

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>

YAMYAM METAFİZİKLER

Postyapısal Antropoloji Çizgileri



Eduardo Viveiros de Castro

Çevirmenler: Arda Varan ve Deniz Dirican



YAMYAM METAFİZİKLER

Postyapısal Antropoloji Çizgileri

Eduardo Viveiros de Castro

Brezilyalı etnolog ve antropolog Eduardo Viveiros de Castro, Rio de Janeiro Ulusal Müzesi'nde toplumsal antropoloji profesörüdür. École des Hautes Études en Sciences Sociales, Chicago Üniversitesi ve Cambridge Üniversitesi'nde dersler vermiştir. Mültinatüralizm, Amerika yerli perspektifizmi ve predasyon ontolojisi üzerine yaptığı çalışmalarıyla çağdaş antropolojinin en önemli yazarlarından biridir. Çalışmaları, antropolojide ontolojik bir dönüşümün ortaya çıkmasında önemli bir etki yaratmıştır. En bilinen eserleri şöyledir: *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society* (Chicago, 1992), Manuela Carneiro da Cunha ile birlikte yazdıkları *Amazônia: etnologia e história indígena* (São Paulo, 1993.), *A Inconstância da Alma Selvagem* (São Paulo, 2002).

Otonom 128

Felsefe Dizisi 42

Yamyam Metafizikler
Postyapısal Antropoloji Çizgileri
Eduardo Viveiros de Castro

ISBN 978-605-7872-31-9
1.Basım Eylül 2022, İstanbul

Kitabın Özgün Adı
Métaphysiques Cannibales
© Presses Universitaires de France/Humensis, 2009
© Otonom Yayıncılık, 2019

Fransızcadan Çevirenler
Arda Varan ve Deniz Dirican

Yayıma Hazırlayanlar
Ece Durmuş ve Sinem Özer

Kapak Tasarım
Sevinç Altan

İç Tasarım
Ali Doğan

Baskı ve Cilt
Ceylan Matbaa
Maltepe Mah. D. Paşa Cad. Güven İş Merkezi No: 83/317-318- 319
Zeytinburnu/İstanbul Sertifika No: 40933 Tel: 0212 613 10 79



Yayınevi Sertifika no: 31383

Otonom Yayıncılık
Firuzağa Mah. Çukurcuma Cad. Yazıcı Çıkmaşı No:2 Beyoğlu - İSTANBUL
Tel 0 212 244 87 09 iletisim@otonomyayincilik.com
www.otonomyayincilik.com

YAMYAM METAFİZİKLER

Postyapısal Antropoloji Çizgileri

Eduardo Viveiros de Castro

Fransızcadan çevirenler: Arda Varan ve Deniz Dirican



İÇİNDEKİLER

9	Teşekkür
12	I. Kısım: Anti-Narkissos
13	1. Çarpıcı Bir Geri Dönüş
27	2. Perspektivizm
47	3. Mültinatüralizm
63	4. Yaban Düşünce İmgeleri
88	II. Kısım: Antropolojik Bir Bakış Açısıyla Kapitalizm ve Şizofreni
89	5. Merak Uyandıran Bir Kesişim
103	6. Çoklukların Sosyoloji Karşıtlığı
123	7. Her Şey Üretimdir: Yeğinlikli Soybağı
140	III. Kısım: Şeytani İttifak
141	8. Predasyon Metafiziği
155	9. Yataygeçişli Şamanizm
165	10. Üretim Her Şey Değildir: Oluşlar
181	11. Sistemin Yeğinlikli Koşulları
194	IV. Kısım: Yamyam Cogito
195	12. Kavramın İçindeki Düşman
209	13. Yapısalcılığın Oluşları
237	Kaynakça

*Her şeyi yeğinlikle yorumlamak gerekir.
Anti-Ödipus.*

TEŞEKKÜR |

Bu kitabın argümanı aşağıda sıralanan araştırmalardan beslenmektedir. Redaksiyon sırasında yeniden uyarlanıp, düzeltilip, büyük ölçüde yeniden elden geçirilerek geliştirildiler:

1.“Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena”, E. Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem*, São Paulo, CosacNaify, 2002 (s. 347-399).

2.“And” *Manchester Papers in Social Anthropology*, 7, 2003.

3.“Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation”, *Tipití* (Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America), 2 (1), 2004, s. 3-22.

4.“Filiação intensiva e aliança demoníaca”, *Novos Estudos Cebrap*, 77, 2007, s. 91-126.

5.“Xamanismo transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica”, R. Caixeta de Queiroz ve R. Freire Nobre (yönetiminde), *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*, Belo Horizonte, Editora ufmg, 2008 (s. 79-124).

Bu metinlerin hayata geçmesinde çok sayıda kişinin büyük payı oldu. Bu yazarların büyük çoğunluğu bu eserin kaynakça-

sında görülebilir. Yine de burada bazılarını özellikle anmak istiyorum: Tânia Stolze Lima, Marcio Goldman, Oiara Bonilla, Martin Holbraad, Peter Gow, Déborah Danowski, Marilyn Strathern, Bruno Latour, Marshall Sahlins, Casper Jensen, Philippe Descola ve Anne-Christine Taylor'a, bu kitapta öne sürülen fikirleri türlü şekillerde geliştirdikleri ve karşılıklı olarak tartıştıkları için, verdikleri ilhamlar ve destekler ile getirdikleri tercümeler ve eleştiriler için ayrı ayrı onlara teşekkür ediyorum.

Bu eserin ilk versiyonu, 2009 Ocak ayında Paris İleri Araştırmalar Enstitüsü'nde (IEA de Paris, Maison Suger) gerçekleştirilen bir dizi konferans vesilesiyle sunuldu. Yves Duroux ve Claude Imbert'e cömert davetlerinden, candan karşılamalarından ve o kış döneminde haftalarca bana sağladıkları aydınlatıcı çalışma ortamından ötürü teşekkürlerimi sunuyorum. *Last*, ama kesinlikle *not least*, beni böylesi bir projeye girişmeye davet eden, bana bu eseri yayımlamak için gereken ideal ortamı sunan ve (abartmıyorum) bana bu eseri yazdıran Patrice Maniglier'e de teşekkürlerimi sunuyorum. Ama her şeyden çok, kendisinin de benzer temalar üzerine yazdıkları sayesinde beni bu eseri yazmaya teşvik ettiği için kendisine minnettarım, çünkü böylece yeni bir şeyler öğrendim.

I. KISIM

ANTİ - NARKİSSOS

1 ÇARPICI BİR GERİ DÖNÜŞ

Bir zamanlar Deleuze ve Guattari'ye bir anlamda şükranlarımı sunacağım, kendi disiplininin bakış açısıyla bir kitap yazmaya niyetlenmişim; adı şu olacaktı: "*Anti-Narkissos: minör bilim olarak antropoloji*." Amacımsa çağdaş antropolojiyi kasıp kavuran kavramsal gerilimlerin belli başlı özelliklerini göstermekti. Ne var ki, kitabın adının seçimiyle birlikte sorunların ortaya çıkması da bir oldu. Projenin çelişkili olduğunun çabucak farkına vardım, zira atacağım en küçük yanlış bir adım, ileri sürülmüş o harikulade görüşler hakkında pek de anti-narsist olmayan kışkırtıcı bir laf kalabalığıyla sonuçlanacaktı.

İşte o zaman kitabı hayali, hatta görünmez eserler arasına kaldırmaya karar verdim; bu tür kitapların yorumlanmasında Borges'in üstüne yoktur ve insan bu büyük kör okurun değerlendirmelerini okuduğunda, bu görünmez kitapların genelde görünür olanlardan çok daha ilginç olduklarına ikna olabilir. Ardından ben de kitabı yazmaktansa, sanki başkaları zaten yazmışçasına o kitap üzerine yazmayı daha elverişli buldum. İşte bu nedenle *Yamyam Metafizikler*, sürekli hayal edile edile

nihayetinde bir türlü var olamamış –ileriki sayfalar dışında– *Anti-Narkissos* adlı başka bir kitabın tanıtım kitabıdır.

Anti-Narkissos’un temel amacı –burada “etnografik” geniş zamana geçebiliriz artık¹– şu soruyu yanıtlamak: Antropoloji incelediği halklara kavramsal olarak ne borçlu? Probleme karşı taraftan bakıldığında, bu sorunun ne ima ettiği kuşkusuz daha açık bir şekilde görülebilir. Antropoloji teorilerindeki farklılıkları ve değişimleri açıklamak için esas olarak, antropologların içinden çıktıkları toplumsal oluşumların, ideolojik tartışmaların, entelektüel alanların ve akademik ortamların yapılarını ve şartlarını mı (yalnızca tarihsel-eleştirel bir bakış açısıyla) göz önüne almak gerekir? Sahiden de en makul hipotez bu mu? Antropoloji teorilerinin ileri sürdüğü en ilginç kavramların, sorunların, antitelerin ve failerin çoğunun kaynağını, antropologların kendi hayal güçlerinden mi açıklamayı hedefledikleri toplumların (halkların veya kolektiflerin) hayal güçlerinden aldığı bir perspektif değişimine gidilemez mi? Antropolojinin özgünlüğü tam da “özne”nin ve “nesne”nin dünyasından ileri gelen kavrayışlar ve pratikler arasında, daima muğlak ama genellikle de verimli olan bir ittifakta yatmıyor mu?

Bu nedenle, *Anti-Narkissos*’un sorusu epistemolojik, dolayısıyla da politik bir soru. Tarihsel *a priori*’lerden birini sömürgecilik oluşturuyor olsa da, antropolojinin bugün karmik döngüsünü tamamlamak üzere olduğu konusunda hepimiz aşağı yukarı hemfikiriz; o halde bu döngüyü sona erdirelim ve disiplinin yeniden yapılandırılma sürecini sonuna kadar götürüp tamamlama vaktinin geldiğini kabul edelim. Çünkü antropoloji şu yeni görevini üstlenmeye artık

1 Yazar burada “etnografik geniş zaman” derken, hem hemen öncesinde *Anti-Narkissos*’tan geçmiş zaman olarak bahsettiği için geniş zamana geçtiğini hem bu geniş zamanın etnografıca kullanılan dil olduğu, hem de her ne kadar etnografya yapmayacak da etnografyadan bu zaman kullanımını ödünç aldığını belirtmektedir.

tamamen hazır: düşünce sömürgeciliğini kalıcı olarak sona erdirmenin teori/pratiği.²

Ama *hepimiz* belki de bu konuda hemfikir değiliz. Antropolojinin toplumun aynası olduğuna inanmayı sürdürenler var. Elbette incelediğini söylediği halkların aynası olmadığı kesin –kimse o kadar saf değil artık (gerçi...)– ona daha ziya- de düşünsel projesinin içinde doğduğu toplumların bir aynası olarak bakılıyor. Doğuştan egzotikçi ve ilkelci olarak görülen antropolojinin, “öteki”nin sürekli olarak Batı’nın alçak çıkar- larına göre “temsil edildiği” veya “uydurulduğu” ahlaksız bir tiyatrodan başka bir şey olamadığını savunanlar var ve kimi çevrelerde bunun ne denli rağbet gördüğünü biliyoruz. Öteki denenleri, Batı’nın kendi imgeleminin kurguları doğrultusunda hiçbir söz hakları olmayacak şekilde başkalaştıran bu tezi savunanların halinden memnun paternalizmini gizleyecek ne bir tarih ne de bir sosyoloji vardır. Böylesi öznel bir fantaz- magorinin üstüne bir de Öteki’yi sömürge sistemi aracılığıyla nesnelleştiren bir diyalektiğe başvurmak, hakaretin üstüne bir de iyiden iyiye küfretmektir; Avrupalı gelenekten olmayan halklar hakkında söylenen her “Avrupalı” sözün “ötekine dair temsillerimizi” aydınlatmaktan başka bir işe yaramadığını düşünmekse, belli bir teorik sömürgecilik sonrasını etnikmer- kezciliğin en son raddesine getirmektir. Ötekinde sürekli ola- rak Aynıyı göre göre –ötekinin maskesinin ardındakinin “ken- dimiz” olduğunu ve kendi kendimize baktığımızı söyleyerek- en nihayetinde bir kısa yola başvurmakla yetiniyor ve sadece “bizi ilgilendiren” tek şeyle ilgileniyoruz, yani kendimizle.

Oysa gerçek bir antropoloji “bize içinde kendimizi tanı-

2 Burada birebir tercümesiyle “düşüncenin dekolonizasyonu” anlamına gelen “la décolonisation de la pensée” ifadesini “düşünce sömürgeci- liğini sona erdirmek” olarak Türkçeleştirmeyi daha elverişli bulduk. İfadenin ana fikri, tıpkı kitabın başlığında olduğu gibi, tam da Batı düşüncesinin hegemonyasına atıfla diğer toplumların düşüncelerinin sömürüsüdür (ç.n.).

yamadığımız bir imge yansıtır” (Maniglier, 2005 b: 779-774), zira başka bir kültürden edinilen her tür deneyim bize kendi kültürümüzü sınama fırsatı sunar –bu ise imgesel bir çeşitlenmeden³ çok daha fazlasıdır, bizzat imgelemin çeşitlenmesidir. Antropolojik araştırmanın nesnesi olan toplumlar ve kültürler, bu araştırmalardan yola çıkılarak formülleştirilen toplum ve kültür teorilerini etkiler, ya da daha yerinde bir ifadeyle, onları birlikte üretirler; işte bu fikrin önemini iyice kavramak gerekir. Bunu inkâr etmek, kendi içine çökme riski taşıyan tek yönlü bir konstrüktivizmi kabullenmektir ve sonu mecburen o bilindik “basit hikâye”ye varır: Antropoloji araştırma nesnesini inşa etmekte hep yetersiz kalmıştı, ta ki şikâyetçi eleştirmen eline kalemi alıncaya kadar; işte o anda bir aydınlanma oldu ve artık düzgün bir şekilde inşa etmeye başladı. Aslında, *Time and the Other* (Fabian, 1983) ve onun türevi çok sayıda farklı metinden çıkarılan yorumlara bakınca, kendinde şeye erişilemezlik karşısında tekrardan bilişsel bir çaresizlik spazmı yaşayıp yaşamadığımızı bilmek imkânsızlaşıyor; veya evrensel aklın vücut bulmuş hali olduğunu düşünen bir yazarın batıl inançların karanlığını ortadan kaldırmak istediği o eski illuminatici keramet karşısında – ama emin olun, bunlar artık yerlilerin değil yazarın kendisinden önce gelen diğer yazarların batıl inançları. Artık o kadar da uzak olmayan yerlilerin egzotik olmaktan çıkarılması, ters etki yaratarak antropoloğun epeyce bir egzotikleşmesine yol açıyor – ki bu da o kadar uzak değil. Zaman ve öteki hakkında üç beş şey bilen Proust, hiçbir şeyin yakın geçmiş kadar eski gözükmediğini söylerdi.

Bu tür epistemolojik ve politik refleksleri önlemek *Anti-Narkissos*’un öncelikli amacıdır. Ne var ki, böylesi bir görevi yerine getirmek için yapılacak en son şey, antropolojiyi ekonomi veya sosyolojiyle bir uşaklık ilişkisine sokmak; ve on-

3 Yazar burada Husserl’in *variation imaginaire* [alm. *freie Phantasievariation* veya *freie variation der Phantasie*] kavramına atıfta bulunmaktadır (ç.n.).

dan, bu iki bilimin moderniteye dair öğütlediği üst anlatıları (Englund ve Leach, 2000) yaltakçı bir yarış zihniyetiyle benimsemesini istemek olurdu⁴ – söz konusu “üst anlatıların” temel işlevi, analizcinin “düşünce kolektifi”ne (*thought collective*) başvurarak, dünyadaki tüm kolektiflere ait varoluşsal pratikleri, bastırma yoluyla yeni bağlamlara oturtmaktır. Oysa benim burada savunduğum görüş, aksine, antropolojinin dışarıya çıkıp orada kalması, bir mesafe sanatı olmaya devam etmesi ve Batı ruhunun (Batı bir soyutlama olabilir ama ruhu kesinlikle değildir) ironik içyüzünden uzak durması gerektiği yönündedir. En nihayetinde antropoloji, kendisini Aynının boğucu yatak odasından ısrarla ve genellikle de kendisi istememesine rağmen sürekli dışarı sürükleyen aklı dışarı çıkarma projesine sadık kalmalıdır. Muhtelif nedenlerden ötürü günümüzde disiplinin gündemine oturan özgün bir *endo-antropoloji*’yi yaşatma hevesi, gerçek anlamda bir “saha bilimi” olan *ekzo-antropoloji*’nin her daim desteklediği teorik yenilenmeye kökten bağlıdır.⁵

Anti-Narkissos’un amacı, sıradan olmayan bütün antropoloji teorilerinin yerli halklara özgü bilgi pratiklerinin birer *tercümeleri* [*versions*] olduğu tezini örneklerle açıklamaktır; zira bu teoriler, disiplin açısından tarihsel olarak “nesne konumu”na indirgenmiş kolektiflerin kendi düşünsel pragmatikleriyle sıkı bir yapısal süreklilik içindedir.⁶ Öncelikli

4 Bkz. Lévi-Strauss’un ileri sürdüğü ayrım (1973/1964: 360-61): “Merkezkaç” bilimi olan antropoloji “içkinlik bakış açısını” benimserken; “merkezcil” bilimler olan ekonomi ve sosyoloji ise gözlemcinin topluma “transandantal bir değer” atfederler.

5 İç veya öz antropoloji olarak da Türkçeleştirebileceğimiz endo-antropoloji modern toplumları inceleme konusu yaparken; ekzo-antropoloji ise “egzotik” toplumların antropolojisidir; egzotik (*exotique*) kelimesinin kökeninde bulunan *exo* ön eki dışarıda olan anlamı taşır (ç.n.).

6 Ancak bu durum, kullanılan teknikler ve ima edilen sorunlar bakımından sıradan olmayan antropoloji teorileri ile yerli halklara özgü bilgi pratiklerinin epistemolojik olarak homojen olduğu anlamına gelmez (Strathern, 1987).

olarak, disiplini dönüştüren koşulun olduğu gibi içselleştirilmesinin kökeninde yatan, antropolojik söylemdeki dönüşümlerin performatif bir tasvirini çizmek; yani incelenen kolektiflerin kendi etno-antropolojisinin söylemsel bir anamorfizmini (elbette teorik olarak) oluşturmak gerekir. Bu bağlamda *Anti-Narkissos*'un niyeti, Amazonlar'a özgü "perspektivizm" ve "mültinatüralizm" kavramlarına başvurarak (bu satırların yazarı Amerika uzmanı bir etnolog), disiplinin devindirici gücünün incelediğimiz kolektiflere özgü düşünce tarzları olduğunu göstermektir. Bu düşünce tarzlarının ve içeriklerinin özellikle de kavramın antropolojik bir "kavram" olarak [antropolojik bir "kavram" kavramın] geliştirilmesi açısından daha derinlemesine incelenmesi, antropoloji pratiğine dair (henüz yapım aşamasında olan) bambaşka bir kavrayışın oluşumunda oynadıkları rolün önemini gösterebilmelidir. Kısacası, yeni bir kavram antropolojisi yeni bir antropoloji kavramını açığa çıkarır; bu açıdan, incelenen kolektiflerin kendi ontolojilerini belirleme koşullarını tasvir etmek, insan (ve insan olmayanların) düşüncesinin bir tanıma dispozitifine (sınıflandırma, yükleme, yargı, temsil...) indirgenmesi karşısında kesinlikle üstünlük sağlar. "Karşılaştırmalı ontografi" olarak antropoloji (Hilbraad, 2003) – işte bu gerçek bir içkinlik bakış açısıdır.⁷ Düşünceyi başka bir şekilde düşünme görevinin önemini ve sunduğu fırsatları kabul etmek demek; insan olsun ya da olmasın her tür kolektifin yaşamına içten bağlı olan yaratıcılığa ve düşünme duyarlı kalarak, kavramsal imgeleme dair antropolojik bir teori geliştirmek demektir – işte göze alınması gereken tehlike dolu bir girişim...

7 Burada söylenen ile yukarıda alıntılanan pasajda Lévi-Strauss'un söylemek istediği *tam olarak* aynı bakış açısı değil.

Nitekim tarif etmekte olduğum kitaba böyle bir başlık seçmemin maksadı, disiplinimizin *Anti-Ödipus*'u olabilecek türden büyük bir kitabın ilk bölümlerinin hâlihazırda yazılmaya başlandığına işaret etmektir. Nasıl ki Ödipus psikanalizin kurucu mitinin başkahramanıysa, bizim kitabımız da Narkissos'u antropolojinin koruyucu azizliğine (veya muhafız ruhluğuna) aday olarak öneriyor; çünkü antropoloji (özellikle de "felsefi" denen versiyonunda) kendi söyleminin öznesini, kendisi gibi olmayan diğer herkesten –Batılı olmayanlar, modern olmayanlar ve hatta insan olmayanlar– ayırırken belirlediğini iddia ettiği temel nitelikler veya kıstaslar konusunda hep biraz fazla takıntılı olagelmıştır. Başka bir deyişle, ötekileri Batılı ve modern olmayan olarak tayin ederken hep bizde olup da "onlarda olmayan" tahayyül edilmiştir: Peki kapitalizm ve rasyonalite mi bizi onlardan ayırır? Yoksa bireycilik ve Hristiyanlık mı? (Ya da belki de Goody usulü daha mütevazı bir şekilde söylersek, alfabeye sahip yazı mı ve evlilik çeyiz mi?) Peki ya bu ötekileri âdeta insan dışı varlıklar haline getiren (ya da daha ziyade insan dışı varlıkları gerçek ötekiler haline getiren) o açık ara daha büyük olan yoksunluklara ne diyebiliriz? Ölümsüz bir ruh mu? Dil mi? Emek mi? *Lichtung* mu? Yasak mı? Neoteni mi? Meta-yönelimsellik mi?

Tüm bu yoksunluklar birbirine benziyor. Nitekim, ne olursa olsunlar, aslında bütün bunları bir sorun olarak görmek başlı başına bir sorundur, üstelik sorunun kendisi çözüm biçimini de içermektedir: Büyük Bölünme. İnsan türünü antropolojik Batı'nın biyolojik karşılığı haline getiren o aynı dışlayıcı tutum, diğer tüm türleri ve halkları mahrum ettiği ortak bir öteki altında birbirine katıyor. Aslında "bizi" ötekilerden –yani diğer türlerden ve diğer kültürlerden– farklı kılan şeyleri sorgulamak zaten bir çözüm; sonuçta

önemli olan “biz” olduğumuzdan “onların” kim olduklarının pek bir önemi kalmıyor.

“İnsan(a) (özgü olan) nedir” sorusunu bir kenara atarken, bunu kesinlikle, “İnsan”ın özü yoktur, varoluşu özünden önce gelir, İnsanın varlığı özgürlük ve belirlenimsizliktir, türünden cevaplara sığınarak yapmıyoruz. “İnsan nedir” sorusunun kendisi, gün gibi açık tarihî nedenlerden ötürü öyle bir soruya dönüştü ki, verilen yanıtlar sorunun kendisini örtbas etmekten öteye gitmiyor; ya da başka bir deyişle, İnsan’ın en büyük özelliğinin kendine özgü hiçbir özelliğinin olmadığını yinelemeye devam ediyor – görünen o ki bu özelliksizlik de İnsan’a ötekinin özellikleri üzerinde sınırsız haklar bahşediyor. İnsanmerkezciliğini insanın özellik-siz oluşu ile meşrulaştıran “bizim” düşünce geleneğimizde binlerce yıldır verilen cevap işte bu: Yoksunluk, sonluluk, eksik-olma [*manque-à-être*], insan türünün canlıların geri kalanının yararına (inanmamızı istedikleri gibi) taşımasına ahdedilmiş bir ayrıcalığı olmuştur. İnsanın yükü, kendisi için bir evrenin var olduğu evrensel bir hayvan olmasıdır. İnsan olmayan varlıklarsa, hepimizin bildiği gibi (nereden biliyorsak bunu) “dünya yoksulu”dur; tarla kuşu bile. Batılı olmayan insanlar söz konusu olduğunda ise bir şeyler bizi gizliden gizliye emin olamadığımız bir noktaya –sanki onların “kıt kanaat bir dünyaya” sahip olduklarını düşünmeye– sürüklüyor. Biz Avrupalılar,⁸ sadece bizler tamamlanmış insanlarız, ya da şöyle de denebilir, heybetli bir biçimde tamamlanmamış insanlarız –dünya milyoneriyiz, dünyalar biriktiriyoruz, “dünyalar kuruyoruz.” Batı metafiziği gerçekten de tüm sömürgeciliklerin *fons et origo*’sudur (kaynağı ve kökenidir).

Sorun değiştikçe ona çözüm bulma şekli de değişir: Büyük bölücülerin aksine, minör bir antropoloji küçük çoklukları çoğaltırdı – elbette küçük farklılıkların narsisizmini

8 Kendimi nezaket gereği bu gruba katıyorum.

değil, süreğen çeşitlenmelerin anti-narsisizmini; yani tüm o tamamlanmış veya bitmiş hümanizmlerin aksine, insanlığın ayrı bir düzen olarak kurulmasına karşı çıkan “bitimsiz bir hümanizm” (Maniglier, 2000). Özellikle vurguluyorum: çoklukları çoğaltmak. Çünkü mesele, Derrida’nın da (2006) yerinde bir şekilde hatırlattığı gibi, göstergeyi ve dünyayı, kişileri ve şeyleri, “bizi” ve “onları”, “insanları” ve “insan olmayanları” birleştirip-ayırarak sınırları ortadan kaldırmayı öğütlemek değildir – kaynaşma fantezileri gibi indirgemeci kolaylıklar ve şuradan buraya alınıp taşınan monizmler de devre dışı bırakılmalıdır. Oysa mesele daha ziyade her tür ayırım çizgisini alabildiğine karmaşık bir eğri haline getirecek şekilde bükerek, onları “indirgememek” (Latour) ve “tanımlamamak”tır. Mesele, sınır çizgilerini silmek değil, onları katlayıp yoğunlaştırmak, renklendirip yaymaktır. “Tam da şunu söylemek istiyoruz: genele yayılmış bir renkserlik [*chromatisme*]...” (Deleuze ve Guattari [D. G.], 1980: 123). Renkserlik: Yapısalcılık sonrasının programı bizzat onun kelime hazinesiyle yazılacaktır.

