 1989, *Peasant-Citizen and Slave*, Londra: Verso.
- — 1999, *The Origin of Capitalism*, New York: Monthly Review Press (*Kapitalizmin Kökeni*, çev. Cevdet Aşkın, Ankara: Epos Yayınları, 2003).
- — 2002, 'The Question of Market Dependence', *Journal of Agrarian Change*, 2, 1: 50-87.
- — 2003, *Empire of Capital*, Londra: Verso (*Sermaye İmparatorluğu*, çev. Oya Köymen, İstanbul: Yordam Kitap, 2014).
- — 2006, 'Logics of Power: A Conversation with David Harvey', *Historical Materialism*, 14, 4: 9-34.
- Wood, Michael 2005, *In Search of Shakespeare*, London: BBC Books.
- Wood, Robin 2004, 'An Introduction to the American Horror Film', *Planks of Reason: Essays on the Horror Film* içinde, yeni basım, haz. Barry Keith Grant ve Christopher Sharrett, Lanham: Scarecrow Press.
- Woodhouse, Philip vd. 2001, *African Enclosures? The Social Dynamics of Wetlands in Drylands*, Trenton: Africa World Press.
- Wordie, J.R. 1983, 'The Chronology of English Enclosure, 1500-1914', *Economic History Review*, 36, 4: 483-505.
- World Bank 2001a, *Global Development Finance*. Washington, DC: World Bank.
- — 2001b, *World Development Report 2000/2001*, Oxford: Oxford University Press.
- — 2003, *Nigeria: Country Brief*, Eylül, internetten erişilebilir.
- Yamba, C. Bawa 1997, 'Cosmologies in Turmoil: Witchfinding and AIDS in Chiawa, Zambia', *Africa*, 67, 2: 200-23.
- Yelling, J.A. 1977, *Common Field and Enclosure in England 1450-1850*, Londra: Macmillan.
- Zack-Williams, Alfred B. 1999, 'Sierra Leone: The Political Economy of Civil War', *Third World Quarterly*, 20, 1: 143-62.
- Zeilig, Leo ve David Seddon 2009, 'Introduction: Resisting the Scramble for Africa', *Class Struggle and Resistance in Africa* içinde, haz. Leo Zeilig, Chicago: Haymarket