Anti-Narkissos’un taslağı, antropoloji disiplinine temelden yeni reformlar getirmekte sorumluluk sahibi bazı antropologlarla birlikte oluşmaya başlamıştı. Her biri tanınmış yazarlar olsa da, çalışmaları hak ettikleri tanınırlığı ve yaygınlığı kazanamadı – hatta bazıları için bu, kendi ülkelerinde bile söz konusu olmadı. Bunu derken, Amerikalı Roy Wagner’i düşünüyorum; yaptıkları arasında, son derece zengin bir kavram olan “tersten antropoloji”yi [*reverse anthropology*] ortaya atmasını veya “icat” ve “uzlaş”ya dair hayret verici semiyotik çalışmasını sayabiliriz; Wagner yine ileri görüşlü bir şekilde antropolojik bir “kavram” kavramının hakkında taslak da çizmiştir. Aynı şekilde, İngiliz antro-

polog Marilyn Strathern'i de anmak gerekir; feminizmin ve antropolojinin yapısöküm-potansiyalizasyonu ile "yerlilere özgü estetik" ve "yerlilere özgü analiz" gibi temel fikirleri Strathern'e borçluyuz. Bu fikirler Batı aklının Melanezya'ya özgü bir anti-eleştirisinin âdeta iki kanadını oluşturur. Ayrıca tamamen post-Malinowskici etnografik bir tasvir yöntemini o yaratmıştır. Aynı şekilde Burgonyalı Bruno Latour'u da anmalıyız. Kolektife ve aktör-ağa dair transontolojik kavramları, paradoksal "biz hiç (modern) olmadık" hareketini ve bilim pratiklerinin antropolojik olarak yeniden önem kazanmasını Latour'a borçluyuz. Yakın zamanda bu listeye pek çok isim daha eklendi; ancak adaletsizliğe yol açmadan bütün isimleri sıralamak imkânsız olacağından onların isimlerini burada anmayacağız.⁹

Ne olursa olsun, burada andığımız ya da anmadığımız herkesten önce gelen isim Claude Lévi-Strauss'tur. Çalışmalarının bir yüzü taçlandırdığı antropoloji disiplininin geçmişine, diğer yüzüyse disiplinin önceden sezdiği geleceğine dönüktü. Rousseau'yu beşerî bilimlerin kurucusu olarak görmek gerekiyorsa (ki bu fikir Lévi-Strauss'a aittir), o halde Lévi-Strauss hakkında da şunu söylemek kaçınılmazdır: O, yapısalcılığıyla beşerî bilimlerini yeniden kurmakla kalmadı, içkinlik antropolojisine uzanan bir yol göstererek bu bilimlerin virtüel olarak temellerini çökertti. Ne var ki "ihtişamını kendisinin asla göremeyeceği o vaat edilmiş topraklara halkını ulaştıran Musa gibi" Lévi-Strauss da öncüsü olduğu bu

9 Yine de büyük bir istisna yaparak Tim Ingold'u (ve Philippe Descola'yı, ki sonraki sayfalarda ondan bahsedeceğiz) bir kenara ayırmak gerekiyor; düşünce geleneğimizde hâkim olan ontolojik bölünmeleri, özellikle de "insanlığı" "çevreden" ayıran bölünmeyi en çok sorgulayan şüphesiz o olmuştur (bkz. Ingold, 2000). Benim de Amerikan yerli perspektivizmine dair yürüttüğüm çalışmaları çokça etkilemiş olan Ingold'un aydınlatıcı çalışmaları yine de fenomenolojiye çok şey borçludur ve bu sebeple Ingold'un bu kitapta tartışılan yazarlar ve kavramlarla ilişkisi büyük oranda dolaylıdır.

yolda belki de tam olarak ilerleyemedi.¹⁰ Lévi-Strauss, antropolojik bilginin yerli halkların praksisinin bir dönüşümü olduğunu göstererek –“antropoloji gözlemlenenin sosyal bilimini geliştirmeye çalışır” (Lévi-Strauss [L.-S.], 1958/1954: 397)– ve on yıl aradan sonra *Mitolojikler*’i [*Mythologiques*] “mitoloji miti” (1964: 20) olarak tanımlayarak, sonlanmazlığın ve virtüelliğin pozitif anlamda izini taşıyan bir “gelecek felsefesi”nin (Hamberger, 2004: 345) ortamını hazırlamıştır.

Claude Lévi-Strauss: postyapısalcılığın kurucusu... *L’homme* dergisinin akrabalık çalışmalarındaki yapısalcılık mirasının dökümüne adanmış olan cildine yazdığı son sözde, antropolojinin duayeninin etkileyici olduğu kadar önemli de olan bir açıklama yapmasından bu yana on yıl geçmiş bile:

Güney Amerika Kızılderililerine göre insan ve tanrı, dost ve düşman, akraba ve yabancı gibi karşıtlıklar arasında bir menteşe görevi gören yakınlık-ilişkisi mefhumuna dair eleştirel bir analizden yola çıkan Brezilyalı meslektaşlarımızın, predasyonun¹¹ metafiziği denebilecek şeyi ortaya çıkarmayı başardıklarını görmek çok etkileyici. [...] Bu fikir akımı şöyle bir genel izlenime yol açıyor: Hoşumuza gitsin ya da gitmesin felsefe tekrar sahneye çıkıyor. Bundan böyle söz konusu olan felsefe, benim neslimin egzotik halkların yardımını isteyerek kurtulmaya çalıştığı bizim kendi felsefemiz değil, çarpıcı bir geri dönüşle bizzat onlarınki olacak (L.-S., 2000: 720).

10 Musa’ya yapılan gönderme “Marcel Mauss’un Çalışmasına Giriş” [*Introduction à l’œuvre de Marcel Mauss*] eserinde yer alır (Lévi-Strauss, 1950, xxxvii). Lévi-Strauss şu şekilde ekler: “Bir yerlerde Mauss’un atladığı önemli bir nokta olmalı...”

11 Predasyon [*Prédation*]: Bir organizmanın başka bir organizmayı öldürüp yediği biyolojik etkileşim (ç.n.).

Lévi-Strauss'un bu gözlemi, tam da o Brezilyalı meslektaşlardan birinin¹² yazdığı bu denemenin içeriğini, hep birlikte göreceğimiz üzere mükemmel bir biçimde özetliyor. Gerçekten de, Güney Amerika Kızılderililerinin yakınlık-ilişkisi mefhumuna getirdikleri tam anlamıyla metafizik yaklaşımı buradaki etnografik eksenlerimizden biri olarak almakla yetinmeyeceğiz, aynı zamanda, bir taraftan Lévi-Strauss'un aralarında bir ilişkisizlik varmış gibi sunduğu o iki felsefe –“bizimki” ve “onlarınki”–, diğer taraftan da yapısalcılığın bir tasarısını sunduğu o gelecek felsefesi arasındaki ilişki sorununu yeniden ele alacağız.

Çünkü gerçekten hoşumuza gitsin ya da gitmesin konuşulan konu felsefe olacak... Daha doğrusu, son on yılda bilhassa dünyayı politik açıdan olduğu kadar ekolojik açıdan da tamamıyla nefes alınamaz hale getirmeyi başaran o muhafazakâr devrimin hemen öncesinde yaşanan, düşüncenin coşkusunun ve cömertliğinin tadına varıldığı o kısa zaman aralığına geri döneceğiz ve orada karşımıza çıkan, yapısalcılık ile postyapısalcılık arasındaki o belirsiz sınırın iki tarafında oluşan disiplinler ötesi sorunsalı yeniden gözden geçirerek, antropoloji ile felsefe arasında yeniden belli bir bağlantı kuracağız.

O halde iki farklı yolu birden izleyeceğiz: Antropoloji ile felsefe arasında karşılaştırmalı bir okuma yaparken, bir taraftan Amazonlulara özgü düşünceden beslenirken –ki burada “yapısalcılığın Amerika yerlilerine özgü temelleri”ni hatırlamak kesinlikle çok önemli (Taylor, 2004: 97)– diğer taraftan da Gilles Deleuze'un “aykırı” yapısalcılığına başvuruacağız (Lapoujade, 2006). Böylelikle de iki farklı noktaya varacağız: biri, antropolojinin düşünce sömürgeciliğini ka-

12 Bkz. Viveiros de Castro, (2001 a); bu pasajın başka bir yorumu için bkz. Maniglier (2005 b).

lıcı bir şekilde sona erdirmeye idealine pratikte olabildiğince yaklaşmak; diğeri ise, felsefeninkinden farklı bir kavram yaratma biçimi önermek.

Ama eninde sonunda asıl mevzumuz antropolojidir. Yakın geçmişimizde yapılacak bu gezintinin amacı nostaljiden ziyade geleceğe yöneliktir. Bazı olasılıkları uyandırarak, bulutların arasından sızan güneş ışıklarını bir anlığına da olsa görmeye çalışarak, antropolojinin -en azından düşünsel bir tasarı olarak- kendisi için, havasızlıktan boğularak ölmekten (olayı biraz dramatikleştiririm) başka bir gelecek düşlemesine olanak tanıyabileceğiz.

2 PERSPEKTİVİZM |

Amerika yerlilerine özgü *perspektivizm* kavramını Tânia Stolze Lima ile birlikte öne sürdüğümüzde, antropolojik yaklaşıma yeni bir nitelik kazandırma hevesiyle, belli başlı fikir ve pratikleri yeniden düzenleyecek bir katkı sunmak istemiştik; ne var ki Yeni Dünya’da kazandığı yaygınlığa rağmen, kavramın entelektüel açıdan rahatsız edici gücü uzmanlar tarafından (deyim yerindeyse) layıkıyla takdir edilmedi.¹ Perspektivizm kavramına, konuyu daha genel bir yönden ele alan ve Amerikan yerli düşüncesini çağdaş felsefe programlarının şimdiye dek bilinmeyen bir ortağı –veya diğer bir deyişle gizli bir öncüsü– olarak görmemizi sağlayacak *mültinatüralizm* kavramını ekledik. Mültinatüralizm kavramı, mümkün dünyalar teorisi etrafında gelişen veya modernitenin o korkunç ikili ayrımlarının dışında kalmayı hedefleyen felsefe programları ile

1 Birincil kaynaklar için bkz. Lima 1999/1996; 2005/1995; ve Viveiros de Castro, 1998/1996; 2002 *a*; 2005 *a, b*. Bu bölümde, antropoloji çevresince, özellikle de Amerika uzmanı etnologlarca büyük ölçüde bilinen temaları ve konuları tekrar edeceğiz. Bu tekrar diğer okurlar için elverişli olacaktır.

uyumludur; veya yine, her tür ontolojik soruna epistemolojik yanıtlar aramayı zorunlu kılan eleştirel hegemonyanın sona erdiği vurgusuyla, “transandantal ampirizm” ya da “spekülatif realizm” başlıkları altında düşünce için yavaş yavaş yeni kaçış çizgileri belirleyen programlarla bir ortaklık içindedir.

Perspektivizm ve mültinatüralizm kavramları, daha önceden atıfta bulunduğumuz “predasyonun metafiziğinin” kozmolojik ön kabullerine dair bir analizin devamında ortaya atıldı. Lévi-Strauss’un sunduğu özetten de çıkarılabileceğimiz gibi bu metafizik, yerlilerin evlilik ittifakına ilişkin oldukça güçlü düşünce kategorilerinde en belirgin biçimiyle açığa çıkmaktadır. Biz burada evlilik ittifakı fenomenini “virtüel yakınlık-ilişkisi” kavramıyla tercüme edeceğiz;² virtüel yakınlık-ilişkisi –Deleuze’ün de “Öteki yapı”³ olarak adlandıracağı– Amerika yerlilerinin kendi dünyalarına özgü bir şematizmdir ve bu dünyalarda yaşayanların ilişkilere dair imgelemelerinin her yerinde karşımıza çıkan bir unsur olan yamyamlığın kalıcı bir şekilde izini taşır. Türler arası perspektivizm, ontolojik mültinatüralizm ve yamyam başkalık, Batı antropolojisinin simetrik ve tersine –yani Latour’un kullandığı anlamıyla simetrik, Wagner’in *reverse anthropology*’si bağlamına göre tersine– bir dönüşümü olan yerli halklara özgü bir öteki antropolojinin üç temel veçhesini oluşturur. Bu üç öğeden hareketle, Levi-Strass’un “bizim felsefemizin” tam karşıtı olarak konumlandığı “egzotik toplumların” felsefelerinden birini kavramaya başlayabilir, ya da başka bir deyişle, Deleuze’ün *Felsefe Nedir?* (1991[2001/1993]) başlıklı kitabının dördüncü bölümünde (“Geofelsefe”) taslağını sunduğu o heybetli programa dair birkaç şeyi gerçekleştirmeye girişebiliriz; her iki durumda da, belli bir yöntemsel muğlaklık ve kasıtlı bir anlam belirsizliğine düşme pahasına olsa da,

2 Bkz. Viveiros de Castro, 2001; 2002 b/1993. On birinci bölüm.

3 Deleuze [D.], 1969 a [2015].

böylesi bir girişim şüphesiz göze alınması gereken bir risktir.

Bu çalışmanın başlangıç noktası tamamıyla olumsuz; gerçekliğin perspektiflerin çokluğundan oluştuğu anlayışına odaklanan Amazon kozmopolitikaları hakkındaki araştırmalarımızın sonuçlarıyla, Levi-Strauss'un Amerika'nın fethi konusunda *İrk ve Tarih*'te aktardığı ders çıkarılması gereken o meşhur hikâye arasındaki bağlantının ansızın farkına vardık:

Büyük Antiller'de, Amerika'nın keşfinden birkaç yıl sonra İspanyollar, yerlilerin bir ruha sahip olup olmadıklarını anlamak için araştırma ekipleri yollarken, yerliler de tutsak ettikleri beyazları önce boğup, ardından da cesetlerinin çürüyüp çürümediklerini anlamak için suda gözetim altında tutuyorlardı (L.-S., 1973/1952: 384 [1995/1985:26]).

Yazar, antropolojiler arasındaki bu çatışmada barok bir alegori görür; zira insan doğasının en özgün tezahürlerinden biri, insanın kendi genelliğini yadsımasıdır. İnsanlığın yüklemelerinin türün tamamını bir bütün olarak kapsamasına engel olan doğuştan gelen bir tür cimrilik, tam da insanın yüklemelerinden biridir. Kısacası, etnikmerkezcilik sağduyu gibidir (belki de sadece sağduyuya dayalı açık bir algılama anıdır) ve dünyada herkesçe paylaşılan en yaygın şeydir. Bundan çıkarılması gereken ders bilindik gelebilir, fakat bu işleri kolaylaştırmaz. Kendi insanlığına ötekinin insanlığını dışlayacak şekilde fazla değer biçmek, aşağı görülen bu ötekiyle temel bir benzerliği açığa çıkarır; zira Aynı'nın (Avrupalı'nın) ötekisi, kendini Öteki'nin (yerlinin) ötekisiyle aynı gösterdiğinden, en nihayetinde Aynı kendisini ister istemez Öteki ile aynı gösterir.

Bu anekdot Lévi-Strauss'u öylesine etkiler ki bunu *Hüzünlü Dönenceler*'de yeniden aktarır. Fakat bu sefer, taraflar arasındaki benzerlikten ziyade farklılığa odaklanan ironik bir eklemede bulunur; ötekinin insanlığına dair araştırmalarında Avrupalılar sosyal bilimlere başvuruyorken, Kızılde-

rililer ise daha çok doğa bilimlerine güveniyordu; Avrupalılar Kızılderililerin hayvan olduklarını iddia ederken, Kızılderililer Avrupalıların tanrı olup olmadıklarından şüphelenmekle yetiniyordu. Yazar buradan şu sonuca varır: “Bu karşılıklı cehalet içinde, yerlilerin yaklaşımının daha insancıl kaldığına hiçbir şüphe yoktur” (1955, 81-83 [1994, 76]). Gerçekten de durum böyleyse,⁴ bundan çıkarmamız gereken sonuç, öteki hususundaki bu karşılıklı cehalete rağmen, Öteki’nin ötekisinin Aynı’nın ötekisiyle tam anlamıyla aynı olmadığıdır. Hatta belki de tamı tamına bir karşıtlığın olduğunu söyleyebiliriz, zira insanlık açısından iki öteki olan hayvanlık ve tanrısallık arasındaki ilişkinin yerli halkların dünyalarındaki tasavvur ediliş şekli, bizim Hristiyanlıktan miras edindiğimizden bütünüyle farklıdır. Levi-Strauss’un kurduğu retorik zıtlık, Tainolarınkinden ziyade, *bizim* kozmolojik hiyerarşilerimize atıfta bulunmak için daha elverişlidir.⁵

Her hâlükârda, bu dengesizlik üzerine düşünme, bizi şöyle bir hipoteze sürükledi: Bedene ve ruha [*âme*] atfedilen zıt semiyotik işlevler açısından, Amerika yerlilerinin ontolojik düzenleri Batı’daki en yaygın ontolojik düzenlerle farklılık gösterir. Antiller’deki İspanyollar için dikkati çeken boyut ruhtu, Kızılderililer içinse beden. Avrupalılar Kızılderililerin

4 İşgalcilerin yerel tanrılarla eşleştirilmesi, Modernlerle Yerlilerin karşılaşmaları sırasında sıklıkla gözlemlenmiştir. Fakat, Sahlins’in de belirttiği gibi (1995) bu durum, yerlilerin Avrupalılığa ya da moderniteye dair ne düşündüklerinden ziyade, tanrısallığa dair ne düşündükleri hakkında daha fazla fikir verir.

5 Bu anekdot, Oviedo’nun *Historia de las Indias* eserinde aktarılır; ve Hispanyola’da (1517’de Aziz Jerome kilisesinin rahiplerince yürütülen soruşturma) ve Porto Riko’da meydana gelmiştir (genç bir İspanyol, Kızılderililer tarafından tutsak edilmiş, ardından da boğulmuştur). Bu anekdot, “insan bilimlerinin arkeolojisini” en azından Valladolid Konseyi’ne (1550-1551) –Amerika yerlilerinin tabiatına dair Las Casas ve Sepúlveda arasındaki o ünlü tartışmaya– kadar götürmek gerektiğini gösterir (Padgen, 1982).

birer bedene sahip olduğundan asla şüphe duymamıştı (hayvanların da bedenleri vardır); Kızılderililer de Avrupalıların ruhları olduğundan (hayvanların ve ölümlerin hayaletlerinin de ruhları vardır); Avrupalıların etnikmerkezciliği, ötekilerin bedeninde, kendi bedenlerinin içinde yaşayan türden bir ruh olup olmadığından şüphe duymaya dayanıyorken; Amerika yerlilerinin etnikmerkezciliği ise tam tersine, ötekilerin ruhlarının ya da tinlerinin, maddi açıdan kendilerinininkine benzer bir bedende bulunup bulunmadığından şüphe duymaya dayanıyordu.⁶

Melanezya uzmanı ve Amerikan yerli perspektivizmi teorisi açısından oldukça önemli bir aracı role sahip Roy Wagner'in semiyotiğinin terimleriyle ifade edersek, Avrupa ontolojisinde beden, doğuştan gelen ya da kendiliğinden oluşan bir boyuta (yani "doğa"ya) aittir – bu boyut "uzlaştırıcı" bir sembolleştirme girişiminin karşıt-icat edilmiş bir sonucudur. Ruh ise inşa edilmiş bir boyuta aittir – bu boyut ise "farklılaştırıcı" bir sembolleştirmenin sonucudur; "uzlaşma dünyasını" açıkça belirtip onu somut kılmak için, "radikal ayrımların izini sürer ve böylece bu dünyadaki bireysel farklılıkları somutlaştırır" (Wagner, 1981: 42). Avrupa ontolojisinin aksine yerli hakların dünyalarında ise ruh, "her şeyde örtük

6 O eski ruh kavramı günümüzde farklı adlandırmaların konusu olsa da kendisini maskeleyemeye devam eder: kültür, sembolik ya da *mind* anlamında zihin... Bir zamanların teolojik sorunu olan ötekilerin ruhu, bugün artık insan bilinci, hayvan zihinleri ve makine zekası olarak nöroteknoloji araştırmalarının merkezinde "*problem of other minds*" [öteki zihinler problemi] diye adlandırılan felsefi bir bulmacaya dönüşmüştür (anlaşılan Tanrılar artık kendilerini İntel şirketinin mikroişlemcilerine aktarmış durumdadır). Hayvan zihinleri üzerine yürütülen araştırmalarda, kimi hayvanların bir ruha veya bir bilince –hatta bir kültüre– sahip olup olmadığı tartışılırken; buna karşılık, makine zekası üzerine yürütülen araştırmalarda ise kendiliğinden oluşmamış, yani gerçek bir bedene sahip olmayan materyal sistemlerin bir yönelimsellik sahibi olup olamayacağı tartışılır.

olarak bulunan uzlaşı düzeninin bir tezahürü... olarak deneyimlenir [...]” Ruh, “ruha sahip olanı diğerlerinden [diğer varlıklardan] farklılaştırmanın ötesinde, onu diğer varlıklara benzer kılar (a.g.e.: 94); bunun tersine beden ise⁷ faillerin sorumluluğuna düşen boyuta aittir ve “içkin bir insanlığın” evrensel ve doğuştan verili zeminine karşı inşa edilmesi gereken temel figürlerden biridir (a.g.e.: 94). Özetle, Avrupalı praksis verili maddesel-bedensel bir temel (doğa) üzerine “ruh” (ve kültürlerin farklılığını) inşa ederken, Amerikan yerli praksisi ise verili bir toplumsal-tinsel süreklilik üzerine “beden” (ve türlerin farklılığını) inşa eder – ileride görebileceğimiz gibi bu toplumsal-tinsel süreklilik mit içinde verilidir.

○ *Wagner’in kavramsal olarak yoğun ve oldukça özgün teorik sistemi, öğretici olma amacı güden bir özete sığdırılmaz; bu noktada okura tavsiyemiz, yaklaşımı en zarif şekliyle sunan The invention of culture [Kültürün İcadı] eserini doğrudan deneyimlemesi. Kabaca ifade edersek, Wagnerci semiyotik, iki tür sembolleştirme biçiminin karşılıklı ve yinelemeli işleyişinin etrafıca ele alındığı (hem insana hem de insan olmayan varlıklara özgü) bir praksis teorisidir: (1) Uzlaşımsal ya da kolektifleştiren (birinci anlamıyla) sembolizm; bu sembolleştirmede göstergeler, standartlaştırılmış bağlamlarda (semantik alanlarda, biçimsel dillerde vb.) yer edinirler, kendilerinden başka unsurları sembolleştirdiklerinden, heterojen bir “göndergeler” düzlemiyle karşıtlık oluştururlar ve bu ölçüde düzenlenirler; (2) farklılaştırıcı ya da icat edici (mecazi anlamıyla) sembolizm; bu sembolleştirme türünde ise uzlaşımsal sembolleştirme aracılığıyla temsil edilen fenomenler dünyası, “kendilerini temsil eden semboller olarak” görülür, yani uzlaşımsal karşıtlığı ortadan kaldırarak eş zamanlı olarak hem sembol hem de gönderge olarak beliren olaylar olarak*

7 Burada Wagner’in yaklaşımına (Wagner’in bu ifadeye verdiği anlamda) bir “yenilik katıyoruz”, zira *The invention of culture* eserinde farklılaştırıcı kültürler açısından bedenın statüsü konu edilmez.

kavranır. Burada öncelikle göndergeler dünyasının (yani “gerçeğin”) semiyotik bir etki olarak tanımlandığı gözlemlenmelidir; bir gösterge için öteki olan şey, “kendini temsil edebilme” gibi tekil bir kapasiteye sahip başka bir göstergedir. Edimsel varlıkların olaylar veya vesileler olarak var olma biçimi kendinden-anlamlılıktır [tautégorie]. Bununla birlikte, iki sembolleştirme biçimi arasındaki zıtlığın bizzat uzlaştırmacı bir işlemin (ve algının) sonucu olduğuna dikkati çekmek gerekir: İcat ve uzlaşma arasındaki ayrımın kendisi uzlaşımaldır, fakat aynı zamanda her uzlaşma da bir karşıt-icat yoluyla üretilir. O halde bu zıtlık da özünde yinelemelidir, özellikle de sembolleştirme biçimleri açısından insan kültürleri arasında temelde bir uyumsuzluk olduğunu anladığımızda; zira sembolleştirme biçimlerinde kültürler, eylem ya da icat için uygun görülen öğelere (uzlaşımalsal olarak) ayrıcalık tanırlarken, eylem ya da icada dayalı olmayan diğer öğelere de “verili” olanın işlevini tahsis ederler. Kültürler (insani makro-sistem uzlaşmaları olarak) iki şekilde birbirlerinden ayrılırlar; bir taraf failerin sorumluluğuna ait olan boyutu, yani “inşa edilen” dünyayı nasıl tanımladıklarıyla ilgiliyken; diğer taraf ise “verili olanı”, yani inşa edilmemiş dünyaya ait olanları nasıl tanımladıklarıyla ilgilidir:

Bütün kültürel uzlaşmaların merkezinde şu iki bağlam türü arasındaki basit bir ayrım bulunur: Bir tarafta, uzlaşma-dışı olan ya da uzlaşmanın kendisiyle ilgili olan bağlamlar; bunların insan eylemleri sırasında kasıtlı bir şekilde ilişkilendirilip birbirlerine eklenmiş olmaları gerekir. Diğer tarafta ise “doğuştan gelenin” ya da “verili olanın” uzlaşma maskesi altında yer alan bağlamlar; bunların da “motivasyon” olarak karşıt-icat edilmiş olmaları gerekir. Doğal olarak [...] yalnızca iki olasılık vardır: Kasıtlı olarak farklılaştırıcı bir eylem biçimine sahip olagelmiş bir toplum, motive edici bir kolektiviteleri [toplumu ve uzlaşmalarını] “doğuştan gelen” olarak karşıt-icat edecektir; oysaki kasıtlı olarak kolektifleştirici bir eylem biçimine sahip olagelmiş bir toplum ise farklılaştırıcı bir motivasyonu karşıt-icat edecektir (Wagner, 1981: 51).

Antiller olayında Lévi-Strauss'un dikkat çektiği antropolojik ters simetri ilişkisi, Amazon etnografyasında farkına varmaya başladığımız iki ayrı özellik ile oldukça iyi bir şekilde örtüşüyordu. İlk özellik olarak bu ters simetrik ilişkisi, son zamanlarda *animist*⁸ olarak (bir bakıma tek taraflı bir şekilde) yeniden tanımlanan ontolojilerin bizzat merkezindeki *bedensellik* düzeninin önemini umulmadık bir şekilde doğruluyor. Doğruladığını söylüyoruz, ama *Mitolojikler* bedensellik düzeninin önemini zaten geniş ölçüde kanıtlamıştı – *Mitolojikler*'i burada kelimesi kelimesine anlamak gerekir, yani ele aldığı mitsel dönüşümlerin bir mitsel dönüşümü olarak. Başka bir deyişle *Mitolojikler*, Kartezyen bir titizliği ve Rabelais tarzı bir sezgiyi bir araya getirerek tasvir ettiği bir yerli antropolojisini, hem organik akışlar ve maddi kodlamalar, hem de duyumsanır çokluklar ve hayvan-oluşlar açısından dile getirmiştir; ki bu kendi antropolojimizin terimlerini kaplayan tüzel ve teolojik tekdüzelik ile tamamen farklı bir yöndedir (disiplinimize şekil veren hakları ve ödevleri, kuralları ve ilkeleri, kategorileri ve “tüzel kişilikleri” anımsayın).⁹ İkinci özellik olarak ise bu ters simetri ilişkisi, bedensellik bağlamının yanı sıra, varolanların virtüel boyu-

8 Animizm teması, Philippe Descola'nın (1992,1996) Amazon halklarına ilişkin titiz çalışmalarıyla birlikte yakın zaman önce yeniden canlılık kazandı.

9 Amerika yerlilerinde bedensellik sorunsalıyla ilgili ilk yaklaşımlardan biri için bkz. Seeger, DaMatta ve Viveiros de Castro (1979). Açık bir şekilde *Mitolojikler*'e dayanan bu çalışma, ileriki yıllarda antropolojiyi meşgul edecek olan *embodiment* [cisimleşme] temasından bağımsızca geliştirildi. Amerikan etnolojisindeki yapısalcı akım, vücut bulmayı [*incarnation*] Kutsal Üçlemeden ziyade, her zaman Mutfak Üçgeni açısından düşünmüştür (ki bu akım Fenomenolojik Karnizmin “aynı zamanda sofı ve kösnül” (D. G., 1991: 169 [2001:160]) çağrısına kayıtsızdır – Çiğ ve Pişmiş [*Le cru et le cuit*] eserinin okuyucusu buna “çürümüş kerestenin çağrısı” diyecektir).

tunu oluşturan “ruhun” varolanların tamamını kapsayan ve belirgin olmayan statüsüne ilişkin teorik sonuçları sezmemize olanak tanır. Yerlilerin kuvvetli düşünce yapısının temel bir öncülü olan bu boyut, diğer sonuçlarına ilaveten, Batılı antropolojinin yerli düşüncesine dair çizdiği imgenin karşıtasvirini sunmakta ve böylelikle de “bize içinde kendimizi tanıyamadığımız bir imgeyi yansıtmaktadır”. İşte, animizmin alışlagelmiş psikolojik ve pozitivist temsiline uğradığı bu materyalist ve düşünsel bükülmeye “perspektivizm” diyoruz; Leibniz ya da Nietzsche’de olduğu kadar Whitehead ya da Deleuze’de de karşımıza çıkan felsefi tezlerle ilişkili bu terim, elbette birçok yönüyle onlarla paralellik içindedir.

Birçok etnoloğun gözlemlediği gibi (her ne kadar gözlemleseler de pek üstünde durmazlar bunun), Yeni Dünya halklarının büyük bir kısmı (hatta neredeyse hepsi), dünyanın bakış açılarının çokluğundan oluştuğu kavrayışını paylaşır: Bütün varolanlar birer yönelimsellik merkezidir ve diğer varolanları özellikleri ve kuvvetlerine göre idrak ederler. Böylesi bir fikrin ön kabulleri ve sonuçları, ilk bakışta alışlagelmiş görecelik kavramını çağrıştırıyor olsa da ona indirgenemez. Aslında, evrenselcilik ve görecelik arasındaki karşıtlığa daha çok dikey bir açıyla bağlanır. Amerika yerlilerine özgü perspektivizmin bizim epistemolojik tartışmalarımıza böylesi bir direnç göstermesi, bu tartışmaları besleyen ontolojik dağılımların her yere uygulanabilirliği konusunda şüphe uyandırır. Birçok antropoloğun, Batı’nın eski metafizik matrisine bağlılık yemini ettiği, disiplinin o kurucu ilk maddesi olan Doğa ve Kültür ayrımını değerlendiren (farklı nedenlerle de olsa) ulaştığı sonuç şu yöndedir: Bu ayrım, Batılı olmayan halkları ilk önce titiz bir etnolojik eleştiri konusu haline getirmeden, onların kozmolojilerine

özgü boyutları veya alanları tasvir etmek için kullanılamaz.

Mevcut durumda böylesi bir eleştiri, model teşkil eden “Doğa” ve “Kültür” dizilerinde toplanmış şu yüklemelerin yeniden dağılımını gerektiriyor: evrensel ve tikel, nesnel ve öznel, maddi ve manevi, olgu ve değer, verili ve kurulu, zorunluluk ve kendiliğindenlik, içkinlik ve aşkınlık, beden ve zihin, hayvanlık ve insanlık vb. Kavramsal kartların yenisinden dağıtımıyla birlikte, Amerikan yerli düşüncesinin kendine has özelliklerinden birini tasvir etmek için, modern kozmolojilerin “mültikültüralizm”ine karşı, “mültinatüralizm” ifadesini öne sürmeye yöneldik biz de: Modern kozmolojiler, doğanın biricikliği ile kültürlerin çokluğu arasında kurulan bir ayrıma dayanır –doğanın biricikliği cisimlerin ya da tözün nesnel evrenselliği tarafından sağlanırken, kültürlerin çeşitliliğini kuran ise dünyayı anlamlandıran zihinlerin öznel farklılığıdır. Amerika yerlilerine özgü kavrayış ise tam tersine ruhun birliğini ve cisimlerin/bedenlerin çeşitliliğini varsayar.¹⁰ Burada “kültür” veya özne evrenselin biçimiyken, “doğa” ya da nesne ise tikel olanın biçimini temsil eder.

Amerika yerlilerinin etnografyası, farklı türden öznel faillerin veya eyleyenlerin ikamet ettiği bir evren tasviri sunan kozmopolitik bir teoriye referanslar barındırır: İnsan ve insan olmayan nitelikli bu öznel failer –tanrılar, hayvanlar, ölümler, bitkiler, meteorolojik fenomenler, sıklıkla nesneler ve artefaktlar da– aynı algısal, arzusal ve bilişsel bir eğilime, başka bir deyişle benzer bir “ruha” sahip görülür. Bu benzerlik, ortak bir performatif kendilik algısı içerir; hayvanlar ve “ruh” sahibi diğer insan olmayanlar “kendilerini kişi olarak görürler” dolaşısıyla da “kişidirler”; başka bir deyişle, toplumsal ilişkiler tarafından kurulmuş, dönüşlü ve işteş olarak, yani kolektif olarak çift yönlü zamir biçiminde var olan, yönelimsel ve iki veçheli (görünür ve görünmez) nesneler. İşte bu kişilerin [ne] gördük-

10 Bkz. Ingold, 1991: 356.

leri –dolayısıyla da kişi olarak [kim] oldukları– Amerikan yerli düşüncesinin kendisi için ortaya çıkardığı felsefi sorundur.

Ruhların benzerliği, bu ruhlar tarafından ifade edilen ya da algılanan şeylerin de aynı olduğu anlamına gelmez. İnsanların hayvanları, ruhları ya da diğer kozmik failleri görme biçimi, bu varlıkların insanları ve kendilerini görme biçiminden bir hayli farklıdır. İnsanlar, normal şartlarda insanları insan olarak, hayvanlarıysa hayvan olarak görürler –bu to-toloji perspektivizmin sıfır noktası gibidir; tinler söz konusu olduğunda ise alışıldık durumlarda görünmez olan bu varlıkları görmek, “şartların” normal olmadığına (hastalık, trans ve farklı bilinç hallerine) işaret eder. Avcı hayvanlar ve tinler [*esprit*] kendilerince insanları av olarak görürken, av hayvanları ise insanları birer tin ya da avcı hayvan olarak görürler. Baer’in belirttiği gibi (1994: 224), Peru Amazonları’ndaki Matsigenkalar nazarında; “insan kendini olduğu gibi görür. Oysa ay, yılan, jaguar ve çiçek hastalığının anası, insanı öldürdükleri bir tapir ya da bir pekari olarak görürler”. Bizleri insan olmayan gibi görerek, aslında hayvanlar ve tinler kendilerini (ve kendi türünden olanları) insan olarak görürler: Kendi evlerinde ya da köylerindeyken, kendilerini insan biçimli varlıklar olarak algırlarlar (insan biçimli varlıklara dönüşürler), davranışlarını ve özelliklerini kültürel bir kılıfta kavrarlar –kendi besinlerini insan besini olarak algırlarlar (jaguarlar kanı mısır birası olarak, akbabalar ise çürümüş etlerdeki kurtçukları kızarmış birer balık olarak algılar vb.; kendi bedensel özelliklerini (kıl, tüy, pençe, gaga vb.) birer takı ya da kültürel bir artefakt olarak görürler; toplumsal sistemlerini de insan kurumları tarzında (şeflerle, şamanlarla, egzotik yarımlarla ve ayinlerle vb. birlikte) düzenlerler.

Bu noktada bazı açıklamalar getirmekte fayda var. Perspektivizm çoğu zaman hayvanların tamamına uygulanmaz (neredeyse diğer tüm varlıkları hatta en azından ölüleri bile

kapsamasına rağmen): Genellikle jaguar, anakonda, akbaba ya da kartal gibi büyük avcı hayvanlarla ve leşçilerle; veya pekari, maymun, balık, geyik ya da tapir gibi tipik insan avı olan hayvanlarla ilgilidir. Perspektifleri tersine döndürme işleminde karşımıza çıkan temel boyutlardan biri, avcılarla avlar arasındaki ilişkinin göreceli statüsüdür. Amazon predasyon metafiziği, perspektivizme büyük ölçüde uygun pragmatik ve teorik bir bağlam sunar. Bununla birlikte, neredeyse her varlığı avcı/av olma ölçeğindeki göreceli konumu itibarıyla tanımlamak mümkündür.

Zira, bütün varolanlar *de facto* olarak birer kişi olmak zorunda değil, ama her türün ya da varlık biçiminin öyle olmasına (*de jure* olarak) engel teşkil edecek de hiçbir şey yoktur. Kısacası söz konusu olan bir taksonomi, sınıflandırma ya da “etnobilim” sorunu değil.¹¹ *Tüm* hayvanlar ve kozmosun diğer *tüm* bileşenleri yeğlilik açısından virtüel olarak birer kişidir, zira aralarından herhangi biri, bir kişi olarak belirebilir (bir kişiye dönüşebilir). Söz konusu olan, basit bir mantıksal olasılık değil, ontolojik bir potansiyelliktir. “Kişilik-barındırma” [*personnitude*] ve “perspektif sahibi olma” [*perspectivité*] –yani bir bakış açısı teşkil edebilme kapasitesi–, belli türlerin ayırıcı özelliği olmaktan ziyade, bir derece, bağlam ve konum meselesidir. İnsan olmayan varlıkların bazıları bu potansiyelliği diğerlerine nazaran daha kapsamlı bir şekilde edimselleştirirler; üstelik aralarından bazıları ise bu potansiyelliği bizim türümüzden bile daha üst bir yeğlilikte açığa çıkarırlar ve bu anlamda da insanların kendisinden “daha insani” olurlar (Hallowell, 1960, 69). Dahası, derece, bağlam ve

11 Sudan’daki Dinkaların farklı birçok türe, varlığa ve fenomene tanrısallık atfetmesi konusunda Lenhardt’ın söyledikleriyle karşılaştırabiliriz bunu: “Dinkaların, neden bazı türlerin kendi klanlarına özgü tanrısallığa dâhil edilip de diğerlerinin neden edilmediğine dair teorileri yoktur. Onların düşüncesine göre, herhangi bir türün klanın tanrısallığına dâhil edilmemesi için hiçbir neden yoktur” (Lienhardt, 1961: 110).

konum meselesi, özü itibarıyla *a posteriori* niteliktedir. Şimdiye kadar anlam taşımayan bir varlığın, insan işlerini etkileyebilecek kişi-biçimli [*prosopomorphique*] bir fail olarak (düş görene, hastaya ya da şamana) belirmesi her zaman ucu açık bir olasılıktır; varlıkların kişilik barındırması konusunda ise “kişisel” deneyim her türlü kozmolojik dogmadan kesinlikle daha belirleyicidir.

Herhangi bir varolanın bir kişi (yani biyososyal bir çokluğun parçası) olarak kavranmasına hiçbir şey engel oluşturmuyorsa eğer, başka bir insan kolektifinin bir kişi olarak düşünülmemesi için de hiçbir engel yoktur. Dahası bu durum bir kaide teşkil eder: Bir taraftan Amazon halkları, en umulmadık biçimlere insanlık atfederek veya en umulmadık biçimlerin kendilerini insan olarak gördüklerini öne sürerek, tuhaf bir cömertlik gösterirler; fakat diğer taraftan türdeşlerinin, hatta coğrafi olduğu kadar tarihsel olarak da yakın oldukları komşularının insanlığını yadsıyarak, o meşhur etnikmerkezciliklerini sergilerler. Cesurca hayal dünyasını terk etmiş ve insanlığın kozmik solipsizmine kani olmuş (doğrusu kendi türleriyle kurdukları ilişkilerde teselli bularak yatışmış) erişkin Yaşlı Avrupalılar karşısında, egzotik halklarımız çocuksu iki narsisizm arasında sallanıp durmaya mahkûm olmuştur: Bir tarafta, oldukça benzedikleri türdeşleri arasındaki küçük farkların narsisizmi; diğer tarafta ise birbirinden tamamıyla farklı türler arasındaki büyük benzerliklerin narsisizmi. Ötekilerin neden asla galip gelemeyeceğini görüyoruz: Etnikmerkezciler ve animist olmalarıyla, eksiklikleri ya da aşırılıklarıyla, ötekiler her zaman ölçüsüzlüğün tarafında olmuştur.

Kişi olma koşulunun (ki bu koşulun kendilik algısının evrensel biçimi insandır) gerek diğer türleri kapsayacak şekilde “genişletilmesi”, gerekse kendi türünden olan öteki kolektiflere bile “tanınmaması”; *kişi* kavramının –yani içsel

bir potansiyel farkın oluşturduğu bir yönelimsellik merkezinin- *insan* kavramından önce geldiğini ve mantıken de ondan üstün olduğunu gösterir. İnsanlık, belli bir türün ortak paydasıdır ve kolektifin kendini düşünme biçimidir; bu nedenle de insanlık, avcı/avın birincil konumlarıyla ilişkili olarak türetilir -ki bu konumlar zorunlu olarak başka bir perspektif durumundaki diğer kolektifleri ve kişi çokluklarını içerir.¹² Benzerlik ya da türdeşlik, belli bir avcı/av olma farkının kasıtlı olarak askıya alınmasından ileri gelir (bu da toplumsal olarak üretilir); başka bir deyişle, benzerlik farkı incelemeyiz.¹³ Amerika yerlilerinin akrabalık ilişkileri tam da buna dayanır: “Üreme”, predasyonun *yeğenlik açısından istikrarlı bir şekilde sürdürülmesi* ve bunun kasıtlı olarak sonlandırılmamasıdır - tıpkı Deleuze ve Guattari’ye de ilham kaynağı olmuş, Gregory Bateson tarafından Bali halkının ethosunu karakterize etmek için önerilen “süreklilik arz eden yeğenlik yaylası” gibi. Lévi-Strauss’un yamyamlığı incelediği başka bir metninde karşılaştığımız *farkın azalmasından çıkan özdeşlik* fikrinin, Amerikan yerli perspektivizmine mükemmel bir şekilde uyması tesadüf değildir:

Yamyamlık sorunu ... bu gelenegın nedenini değil, tam tersine, muhtemelen toplumsal yaşamla bir bağlantısı olan

12 “İnsan” terimi bir tözü değil, bir ilişkiyi ifade eder. İlkel toplumların biraz da naif ve kibirli bir şekilde kendilerini “insan” veya “hakiki insan” olarak tanımladıkları meşhur ifadeler, sözdizimsel olarak olmasa da pragmatik olarak, söyleyenin öznel konumuna işaret eden bir isimden çok bir *zamir* biçiminde bir işleve sahip olarak gözükür. Bu nedenle, yerlilerin kolektif kimlik kategorileri, büyük ölçüde zamirlere özgü böylesi bağlamsal değişkenliklere sahiptir; ve kendi/öteki zıtlığı, “Benliğin” diğer tüm insanlarla olan yakınlığı üzerinden veya yine, daha önce de gördüğümüz gibi, “Benliğin” bilinç sahibi diğer tüm varlıklarla olan yakınlığı üzerinden gösterilir. Bunların birer “etnonim” olarak çoğalması ise büyük ölçüde etnografla olan etkileşim aracılığıyla oluşan bir artefakt gibi gözüküyor.

13 Taylor et Viveiros de Castro, 2006: 151; Viveiros de Castro, 2001 b.

predasyonun alt sınırının nasıl çizildiğini araştırmakla ilgilidir (L.-S., 1984: 144; aynı zamanda bkz. L.-S., 1971: 617).

Burada uygulanan, klasik bir yapısalcılık ilkesinden başka bir şey değil¹⁴: “Benzerlik kendi başına var olamaz; o yalnızca, farkın sifıra yaklaştığı özel bir durumdur” (Lévi-Strauss, 1971; 32). Şüphesiz burada her şey “yaklaşmak” fiilinde ya-tıyor. Zira, yazarın da gözlediği gibi, “fark asla tamamen ortadan kalkmaz.” Farkın bütün kavramsal kuvvetini ise ancak aradaki fark giderek daha küçük hale geldiğinde açığa çıkardığı bile söylenebilir: İkizler arasındaki farkta olduğu gibi, derdi Amerika yerlisi bir filozof (L.-S., 1991).

İnsan olmayan edimsel varlıkların görünmez kişi-biçimli bir yanları olduğu anlayışı, Amerika yerlilerine özgü pratiklerin birçok boyutunda mevcut olan temel bir ön kabuldür; fakat en belirgin ifadesiyle şamanizmin kendine has bağlamında ön plana çıkar. Amerika yerlilerinin şamanizmi; bazı bireylerin, türler arasındaki bedensel sınırları aşabilme ve böylelikle de öteki türden öznelliklerin perspektifine sahip olup bu türlerle insanlar arasındaki ilişkileri idare etme becerisi olarak tanımlanabilir. İnsan olmayan varlıkları onların kendilerini gördükleri biçimde (yani insan olarak) gören şamanlar, türler-ötesi diyalogda etkin birer muhataplık görevi üstlenmeye muktedirlerdir; ve daha da önemlisi, bu sanata vakıf olmayanların karşılaşacakları zorluğun aksine, şamanlar bu diyalogu bir anlatıya çevirecek şekilde geri dönebilirler. Perspektiflerin karşılaşması ya da değiş tokuşu, yalnızca tehlikeli bir süreç değil, aynı zamanda politik bir sanat, bir diplomasidir. Eğer Batı göreceliğine denk düşen

14 Oldukça klasik bir kural olmasına rağmen, “yapısalcı” denen antropologların çok azı bu fikri mantıksal sonucuna ve dolayısıyla kendisinin ötesine nasıl götürebileceğini gerçekten anlamıştı. Belki de bunu yaparken *Fark ve Tekrar*’a çok fazla yaklaşacaklarını düşündüklerinden olabilir mi?

kamusal siyaset mültikültüralizm ise, Amerikan yerli Őamanlarının perspektivizmine denk düşen kozmik siyaset mltinatralizmdir.

Şamanizm, bir bilme biċimi ya da daha ziyade belli bir bilgi ideali barındıran bir eylem biċimidir. Böylesi bir bilgi ideali, bazı yönleriyle Batı modernitesinin teşvik ettiği nesnelci epistemolojinin tam karşıt kutbunda yer alır. Nesnelci epistemoloji aċısından, *telos*’u temin eden nesne kategorisidir: Bilmek “nesnelleştirmek”tir; yani neyin nesnenin özüne ait olduğu ile neyin bilen özneye ait olduğunu ayırabilmektir, zira özne kaċınılmaz ve gayrimeşru bir Şekilde kendinde olanı nesneye yansıtır. Bu yönüyle bilmek, öznelliği ortadan kaldırmaktır; yani nesnede öznenin mevcut olan kısmını ideal bir en aza indirgeyecek Şekilde (ya da gösteriŐli eleştirel etkiler elde etmek adına derinleŐtirecek Şekilde) onu belirgin hale getirmektir. Özneler, tıpkı nesneler gibi, nesnelleştirme sürecinin sonuċları olarak görülür: Özne kendisini ürettiği nesnelerde kurar ya da tanır; ve aynı Şekilde kendisine de “dışarıdan” bir “Şey” gibi bakmayı baŐardıĐında ancak kendisini nesnel olarak bilebilir. Bizim epistemolojik oyunumuz nesnelleŐtirmektir; nesnelleŐtirilmemiŐ olan Şey gerċek dışı ya da soyut kalır. Dolayısıyla teki’nin biċimi de bir Şey’dir.

Amerikan yerli şamanizmi ise tam tersi bir ideali rehber edinir: Bilmek, “kişileştirmek”tir; yani bilenecek olanın bakış aċısını edinmektir. Ya da daha doğrusu, bilenecek kişinin bakış aċısını edinmek; zira Guimares Rosa’nın tabiriyle her Şey “Őeylerdeki *kim*” sorusuyla ilgilidir ve bu olmadan “neden” sorusuna akli bir yanıt sunamayız. Öteki’nin biċimi Kişidir. Yaygınlık kazanmıŐ bir ifadeye başvurursak, őamanlara özgü kiŐileŐtirme ya da zneleŐtirmenin, bazı modern zihin filozoflarının (ya da modern zihninin filozoflarının) kıymete bindirdiği “yönelimsel tutumu” evrenselleştirme eğilimi gösterdiğini bile söyleyebiliriz. Daha net olmak ge-

rekirse –Kızılderililer gündelik hayatlarında gayet iyi bir şekilde “fiziksel” ve “işlevsel” tutumlar takınabildiklerinden (Dennett, 1978)– dünyanın mutlak biçimde nesnel bir temsiline ulaşmak uğruna, “çevreleyen yönelimselliği” sifıra indirmek yerine, tam tersi bir yol izleyen bir epistemoloji ile karşı karşıya olduğumuzu söyleyebiliriz: Hakiki bilgi, sistematik ve kasıtlı olarak bir faillik abdüksiyonu¹⁵ yoluyla, yönelimselliği en üst derecede ortaya çıkarmayı hedefler. Yukarıda şamanizmin *politik* bir sanat olduğunu belirttik. Şimdiyse politik bir *sanat* olduğunu söylüyoruz.¹⁶ Zira iyi bir şaman yorumu, her olayı aslen bir *eylem* olarak, yani herhangi bir failin yönelimsel hallerinin ve yüklemelerinin bir ifadesi olarak görmeyi başarandır. Yorumun başarısı, nesneye ya da *noema*’ya atfetmeyi başardığımız yönelimsellik düzeniyle doğru orantılıdır.¹⁷ Bir varlık ya da şey durumu öznelleştir-

15 *Abduction* sözcüğü abdüksiyon olarak bırakılmıştır. Sözcük, dışa çekim, çıkarım, dönük kıyas, indirgeme, geri çıkarım olarak Türkçeye çevrilmiştir. Sözcüğün içeriği çok yüklü olup önerilen çeviriler de ait olduğu bağlamı çağrıştırmayacağından dipnot ile sözcüğü açıklayıp orijinal sözcüğe benzer halde bırakmayı tercih ettik (e.n.).

Abdüksiyon: Bilimsel olarak doğrudan gözlenemeyen veya fizik yasalalarıyla ilkesel olarak açıklanamayan bir olayı bilinenler aracılığıyla hakkında çıkarımda bulunmaya yönelik bir yöntemdir. Pragmatizm akımının kurucusu diyebileceğimiz filozof Charles Sander Pierce tarafından ondokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru geliştirilmiştir. Bir gözlem ile başlar ve daha sonra gözlemlerden en basit ve en olası sonuç araştırılır. Bu süreç, tümdengelimle dayalı akıl yürütmeden (deduction) farklı olarak, makul bir sonuç verir, ancak doğrulamaz. Bu nedenle, bu tür akıl yürütmeye dayalı önermeler, “en uygun” veya “büyük olasılıkla” gibi geri çekilme terimleriyle ifade edilen bir belirsizlik veya şüphe izleri taşır.

16 Sanatsal deneyim ve “faillik abdüksiyonu” süreci arasındaki ilişki Alfred Gell tarafından *Art and Agency* (1998) eserinde incelenmiştir.

17 Burada Dennett’in yönelimsel sistemlerin n-dereceliliği [*n-ordinalité*] ile ilgili kavramına atıfta bulunuyorum. İkinci derecede olan yönelimsel bir sistem, (birinci derecede olan) nesneye yalnızca inançlar, arzular veya başka niyetler atfetmekle kalmayıp, aynı zamanda başka

meye uygun düşmüyorsa ve dolayısıyla da onu bilmeye çalışan kişiyle kurulan toplumsal ilişkide edimselleşmiyorsa, şamanizm açısından anlamsız kalır –yani kesin bilgiye direnen “gayrişahsi bir etken” veya epistemik bir kalıntı halini alır. Pek de hatırlamaya gerek olmayan bizim nesnelci epistemolojimiz tam tersi bir yönde ilerler: Sağduyunun yönelimsel tutumu basit bir kurgu olarak görülür; ve ancak hedefteki nesnenin davranışı temel fiziki süreçlere ayrıştırılamayacak kadar karmaşık olduğunda böylesi bir kurguya başvururuz. Dünyaya bilimsel açıdan kapsamlı bir açıklama getirmek için, her eylemi nedensel bir olaylar zincirine, bunları da yoğun maddesel etkileşimlere indirgeyebilmek gerektiği düşünülür (şüphesiz uzaktan “eyleme” diye bir şey yoktur).

Dolayısıyla, modernitenin natüralist dünyası açısından bir özne yeteri kadar irdelenmemiş bir nesneyken, Amerika yerlilerinin epistemolojik uzlaşısı ise tam tersi bir ilkeyi takip eder: Nesne eksik yorumlanmış bir öznedir. Bu yönüyle kişileştirmeyi bilmek gerekir, zira bilmek için kişileştirmek gerekir. Yorumlanan nesne nesnenin karşıt yorumudur.¹⁸

inançlara da inançlar atfeder. En çok kabul gören bilişsel teze göre, yalnızca *Homo Sapiens* ikinci veya daha üstün derecede bir yönelimselliğe sahiptir. “En üst düzeyde faillik [agency] abdüksiyonuna” dayalı şamanlık ilkesi, fizikalist psikoloji dogmalarının açık bir şekilde karşıtıdır: “Psikologlar sıklıkla, Ockham’ın usturasının özel bir durumu olarak görülebilecek ‘Lloyd Morgan’ın cimrilik yasası’ adı altında bilinen ilkeye başvururlar. Bu ilkeye göre, bir organizmanın davranışının anlaşılabilmesi için, ona minimum düzeyde bir zeka, bilinç veya rasyonalite atfedilmelidir” (Dennett, 1978: 274). Şüphesiz şamanların kullandığı cingirak, Ockham’ın usturasından tamamen farklı türde bir alettir; Ockham’ın usturası mantık ya da psikoloji makaleleri yazmayı sağlasa da, örneğin ruhları toplama konusunda pek yardımcı olamaz.

18 M. Strathern, Amerika yerli halklarınınkine benzer bir epistemolojik rejim hakkında şunu gözlemlemiştir (1999: 239): “[Bu] uzlaşısı [aşağıya bkz. *Wagner*], yorumlanan –insan ya da insan olmayan– nesnelerin de birer kişi olarak anlaşılması gerektiğini talep eder; aslında yorum-

Zira nesne nihai yönelimsel biçimine –insan suretinin altındaki bir ruh ya da hayvan biçimine– ulaşana kadar açılmamlı ya da en azından bir özneyle ilişkilendirilmelidir, yani bir faille olan “yakınlığı/kesişimi içinde” tasavvur edilmelidir (Gell, 1998).

Bu ikinci seçenek açısından, insan olmayan faillerin kendilerini ve davranışlarını insan kültürü biçiminde algıladıkları fikri önemli bir role sahip. “Kültür”ün insan dışı özelliklerin dünyasında tercüme edilmesi, “doğal” nesnelerin ve olayların, toplumsal bir failliğe tekabül edecek göstergeler olarak yeniden tanımlanmasına yol açar. Burada karşılaşılan en yaygın durum, insanlar için işlenmemiş veya yabani olarak görülen basit bir olgunun, başka bir türün bakış açısına göre bir artefakta veya son derece medeni bir davranışa dönüşmesidir: Bizim kan dediğimiz şey jaguar için bir “bira”ya dönüşürken, balçıktan bir gölet olarak gördüğümüz şey ise tapirlerin büyük bir tören mekanına dönüşür vb. Özellikle de artefaktlar, ontolojik açıdan böylesi bir anlam belirsizliğine sahiptir: Nesne olmalarının yanı sıra, zorunlu olarak bir özneye işaret ederler, zira artefaktlar, donmuş eylemler veya maddi olmayan bir yönelimselliğin maddi olarak vücut bulmuş hali gibidirler. Ve böylelikle birilerinin “doğa” olarak adlandırdığı, diğerlerinin “kültür”ü olarak ortaya çıkar.

İşte, antropolojinin ders çıkarması gereken bir Kızılderili anlatısı. Verili olan ile inşa edilmiş olanın farklı şekillerde dağılımını önemsiz bir değişiklik, sorunu olduğu gibi bırakacak basit bir gösterge değişimi olarak görmemek gerekir. Burada şu ikisi arasında “tamı tamına bir dünya farkı” (Wagner, 1981: 51) var: bir tarafta, birincil olanın çıplak bir aşkınlık ve insan karşıtı [*anti-anthropique*] saf bir başkalık

lama eyleminin kendisi, yorumlanmakta olanın da bir kişilik-barındırdığını varsayar [...] Böylelikle yorumlarken karşımıza çıkan her zaman karşıt-yorumlamalardır...”

olarak deneyimlendiği bir dünya –yani örflerin, âdetlerin ve söylemlerin aksine, inşa edilmemiş, kurumlaşmamış olanın dünyası;¹⁹ diğer tarafta ise birincil olanın insan biçimine büründüğü içkin insanlığın dünyası. Amerikan yerli halklarının dünyalarındaki insan biçimci ön kabul, Batı felsefesinin en radikal örneklerinde dahi (bkz. Sloterdijk, 2000: 20 ve s., 35 ve s.) karşımızı çıkan, insanı verili-olmayan ya da verili-olmayanın bizzat varlığı olarak “inşa etmeye” dayalı o ısrarcı insanmerkezci çabaya radikal bir biçimde karşıttır. Bununla birlikte, egzotik halkların narsist cennetlerine dair fantezilerin (namıdiğer Disney tarzı antropolojilerin) aksine, bu ön kabul, Amerika yerlilerinin dünyasını ne daha bilindik ne de daha konforlu kılar: Her şeyin insani olduğu yerde, insan da bambaşka bir şeye dönüşür.

Yeryüzünde ve gökyüzünde, antropolojimizin düşlediğinden çok daha fazla dünya var. Her farkın siyasal olduğu (çünkü her ilişki toplumsaldır) bu çoklu-evreni [*multivers*] kendi tek-evrenimizin [*univers*] asılsız bir versiyonu olarak görmek ve ilkinin ikincisinin uzlaşılarına indirgeyerek onları *birleştirmek*, aralarındaki ilişki açısından aşırı basit, siyasal açıdansa bayağı bir yaklaşımdır. Böylesine kolay kaçan açıklamalar en nihayetinde türlü karmaşıklıklara gebe kalır, zira iddia edilen bu ontolojik monizm sonunda epistemolojik düalizmlerin enflasyonuna sürüklenir –*emic* ve *etic*, metaforik ve gerçek anlamlı, bilinçli ve bilinçsiz, temsil ve gerçeklik, yanılsama ve hakikat vb... Bu düalizmlerin şaibeli gözükmesinin sebebi, her kavramsal ikili ayrımın ilkesel olarak zararlı olması değil, farklı dünyaları birleştirmeye kalktıklarında, o dünyaların sakinlerine ayrımcılık yapmaya mecbur olmalarıdır. Her Büyük Bölücü mononatüralisttir [tek doğacı].

19 “Doğa insandan farklıdır; örf/âdet ve söylemin aksine, onun tarafından kurulmamıştır. Doğa birincil, inşa edilmemiş, kurumlaşmamış olandır. (Merleau-Ponty, 1995/1956: 20).

3 MÜLTİNATÜRALİZM |

“Biz modern insanlar kavrama sahip olabiliriz, ama içkinlik düzlemini görme yetimizi ise yitirdik...”¹ Buraya kadar yalnızca Kıta Mitolojisi’ni kuran sezginin, yerlilerin teorik pratiklerindeki bir bakıma tündengelimli gelişimini irdeledik. Söz konusu mitoloji, tarih öncesine ait bir ortamı, o meşhur mutlak geçmişi anlatıya taşır –yani sürekli olarak geçip gitmekte olan şimdiki zamanın aksine, hiçbir zaman şimdiki zaman olmamış, dolayısıyla da geçmemiş bir geçmişi konu alır; ve bu tarih öncesi ortam ise onu oluşturan tüm “içten içe varolanların”² –yani edimsel varlıkların kalıpları ve kıstaslarının– ontolojik

1 D. G., 1991: 100 [96].

2 “Insistant” kelimesini “içten içe varolanlar” şeklinde çevirmeyi tercih ettik. Yazar burada Deleuze’ün yaptığı kelime oyununa başvurur: “Dışarı çıkmak, kendini göstermek” anlamlarına gelen ve Latince (*ex* ve *sistere*’den oluşan) *existere* sözcüğünden gelen “*exister*” (yani Türkçesiyle “var olmak”) kelimesinin ön eki olan *ex* (dış) burada *in* (iç) olarak değiştirilmiştir. Buna bağıntılı olarak, Türkçeye genellikle “varlık” veya “varolan” olarak çevirdiğimiz “*existant*” yerine, “*insistant*” sözcüğü kullanılır; yani kendinden dışarı çıkarak var olan yerine, içkinlik düzlemine atıfla içerden var olan anlamındadır (ç.n.).

açından birbirlerinden ayırt edilemezliği ile tanımlanır.

Mitolojiler'in bize öğrettiği gibi, yerlilerin düşüncesindeki içkinlik düzleminin anlatıya taşınmasında, kişilerin ya da failerin farklı türlere bölünmelerinin –yani kendilerine has bir bedensellik edinmelerinin– nedenleri ve sonuçları öncelikli olarak konu alınır; zira burada tüm bu varlıkların, insani ve insani olmayan veçhelerin birbirinden ayrılamaz derecede iç içe geçtiği sabit olmayan genel bir koşulu paylaştıkları düşünülür:

[– Size basit bir soru sormak istiyorum: Bir mit nedir?] – Basit bir sorunun tam tersi bu [...]. Bu soruyu bir Amerika yerlisine sorsaydık, kuvvetle muhtemel şöyle bir yanıt verirdi: İnsanların ve hayvanların henüz birbirlerinden ayırt edilemedikleri bir zamanın tarihi. Bu tanım bana oldukça derin geliyor. (Lévi-Strauss ve Éribon, 1988: 193 [2017: 180])

Tanım gerçekten de derin: O halde biz de bu tanımın derinliklerine inelim, ama Lévi-Strauss'un mitin ne olduğu sorusuna yanıt ararken izlediği yönden biraz daha farklı bir yönde ilerleyelim. Mitsel söylem, topyekûn bir saydamlığa sahip olan virtüel bir kozmos-öncesi halden başlayarak, şeylerin mevcut durumlarının nasıl edimselleştiğini gösterir –söz konusu olan, varlıkların bedensel ve ruhsal boyutlarının henüz birbirlerini gölgelemediği bir “kaozmos”tur. Sıklıkla tasvir edildiği gibi, insanların ve insan olmayan varlıkların başlangıçta özdeş oldukları fikri şöyle dursun, bu kozmos-öncesi ortam tam tersine, her kişi veya fail için içsel olan sonsuz farklardan oluşur; başka bir deyişle, edimsel dünyadaki türleri ve nitelikleri meydana getiren sonlu ve dışsal farkların aksine, burada içsel ve sonsuz farklar söz konusudur. Mite özgü niteliksel çokluk düzeni işte bundan ileri gelir: Örneğin, mitte adı geçen bir jaguarın, jaguar biçimi altındaki insani duygulanımlara mı yoksa insan biçimi altındaki kedigil duygulanımlara mı sahip olduğuna tam an-

lamıyla karar verilemez; zira mitteki “başkalaşım” bir olaydan, yani hemen oracıktaki bir değişimden ibarettir; homojen hallerin uzamlı bir yer değişiminden ziyade, heterojen hallerin yeğlilik açısından içe içe geçmesiyle ilgilidir. Mit bir tarih değildir, çünkü başkalaşım bir süreç değildir, “daha süreç olmamıştır” ve “hiçbir zaman da bir süreç olmayacaktır”; başkalaşım sürecin süreçliğinden önce gelir, ona dışsaldır –o bir oluş figürüdür (figürasyondur).

Mitsel söylem, varlıkların birbirlerinden ayırt edilemez olduğu bu kozmos-öncesi akışın, kozmolojik süreç başladığında ansızın nasıl haddeden geçip dönüşüme uğradığını genel hatlarıyla tasvir eder: O andan itibaren, jaguarların kedigil ve insani boyutları (aynı şekilde insanların da), potansiyel olarak birbirlerinin yerine geçebilen birer figür ve zemin işlevi görmeye başlar. Başlangıçtaki bu saydamlık (veya bu sonsuz *complicatio*³) çatallanarak ikiye ayrılır ve böylece, tüm dünyevi varlıkların oluşumunu belirleyen bir görünmezlik (insan ruhlarının ve hayvan tinlerinin görünmezliği) ve bir opaklık (insan bedenlerinin ve hayvanların bedensel “kılıf”larının opaklığı)⁴ ile açıklanır. Bununla birlikte, virtüellik zemini yıkılmaz ya da tükenmez olduğundan, görünmezlik ve opaklığın her ikisi de görecelidir ve tersine çevrilebilir (dünyanın yeniden yaradılışıyla ilgili yerlilerin o muazzam ritüelleri, tam da bu yıkılmaz zeminin karşı-gerçekleşme dispozitiflerini açığa çıkarır).

Yukarıda, türler arasındaki sonlu ve dışsal farkların aksine, mitlerdeki mevcut farkların sonsuz ve içsel olduğunu belirttik. Aslında, mitsel olaylardaki etkin ve edilgin failer

3 *Complicatio*: karmaşa, birbiri üzerine kıvrılma, birbirine geçme (ç.n.).

4 Perspektivizmin motifi neredeyse her zaman şöylesi bir fikirle ilişkilendirilir: Her türün görünen biçimi, içinde bir insan biçimi barındıran basit bir kılıftır (veya bir “kılık”tır). Daha önce belirttiğimiz üzere, insan biçimi aynı türe ait bireyler tarafından veya şamanlar gibi perspektif aktarıcıları tarafından kavranabilir ancak.

başka bir şey olmaya yönelik içsel kapasiteleri üzerinden tanımlanır; bu anlamda her kişinin kendisinden farklılaşmasının sınırı yoktur, zira mitsel söylem herkesi en baştan itibaren yalnızca başka bir şeyle yer değiştirmesi, yani dönüşmesi için konumlandırır. Bu “kendinden” farklılaşma hali, “tin” mefhumunun ayırıcı özelliğidir; işte bütün mitsel varlıkların tinler (ve şamanlar) olarak tahayyül edilmesinin nedeni de budur; üstelik, mitte varlık sebebi anlatıldığı zaman, her sonlu kipin ya da edimsel varolanın bir tin olarak belirmesi mümkündür (çünkü zaten bir zamanlar bir tindi). Mitsel özneler arasında olduğu varsayılan farksızlık, tam da bu öznelerin belli bir öze veya sabit bir kimliğe (cinse, türe ve hatta bireye özgü bir kimliğe) indirgenemez olduğunu gösterir.⁵

Özetle, mitin öne sürdüğü ontolojik düzende akışkan bir yeğinlik farkı hâkimdir ve bu fark heterojen bir sürekliliğin her bir noktasında etkisini gösterir; böylesi bir ontolojide, dönüşüm biçimden önce gelir, ilişki sınırlardan üstündür ve ayrılıklar varlığa içseldir. Mitteki her özne, tamamen virtüel olduğu için “ileride olabileceği” şeyi zaten önceden olmuştur; ve tam da bu nedenle edimsel olarak belirlenmemiştir. Dahası, en geniş anlamda, mit-sonrası oluşan türleşme ile gelen uzamlı farklar –yani yapısal antropolojinin o büyük (mi)temasını oluşturan sürekliliğin kesintiye uğraması– molar kümeler halinde sonsuz içsel özdeşlikler olarak kristalleşir (her tür içsel olarak homojendir ve mensupları ise türü eşit derecede ve hiçbir fark gözetmeksizin olduğu gibi temsil ederler).⁶ Tüm bu kümeler arasındaki dış-

5 Burada, mitlerde gezinen bütünlüğü bozulmuş ve “darmadağın olmuş” bedenleri, kopmuş penisleri, kişileştirilmiş anüsleri, yuvarlanan kelleleri, parçalarına ayrılmış kişileri, karıncayiyenin ve jaguarın gözlerinin yer değiştirmesini vb. gözümüzün önüne getirelim.

6 Bilindiği gibi, mitler bu uzlaşının “görecelileştirildiği” (Wagnerci anlamda, 1981) çeşitli anlar barındırırlar, zira fark tamamen orta-

sal ayrılıklar ölçülebilir ve hesaplanabilirler; çünkü türler arası farklar, aynı düzene ve aynı doğaya tabi olan bağıntılı, orantılı ve özellik değiştiren sonlu sistemlerdir. Böylelikle kozmos-öncesi dünyanın heterojen sürekliliği yerini aralıklı bir homojenliğe bırakır; bu kozmosta her varlık ne ise odur, bunun tek sebebi ise kendisinden başka bir şeye, yani kendisi olmayana dönüşmemesidir. Ama tinler, virtüelliklerin tamamen edimselleşmek zorunda olmadığına kanıtıdır; mitteki çalkantılı akışlar, türler ve tipler arasındaki görünür süreksizliklerin altında sessizce çınlamaya devam eder.

Dolayısıyla, Amerikan yerli perspektivizmi açısından mit, hem bakış açısı farklarının arttığı hem de bu farkların ortadan kalktığı geometrik bir alandır. Bu mutlak söylemde, her tür varlık kendine özgü nihai doğasını (hayvan, bitki ya da tin) açığa çıkararak eylemesine rağmen, yine de kendisini nasıl görüyorsa diğer varlıklara da öyle görünür; yani insan olarak.⁷ Perspektivizmin evrensel kaçış noktası olan mit; be-

dan kalkmayacağından, sonsuz özdeşlik olamaz. *Sofra Adaplarının Kökeni*'nin [*L'origine des manières de table*] uyumsuz evlilikler konusundaki şu nükteli örneğini anımsayalım: "Bütün bu mitler ne anlatıyor? Kadınların kendi aralarındaki fiziksel farklılıkları, insanlarla hayvanlar arasındaki farklılıklarla veya hayvanların kendi aralarındaki türsel farklılıklarla karıştırmak hatalı ve tehlikelidir. Tüm kadınlar insan olmaları bakımından çirkin ya da güzel de olsalar birer eş sahibi olmayı hak ederler. [...] Hayvanların dişil eşlerinin aksine, bütün kadınlar eşit derecede değerlidir; fakat mitsel yapı tersine dönerse şöyle-si bir gizem açığa çıkar: Her ne kadar toplum bunu inkar etse de bütün kadınlar değerli değildir, zira kadınların hayvani özleri bakımından birbirlerinden farklılaşmasına hiçbir şey engel olamaz – bu da kadınların kocaları tarafından eşit derecede arzulanmamasına sebep olur" (L.-S., 1967: 60-61).

- 7 "Mitsel zamanlarda insanlarla hayvanlar birbirlerinden ayrı değildi ve türsel özellikler henüz yalnızca virtüeldi, fakat bu özellikleri önceleyen birtakım niteliksel ilişkiler, ileride insana ve hayvana dönüşecek olsalar da henüz birbirlerinden farklılaşmamış bu varlıklar arasında mevcuttu" (L.-S., 1971: 526).

denler ve isimlerin, ruhlar ve eylemlerin, ben ve ötekinin, özne ve nesne öncesi bir ortamda iç içe geçtiği bir varlık durumundan bahseder.

Mitolojinin amacı, tam da bu “ortam”ın “sona erme” biçimini anlatıya dökmektir; başka bir deyişle, Lévi-Strauss’un da Amerikan yerli mitolojisine atfettiği o merkezî rolde olduğu gibi, “Doğa’dan Kültür’e geçişi” tasvir etmektir. Ona yöneltilecek eleştirilerin aksine, Lévi-Strauss bu konuda haksız sayılmaz; *Mitolojikler* okundukça netleşeceği üzere, Doğa’dan Kültür’e geçişin merkezî konumunun, yerlilerin düşüncelerindeki o derin ikircikliği, *çifte anlamı* (çok yönlülüğünü) hiçbir şekilde dışlamadığını belirtmek gerekir. Aynı şekilde, Doğa’dan Kültür’e geçişte, geçmekte ve meydana gelmekte olanın hiç de hayal ettiğimiz gibi olmadığına da dikkati çekmekte fayda var. Bu geçiş, Batılı evrim anlayışındaki gibi insanın hayvandan farklılaştığı bir süreç değildir. *Burada insanların ve hayvanların ortak durumu hayvanlık değil, insanlıktır.* Mite özgü o büyük ayırım, doğadan ayrılan kültürden ziyade, kültürden uzaklaşan doğayı gözler önüne serer: Mitler, insanların miras edindiği veya muhafaza ettiği özellikleri hayvanların nasıl yitirdiğini anlatır. İnsanlar eskiden insan olmayan bir varlık değildi, insan olmayan varlıklar eskiden birer insandı. Bizim popüler antropolojimiz açısından insanlık, kültürün karanlığa gömdüğü hayvansal temeller üzerine kuruludur ve bir zamanlar “tamamen” hayvan olması nedeniyle “temelde” hayvan olarak kalmaya devam eder. Yerli düşüncesi ise tam tersi bir sonuca varır: Hayvanlar ve diğer kozmik varlıklar bir zamanlar insan oldukları için insan olmaya da devam ederler – oysa bu durum bizim için pek de anlaşılır değildir.⁸

8 Söz konusu düşünce geleneklerinde, varlıkların normal koşullarda gizli olan bu yüzlerinin açığa çıkışı (ki gizli olan bu yüzün görünen yüzlerinden daha “sahici” olduğu düşünülür) içten içe şiddetle ilişkilendirilmiştir: Bizim açımızdan insanın hayvanlığının, Amerika

Bu noktada daha genel bir soru sorabiliriz; neden her varlık türünde mevcut olan insanlık öznel olarak açıkça grlyorken, nesnel olarak hiç de açık seçik bir şekilde görülmüyor; neden ilki büyük ölçüde sorunlu kabul ediliyorken, ikincisi inatla doğru kabul ediliyor? Hayvanlar (ya da insan olmayan diğer varlıklar) kendilerini neden insan olarak görürler? Bana kalırsa bunun nedeni tam da biz insanların kendimizi insan olarak görmemiz ve onları ise hayvan olarak görmemiz ile ilgilidir. Pekariler *kendilerini* pekari olarak *göremezler* (veya belki de insanların ve diğer varlıkların kendilerine özgü kılıklarının altında bir pekari olup olmadığını tahmin edemezler), çünkü bu onların insanlar tarafından *görülme* biçimidir. İnsanlar kendilerini insan olarak görüyorken, insan olmayan varlıklara insan olmayan bir varlık – hayvan ya da ruh– gibi gzkyorlarsa, o halde hayvanların kendilerini zorunlu olarak insan gibi görüyor olmaları gerekir. Son kertede perspektivizmin ortaya koyduğu, hayvanların “temelde” insanlara benzerliğinden ziyade, insan olmaları bakımından “temelde” bağka bir şey oldukları fikridir; en nihayetinde hayvanların bir “temeli” yani bağka bir “yanları” var; göründükleri gibi değiller. Perspektivizm; hayvanlar ve insanlar arasında tzel veya analogik bir benzerlik olduğunu öne süren animizmden veyahut hayvanlar arası farklarla insanlar arası farkların biçimsel veya trdeğ bir benzerliğe sahip olduğunu ileri süren totemizmden ayrışır; zira perspektivizm, *her varolanın kendi içinde* insan/insan olmayan farklılığını barındırdığı bir yeğinlik farkı ortaya koyar. Bu açıdan, her varlık kendisini bir bakıma kendisinden ayrı g-

yerlileri açısından *hayvanın insanlığının* açığa çıkışını görülür. Her iki durumda da yıkıcı sonuçlara yol amadan nadiren gerçekleşir. Kuzey Batı Amazon bölgesindeki Kubeolar “jaguarın gaddarlığının insan kökenli olduğunu” söylerler (Irving Goldman).

rür; ve herkesçe paylaşılan bu kendini kendinden ayrı görme ve bütünleyicilik koşuluyla ancak diğer varlıklara benzer hale gelir. Zira tüm varlıklar yalnızca kendileri açısından birer insansa, kimse bir başkası açısından insan değildir. Dolayısıyla insanlık yalnızca varlıkların kendilerini karşılıklı olarak düşünme şeklidir (bir jaguar diğer bir jaguar açısından bir insan, pekari ise diğer bir pekari açısından bir insandır) ve farklı taraflara ilişkin olamaz bu (jaguar bir insan iken, pekari onun için bir insan olamaz, keza tersi de)⁹. İşte “ruhun” anlamı en nihayetinde burada yatar. Eğer herkes bir ruha sahipse, o halde hiç kimse kendisiyle bir değildir. Eğer herkes insan olabiliyorsa, o zaman hiç kimse açık ve seçik bir insan eşkâline sahip değildir. Zemini oluşturan insanlık, bir biçim ya da figür olan insanlığı sorunlu kılar.

Fakat en nihayetinde insan olmayan varlıklar insansa ve kendilerini insan olarak görüyorlarsa, peki o halde neden diğer kozmik kişileri onların kendilerini gördükleri gibi görmüyorlar? Eğer kozmos bütünüyle insanlıkla kaplıysa, neden bu metafizik esir saydam olmaktan bu denli uzak? Veya en azından, neden insanlığı yalnızca tek bir taraftan görmemizi sağlayan bir ayna gibi? Bu sorular, tıpkı Antiller olayını yorumlarken gördüğümüz gibi, Amerika yerlilerinin nasıl bir “beden” kavrayışına sahip olduklarını anlamamıza yönelik bir kapı aralıyor. Aynı zamanda bu sorulardan hareketle, yarı-epistemolojik bir mefhum olan perspektivizmden, tam anlamıyla ontolojik bir mefhum olan mültinatüralizme geçebileceğiz.

Öznel konumların çokluğundan oluşan bir dünya fikri doğrudan görecelik mefhumunu çağrıştırır. Amerika yerlilerinin kozmolojilerine yönelik tasvirlerde görecelik mefhu-

9 Bu yönüyle, bize göre “insan insanın kurduysa”, Kızılderililer açısından ise kurt kurdun insanıdır, fakat hiçbir zaman insan ve kurt aynı anda insan (ya da kurt) olamaz.

muna doğrudan ya da dolaylı atıflar sıklıkla karşımıza çıkar. Bu bağlamda, Makunalara dair etnografik çalışmalarında Kaj Arhem'in vardığı sonuç örnek gösterilebilir. Kuzeybatı Amazonlar'ında yaşayan bu halkın perspektiflere dayalı evrenini incelikli bir şekilde tasvir ettikten sonra, Arhem şöyle bir sonuca varır: Makunalar için, gerçekliğin çoklu bakış açılarından oluştuğu kavrayışı, hem "her perspektifin eşit düzeyde geçerli ve doğru olduğu" hem de "dünyanın doğru ve düzgün bir temsiline var olmadığı" anlamına gelir (1993: 124).

Kuşkusuz yazar burada haklı; ama yalnızca bir yönüyle. Zira insanlar söz konusu olduğunda Makunalar büyük ihtimalle bunun tam tersini, yani dünyanın hakiki ve doğru bir temsiline olduğunu söyleyeceklerdir. Eğer bir insan, ölü bedenleri istila eden kurtçukları tıpkı bir akbaba gibi kızarmış birer balık olarak görmeye başlıyorsa, bundan başına bir şeyler gelmekte olduğu sonucu çıkar: Ruhu akbabalar tarafından ele geçirilmiş, kendisi bir akbabaya dönüşmeye başlamış ve hem kendisi hem de ailesi açısından artık insan olmaktan çıkmıştır; kısacası ciddi derecede hasta olmuş ve hatta ölmüş demektir. Ya da başka bir deyişle (ki bu pratik anlamda aynı kapıya çıkar), bir şaman olma yolunda ilerliyor demektir. Farklı perspektifleri birbirinden ayrı tutmak için her türlü önlem alınmalıdır, zira perspektifler kendi aralarında uyumsuzluk gösterir. Bahsi geçen tür (ve onların yaşam veya ölüm koşulları) nezdinde bir çeşit çifte vatandaşlık sahibi olan şamanlar yalnızca farklı perspektifleri birbirleriyle iletişime sokabilirler; üstelik bunu da yalnızca denetim altına alınmış özel koşullarda yapabilirler.¹⁰

Ama geriye daha önemli bir soru kalıyor. Amerika yer-

10 Scott Fitzgerald'ın sözcükleriyle ifade edersek, şaman zekasının en belirgin göstergesi, birbiriyle uyumsuz olan iki perspektiften de eş zamanlı olarak bakabilme kapasitesidir.

lilerine özgü perspektif teorisi çok sayıda dünya *temsiline* olduğunu mu varsayıyor? Bunu görmek için etnografların söylediklerine kulak vermek yeterli olacaktır, nitekim tam tersi bir durum söz konusu: Tüm varlıklar dünyayı *aynı yolla* görürler (“temsil ederler”) –değişen şey ise *gördükleri dünya*dır. Hayvanlar insanlarla aynı “kategorileri” ve “değerleri” kullanır: Hayvanların dünyaları da avlanma, balık tutma, yiyecekler, mayalı içecekler, akrabalık ilişkileri, savaş, geçiş törenleri, şamanlar, şefler, tinler vb. etrafında döner. Eğer yılanlar, jaguarlar ya da ay, insanları birer tapır ya da pekarı olarak görüyorlarsa, bunun sebebi, tapirleri ve pekarileri tıpkı bizim gibi birer yiyecek olarak tüketmeleriyle ilgilidir. Bu durum başka türlü olamaz, çünkü insan olmayan varlıklar kendi nüfuz alanlarında insani özelliklere sahip olarak, şeyleri insanların gördüğü gibi görürler –yani biz insanlar o şeyleri kendi nüfuz alanımızda nasıl görüyorsak öyle görürler. Fakat *bizim gibi gördüklerinde*, aslında *başka şeyler görürler*: Bizim açımızdan kan olan şey, jaguarlar açısından bir birayken; ölümlerin ruhları açısından kokuşmuş bir ceset olan şey, bizim için fermante edilmiş bir manyoktur; bizim çamur birikintisi olarak gördüğümüz şey ise tapirler için büyük bir tören mekanıdır...

Tıpkı psikofizikteki çok değişken nesneler gibi durmaksızın tam tersine dönüşen böylesi bir fikir, ilk bakışta biraz olsun sağduyuya aykırı gelir.¹¹ Örneğin, Gerald Weiss Peru Amazonları'ndaki Aşaninkaların dünyasını, “farklı türden varlıkların aynı şeyleri farklı şekillerde gördükleri göreceli bir görünüm dünyası” olarak tarif eder (1972: 170). Bir kez daha, bu yalnızca bir yönüyle doğru. Weiss'in “görmedi-

11 Necker kübü bunun mükemmel bir örneğidir, zira kübün belirsizliği tam da bir perspektif salınımıyla ilgilidir. Amazon mitolojisindeki birçok olayda, bir insanla karşı karşıya gelen kişiler hızlıca biçim değiştirir (baştan çıkarıcı) insan biçiminden (dehşete düşürücü) hayvan biçimine geçerler.

gi" nokta şu: Farklı türden varlıkların aynı şeyi farklı şekillerde görmesi, tam da o farklı şeyleri aynı yolla görmelerinden ileri gelir. Peki o halde "aynı şeyden" kasıt nedir? Peki bu, kime, hangi türe göre ve hangi şekilde aynıdır?

Bir kültürel görecelik olan mültikültüralizm, bir ve bütün halde bulunan dış bir doğanın çok sayıda öznel ve kısmi temsili olduğunu varsayar, ama doğanın kendisi temsilden ayrı tutulur. Amerika yerlileri ise tam tersini öne sürer: Bir taraftan, tamamen zamirsel bir temsil birliği söz konusudur – kozmosta özne konumuna sahip olan her varlık insandır; her varolan birer düşünen olarak (vardır, öyleyse düşünüyordur), yani bir bakış açısı aracılığıyla "etkin" veya "fail" hale gelmiş olarak tasavvur edilebilir;¹² diğer taraftan ise gerçek veya nesnel olarak radikal bir çeşitlilik söz konusudur. Perspektivizm bir mülnatüralizmdir, çünkü perspektif bir temsil değildir.

Perspektif bir temsil değildir, çünkü temsiller tinin özellikleridir, hâlbuki *bakış açısı bedendedir*. Bir bakış açısı teşkil edebilme kapasitesi şüphesiz ruha özgü bir güçtür ve insan olmayan varlıklar birer tine sahip olmaları (ya da zaten bizzat bir tin olmaları) itibarıyla öznelerdir; fakat bakış açıları arasındaki fark ruhta değildir –ki bir bakış açısı zaten farktan başka bir şey değildir. Bütün türlerde biçimsel olarak özdeş olan ruh, her yerde aynı şeyi algılar; o halde farkı yaratan şey, her türün kendine has bir bedene sahip olmasıyla ilgilidir.

Hayvanlar bizim gibi aynı yolla algılasalar da bizim gördüklerimizden farklı şeyler görürler, çünkü bedenleri bizim bedenlerimizden farklıdır. Burada fizyolojik farkları kas-tetmiyorum –fizyolojik farklar açısından Amerika yerlileri temelde tek biçimli bir beden anlayışına sahiplerdir; kas-

12 Saussure'nin de diyeceği gibi, bakış açısı nesneyi değil de öznenin kendisini yaratır. "İşte perspektivizmin temeli budur. Perspektivizm önceden verili bir özneye olan bağlılığı üzerinden tanımlanamaz; tam tersine özne bakış açısında meydana gelir" (D., 1988: 27 [2006: 31]).

tettiğim fark, her beden türünü tekil kılan duygulanımlar, kuvvetler ve zayıflıklarla ilgili; tükettikleri besinler, hareket etme ve iletişim kurma biçimleri, yaşadıkları yerler, sürü halinde mi yalnız mı yaşadıkları, korkak mı cesur mu oldukları ile ilgili vb. Bedensel morfoloji bu tarz farklılıkların önemli bir belirtisi olsa da, yine de bu durum bir hayli yanıltıcı olabilir; zira bir insan figürü jaguar bir duygulanımı gizleyebilir. Dolayısıyla burada “beden” olarak adlandırdığımız şey, türe özgü bir fizyoloji veya bir anatomi değil; daha ziyade bir *habitus*, *ethos* ya da *etogram*¹³ oluşturan farklı var olma biçimlerinin bir bütünü. İşte, duygular ve kapasiteler toplamı olarak anlaşılan beden, ruhların biçimsel özneliği ve organizmaların tözel maddeselliği arasında bulunan merkezî bir düzlemdir; ve perspektiflerin kökeni tam da burada yatar. Göreciliğin tinsel bir özcülüğü olmak şöyle dursun, perspektivizm daha çok bedensel bir tarzıcılıktır [maniyerizmdir].

Mültinatüralizm, her türün kendine özgü anlama yetisi kategorileri ile kısmi olarak idrak ettiği bir Kendinde-Şey varsaymaz; yani sanmayın ki Kızılderililer, jaguarların bir bira, insanlarınsa kan olarak gördüğü gibi “bir şey=x” olarak tahayyül ediyorlar. Mültinatüralizme göre, kendisine özdeş olup da farklı şekillerde algılanan varlıklar değil, daha ziyade kan/bira örneğinde olduğu gibi doğrudan ilişkisel çokluklar vardır. Başka bir deyişle, yalnızca kan ve bira arasındaki sınır vardır, öyle ki birbirine “yakın”dan bağlı bu iki töz bu sınır aracılığıyla hem birbirine açılır hem de birbirinden ayrılır.¹⁴ Kısacası, bir tür açısından bir bira, diğer bir tür açısından bir

13 Etogram, etolojide bir hayvan türünün davranışlarının kapsamlı bir dökümünü ifade eden bir terimdir (ç.n.)

14 Yakın [*affin*] sözcüğü etimolojik olarak sınırdan [*ad-finis*] konumlanan, alanına sınır çeken anlamına gelir. İlişikler sınırdan iletişim kurarlar ve tek “ortaklıkları” onları birbirinden ayıran şeydir.

kan olan bir x söz konusu değil; en başından itibaren, insan/jaguar çokluğunun ayırıcı özelliği olan duygulanımlara ya da tekilliklere denk düşen bir kan/bira vardır. İnsanlar ve jaguarlar arasında kurulan benzerlik, yani her iki türün de bira içtiği fikri ise yalnızca insanlar ve jaguarlar arasındaki farkı neyin yarattığını görmeyi kolaylaştırmak için yapılır. “Her zaman belli bir dile tabiyiz – öte dünya olmadığı gibi öte dil de yok” (Jullien, 2008, 135). Somut olarak, ya kana ya da biraya tabiyiz, kimse bir kendinde-içecek içmez. Ama her biranın ardında [ötesinde] bir kan tadı da vardır, keza tersi de.

Amerikan yerli perspektivizmi *açısından* tercüme sorununun artık neye tekabül ettiğini anlamaya başlarken, aynı şekilde perspektivizmi Batı antropolojisinin onto-semiyotik terimleri aracılığıyla tercüme etmenin nasıl bir soruna yol açtığını da görüyoruz. Nitekim, benzer ruhlara sahip olunması, bütün varolanların benzer kavramlara sahip olduğu anlamına gelir. Bir varolan türü ile diğeri arasında değişkenlik gösteren şey, ruhlarının bedenleri ve kavramlarının göndergeleridir: Beden, her türün sahip olduğu “söylemler” (semiyogramlar) arasındaki gönderge ayrımlarının alanı ve aracıdır. Bu nedenle, Amerikan yerli perspektivizminin sorunu, farklı temsillerin (örneğin “Sabah Yıldızı” ve “Akşam Yıldızı”) ortak göndergesini (Venüs gezegeni) aramaktan ziyade; tam tersine, “manyok birası” diyen Jaguarın aslında bizimle “aynı şeyi” ima ettiğini, çünkü bizimle aynı şeyi “söylemek istediğini” tahayyül etmeye dayanan çokanlamlılığı [*equivoque*] aşmaktır. Başka bir deyişle, perspektivizm şunu varsayar: Sabit bir epistemoloji ve değişken ontolojiler vardır; aynı temsiller ve farklı nesneler vardır; tek bir anlam ve çoklu göndergeler vardır. Dolayısıyla, perspektivist bir tercümenin amacı –şamanların temel görevlerinden biri– farklı türlerin bizimle aynı *out there* [*oradaki*] şeyden bahsetmek için kullandıkları temsillerin kendi insani kavramsal

dilimizdeki bir *eş anlamlısını* (ortak göndermeli bir temsilini) bulmak değil; tam tersine, bizim dilimizi diğer türlerin dillerine bağlayan/onlardan ayıran aldatıcı *eş adlıların* gizlediği farkı gözden kaybetmemektir. Eğer Batı antropolojisi, insan kültürleri arasında doğal bir eş anlamlılık olduğunu kabul eden (düşünürün ötekinin kaba insanlığı karşısındaki iyi istenci ve hoşgörüsüne dayalı) yorumsal bir hayırseverlik ilkesi üzerine kuruluysa; Amerika yerlilerinin öteki antropolojisi ise tam tersine, kaçınılmaz her tür çokanlamlılığın kaynağı olan canlı türlerin söylemleri arasında doğal olmayan bir eş adlılık olduğunu kabul eder (Amerika yerlilerinin ihtiyat prensibi: Tamamen canlı yönelimsellik merkezlerinden oluşan bir dünyada ancak yüksek dozda kötü niyet olabilir).

Sonuçta mültinatüralizm kavramı antropolojik mültikültüralizmin basit bir tekrarı değildir. Burada çokluğun [*multiple*] apayrı iki biçimi söz konusudur. Çokluk bir nevi çoğulluk olarak ele alınabilir –örneğin kültürlerin çokluğu: o güzel kültürel çeşitlilik. Veya tam tersine, kültürün *içindeki* çokluk ya da çokluk *olarak* kültür şeklinde ele alınabilir. Bizi ilgilendiren bu ikinci anlamı. Burada mültinatüralizm mefhumu paradoksal yönüyle oldukça elverişli hale gelir: Bizim makro-kavramımız olan doğa gerçek bir çoğulluk kabul etmek konusunda yetersiz kaldığı için, bu mefhum “(çoklu) doğalar” fikrinin içerdiği o ontolojik kuraldışılığın bilincine varmamızı ve bu fikrin gerektirdiği düzeltmeleri gerçekleştirmemizi sağlar. Deleuze’ün göreceliğe dair bir ifadesini şu şekilde yorumlayabiliriz (1988: 30): Amazon mültinatüralizmi, doğaların çeşitliliğinden çok çeşitlenmenin doğallığını –doğa *olarak* çeşitlenmeyi– varsayar. Batılı mültikültüralizm formülünü tersine çevirmek, yalnızca terimlere (doğa ve kültüre) karşılık gelen işlev belirlenimlerinden (birlik ve çeşitlilik) ibaret değildir, çünkü işin içine aynı zamanda “terimlerin” ve “işlevlerin” sahip olduğu değerler de dâhil olur.

Elbette antropoloji okurları bu noktada Lévi-Strauss'un şu klasikleşmiş ifadesini anımsayacaktır (1958/1955: 252-53): Perspektivist mültinatüralizm, Batılı mültikültüralizmi iki yönden sarsan bir dönüşümdür. Semiyotik ve tarihsel bir eşiğin, yani tercüme edilebilirlik ve çokanlamlılık eşiğinin aşıldığına işaret eder – söz konusu olan tam da bir perspektif dönüşümünün eşiğidir.¹⁵

15 Lévi-Strauss'da "bir eşiğin aşılması" (2001: 29); bu konuda Mauro Almeida'nın (2008) önemli yorumuna bakabilirsiniz.

4 YABAN DÜŞÜNCE İMGELERİ

Perspektivizm ve mültinatüralizmden yerli hakların kozmopolitik teorisi olarak bahsettik.¹ Burada “teori” kelimesini kasıtlı olarak seçtim. Antropolojide, yaban düşüncenin hakiki bir imgelem teorisinin özelliklerine sahip olmadığı görüşü son on yıllarda bir hayli yaygınlaştı. Ben böylesi bir görüşün daha ziyade kimi antropologlardaki teorik bir imgelem eksikliğini yansıttığı kanaatindeyim. Amerika yerlilerine özgü perspektivizm; kendisine dışsal olan bir teorinin muhtemel bir nesnesi olmadan önce –örneğin onu, aslen animist olan bir ontolojinin ikincil konumda bulunan epistemolojik bir refleksi olarak (Descola, 2005 [2013]) veya avcı halkların “taklitçi” kültürlerine dair yeni ortaya çıkan fenomenolojik bir pragmatik (Willerslev, 2004) olarak gören bir teorinin bir nesnesi olmadan önce– bizi

1 “Kozmopolitik” Isabelle Stengers (2003/1996) ve Bruno Latour’un çalışması ile ilişkilendirilmesi gereken bir terimdir. Bruno Latour, modernist mültikültüralizm/mononatüralizm ikiliğinin (kozmpolitik açıdan) geçersizliğini belirtmek için Amazon mültinatüralizm kavramını benimsemiştir (Latour, 1999, 2002).

teorinin farklı teorik imgelerini yaratmaya icabet ettiriyor. Çünkü antropoloji, en nihayetinde en iyi eleştirel geleneğe göre “yerlilerin bakış açısının” (Malinowskici anlamda) kör noktaları göstermekten memnun olacak ve böylece bu bakış açısını gözlemcinin kendi bakış açısında eritecekse bu bakış açısını en ince ayrıntısına kadar tasvir etmekle yetinemez. Perspektivizmin amacı, tam tersine “simetrik” bir biçimde, bir yerli halk için bakış açısının ne anlama geldiğini keşfetmeye çalışmaktır: Amerika yerlilerinin kültürlerinde mevcut bakış açısı kavramı nedir? Antropolojik bir kavram olarak bakış açısına yerli halkın bakış açısı nedir? Elbette, yerli halk için bakış açısının ne olduğunu sormakla yerli halkın bakış açısını sormak birbiriyle örtüşmez; tıpkı antropoloğun bakış açısının bir yerlininki ile aynı olamayacağı gibi. Bu bağlamda ufukların birleşmesi söz konusu olamaz, bir antropoloğun bakış açısı ile bir yerlininki arasında yalnızca perspektif ilişkisi vardır; ki bu ilişki, her iki bakış açısını da yerinden oynatan bir ilişkidir. Amerika yerlilerinin perspektivizmi, antropoloji tarafından nasıl tasvir edilmesi gerektiğine dair bir teoriyi zaten kendinde barındıran düşünsel bir yapıdır –çünkü o tam da bizim antropolojimiz karşısında başka bir antropolojidir.² İşte bu nedenle, perspektivizm Descolacı anlamda animizmin

- 2 “Yapı en titiz şekliyle bir dönüşüm sistemi olarak tanımlandığından, kendi temsiline kendisini dâhil etmeden temsil edilemez.” (Maniglier, 2000, 238). Anne-Christine Taylor antropolojiyi tanımlamak için şöyle güzel bir ifade kullanır: “etnoloğun bakış açısıyla araştırma öznelrinin bakış açısını yan yana getirerek, bundan bir bilgi aracı oluşturma özgünlüğüne sahip bir disiplin...” Bakış açılarını yan yana getirmeye yönelik bu işlemin kavramsal açıdan kasıtlı bir çaba gerektirdiğinin altını çizelim; söz konusu bakış açılarının çoğunlukla tamamen bambaşka yönlere dönük (*at cross purposes*) olduklarını göz önüne alırsak, birbirleriyle kesiştikleri nokta insan doğasının geometrikliği değil, daha ziyade çokanamlılığın bulunduğu yerdir (aşağıya bkz.). Batı Yeni Gine’deki Korovailer, karşılıklı görünmezlik ilişkisini ve canlılarla ölümler arasındaki perspektif değişimlerini bir ağaç gövdesinin üstüne devrilmiş başka bir ağaç gövdesinin imgesiyle tasavvur ederler (Stasch, 2009: 97).

bir alt türü değildir; yani yalnızca antropoloğun aklınca bilinen sebeplere sahip bir “pratiğin şeması” değildir. Perspektivizm bir tür değil bir kavramdır; dahası bir türün türü değil bir “kavram” kavramıdır. En ilginç kullanım şekli ise bize egzotik gözüken kozmolojileri sınıflandırmaktan ziyade, fazla aşına olduğumuz antropolojileri tersten analiz etmektir.

Teorik imgelem eksikliğini asla hafife almamak gerekir; ama onun haricinde, modern olmayanları teorinin gücü veya güçsüzlüğü konusunda yadsıyan çifte standartın kabulüne dair çoğu zaman birbiriyle çelişen başka nedenler vardır. Bir taraftan, yerlilere özgü praksisin özünü Heideggerci *Zuhandenheit* [el-altında-olmaklık] anlamında tanımlama eğilimi; diğer taraftan ise “yarı-önermeli temsilleri” her tür hakiki bilgi işlevinin dışında görme eğilimi (Sperber), ki bu eğilim ile ansiklopedik geleneğin ve sınıflandırmanın ılımlı ve güven verici sınırlarından dışarı çıktığı her seferde yaban düşünce rehin alınmıştır.

Aslında sorun, düşünme yetisini “yargı sistemi”yle, bilgiyi ise önerme modeliyle bir tutmaya tanınan ayrıcalıkta yatıyor. Çağdaş antropoloji –gerek fenomenolojik-konstruktivistler gerekse bilişsel-enstrüksiyonistler olsun– Batılı olmayan farklı düşünme biçimlerini (veya modern olmayan, doktrinsiz, yazısız ve “kurucu” olmayan düşünme biçimlerini) açıklamak için, belli bir süredir bu önerme modelinin keskin sınırlarını tartışıp duruyor. Başka bir deyişle, antropolojik söylem ötekilerin söylemlerinin önermesiz özleri hakkında önerme üstüne önerme yığmaktan ibaret paradoksal bir teşebbüse kendini adanmış durumda – ve bu da zaten herkesçe bilindiği farz edilen şey hakkında sonsuza dek çene çalmaya benziyor. Yerli halklar kendini-yorumlama pratiğini bir hayli küçümser bulduklarında ve hatta kozmolojilere

ve sistemlere dair neredeyse hiçbir ilgi göstermediklerinde kendimizi (teorik olarak) rahat hissediyoruz: Yerli halklarda yorumlamanın olmayışı neden olmadığına dair getirilen antropolojik yorumların çoğalmasına yol açarak büyük bir avantaj sağlıyor; ayrıca kozmolojik mimariye dair ilgisizlikleri ise güzel antropolojik katedrallerin inşasına yol açıyor ve burada toplumlar sistematikliğe yönelik eğilimlerine göre düzenleniyorlar. Kısacası, yerli halklar ne kadar pratik olursa antropologlar da o kadar teorik oluyor. Şunu da ekleyelim: Bu önermesiz hal, kendi aktarım ve dolaşım “bağlamlarına” o kadar güçlü bir şekilde bağlı olarak kavranıyor ki bilimin (hayalini kurduğu) o mucizevi evrenselleştirme kapasitesine dayalı söylemle taban tabana zıt kalıyor. Dolayısıyla kendi “koşullarımız” ve kendi “ilişki biçimlerimiz” ile zorunlu olarak kısıtlanıyoruz, ancak bazıları diğerlerinden daha da sistematik bir biçimde –daha fazla koşullanarak, daha fazla biçimlenerek– kısıtlanıyorlar (hem de nasıl!).

Bu nedenle, evcilleştirilmemiş düşüncenin özü gereği önermesiz olduğu tezine ilk etapta karşı çıkmayacağız; çünkü söz konusu olan, ötekilere yeniden bir “rasyonalite” hakkı tanımakla ilgili bir mücadele değil, zaten hiçbir zaman böyle bir hak da talep etmediler. Lévi-Strauss’un o engin *yaban düşünce* fikri, başka bir *yaban imgesi* olarak değil, başka bir *düşünce imgesi* yansıtacak şekilde anlaşılmalıdır. Asıl karşı çıkacağımız fikir, önermenin rasyonel ifadenin yegâne modeli ve teorik söylemin asli bileşeni olarak hizmet etmeye devam etmesi gerektiğine dair o üstü kapalı fikir olacak. Önermesiz düşünceye aslen ilkel olarak bakılıyor; tıpkı kavramsal olmayan veya kavramsal karşıtı şeklinde bakıldığı gibi. Doğal olarak bu görüş, kavram yoksunu bu Ötekilerin “lehine” veya “aleyhine” olacak bir şekilde savunulabilir. Belki de rasyonel kavram yokluğu, varoluşsal bir yabancılaşma belirtisi olarak olumlu bir şekilde de görülebilir; bilmek

ve eylemek, düşünmek ve hissetmek (vb.) gibi birbirinden ayrılamaz hallerin bir tezahürüne işaret eder. Lehine veya aleyhine, hangisi olursa olsun, iki tutum da önermeye fazla ödün vermeye ve tamamen arkaik bir “kavram” kavramına başvurmaya devam eder; kavram, tikel olanı evrensel olanın çatısı altına alma işlemi olarak, yani esasen sınıflandırıcı ve soyutlayıcı bir hareket olarak düşünülür. Fakat bu arkaik “kavram” kavramı karşısında, mesele kavramı reddetmek yerine, her şeyden önce kavramdaki felsefi zemini keşfedebilmek ve buna karşılık, felsefi zemindeki virtüel kavramsallığı keşfedebilmekle ilgilidir. Başka bir deyişle, öyle bir antropolojik “kavram” kavramına varmalıyız ki, yaratıcı her (“yaban”) düşüncenin önerme-dışılığının tüm olumlu yönlerini kapsayabilsin ve geleneksel düşünce kategorilerinden (doğuştan gelen veya sonradan edinilen ayrımından), geleneksel temsillerden (yarı-önermeli veya önermeli) veya geleneksel inançlardan (çiçekler için dediğimiz gibi, tek veya çift) tamamıyla farklı bir yönde gelişsin.

Amerika yerlilerine özgü mültinatüralist perspektivizm işte bu “kavram” kavramının antropolojik adaylarından biridir. Yine de bazı akademik çevrelerde zamanında bu şekilde karşılanmamıştı, en azından ilk başlarda.³ Çoğu kez, antropolojik söylemin radikal biçimde dışında kalan bir söylem nesnesinin bazı içerik özelliklerinin genelleştirilmiş bir tasviri olarak yorumlandı ve antropolojik söyleme yapısal katkılar sunma konusunda elverişsiz bulundu. Bororoların mı yoksa Kunaların mı gerçekten “perspektivist” olduklarına dair sorulardan ileri gelen tartışmalara tanıklık etmek dolayısıyla çok şaşırtıcı olmadı – sanki ormanda dolaşan bir kişi için bakınız şu “bir perspektivist” diye parmakla göster-

3 Öte yandan, Amerika yerlilerine kendi fikirleri hakkındaki bu görüşleri anlatma fırsatı bulduğumda, yerel “kültürler” ile onları sınırlayıp yöneten Batı “bilimleri” arasındaki güç ilişkilerinin etkilerini çabucak kavramışlardı.

rilebileceğini düşünüyorlardı; hatta bazıları *İran Mektupları* havasıyla “nasıl perspektivist olunur?” diye soruyordu. Bununla birlikte, hiç kimsenin hiçbir zaman perspektivist olmadığını; tüm bu tantananın, Amerika yerlilerinin mitolojileri hakkında çoktandır bilinen ufak ayrıntıların etrafında dönüp dolaşmaktan ibaret olduğunu; ve perspektivizmin bir *Teori* olmaktan çok, sadece bazı pragmatik koşulların yarattığı (sinematografik tarzda) özel bir efekt olduğunu alaycı bir üslupla belirtmekten sakınmayan kuşkucular oldu – jaguarlarla konuşuyorlar diye jaguarların da onlarla konuştuğunu zannettiren özel bir efektte söz konusu olan; tabi oldukları pragmatik koşulların ilkesi, tam da bir ilke olması itibarıyla yerlilerin gözünden kaçıyor. Başka bir deyişle, sadece bir lisan bozukluğundan ibaretti. Tüm bunlar, perspektivizmin sonuçlarına bir antropoloji teorisi olarak ciddiyetle yaklaşma olanağına ilk hamlede köstek oldu ve antropoloji disiplindeki kavram pratiğine getirebileceği dönüştürücü katkıların göz ardı edilmesine yol açtı. Oysa, perspektivizm etiketi altında toplanmış fikirler, antropoloji için herhangi bir araştırma nesnesine değil de başka bir antropoloji fikrine –“Batılı antropolojinin” antropolojik temellerini altüst eden, onun bir alternatifine– işaret ediyordu.

○ *Perspektivizmi, dünyayı nesnelleştirmek için kullanılan şemalardan yalnızca birinin –animizmin– bir özelliği olarak ele alan Philippe Descola, Doğa ve Kültürün Ötesinde (2005 [2013]) adlı yapıtında, perspektivizme natüralist (veya daha doğrusu analogist) bir yorum getirerek, yerel antropoloji içinde yeni bir alan açtı. Çalışmalarına sık sık yer vermiş olan bu abidevi eserin hakkını burada vermem imkânsız. Aşağıda belirtme gereği duyduğum, aramızdaki görüş ayrılıklarına dair noktalar, başka birçok antropolojik sorun hakkında aynı görüşleri derinden paylaştığımız, her ikimiz için de zenginleştirici olmuş uzun süreli diyalogların bir ifadesi.*

Yaban Düşünce’de sunulan o bütünlüklü bakış açısını, Doğa ve Kültürün Ötesinde başlıklı kitabında yeniden ele alıp

düzenleyen ve tamamlayan Descola, Totemizm mefhumunu diğer üç “ontoloji” veya “tanıma biçimi”nin –animizm, analogizm ve natüralizm– yanına ekleyerek, onu yeniden geliştirmeyi önerir. Yazar; bu dört temel ontolojinin, farklı türden varlıkların bedensel ve tinsel boyutları arasındaki süreklilik ve süreksizlik ilişkilerini nasıl kurduğu üzerinden hareketle dört köşeli bir matris inşa eder – bu bedensel ve tinsel boyutları ifade etmek için ise “fiziksellik” ve “içsellik” terimlerine başvurur.⁴ Bu matris, Descola’nın da cömertçe belirttiği gibi, Amerikan yerli perspektivizmi konulu bir makalede öne sürdüğüm bir şemanın etkisini yansıtıyor (Viveiros de Castro, 1998/1996). Bu metinde (ki önceki bölümlerde kısmen üstünden geçtim bunun), şu iki ontolojik “çapraz” şema arasında kabataslak bir zıtlık kurmuştum: (1) Varolan türler arasındaki metafizik sürekliliklerin (tüm türleri kapsayan ruh) ve fiziksel süreksizliklerin (her türün kendine özgü bedeni) bileşimi – ki bu fikir Amerika yerlilerinin ruhbiçimli mültinatüralizmine özgüdür. (2) Fiziksel sürekliliklerin ve metafizik süreksizliklerin bileşimi – modern insanmerkezci mültikültüralizmin tipik özelliği olan bu fikre göre ise; insanlar, kâinatın geri kalanıyla fiziksel süreçler aracılığıyla etkileşim kurmaya devam etseler de, tinsel tözleri (ve onun çağdaş versiyonları) sayesinde onlardan mutlak surette ayrılırlar.⁵ Bu zıtlık, büyük ölçüde Descola’nın animist ve

-
- 4 Söz konusu farklı türler, en nihayetinde insanlar ve insan olmayanlar kutupsallığı üzerinden ele alınır. Örneğin, modern natüralizmin “dünyanın ve ötekinin nesnelleştirilmesine yön veren daha genel şemaların olası ifadelerinden yalnızca bir tanesi” olduğu söylenir (a.g.e.: 13 [3]). Doğa (dünya) ve kültür/toplum (öteki) arasındaki bu düallite eleştirinin konusu olmasına rağmen, yine de kitabın arka planını oluşturmaya (muhtemelen kaçınılmaz bir şekilde) devam eder.
- 5 “Animist” dünyalara mahsus varlıkların tinsel sürekliliği üzerine Descola’nın daha eski çalışmaları göz önüne alındığında, *Doğa ve Kültürün Ötesinde*’nin getirdiği o büyük yeniliklerden biri tam da bedensel boyutu işin içine dâhil etmesidir. Tıpkı Kanak Boesoo’nun unutulmaz bir şekilde Fransız Maurice Leenhardt’e yaptığı gibi, sevgili dostum ve meslektaşım da teorisine olan katkımı söyleyebilir size: *Beden...*!

natüralist şemalarını anımsatıyor; ama onun için iki farklı durum daha var: Fiziksel ve metafizik boyutlar arasındaki ya tamamen sürekli ya da tamamen süreksiz “paralel” ilişkileri de ekleyince diğer iki şema meydana çıkıyor – yani totemizm ve analogizm (a.g.e.: 176 [110-11]).⁶

Doğa ve Kültürün Ötesinde’nin çıkış noktası, muhtemelen bizim neslimizden antropologların (ve filozofların) birçoğuna da benzer bir şekilde yön vermiş olan, yapısalcılığın bir bakıma tek yönlü kalmış ilgisi karşısında duyulan o tatminsizlikten ileri geliyor: Yapısalcılık, yaban düşüncenin süreksizlikçi/sınıflandırma-cı, metaforik/sembolik, totemik/mitolojik boyutuna tek yönlü bir ilgi gösterirken, onun süreklilikçi/“kategori geçişli”, metonimik/göstergesel, pragmatik/ritüel boyutunu ise geri plana attı. Kıscası, onca yıl Levi-Strauss’un tarafında yol aldıktan sonra, Lévy-Burhl’un tarafını yeniden keşfetme zamanının geldiğini anlamış-tık – tıpkı Méséglise ve Guermantes arasında olduğu gibi, tüm bu yönleri birleştiren birden fazla yol olduğunu (ve her hâlükârda, Anlatıcının aksine, bu yönlerin sanıldığı kadar birbirinden uzak olmadığının) ise farkındaydık. Descola’nın Amazon deneyimin-den sonra tanımladığı ilk ontoloji olan animizm, tam da bu yönde atılan bir adımdı. Burada animizmin temel ön kabulünü anımsatmak yeterli olacaktır: İnsandan başka diğer varlıklar da birer kişilerdir ve toplumsal ilişkilerde yer edinirler. İnsanlar arasında-

6 Bu iki paralel şemanın sağlam temellere sahip olup olmadığı (veya en azından çapraz şemalarla aynı onto-tipolojik kategoriye ait olup olmadığı) konusundaki tereddütlerimi gizlemeyeceğim; çünkü bana kalırsa şöyle bir sorun mevcut: Bu şemalarda “fiziksellik” ve “içsel-lik” ile ilgili karşılıklı olarak birbirinden bağımsız tanımlar varsayı-larak, bunlar tözleştirilmeye çalışılıyor. Hâlbuki, çapraz şemalarda yalnızca kendi içindeki zıtlıklarla belirlenebilen değerlerin “konum” değişikliği yetiyor, yani biri için figür görevi gören diğeri için zemin olabiliyor. Bu nedenle, benim perspektivizm olarak adlandırdığım şey ile Descola’nın animizmi arasında önemli bir fark var: Perspektivizm, Descola’nın animizminin bir türü veya belli bir özelliği olarak değil, ruh ve beden ayrımının farklı bir işleyiş biçimi olarak görülmelidir.

ki ilişkileri doğal çeşitlilik üzerinden anlamlandıran bir sınıflandırma sistemi olan Totemizmin aksine, Animizm toplumsal kategorileri insanlar ve insan olmayan varlıklar arasındaki ilişkileri anlamlandırmak için kullanır. Böylece, iki dizi yerine tek bir dizi (kişi dizisi) olur; “doğa” ve “kültür” arasındaki ilişkiler ise metaforik benzerlikten ziyade, metonimik yakınlıktan ileri gelir.⁷

Bense kendi adıma; Yaban Düşünce’nin aşırı derecede düzenleyici anlayışından kaçınmaya ve Lévi-Strauss’un totemizm ve kurban sunma arasında kurduğu oldukça sorunsal karşıtlığın “minör” kutbunu ön plana çıkarmaya çalıştım (bkz. sekizinci ve dokuzuncu bölüm). Benim Amerika yerlilerinin şamanizmi ve yamyamlığı üzerine olan analizimde (Lévi-Strauss’un kullandığı anlamıyla) kurban sunma sütununa yerleştirdiğim şeyi, Descola animizme bağlıyordu; ve büyük ölçüde bu kavramsal “eş anlamlılık” sayesinde çalışmalarımız birbirini besledi: Aynı şeylerden bahsettiğimizi düşünüyorduk... Oysa ben, kurban sunma metonimilerinin çok daha ötesinde “başka” bir sınıflandırıcı aklın arayışındayken –veya daha kesin bir ifadeyle, yapısalcılığın temel düşüncesi olan dönüşümün mantık dışı veya düzenleyici olmayan bir yorumunu geliştirmenin peşindeyken–, Doğa ve Kültürün Ötesinde’nin yazarı ise başka bir yol izliyordu. Descola, Yaban Düşünce projesinin kapsamasını genişletmeye karar vermişti. Lévi-Strauss’un (ki onun için her tür anlam verme faaliyetiyle eş anlamlı olan) totemizm mefhumuna atfettiği kategorik anlamı daraltan Descola, totemizmi diğerlerine ilaveten bir ontoloji türüne dönüştürür; ne var ki Doğa ve Kültürün Ötesinde adlı eserindeki dört temel ontolojinin belirlenme sürecinin esin kaynağı “kurban”dan ziyade, açıkça (Lévi-Strauss’un kullandığı özgün anlamıyla) “totemik”tir.⁸ Descola, inceleme nesnesini ka-

7 Daha önce de gözlemlediğimiz gibi, farklılaştırıcı bir bedenselliğin devreye sokulması bu modeli daha karmaşık hale getirdi.

8 Descola’nın kitabında, kurban olgusunun daha dar ve doğrudan bir yorumuyla karşılaşırız. Animizmin bir özelliği olarak görülmekten ziyade, analogist ontolojiyle ilişkilendirilir.

palı bir düzenleme oyunu olarak tasarlar; ve sonlu kompozisyon kurallarını takiben, pratiğin şemalarının –dünyanın ve ötekinin nesnelleştirilme biçimlerinin– bir tipolojisini çıkarmayı hedefler. Eseri bu yönüyle, “analojist” olduğu kadar “totemist” eğilimlidir aynı zamanda; bu pek şaşırtıcı değil, çünkü Doğa ve Kültürün Ötesinde’nin klasik yapısalcılığın kozmolojisine olan katkısı, Lévi-Strauss’un totemizmini iki ayrı türe, yani Descola’ı anlamda totemizm ve analogizme ayırmış olmasıdır. Hiç şüphesiz Descola’nın analogizm tanımı, bir dizi fenomene ve medeniyet tarzına (özellikle de bir zamanlar “barbar” olarak adlandırdığımız halklarınkine) mükemmel bir şekilde uygun düşer. Ama her şeyden önce, analogizmin en çok var olduğu yerin Doğa ve Kültürün Ötesinde başlıklı eser olduğunu söylemek gerekir – bu eser, Descola’nın ne denli hayranlık verici bir uzmanlığa ve analitik titizliğe sahip olduğunu gözler önüne serer, fakat hem öne sürülen teorinin hem de yöntemin bakış açısı tamamıyla analogisttir. Bütünlüklü sınıflandırmalara, tanıma biçimlerine, denklik sistemlerine, özelliklere veya mikrokozmos/makrokozmos yansıtma şemalarına olan eğilimi ve tutkusu eserin bu analogist yönünü açıkça ortaya koyar. Aslında Descola’nın tanımladığı dört ontolojiden birinin üstün gelerek onun sistemini ifade etmemesi, kuruluş biçimi bakımından imkansız; zira ontolojileri tanımlama fikri bizzat analogist bir fikirdir. Bu noktada animist bir zihin veya natüralist bir beyin, kuvvetle muhtemel bambaşka fikirlere sahip olacaktır; söz gelimi –tam da elinizdeki kitapta bulunan– perspektivist fikirlere yönelecektir.

Zira sorun benim açımdan yapısalcılığın kapsamını genişletmekten ziyade, onun yeğlilik açısından yani “postyapısal” bir yönde nasıl yorumlanacağı ile ilgili. O halde, Descola’nın öne sürdüğü ve üstesinden geldiği zorlu görevi, Kelimeler ve Şeyler’i derinlemesine özümseydikten sonra Yaban Düşünce’yi yeniden yazmaksa; benim bir süredir kendime addettiğim zorlu görevin, antropoloji hakkındaki “alışkanlıklarımı yerle bir eden” Bin

Yayla'dan hareketle Mitolojikler eserini yeniden ele almak olduğu söylenebilir.⁹

Bununla birlikte, perspektivizm aslında bütün sınıflandırma sorunlarına karşı değildir ve böylesi yaklaşımları logos-merkezci olmakla (veya benzer günahlardan dolayı) mahkum etmez. Ve her şeye biraz daha yakından bakacak olursak, biz gibi öteki antropologların aslında biraz analojist eğilimli olduğumuz söylenebilir... Buanlamda perspektivizm, sınıflandırma tutkusunun bir bakıma yeniden üretimi, “yeğinlik açısından ele alınışı”dır; ve perspektivizmin kendine has sorunu bilhassa şu şekilde ifade edilebilir: Sınıflandırılan bizzat sınıflandırıcı konumuna gelirse ne olur? Söz konusu artık doğanın içinde bölündüğü türlerin nasıl düzene sokulacağı yerine, türlerin kendilerinin bu işi nasıl üstlendiklerini bilmek olduğunda ne olur? Böylesi bir bağlamda şu soru ortaya çıkıyor: Türler kendilerince nasıl bir doğa oluştururlar (Jaguarlar “dünyayı ve ötekini” nasıl nesnelleştirirler)? Totemsel işlecin totemin bakış açısına göre nasıl işlediğini sorarsak ne olur? Veya daha genel olarak –ama yine aynı yönden– Amerika yerlilerine antropolojinin ne olduğunu sorarsak ne olur?

Antropoloji temelde “toplumsal” ya da “kültürel”dir –veya bu şekilde olmalıdır; ama bunun nedeni “fiziksel” ya da

9 *Doğa ve Kültürün Ötesinde* ile *Kelimeler ve Şeyler* arasında kurduğumuz bağlantı, bizi önemli bir farka işaret etmekten alı koymamalı: Foucault'un büyük eseri, kendi ayırdığı [tarihsel] dönemlere kökten bağlıdır (ve tam da ayırdığı bu dönemlere kendisini katmasıyla karmaşıklaşır); *Doğa ve Kültürün Ötesinde* kitabının inşa ettiği tipolojiye kendisini yerleştirip yerleştirmedeği ya da tam tersine farklı düşünce biçimlerini tanımlarken kendi düşünce biçimini onlardan ayırıp ayırmadığı sorusu kitapta açık seçik bir cevaba ulaşmaz. Bununla birlikte, önemli bir hususu belirtmekte fayda var: Lévi-Strauss'un çalışmalarında Descola ile benim odaklandığımız eserler arasındaki fark, *Kelimeler ve Şeyler*'in Kantçılığı ile *Bin Yayla*'nın post-korelasyonist göçebe bilimi arasındaki fark kadar –hatta ondan daha çok– dikkat çekicidir.

“biyolojik” antropolojiyle olan zıtlığından ziyade, antropolojinin yüzleşmek zorunda olduğu şu temel sorun ile ilgilidir: İncelediği halklarda “toplumsal” ya da “kültürel” olan neye tekabül eder? Başka bir deyişle, bu halkların antropolojisi nedir? Bu halkların edilgen bir teorik nesne değil, etkin bir fail olduğu antropoloji nedir? Bu şu anlama gelir: Antropoloji yapmak antropolojileri kıyaslamaktır – bunun ne daha azı ne daha fazlasıdır. Kıyaslama bizim yalnızca en önemli analitik aracımız olmakla kalmayıp aynı zamanda ham maddemizi ve nihai ufkumuzu da teşkil eder; çünkü kıyasladığımız şeyler, hâlihazırda ve her zaman zorunlu olarak kıyaslamalardır – tıpkı *Mitolojikler*’de uygulanan yapısalcı yöntemde olduğu gibi, her dönüşümün nesnesi başlangıçta yer alan kökensel bir tözden değil, tam da başka bir dönüşümden ibarettir. Bunun aksi olamaz, çünkü her tür kıyaslama bir dönüşümdür. Eğer kültür –Strathern’in verdiği o zarif tanıma göre (1992c: 47)– “insanların kendi dünyalarına özgü farklı alanlar arasında analogi kurma biçimlerine dayanıyorsa”, o halde her kültürün çok boyutlu, devasa bir kıyaslama dispozitifliği olduğu söylenebilir. Ve eğer antropoloji –bu sefer Wagner’i alıntı-larsak (1981: 35)– “kültürü kültür vasıtasıyla inceliyorsa”, o halde “araştırmalarımızı belirleyen işlemler ne olursa olsun, onların da aynı zamanda kültürün genel özellikleri olmaları gerekir.” Özetle, bir yerli ve bir antropolog “doğrudan doğruya kıyaslanabilir düşünsel işlemlere” (Herzfeld, 2001: 7) tabi olurlar ve bu işlemler her şeyden önce birer kıyaslama işlemleridir. Kültür-içi ilişkiler veya içsel kıyaslamalar (Strathern’in “alanlar arası analogileri”) ve kültürler arası ilişkiler veya dışsal kıyaslamalar (Wagner’in “kültürün ica-dı”) sıkı sıkıya ontolojik bir süreklilik içindedir.

Fakat, nasıl ki ontolojik süreklilik epistemolojik bir anlaşılabilirlik değilse, doğrudan kıyaslanabilirlik de doğrudan tercüme edilebilirlik demek değildir. Peki o halde, Amazon

halklarının kurdukları analogileri kendi kurduğumuz analogiler cinsinden nasıl ifade edebiliriz? Peki kendi kıyaslamalarımızı yerli halklarınkilerle kıyaslarsak ne olur?

Burada, akademik antropolojimizin simgesi haline gelmiş yaklaşım olan kıyaslamayı yeniden kavramsallaştırmak için, Amerika yerlilerinin perspektivist antropolojisinin yardımına başvurarak *çokanlamlılık* mefhumunu öneriyoruz. Sözünü ettiğimiz işlem, gözlemciye eşit şekilde dış bir konumda bulunan birkaç tane sosyokültürel varlığın açık bir kıyaslamasından ibaret değil – yani amacımız, nomotetik bir değere sahip olan değişmez öğeleri tespit etmek veya beraberinde gelen değişiklikleri belirlemek değil. Bunun, antropolojinin en popüler yöntemlerinden biri olduğuna ve antropolojik yöntemin de “düzenleyici kuralını” oluşturduğuna şüphe yoktur, ama elimizdeki yöntemlerden de yalnızca bir tanesidir. Oysa bizim sözünü ettiğimiz kıyaslama antropolojik yöntemin “kurucu kuralını” oluşturur. Bu yöntem, “gözlemlenen”in söylemsel veya pratik kavramlarının “gözlemci”nin kavram aygıtının terimlerine tercüme edilmesine dayanır. Dolayısıyla, çoğunlukla örtük ve otomatik olan bir kıyaslamadan söz ediyoruz – ki bunu başlı başına açıkça bir konu haline getirmek antropolojik yöntem açısından temel bir uğraktır; bir saha çalışmasının veya etnografik bir monografi okumasının daha ilk dakikalarından itibaren başlayan böylesi bir kıyaslamada, antropoloğun söylemi de zorunlu olarak kıyaslanan unsurlardan biri haline gelir.

Bu iki kıyaslama biçimi ne birbirinden bağımsız ne de birbirine denktir. Bunlardan ilki sıklıkla methedilir, çünkü benliğin ve ötekinin hayali çatışmasını nesnelleştiren bir üçgenlemeye olanak tanıdığı düşünülür (ki bu ikinci kıyaslama işlemine işaret eder) ve böylece gözlemlenene atfedilebilir bütün özelliklere erişim imkanı sağladığı iddia edilir; ama bu görüldüğü kadar masum değildir. Elimizde üçgen biçiminde

olmayan bir üçgen var; yani 2+1 tam olarak 3 yapmıyor. Çünkü antropolog kendi kültürüne yabancı olan diğer kültürleri birbirleriyle ilişkilendirirken, bunu her seferinde kendi ("1") belirlediği terimlerle yapar. Bir antropolog Kaçınlar ile Nuerleri birbiriyle kıyaslarken, bunu ne Kaçınların ne de Nuerlerin talebiyle yapar; Kaçınlara ve Nuerlere kendi dayattığı sorunda sanki kendisinin bir payı yokmuşçasına çoğu zaman kıyaslama sahnesinden kendisini çıkarır ve böylece sanki iki halk birbirini kıyaslıyormuş gibi bir durum ortaya çıkar... Dolayısıyla, bu halklar yalnızca antropolojik söylemin içinde var edilirler ve ortaya koyulan bir sorun ışığında sosyokültürel varlıklar olarak belli bir ortak nesnellığe sahip olarak görülürler; oysa sorunu tam da *başka* bir sosyokültürel varlık ortaya koyar; antropolog, hem kıyaslama oyununun kurallarını tesis eder hem de kendisini oyun dışı veya kıyaslanamaz kılar. Bu durum Agamben'in "İstisna hali" fikrini anımsatabilir, zira tam da aynı fikir söz konusu –*that's the idea*.

Özetle, kıyaslama nesnelerinin çoğaltılmasıyla elde edilebilecek bir simetrikleştirme, akademik *doxa*'nın aksine, özne ve nesne ilişkisini simetrikleştirebilecek büyümlü bir güce sahip değildir; ne özneyi saf bir kıyaslayıcı zihne dönüştürebilir ne de gözlemcinin gözlemlenenle olan ilişkisinde (daha önce de gördüğümüz gibi) dâhil olduğu o diğer gizli kıyaslamayı kendi kendine açığa çıkarabilir.

Gözlemcinin gözlemlenenle olan ilişkisinde kıyaslamaya kendisini bu şekilde dâhil etmesine aynı zamanda "tercüme" de denir. Antropolojinin kendine has vazifesinin kültürel tercüme olduğunu söylemek bugünlerde artık bir klişeye dönüştü.¹⁰ Aslında temel sorun, bir tercümenin tam olarak ne olabileceği veya ne olması gerektiği ile ilgilidir; ve dolayısıyla da böylesi bir işlemin nasıl yapılabileceğini bil-

10 En azından belli çevrelerde bir klişedir; zira başka çevrelerde, antropolojinin gerçek görevinin herhangi bir şeyin kültürel tercümesine değil, aksine incelenen nesnelerin doğal fenomenlere indirgenebileceği savunulur.

mekten geçer. İşte mesele tam da bu noktada karmaşık bir hal alır; tıpkı Talal Asad'ın da bize gösterdiği gibi (1986), ki burada onu şu terimlere başvurarak (ya da tercüme ederek) ifade ediyorum: Antropolojide kıyaslama tercüme etmeye yarar, tersine değil. Antropoloji tercüme etmek amacıyla kıyaslar; açıklamak, gerekçelendirmek, genelleme yapmak, yorumlamak, bağlamına oturtmak, söz götürmez konuları ifade etmek veya benzer işlemler için değil. Ve eğer ki İtalyan atasözünün de dediği gibi, tercüme etmek ihanet etmekse, o halde bu ada yaraşır herhangi bir tercüme –burada Walter Benjamin'e (veya daha çok Rudolf Pannwitz'e) mealen aktarıyorum– tam da kaynak dile değil, tercüme edilen dile ihanet edendir. İyi bir tercüme, yabancı kavramların çevirmenin kavramsal aracının biçimini bozabilmesine ve onu altüst edebilmesine yol açmayı başaran bir tercümedir; öyle ki kaynak dilin niyetinin, tercüme edilen dilde ifade edilebilmesi ve o dili dönüştürebilmesi gerekir. *Tercüme, ihanet ve dönüşüm*. Bildiğimiz üzere bu sürecin yapısal antropolojideki adı “mit”tir; bir diğeri eş anlamlısı ise “yapısal antropoloji”dir.

O halde, Amerika yerlilerinin perspektivizmini tercüme etmek, öncelikle onun barındırdığı tercüme imgesini, yani “kontrol altına alınmış bir çokanlamlılığ” tercüme etmektir (örneğin, nasıl ki yürümek yere düşmemenin kontrol altına alınmış bir biçimiyse, kontrol de burada o anlamda). Amerika yerlilerinin perspektivizmi bir çokanlamlılık öğretisidir, yani eş adlı kavramlar arasındaki göndergesel başkalıklarla ilgilidir; çokanlamlılık burada her şeyden önce farklı perspektif konumları arasındaki iletişim biçimi olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla, çokanlamlılık antropolojik yaklaşımın hem olanaklılık koşulunu hem de sınırını oluşturur.

Amerika yerlilerine özgü perspektivizm teorisi; farklı bedensellik biçimlerinin dünyayı duygulanımsal bir çokluk olarak “doğal bir biçimde” deneyimleme yollarının örtük

bir kıyaslamasından ileri gelir. İşte böylesi bir teoriyi *tersine çevrilmiş* bir antropoloji olarak nitelendiriyoruz. Zira bizim etno-antropolojimiz; farklı zihniyetlerin dünyayı “kültürel olarak” temsil etme yollarının kıyaslamasına dayanır –ona getirilen farklı kavramsal yorumların arkasında dünyanın yegâne bir kökeni olduğu farz edilir. Bu nedenle, perspektivizmin kültüralist bir tasvirini sunmak onun nesnesini yadsıyıp geçersiz kılmak olacaktır; bu da ilkel ve fetişçi bir antropolojik akıl yürütme tarzı, yani antropoloji-karşıtı veya antropoloji-öncesi bir tutum olur.

Perspektivizm kavramı böylesi bir tersine dönmüşlüğü tersine çevirmeyi öne sürer: Artık yerli halkların sırası geldi –*the turn of the native* [yerli halkların dönüşü]. Burada söz konusu olan ne Sahlins’in (2000) “modernitenin yerileştirilmesi” olarak adlandırdığı düşünsel değişim, ne de bu değişime ilham veren o büyük etnopolitik akım hakkında Adam Kuper’in (2003) ironik bir tonla söylediği “*the return of the native*” [yerli halkların geri dönüşü]. Burada karşı karşıya olduğumuz şey tam tersine *the turn*’dur [sıra veya dönüş], *kairos*’dur; yani yerli halkların sırasının gelişi, beklenmedik bir dönüm noktası. Thomas Hardy’den ziyade, perspektif sanatının ermis dâhisi olan Henry James’tir söz konusu olan: Yerli halkların sırasının gelişi de kimi meslektaşlarımızın umduğunun aksine “*screw the native*” değil, daha çok “*the turn of the screw*” olacaktır. Aslında anlatmak istediğimiz Kuper’in bakış açısına göre tam da bir korku hikâyesidir: altermondialist bilişsel bir antropoloji veya Patrice Maniglier’in söylediği türden bir “alterbilişselcilik”

Fakat en nihayetinde tüm bunlar Lévi-Strauss’un aktardığı Antiller hikâyesinde zaten mevcuttu. Bize yalnızca perspektivizm hakkında bir fikir vermekle kalmıyor; keza hikâyenin kendisi zaten perspektivist. Dolayısıyla olay,

Amerika yerlilerinin türler arası perspektivizmini konu alan birçok mitin tarihsel bir dönüşümü olarak (birçok yönüyle) okunmalıdır. Burada özellikle şu tarz anlatıları kastediyorum: Söz misali, ormanda kaybolmuş başkahramanımız tuhaf bir köye varır ve oranın sakinlerince ferahlaması için kendisine sunulan bir tas manyok birasını memnuniyetle kabul eder – ve birden afallamış bir şekilde, kendisine verilen tasın aslında insan kanıyla dolu olduğunu anlar. Ve haliyle bu durumdan yanındakilerin insan olmadığı sonucuna varır. Gerek Lévi-Strauss’un aktardığı anekdot olsun gerek bir mit olsun, her ikisi de muhataplarının aynı şeyden bahsetmediği veya aynı şeyi anlamadığı bir iletişim kopukluğu etrafında dönüyor (Porto Riko anekdotundaki “diyalog” Lévi-Strauss’un karşılıklı etnikmerkezciliğe dair kendi kıyaslamacı akıl yürütmesiyle aynı düzlemde yer almaktadır). Nasıl ki Jaguarlar ve insanlar farklı şeyler için aynı ismi kullanıyorsa, Avrupalılar ve Kızılderililer de aynı insanlıktan “bahsediyorlardı” ve kendilerini tasvir etmek için kullandıkları bu kavramın Ötekine uygulanıp uygulanmayacağını sorguluyorlardı; fakat Avrupalıların ve Kızılderililerin insanlık kavramını tanımlayan ölçütlere olan yaklaşımları birbirinden tamamen farklıydı. Özetle, gerek Lévi-Strauss’un hikâyesi olsun gerekse mit olsun, her ikisi de çokanlamlılığın etrafında dönüyor.

Yakından bakıldığında Antiller anekdotunun etnografya literatüründe veya saha çalışmalarında karşımıza çıkan sayısız başka anekdotlarla benzerlik içinde olduğu söylenebilir. Aslında, antropolojik bir olayı veya durumu mükemmel bir biçimde özetliyor. Örneğin, Marshall Sahlins’in incelediği (1985) o meşhur Kaptan Cook olayı, Porto Riko’da kesişen deneyimlerin yapısal bir dönüşümü olarak görülebilir; çünkü kültürlerarası çokanlamlılığın arketipini oluşturan iki farklı versiyon söz konusudur. Kızılderili Amazonlar’ından bakıldı-

ğında, kültürler arası ilişkilerin türler arası ilişkilerden özel bir farkı yokken, aynı şekilde tarihin de mitten bir farkı yoktur.

Çokanlamlılığın antropologlar ve yerli halk arasındaki iletişime köstek olan çok sayıda patolojiden yalnızca bir tanesi olduğunun altını çizmek gerekir; dilsel yetersizlik, bağlamlara vâkıf olmama, empati yoksunluğu, ölçsüzlük, saflık, kötü niyet, dalgınlık ve yine antropolojik söylemi ampirik olarak sıkıntıya sokan diğer bozukluklar veya eksikliklerden de söz edilebilir.¹¹ Ne var ki, olumsal denebilecek bu patolojilerden farklı olarak, çokanlamlılık tamamen transdantal bir kategoridir; ve antropoloji disiplinine özgü kültürel tercüme projesinin kurucu boyutunu oluşturur.¹² Basit bir olumsuz olgu ya da engel olmak bir kenara, çokanlamlılık bizzat antropolojik söylemin olanaklılık koşuludur ve tam da onun varoluşunu meşru kılar (*quid juris?* [*hangi hakla*]). Tercüme etmek çokanlamlılığın alanına yerleşip orada yaşamaktır. Elbette onu yürürlükten kaldırmak için değil, bu onu yok saymak olurdu; halbuki tercümenin amacı tam tersine çokanlamlılığı değerli kılmak ve onun potansiyellerini göstermektir; yani temas halindeki “diller” arasında var olmadığı düşünülen alanı açmak ve genişletmektir –ki aslında o alanı görünmez kılan tam da çokanlamlılıktır. Çokanlamlılık ilişkiye engel olan şey değil, tam tersine onu kuran ve canlandıran bir perspektif farkıdır. Tercüme etmek; her zaman için bir çokanlamlılık olduğunu (ve olmaya devam edeceğini) varsaymaktır; Ötekinin söylediği ve bizim “söylemekte olduğumuz” şey arasında temelde bir tekanamlılık ve nihai bir tekrar –özel bir benzerlik– olduğunu farz ederek Ötekiyi sessizliğe mahkum etmek yerine, farkların

11 Bilindiği gibi “iletişim patolojileri” Graal’dan Asdiwal’a kadar Lévi-Strauss’un mit incelemelerinin önemli bir konusunu teşkil eder.

12 Bu görüşler açıkça Deleuze ve Guattari’nin (1991: 53 ve devamı [52 ve devamı]) bilindik bir pasajını yeniden ele alıyor (ya da Strathern’in tabiriyle “alanlar arası bir analogi kuruyor”).

arasından iletişim kurmaktır.

M. Herzfeld yakın bir tarihte şöyle bir gözlemde bulunmuştur: “Antropoloji çokanlamlılıklarla (misunderstandings [anlaşılmazlıklarla]) uğraşır, hatta buna bizzat antropologların kendileriyle ilgili çokanlamlılıklar da dâhildir; çünkü çokanlamlılık, genellikle insanların ortak sağduyusunun ne olabileceğine ilişkin farklı mefhumların birbiriyle ölçüştürülemezliğinin bir sonucudur – işte bizim çalışma nesnemiz budur” (2003: 2). Buna katılmamak elde değil. Fakat yalnızca şu noktaya vurgu yapmakta fayda var: Eğer antropoloji gibi bir şey varsa, bunun tek sebebi, Herzfeld’in “insanların ortak sağduyusu” olarak adlandırdığı şeyin o kadar da *ortak* olmamasıyla ilgilidir. Ayrıca şunu da eklemek gerekir ki, söz konusu “mefhumların” birbiriyle ölçülemezliği, kıyaslanabilirliklerine engel olmak şöyle dursun, tam da ona olanak sağlayan ve onu geçerli kılan şeydir (tıpkı M. Lambek’in [1998] savunduğu gibi). Zira yalnızca birbiriyle ölçülemez şeyler kıyaslanmaya layıktır –ölçülebilir şeyleri kıyaslamak muhasebecilerin işidir. Son olarak, şu noktaya dikkati çekmek gerekir: Anlaşılmazlıklar [*misunderstandings*], perspektivist mültinatüralizminde karşımıza çıkan çokanlamlılık olarak görülmelidir; insan işin içinde birden fazla yorum olduğunun farkına vardığı ölçüde, çokanlamlılığın da “yorumdaki bir eksiklik” değil, bir “bolluk” olduğunu görür. Ve üstelik bu yorumlar, dünyayı algılayanın imgesel biçimlerinden ziyade, algılanan gerçek dünyalar ile ilişkilendiği için birbirlerinden zorunlu olarak ayrıdır. Amerika yerlilerinin kozmolojilerinde, farklı türlerin gerçek dünyası onların bakış açılarına *bağlıdır*, zira “genel olarak dünya” yalnızca bu türlerin farklılığından *oluşur*. Dünya, farklı türlerin birer bakış açısı olarak birbirlerinden ayrıldığı soyut mekandır.¹³

13 Bakış açıları şeyler “üzerine” değildir –şeyler ve varlıklar birer bakış açısidir, derdi Deleuze (1988: 203 [2006]).

Antropoloji çokanlamlılıklarla ilgilenir, tam manasıyla (*inter esse*¹⁴) onların arasında, ortasında var olur. Bununla birlikte, Roy Wagner'in (1981: 20) Yeni Gine'deki Daribiler ile ilk kez karşılaştığında söylediği gibi, "onların beni anlamama biçimi ile benim onları anlamama biçimim aynı değildir" – işte bu belki de kültür hakkında şimdiye dek verilmiş en iyi antropolojik tanım olabilir.¹⁵ Burada önemli olan nokta, ampirik yanlış anlamalar olması değil, o yanlış anlamaların "transandantal" olarak aynı olmamasıdır. Dolayısıyla mesele hatanın kimde olduğuyla veya kimin kimi yanılttığıyla ilgili değil. Çokanlamlılık bir hata, bir yanlış veya bir yanlışlık değildir, aksine onu içeren ilişkinin bizzatı temelini oluşturur – ki bu ilişki her zaman dışsallıkla olan bir ilişkidir. Bir hata veya bir yanlış yalnızca belli bir "dil oyununa" mahsus olduğu ölçüde tanımlanabilir, oysaki çokanlamlılık farklı dil oyunları arasındaki mesafede meydana gelir. Yanlış ve hata önceden homojen olarak kurulmuş öncüller varsayarken, çokanlamlılık ise yalnızca öncüllerin heterojenliğini "varsaymakla" kalmayıp aynı zamanda bu heterojen öncülleri var eder ve onları öncül konumuna getirir. Çokanlamlılık, öncüller tarafından belirlenmekten ziyade onları kendisi tanımlar. Sonuç olarak, çokanlamlılık diyalektik çelişki dünyasına ait değildir, çünkü ayırıcı ve sonsuz bir senteze işaret eder: Çokanlamlılığı bir nesne gibi ele almak başka bir çokanlamlılığı gerektirir ve bu böyle devam eder.

Özetle, çokanlamlılık öznel bir eksiklik değil, bir nesnelleştirme dispozitifidir; bir hata ya da bir yanılsama değildir (burada nesnelleştirmeyi şeyleştirme ya da fetişleştirme dilinde anlamamak gerekir), daha ziyade her tür toplumsal ilişkinin sınır koşulunu teşkil eder – dil oyunlarının azami

14 Yazar burada Fransızca *intéresser* (ilgilenmek) fiilinin Latince kökenine atıfta bulunmaktadır (*Inter esse*: arasında, ortasında olmak) (ç.n.).

15 "Their misunderstanding of me was not the same as my misunderstanding of them."

düzeyde birbirinden ayırdığı “kültürler arası” olarak adlandırılan ilişkilerin sınırında ise bu koşulun kendisi de fazlasıyla nesnelleşmiş hale gelir. Elbette, antropoloğun ve yerlinin söylemleri arasındaki ilişkinin de böylesi bir ayrışmaya tabi olduğunu söylemeye bile gerek yok. Antropolojik bir kavram olarak kültür, Wagner’in de savunduğu gibi, kültürler arası çokanlamlılık sorununa yanıt vermeye yönelik bir teşebbüsten doğmuş çokanlamlı bir kavramdır; “bir halkın kendi kültürünü bizim onu gördüğümüz şekilde görmemesi paradoksuna” (1981: 27) dayandığı ölçüde çokanlamlıdır. İşte bu nedenle, “anlaşılmazlıklar” birer “anlaşırlık” haline geldiğinde bile –antropolog, yerlileri anlamama halini “onların kültürü” olarak sunduğunda veya söz misali, yerliler Beyazların “hediye” olarak adlandırdığı şeylerin aslında birer “ticaret ürünü” olduğunu anladığında bile– çokanlamlılar da farklılığını korumaya devam eder. Ötekilerin Ötekisi daima ötekidir. Ve eğer çokanlamlılık bir hata, bir yanılsama veya bir yalan değil de farkın ilişkilere dair olumlu bir biçimiye, o halde onun zıttı da hakikat değil, daha ziyade yegâne ve aşkın bir anlamın varlığına duyulan bir özlem olarak tekanlamlılıktır. Asıl hata veya yanılsama, tam da her çokanlamlı şeyin arkasında bir tekanlam olduğunu ve antropoloğun da onun vantriloğu olduğunu sanmak olurdu.

Dolayısıyla mevzu *return of the native*’den bambaşka bir şey. Eğer bir geri dönüş söz konusuysa, bu daha ziyade Lévi-Strauss’un bahsettiği o “çarpıcı geri dönüş”tür; yani felsefenin sahneye yeniden çıkmasıdır. Ancak bu, Lévi-Strauss’un düşündüğü gibi yalnızca bizim felsefemiz ile onların felsefesi arasında kalan kısır bir alternatifle sınırlı kalmayacak (bu da acaba yine bir eş adlılık durumu mudur? Çok daha iyisi!); aksine, deneysel bir metafizik ya da bir saha geofelsefesi ola-

rak anlaşılan bir antropoloji ile kavram yaratmaya dayalı (D. G., 1991 [2001/1993]) *sui generis* bir etno-antropoloji pratiği olarak anlaşılan bir felsefe arasında ayırıcı bir sentez olacaktır. Antropolojinin ve felsefenin böylesi yataygeçişli bir şekilde ilişkilmesi –*Bin Yayla*’nın yazarlarının da diyeceği gibi “şeytani bir ittifak”– ortak bir amaca, yani düşünce sömürgeciliğini kalıcı olarak sona erdirecek bir duruma (bir yeğinlik yaylasına) erişmeye yöneliktir.

Toplumsal ve kültürel antropolojinin her zaman için felsefi kavramları ve sorunları baştan aşağı katetmiş bir disiplin olduğunu unutmamak gerekir (felsefi bir kavram olan “mit”ten başlayıp Lévi-Strauss’un öne sürdüğü o oldukça felsefi soruna kadar: Felsefenin dışına nasıl çıkılır veya başka bir deyişle antropolojinin kültürel matrisinin dışına nasıl çıkılır?). Dolayısıyla mesele, antropolojinin felsefeyle o hiçbir zaman kopmamış olan diyalogunu sürdürüp sürdürmemesiyle ilgili değil, hangi felsefenin bağ kurmaya değer olduğudur. Açıkçası bu, hem ne yapmak istediğimize hem de ne yapabileceğimize bağlıdır. Bir yaban düşünce imgesi tanımlarken Kant, Heidegger ya da Wittgenstein’in yardımına başvurmak pekâlâ mümkündür. Her iki tarafın içerikleri düzeyinde çok sayıda paralellik kurmak da bir o kadar mümkündür: Örneğin, çokanlamlı benzerliklerin zengin olduğu Amazon kozmolojileri, özler dünyası ile görünüşler dünyasını ayırmalarından ötürü doğal olarak Platoncu bir okumaya açık görünür (fakat böylesi bir okuma en nihayetinde yerlilerin yalnızca görünüşte Platoncu olduğu sonucuna varacaktır). Ne var ki bütün mesele, tekrar ediyorum, yaban düşüncenin önümüze koyduğu sorunda yatıyor; başka bir deyişle, hangi ilginç felsefi problemler, antropolojinin incelediği kolektiflerin yarattığı o sayısız ve karmaşık semiyopratik düzenlemeleri anlamamıza olanak tanıyabilir?

İşte bu doğrultuda, Deleuze felsefesi ve bilhassa

Guattari'yle birlikte yazılan *Kapitalizm ve Şizofreni*'in iki cildini, Amerikan yerli düşüncesinde yakaladığım frekans dalgalarını aktarmak için en uygun araç olduğuna karar verdim. Antropolojik söylem tarafından yeniden sentezlenen konular olan perspektivizm ve mültinatüralizm (yerli teorileri kendilerini böylesine pratik bir şekilde, tabiri caizse, paketlenmiş olarak sunmazlar!), Amerikan etnolojisinin bir bakıma Deleuzecü-oluşu ile Deleuze-Guattari felsefesinin bir bakıma Kızılderili-oluşunun karşılaşmasının birer sonucudur – ileride de göreceğimiz gibi, Kızılderili-oluş tam da *Bin Yayla*'nın oluşlara değgin bölümünde belirleyici bir şekilde karşımıza çıkmaktadır.

Peki bu, tıpkı benim de bir zamanlar arsızca dillendirdiğim gibi, “Kızılderililerin Deleuzecü olduğu” anlamına mı gelir?¹⁶ Hem evet hem de hayır. Öncelikle *evet*, çünkü Deleuze ve Guattari'nin felsefesinin kapısı yerlilerin fikirleriyle tıklatıldığında cevapsız kalmıyor; ve dahası, Deleuze'ün ayrıcalık tanıdığı düşünürler, Batı geleneğinde minör bir hat oluşturdukları için, yine bu geleneğin dışına çıkabilen bir dizi bağlantıya imkân veriyorlar. Fakat son tahlilde *hayır*, Kızılderililer Deleuzecü değiller çünkü Kantçı olabilecekleri gibi Nietzscheci, Bergsoncu, Wittgensteinci, Merleau-Pontyci, Marksist, Freudcu ve özellikle de Lévi-Strausscu olabilirler... Habermasçı Kızılderililerden bahsedildiğini bile duyduğuma eminim, dolayısıyla böyle bir durumda her şeyin mümkün olduğunu söyleyebiliriz.

Hem evet hem de hayır. Aslında “sorunun yanlış bir şekilde sorulduğu” açık. Zira mültinatüralist bir karşıt-antropoloji açısından söz konusu olan, filozofları yaban düşüncesinin ışığında okumaktır (tersine filozofların ışığında yaban düşüncüyü okumak değil), yani düşüncemizin virtüelliklerini teşkil eden sayısız öteki-oluşları edimselleştirmektir. Bir

16 Viveiros de Castro, 2006.

Dışarı düşüncesiyle ters düşmek için, diğer uçtan başlayarak dışarıdan düşünmek (ama bu illaki Çin olmak zorunda değil).¹⁷ Başka bir düşünceyi deneyimlemek kendi düşüncemizi deneyimlemektir.

17 *Penser d'un dehors (la Chine)* [Dışarıdan Düşünmek (Çin)] François Jullien'in bir eserinin başlığıdır (Jullien ve Marchaisse, 2000) ve diğer tüm eserleri gibi *Anti-Narkissos* için model niteliğinde bir kaynaktır, hatta onunla tamamen hemfikir olamadığım nadir anlarda bile.

II. KISIM
ANTROPOLOJİK BİR
BAKIŞ AÇISIYLA
KAPİTALİZM VE ŞİZOFREN

5 MERAK UYANDIRAN BİR KESİŞİM

Benim neslim açısından Gilles Deleuze ve Félix Guattari isimleri, Batı'daki çağdaş kültürel algıya dair bazı kilit öğelerin yaratıldığı o 1960'lı yılların sonuna damgasını vuran düşünce değişimini çağrıştırır. Bu değişimin anlamı, sonuçları ve kendi gerçekliği bugüne dek uzanan bir tartışmanın konusu olmaya devam etmektedir.

Düzenin manevi hizmetkârları olan ve Çoğunluk için çalışan o “evet efendimciler” açısından¹ ise bu değişimin anlamı daha farklıdır: 68 olaylarının daha tüketilmeden tükenmiş ve aslında hiçbir şey yaşanmamış olduğu kanısı pekiştirilerek, gelecek nesiller ondan korunmalı ve korunmaya da devam etmelidir – bugünün koruyucuları dünün korunanları olmuş (ya da tam tersi) bu böyle sürüp gitmiştir. Asıl devrim tam da bu olaya karşı gerçekleşmiştir; ve bu da (alışlagelmiş o hüsnütabiri kullanırsak) “Akıl” sayesinde olmuştur; Aklın-gücü, gezegenin tamamına yayılmış olan İmparatorluk makinesini sağlamlaş-

1 Pignarre ve Stengers, 2005: 49-53.

tırmış ve orada Sermayenin Yerküre ile olan o mistik birlik-teliğini, “küreselleşme”yi ortaya çıkarmıştır; ve böylece kendisini “enformasyon ekonomisi” olarak bilinen Noosfer’in² ihtişamlı yayılımıyla taçlandığını düşünmüştür. Her ne kadar sermaye her zaman akılla hareket etmese bile, aklın yine de sermaye tarafından aldatılmaktan her zaman kıvanç duyduğu izlenimine kapılırız.

Oysa diğerleri açısından –özellikle de başka bir dünyanın mümkün olduğu fikrini (o klasik sövgüye başvursak) romantik bir ısrarla savunmaya devam edenler açısından ise– hem neoliberal veba salgınına hem de denetim toplumlarının teknopolitik tahkimine (Piyasa Devlettir, Devlet de Piyasa: Bunların dışında bir seçenek yoktur) karşı çıkmamanın tek yolu, kırk yıl önce kısa bir süreliğine de olsa yüzeye çıkmış o arzu akışlarıyla olan bağımızı sürdürebilmekten geçer. İşte bu kişiler için 68’de gerçekleşen o saf olay, hiçbir zaman son bulmadı ya da de belki de henüz başlamadı bile –o, olduğu gibi, bir nevi tarihsel bir dilek kipinin geleceğinde kayıtlıdır (D. G., 1984 [2009]).

Ben de kendimi “haklı/akıllı”³ ya da haksız bu kişilerden biri olarak sayabilirim. Ve tam da bu nedenle, kavram politikası açısından felsefe alanında 20. yüzyılın ikinci yarısında üretilmiş en önemli eserin yazarları olan Gilles Deleuze ve ortağı Félix Guattari’nin yarattığı etki hakkında aynı şeyi söyleyebilirim. Burada “aynı şey” derken şunu kastediyorum: Bu etki, kendi potansiyellerinin tamamını hayata geçirmiş olmaktan henüz çok uzak. Deleuze’ün (ve Guattari’nin) bazı disiplinlerde veya bazı çağdaş araştırma alanlarındaki mev-

2 Noosfer [*Noosphère*]: Vladimir Vernadski ve Pierre Teilhard de Chardin tarafından geliştirilen bu terim, tüm insan zihinlerinin ya da bilinçlerinin dünyanın etrafını kaplayan bir tabakayı oluşturduğunu öne sürer (ç.n.).

3 Burada “raison” sözcüğünü kullanılmıştır. Sözcük hem haklı hem da akıl anlamına gelmektedir (e.n.).

cudiyeti, aslında beklendiği gibi göz alıcı değildir. Hele ki bu mevcudiyetin daha da tutuk olduğu bir alan varsa o da toplumsal antropolojidir.

Deleuze ve Guattari'nin çalışmalarının antropoloji alanında kapladığı yer, Michel Foucault ya da Jacques Derrida gibi düşünürlerinkinden çok daha azdır; Foucault ve Derrida'nın çalışmaları çağdaş beşerî bilimlerde (antropoloji de buna dâhil) hâkim olan karşı akımlar aracılığıyla büyük bir yer etti. Yine de bu karşı akımların 21. yüzyılın ilk yıllarında Fransa'da kendilerini pek gösteremediklerini belirtmek gerekir. Antropoloji ve felsefe arasındaki ilişkiler son otuz yılda dikkat çekici düzeyde yoğunlaştıysa da, bu süreç daha çok Anglosakson akademide gerçekleşti; antropoloji burada, tıpkı diğer beşerî bilimler gibi, "Kıta felsefesi"ne Fransız antropolojisinin kendisinden daha açık olduğunu gösterdi. Heidegger'in varoluşsal analizi, Merleau-Ponty'nin bedensellik fenomenolojisi, Foucault'un iktidarın mikrofiziği ve Derrida'nın yapısöküm yöntemi, 1970'li yıllarda esmekte olan ve eski Avrupa Marksizmlerinden kalan kokuları Amerikan ve İngiliz antropolojisine taşıyan kıta rüzgarlarını, 1980'li ve 1990'lı yıllarda iyice kamçıladi – hem ayrıca bütün bu etki silsilesini, 1960'lı yıllarda Kıta'ya özgü baskın bir tehdit unsuru olan yapısalcılık karşısında bağışıklık kazanmaya yönelik çeşitli tepkiler olarak görmek de mümkün. Yapısalcılığın model teşkil edici canlılığını yitirmesi ve kendisini postyapısalcılıktan çok yapısalcılık öncesi bir zeminde yeniden oluşturmasıyla birlikte (Lévi-Strauss ve Eribon, 1988: 131[125]), antropoloji ve felsefe arasındaki ilişkiler, Eski Avrupa'da ve özellikle de Fransa'da (en azından antropoloji açısından) yavaş yavaş zayıflamaya başladı. Mükemmel bir *French Theory* örneği olan felsefi postyapısal-

cılık, Fransa'da yürütülen antropoloji çalışmaları üzerinde pek az bir etkide bulunurken, İngilizce konuşulan ülkelerde tam tersine felsefe ve antropoloji arasındaki yakınlaşmanın en önemli sorumlusu oldu (tabii bu durumun yerel akademik otoritelerden gelen şiddetli tepkilerin eşliğinde gerçekleştiğini de belirtelim).

Doğrusu, *French Theory*'nin Fransa dışındaki antropologlar ve onların çağdaşları tarafından benimsenmesinden ötürü istemsiz mizah örnekleri de eksik olmadı. Ne var ki, zaten iki kat aşağılayıcı olan bu etiketin altında toplanan sorunlar karşısında Fransız beşerî bilimlerinin (bariz bir düşmanlık olmasa bile) sergilediği ısrarlı kayıtsızlık fazlasıyla üzücüdür; nitekim onun temel millî gelenekleri arasında karşılıklı olarak son derece büyük (ve son kertede düşünsel) bir anlaşmazlık süreci başlatacak ve bu, disiplin içinde bir tür gerilemeye yol açacaktı. Lévi-Strauss'un disiplini "entropoloji" (1955: 478 [435]) olarak yeniden adlandırmaya yönelik önerisi ise birdenbire kendi kendini referans alan bir boyuta evrildi. İşte medeniyet teorisi ve hoşnutsuzlukları...

Her hâlükârda merak uyandıran bir kesişim söz konusu. Çağdaş Anglosakson antropolojisi, 1960'lı ve 1970'li yılların Fransız felsefesini (ve bilhassa Kıta felsefesini) benimsemekten kaçınmayıp, onu özgün bir şekilde yerlilerin ampirik ve pragmatik *habitus*'una uyguladı. Buna karşın, Fransız antropolojisi ise (oldukça tanıdık olmalarına rağmen ana akım antropolojinin politik olarak dışında kalan, sınıflandırılması güç Bruno Latour ve François Jullien gibi istisnai düşünürler haricinde) Durkheimci jeolojik katmanın çekimine yeniden kapıldığına dair belirtiler gösteriyordu – ama yine de bu durum, Fransa'da geçtiğimiz on yıllarda McDonald's zincirleri kadar açıklanamaz bir hızla büyüyen Anglosakson skolastik mantığının "*franchising*" temsilcilerinin büyümesine kapılmaya mâni olmuyordu. Bununla birlikte,

burada belirtilmesi gereken başka bir eğilim daha var (ama bir öncekiyle bir karşıtlık oluşturmadağı için biraz can sıkıcı): Belli bir psiko-bilişsel natüralizm türünün sosyo-bilişsel olarak uçsuz bucaksız bir şekilde doğallaştırılması söz konusu; önce antropolojinin bilinçaltında doğallaştırılıp sonra antropolojinin inceleme nesnesinin bilinçaltına yansıtıldığı bu tür bir eğilim, bilişsel kapitalizmin aksiyomatiği ile muazzam bir tutarlılık göstermekte ve antropolojik kavramın âdeta (gözlemcinin gözlemlenenin varoluşsal emeğinden çekip çıkarttığı) sembolik artı değer haline getirildiği bir bilgi ekonomisini savunmaktadır.⁴

Açıkcası, meselenin gerçekten de bu kadar ileri gittiği söylenemez.⁵ Antropoloji alanındaki dinamizm ve yaratıcılık örneklerinin yalnızca adı geçen Latour ve Jullien gibi isimlerle sınırlı kalmadığını ve nöbeti devralan bir nesil değişiminin gerçekleşmekte olduğunu (bu neslin belki de yukarıda bah-

4 Fransız düşüncesinin yapısalcı dönem sonrası bilişselcilik ve postyapısalcılık olarak katettiği iki yön göz önüne alındığında, Fransız antropolojisinin neredeyse topyekûn bilişselciliğin etkisi altına girdiği aşıkârdır; öyle ki “bilişsel” sözcüğü antropoloji disiplininin güncel söylemindeki ilişki işlevinin baskın ögesi haline gelmiştir. Ve en nihayetinde, antropolojik bilişselcilik, Foucault, Deleuze ya da Derrida gibi felsefi postyapısalcılığın farklı örneklerinden daha yapısalcılık-karşıtı bir konumda olduğunu göstermiştir – devasa bir figür olan Lévi-Strauss’un kurumsal ve psikolojik yakınlığı belki bu durumu açıklığa kavuşturabilir. Ayrıca, Fransız düşüncesinin katettiği ikinci yön olan postyapısalcılık, bilindiği üzere, Lacan ve Althusser’in eserlerinde temellenen “aşırı-yapısalcılık” [*hyperstructuralisme*] ile kurduğu o gergin, ama bir o kadar da verimli ilişkide gelişmiş ve A. Badiou, E. Babilbar, J.A. Miller ve J.C. Milner gibi düşünürlerin eserlerinde ilerleme kaydetmiştir (Maniglier, 2009).

5 Şu an kaleme aldığım satırlar yayımlandığı zaman eminim ki ileride mutabık kalmayacağım ve değiştirmek isteyeceğim noktalar olacak. Fakat durumu şu anda tam da bu şekilde görüyorum. Amerika yerlileri uzmanı bütün meslektaşlarımı (biz her zaman üst-yapısalcı olmuştuk!) bu küstah değerlendirmelerimin doğal olarak dışında tutuyorum.

settiğimiz eğilimleri arttıracak bir yön izlemeyeceğini) belirtmek gerekir. Üstelik, perspektiflerin karşılıklı oluşunun antropoloji projesinin temel bir gerekliliği olduğunu sözünü esirgemenden savunan ve Bob Scholte'nin tabiriyle araştırma nesnelerine ait *episteme*'nin katliamına [*épistémocide*] iştirak etmeyi reddeden görgü sahibi araştırmacılar her zaman oldu. Az sayıda da olsa aralarında bilindik antropologların dahi olduğu (ki hatta bazıları Lévi-Strauss'un adını kendi sansür-cülüklerine alet etmiştir) devasa gerici dalga, işte bu nedenle birçok antropolog (örneğin Favret-Saada, 2000) ve filozofun direnişiyle karşılaştı –burada özellikle de Latourcu “genelleştirilmiş simetri” ilkesini tam olarak –yani soldan– ifade eden Isabelle Stengers'in çalışmalarını anabiliriz.

Tüm bunlar göz önüne alındığında elimizde iyimser olmak için bazı nedenler var. Örneğin bugün, yapısalcılık projesinin tarihsel ve teorik açıdan yeniden değer kazandığı bir dönemin başlangıcına tanık oluyoruz. “Yapısal bir olay” olarak Lévi-Strauss'un yakın zaman önce *Bibliothèque de la Pléiade*'a⁶ girişinin entelektüel alanda nasıl bir etki yaratacağını tahmin etmek henüz oldukça zor. Fakat bu tam da onun çalışmalarını ciddiyetle yeniden incelediğimiz bir dönemde vuku buluyor ve (*İrk ve Tarih*'in son satırlarını anımsamak gerekirse) bu çalışmaların yalnızca “ardımızda ve çevremizde” değil, aynı zamanda ve her şeyden önce “önümüzde” olduğunu görüyoruz. Üstelik, *Pléiade* cildi yazarın da gözlemlediği o çarpıcı geri dönüşlerden birini gözler önüne seriyor:

6 Fransa'nın en seçkin kitap koleksiyonlarından *Bibliothèque de la Pléiade*, 20. yüzyılın ilk yarısından bu yana çoğunlukla birer klasik olarak nitelendirilen yazarların eserlerini toplu halde yayımlandığı bir koleksiyondur. Eserler tek bir boyutta aynı çizgide deri kaplama ve İncil kâğıdının kullanıldığı özel baskılarda yayımlanır. En önemli amacı kitapları taşınabilir küçük bir boyutta tutmanın yanı sıra okurken büyük bir rahatlık sunmasıdır. Bir yazar için *Bibliothèque de la Pléiade*'a girebilmek önemli bir saygınlık değeri taşır (ç.n.).

Fransa’da antropoloji alanındaki yapısalcılık mirasını, bazı önemli istisnalar dışında, felsefenin antropolojiden daha iyi idare ettiği söylenebilir. Burada, Fransız düşüncesinin 60’lı yıllardaki entelektüel özgünlüğünü ve radikalliğini kurtarmak amacıyla, Lévi-Strauss’un çalışmalarına canlılık kazandırmaya çalışan yeni nesil filozoflardan söz ediyorum.⁷

Bu neslin yapısalcılık projesine odaklanmış en özgün yorumcularından birisi olan Patrice Maniglier’in adını özellikle anmak gerekir. Bu yazar, Saussurecü semiyolojide Lévi-Strauss’un antropoloji anlayışının da kurucu öğelerinden birini oluşturan oldukça eşsiz bir gösterge ontolojisi keşfetti. Maniglier’in Lévi-Strauss antropolojisine dair okuması açıkça Deleuze felsefesinin etkisini taşıyor. Böyle bir okumanın her iki düşünürün de tam olarak onayını kolaylıkla alamayacağı aşikâr, ama asıl kendilerini onların takipçileri olarak sayanlar açısından bu onayı almak daha da güç (ki bu daha ilginç). Ama yeni bir Lévi-Strauss çizgisi çoktan çizilmiş oldu: Patrick Maniglier’in tereddüt etmeksizin öne sürdüğü gibi, yapısal antropoloji “hem ampirist hem de çoğulcu”dur, üzerine kurulduğu felsefe ise “her yönüyle pratik bir felsefe”dir. Ampirist, çoğulcu ve pragmatik bir Lévi-Strauss..! Sonunda bunu söyleyen biri çıktı. Okuyucunun anlayacağı üzere, Jeanne Favret-Saada’nın takdire değer bir istihzayla eleştiriye tabi tuttuğu “Lévi-Strauss-düşüncesi”nin [*La-pensée-Lévi-Strauss*] burada tam karşı kutbundayız.

Deleuze felsefesinin getirdiği yenilik, deneysel sanat ve

7 Özellikle de *Ecole Normale Supérieure*’deki CIEPFC’nin (Uluslararası Çağdaş Fransız Felsefesi İnceleme Merkezi) çatısı altında bir araya gelmiş olan topluluğa atıfta bulunuyorum (<http://www.ciepfc.fr>). Fakat birazcık daha geriye gidip, yapısalcılığın teorik soy kütüğünü yeniden tanımlayan Jean Petitot’un öncü çabasını unutmamak gerekir (bkz. Petitot, 1999).

azınlık hareketleri gibi 1968'in doğurduğu karşı kültür siyasetleri ve özellikle de en önemli akımlardan biri olan feminizm tarafından çabucak kavrandı. Hemen ardından *Science studies* gibi simetrik ve öz-düşünümlü bir antropolojinin yürürlüğe soktuğu yeni stratejik projelerin kavramsal repertuarında yerini aldı ve aynı şekilde geç kapitalizmin dinamiği hakkında yapılan o meşhur analizlerde kendini gösterdi. Ama buna karşın, (şu üç sözcüğün edinebileceği bütün anlamlarda: "azınlık öznelerin ve nesnelerin" incelenmesi olarak anlaşılan) klasik antropoloji ile Deleuze'ün kavramları arasında ilişki kurmaya yönelik girişimler, beklenenin aksine şaşılacak derecede az sayıdalar ve çoğunlukla da çekimser bir vaziyet takınıyorlar. Hâlbuki, *Kapitalizm ve Şizofreni*'nin iki cildinde de öne sürülen çok sayıda argüman, Guayakilerden Kaçınlere ya da Dogonlardan Moğollara kadar Batılı olmayan birçok halka dair geniş bir kaynakçadan yola çıkarak, antropolojik yönleri oldukça zengin (hatta belki de fazla zengin) tezler geliştirmiştir. Bununla birlikte, daha önce adını andığımız Roy Wagner, Marilyn Strathern ya da Bruno Latour gibi son yıllarda büyük etkiler yaratmış antropologların çalışmaları Deleuze'ün fikirleriyle dolaylı bağlantılar içeriyor; ki bu bağlantılar arasındaki bağlantılarsa henüz açığa çıkarılmadı. Wagner örneğinde, "paralel olmayan bir evrimin" (Deleuzecü anlamda) veya bağımsız bir "icadın" (Wagnerci anlamda) ürünü olan tamamıyla virtüel bağlantılar söz konusudur; ki bu da bağlantıları daha az gerçek ya da daha az şaşırtıcı kılmaz. Strathern'de ise (*Partiel Connections*'in yazarına yaraşacağı gibi) bağlantılar "kısmi" ya da fazlasıyla dolaylıdır ("dolaylama" Strathern'in favori yöntemi değil mi zaten?); Cambridge'li antropolog çokluk, perspektif, bölünür birey [*dividuel*] ve fraktallık gibi Deleuze ve Guattari'nin çok sayıda terimine kavramsal olarak yoğun bir şekilde başvurmasıyla, yukarıda alıntıladığımız yazarlar arasında birçok

yönüyle “moleküler olarak” en Deleuzecü olandır.⁸ Latour örneğinde ise bağlantılar hem edimsel hem de belirgindir, yani “molar”dır; ayrıca teorik altyapısının öğelerinden birini oluştururlar, ama aynı zamanda Latour’un çalışmalarının önemli bir bölümü Deleuzecü felsefenin ruhuna (ufuk açıcı özelliğini yitirmese bile) oldukça yabancıdır.

Yukarıda adı geçen üç antropoloğun (postmodernist vs. yerine) postyapısalcı sıfatıyla anılabilecek nadir isimlerden olması bir tesadüf değildir. Çağdaşlarının birçoğunun aksine, yaşantı dünyalarına dair duygusal sahte bir içkincilik, varoluşsal meskenler, vücut bulmuş pratikler gibi geriye dönük teorik projelere girişmek yerine, yapısalcılıkta yenilik barındıran öğeleri benimseyerek yollarına devam ettiler – dünya sisteminin ekonomi politiği, neo-difüzyonist “geleneğin icatları” veya sosyobiyojoloji tarzı Her Şeyin Teorileri’nin maço-pozitivizmini benimseyenlerden bahsetmiyorum bile. Ayrıca, benzer bir şekilde Deleuze düşüncesi de, en azından *Fark ve Tekrar* ve *Anlamanın Mantiği*’nden bu yana, yapısalcılığı yersiz yurtsuzlaştırma projesi olarak görülebilir – yazar yapısalcılıktan hareketle farklı rotalara yönelmiş ve geniş kapsamlı sezgiler ortaya çıkarmıştır (Maniglier, 2006: 468-69).⁹ Aslında, yapısalcılığın en nihai felsefi tezahürünü geliştirmekle birlikte, bu iki kitap yazarını aynı zamanda şiddetli bir teorik gerilime tabi tutar – bu gerilim yapısalcılıktan kopuşun ön habercisi olacaktır. Böylesi bir kopuş, postyapısalcılığın berraklığa kavuştuğu temel eserlerden biri olan

8 Marilyn Strathern, Deleuzecü antropoloji çerçevesine alınmış bu portresini oldukça tuhaf karşılayacaktır. Fakat tam da bu noktada Deleuze’nün filozofları okuma yöntemini bir portre sanatı olarak tasvir ettiğini anımsamak gerekir: “Söz konusu olan ‘benzerini yapmak’ değildir” (D. G., 1991: 55-56 [55]).

9 Bkz. Deleuze’nün öncü makalesi, 2002/1972 [2009]. Bu makale, yapısalcılıktaki çoğu atılıma (örneğin Petitot’un atılımlarına) ilham kaynağı oldu.

Anti-Ödipus'ta kendini gösterir. Burada postyapısalcılığı gerçek anlamında kullanıyoruz; yani yapısalcılığın *statüko*'su karşısında, onun devrimci yönlerini radikalleştirirken, muhafazakâr yönlerini ise şiddetli (bazen de biraz fazla şiddetli) bir şekilde reddederek gelişen bir düşünce tarzı olarak ele alıyoruz.

Yıllarca kendi disiplininin literatürüne daldıktan sonra, Deleuze ve Guattari'yi okumaya veya yeniden okumaya karar veren bir antropolog, tuhaf bir hisse, tersten yaşanan bir dejavu hissine kapılır: Bütün bunlar zaten sonradan yazılmıştı... Antropolojide yakın zamana kadar skandal olarak görülen çok sayıda teorik perspektif ve betimleme tekniği, Deleuze ve Guattari tarafından yirmi veya otuz yıl öncesinde yazılmış metinlerle rizom oluşturuyorlar.¹⁰ Bu metinlerin antropolojik değerini titizlikle gösterebilmek için, bugün toplumsal antropolojinin içinde bulunduğu kuvvetler ağının üzerinden detaylıca geçmek gerekir – ama böylesi bir çalışma bu denemenin kapsamını aşar. Yine de genel bir şekilde ifade etmek istersek eğer bu iki düşünürün çağdaş kavramsal estetiğin tortulaşmasına yaptığı katkının önemini fark etmek o kadar da zor değildir.

Bir süredir beşerî bilimlerin ilgi odaklarında metaforu ve temsili (temsilin özü olarak metaforu) reddetmek, semantik

10 “Belki de bu *dejavu* hissi aynı zamanda belli bir kültürel matrisin içinde bulunmanın hissidir” (Strathern, 1991: 25). *Fark ve Tekrar* eserini eline alan okur, Deleuze’ün kendi kitabını bütün felsefi sonuçlarını açığa çıkarmak istediği belli bir döneme ait ruhu ifade etmek için tasarladığını görecektir (D., 1968: 1 [2017: 15]). Fakat okur, Fransa’daki antropoloji literatürünün *Kapitalizm ve Şizofreni*’nin iki cildine de neredeyse hiç atıfta bulunmadığını görünce şaşkınlığa düşecektir. P. Descola’nın *Doğa ve Kültürün Ötesinde* başlıklı eseri bu durumun yakın tarihli ve kayda değer örneklerinden birini oluşturuyor. Söz konusu eser, *Anti-Ödipus*’un üçüncü Bölümü ve *Bin Yayla*’nın 5. Yaylasında geliştirilen fikirlerle çok sayıda benzerlik içeriyor. Ama buna karşın Deleuze’ün ismi karşımıza yalnızca bir kere çıkıyor.

olan karşısında pragmatik olana ayrıcalık tanımak ve alt-üst ilişkisiyle bağmlanmadan [*subordination*] ziyade eş (ortak) bağımlılığı [*coordination*] tercih etmek adına metonimi, bağlamına oturtma ve kelimesi kelimesine değerlendirme gibi semiyotik işlemlere yönelik bir eğilim gözlemliyoruz. Geçtiğimiz yüzyılda “dilsel dönemeç” farklı felsefe üsluplarının, tasarımlarının ve sistemlerinin bir araya geldiği virtüel bir merkez teşkil etmişti; bugün ise yavaş yavaş farklı yönlerde eğilerek, dilbilimden ve hatta belli ölçülerde antropolojik bir makroparadigma olarak dilden uzaklaştı: Yukarıda işaret ettiğimiz eğilimlere bağlı değişimler, dilin kaçış çizgilerinin model olarak nasıl çizildiğini dilin kendi modeli içinde gözler önüne seriyor.

Göstergenin kendisi dilden uzaklaşıyor gibi. Gösterge ve gönderge –veya dil ve dünya– arasında ontolojik bir süreksizlik olduğu hissi; ilkinin gerçek, ikincisinin ise akıl erdirilebilir olduğuna dair bir güvence vererek, mit ve felsefe, büyü ve bilim, ilkeller ve medeniler vb. arasında oluşan çok sayıda süreksizliğe ve dışlamaya hem bahane hem de temel oluşturdu. Gösterge ve gönderge arasındaki bu ontolojik süreksizlik hissi, en azından geleneksel terimlerle ifade edersek, metafizik açısından miadını doldurmak üzere; ve işte biz tam da bu noktada modern olmaktan çıkıyoruz ya da zaten hiç modern olmadık.¹¹ Dünya tarafındaki (ki “başka bir tarafı” yok, çünkü artık yalnızca sınırsız “ tarafların” çokluğu var) değişim şunlara yol açtı: Birlik, bütünlük ve düzenleyicilik yerine kesirli, parçalı ve fraktal olan ayrıcalık kazandı; yalnızca hiyerarşik bütünlükler aranan yerde düz çokluklar görüldü; özünde homojen olan diziler arasındaki denklikler yerine heterojen öğelerin kategorilerin ötesindeki bağlantılarıyla ilgilenildi; biçimlerin geometrik ve parçacıksal süre-

11 Burada, Maniglier’in Saussurecú semiyolojiyi yeniden yorumlayarak, göstergeyi bir “oluşlar ve çoklular ontolojisi” (2006: 27, 465) olarak baştan tanımlamasını hesaba katmıyorum, zira çalışmasının olası sonuçlarını henüz tam olarak sindiremedim.

sizliği yerine kuvvetlerin topolojik ve dalgalı sürekliliğine vurgu yapıldı. Bir tarafta, yapısal olarak süreksizlik içinde olan imleyen ve imlenenin oluşturduğu kavramsal olarak homojen iki dizi ile diğer tarafta ise gerçeğin fenomenolojik olarak süreklilik arz eden dizisi arasındaki molar süreksizlik, moleküler süreksizlikler halinde çözülüyor – ve bu da bizzat sürekliliğin özü gereği fark gösteren ve heterojen nitelikte olduğunu gösteriyor (burada sürekli olan ve farklılaşmamış olan arasındaki ayrımın önemine dikkat etmek gerekir). DeLande’nin tabirini kullanacak olursak bir “düz ontoloji” (DeLanda, 2002) söz konusudur; burada gerçeklik, sürekli değişim halinde olan içkin ve dinamik bir çokluktur; düzenleyici bir görünüme sahip olmaktan veya aşkın ilkelere/kuralların gramatikal bir dizimine benzemekten ziyade, dengeli olmaktan uzak bir metasistemdir; karşıtlıkların diyalektik olarak birbirine bağlanmasından (“yatay”) veya hiyerarşik olarak bütünleştirilmesinden (“dikey”) ziyade, farklılaştırıcı bir ilişkidir, yani heterojenlere dayalı ayırıcı bir sentezdir. Bu ontolojik düzleştirmeye “simetrik” bir epistemoloji eşlik eder (Latour, 1991 [2008]). Daha kesin bir ifadeyle, burada karşı karşıya olduğumuz şey, epistemoloji (dil) ve ontoloji (dünya) arasındaki ayrımın çöküşü ve “pratik bir ontoloji”nin (Jensen, 2004) ortaya çıkışıdır. Artık burada bilmek, bilinmeyi temsil etme biçimi değil, o bilinmeyenle etkileşime geçme biçimidir, yani seyre dalmak, düşünmek veya iletişim kurmaktan ziyade, bir yaratım biçimidir (D. G., 1991 [2001]). Bilginin görevi, çeşitliliği tek bir temsil altında toplayıp birleştirmekten ziyade, “dünyayı şenelten faillerin (*agencies*) sayısını çoğaltmaktır” (Latour, 1996 a). Deleuze ahenkli sesler yükseliyor.¹² Yeni bir düşünce imgesi. Göçebe-

12 Düz bir ontoloji fikri, Deleuze’ün alıp dönüştürdüğü bir Orta Çağ tezi olan “varlığın tek anlamlılığı”na işaret eder: “Tek anlamlılık çok olanın dolaysız bir sentezidir: Çok, kendisini kapsayan üstün ve ortak bir tür olarak Bir’in buyruğuna girmez, Bir’den artık yalnızca Çok

bilim. Mültinatüralizm.

Bir sonraki bölümde bu çağdaş eido-estetik [kavramsal estetik] biçiminin sadece tek bir boyutunu inceleyeceğiz. Deleuze-Guattari'nin şizofelsefesi ile toplumsal antropoloji arasındaki diyalogu derinleştirmek için örnek niteliğinde olan iki farklı yönü tarif edeceğiz. İlk olarak, Deleuzecü kavramlar ile günümüz antropolojisinde yer alan etkileyici analitik temalar arasında kurulabilen belli başlı şematik paralellikleri belirteceğiz. Ardından, toplumsal antropolojideki klasik akrabalık teorisinin, Deleuze ve Guattari'nin "ilkel yerliyurtlu makine" (ya da diğer bir deyişle, imleyen-öncesi semiyotik) anlayışına olan özgün etkisini irdeleyeceğiz.

olarak söz edilir." (Zourabichvili, 2003: 82 [2011: 164]) Zourabichvili şu şekilde devam eder: "Çok'un dolaysız bir sentez oluşu, her şeyin eşit olduğu ortak tek bir düzlem anlamına gelir: Burada "ortak", tüm varlıkları kapsayan bir özdeşlik değil, yalnızca farklı olanlar arasında, hiyerarşinin olmadığı yataygeçişli bir iletişimdir. Ölçü (veya hiyerarşi) de anlam değiştirir: Bundan böyle belli bir standartın dış ölçüsü değil, varlıkların kendi sınırlarının iç ölçüsü söz konusudur..." Düz bir ontoloji fikri DeLanda tarafından etraflıca yorumlandı (2002); ve onu kendi çizgisinde geliştirdi (DeLanda, 2006). Jensen (2004) bu ontolojilerin teorik ve politik (iyi kurulmuş olsun ya da olmasın) etkilerini analiz etti, özellikle de Latour örneğinde. Latour, *Toplumsal Yeniden Toplama*'da, "toplumsal olanı düz tutmanın" gerekli olduğu bir metodoloji konusunda ısrar eder, ki bu zaten "aktör ağ teorisi"ne özgüdür – bir diğer adıyla "eyleyen-rizom ontolojisi"dir (Latour 2005: 9 [23-24]). Bu teoriye özgü kavramsal analiz (Wagner buna *obviation* yöntemi derdi), *socius*'u hiyerarşik olarak kuşatmamaya ve onun bir bütün haline gelmemesini sağlayan yeğinlikli farkları özgür bırakmaya dayanır – "bireycilik" karşısında teslim olmak konusunda holist Eski Ahit'in peygamberlerinin talep ettiklerinden tamamen farklı bir işlem.

6 ÇOKLUKLARIN SOSYOLOJİ KARŞITLIĞI

Kapitalizm ve Şizofreni'nin ilk cildi olan *Anti-Ödipus*'ta Deleuze ve Guattari; psikanaliz tapınağının temel dayanak noktasını –arzuyu bir eksiklik olarak gören o gerici fikri– alaşağı ederler ve onun yerine arzulayan makineler teorisini öne sürerler – bu arzulayan makineler toplumsal üretim makinesi olan *socius*'un kodladığı tamamen olumlu bir üretkenlik olarak ele alınır. Bu teori aynı zamanda evrensel tarihe geniş ölçekli panoramik bir bakış sunar. Kitabın orta bölümünde geçen bu tarih, antropolog okurları dehşete düşürecek türden özellikle arkaik bir üslupla tasvir edilir; yazarlar, teorilerini geleneksel vahşilik-barbarlık-medenilik ayrımı üzerinden sunmakla kalmayıp, çok sayıda etnografik referansı da “gelişigüzel bir kıyaslama” denebilecek belli bir yönden ele alırlar. Fakat aynı okur, bu üç tarihsel eşiğin geleneksel olmaktan hayli uzak, tamamen farklı bir şekilde yorumlandığının da çok geçmeden farkına varacaktır; öne sürülen kıyaslamaların hiçbir denetime tabi olmadığı hissiyatının da aslında yazarların alışılmışın dışında bir denetim yöntemine başvurmalarından ileri geldiğini görecektir

– Roy Wagner gibi konuşmak gerekirse, söz konusu “kolektifleştirici” değil “farklılaştırıcı” bir denetimdir. *Anti-Ödipus* gerçekten de “başka türlü düşünmeye yönelik şaşırtıcı bir çabanın” (Donzelot, 1977: 28) mahsulüdür; eserin amacı yalnızca Ödipus’un ve psikanalizin baskıcı paralojizmlerini eleştirmekle sınırlı kalmayıp, aynı zamanda gerçek bir “sosyoloji karşıtlığı” (a.g.e.: 37) inşa etmektir. Böylesi bir projenin çağdaş antropolojiye hitap edebilmesi gerekir – en azından kendisini sosyolojinin egzotik ve zararsız bir dalı olarak gören antropolojiye değil de, sosyolojiyi “öz-antropoloji”nin¹ biraz belirsiz ve kaçınılmaz olarak normatif bir hali olarak gören antropolojiye.

Eserin ikinci cildi olan *Bin Yayla* ise *Anti-Ödipus*’un psikanalitik kaygılarından uzaklaşır. “Evrensel bir olumsuzluk tarihi” (D. G., 2003/1987: 290 [2009: 320]) yazma projesi, kasten doğrusal olmayan bir şekilde yürütülür; burada yazarlar, birbirinden en farklı maddesel-semiyotik oluşumlara denk düşen yeğinlik yaylalarını inceleyerek, bunları şaşırtıcı miktarda yeni kavramla donatılırlar.

Kitap dolayısıyla bir *çokluklar teorisi* öne sürmektedir – şüphesiz çağdaş antropolojide en geniş yankıyı yaratan Deleuzcü tema bu olmuştur. Deleuze’nün çokluklar kavramı, yalnızca antropolojiye özgü yeni bilgi pratiklerini değil, aynı zamanda bu pratiklerin ele aldığı fenomenleri de en iyi şekilde ifade eden kavramdır. Her şeyden önce özgürleştirici bir etkisi olduğunu söylemek gerekir. Çünkü antropolojinin 18. ve 19. yüzyılların karanlığındaki kökenlerinden bu yana, içinde hapsediği epistemolojik zindanın duvarlarını oluşturan şu iki düalizmden çıkacak bir kaçış çizgisi yarattı: bir tarafta Doğa ve Kültür ayrımı, diğer tarafta ise Birey ve Toplum – işte disiplinin “nihai zihinsel çerçevesini” oluşturan bu iki ayrımın asla yanlış olduğunu söyleyemiyoruz, çünkü neyin

1 Lévi-Strauss, 1973/1964; Strathern, 1987; Viveiros de Castro, 2003.

doğru neyin yanlış olduğunu tam da onlar aracılığıyla düşünüyoruz. Peki gerçekten de söyleyemiyor muyuz? Aslında, bu çerçeveler değişiyor ve onlarla birlikte düşünce olanakları da değişiyor; düşünmenin ne olduğu fikri değişirken, neyin düşünülebilir olduğu fikri de değişiyor; çerçeve fikrinin kendisi de, fikirlerin çerçevesi de değişiyor. Çokluk kavramı antropolojik olarak düşünülebilir hale geldi –dolayısıyla da antropoloji tarafından düşünülebilir hale geldi– çünkü artık mereolojik² olmayan, çoğul-sonrası [*post-pluriel*] bir dünyaya doğru ilerliyoruz ve aslında biz bu dünyada hiç modern olmadık; yine bu dünyada, yukarıda sözü geçen iki düalizmin yanı sıra başka birçok düalizme daha yön veren, “Bir” ve “Çok” arasında yapılan o zoraki tercih (herhangi bir *Aufhebung*’dan ziyade ilgisizlikten dolayı) artık maziye karışıyor.³

Çokluk, belli bir antite tanımlayan bir meta-kavramdır; *Bin Yayla*’nın girişinde sözü edilen “rizom” ise onun somut imgesidir.⁴ Manuel DeLanda’nın da gözlemlediği gibi, çokluklar fikri öz ve taksonomiye devre dışı bırakmaya yönelik bir girişimin sonucudur: Deleuze, öz ve tip gibi klasik metafizik kavramları yürürlükten kaldırmayı hedefler.⁵ Bu kavram;

2 Mereoloji [*Méréologie*]: Antik Yunanca *meros* [μέρος] ile *logos* sözcüklerinin birleşmesinden oluşmaktadır. Parça ile onların oluşturduğu bütün arasındaki ilişkiyi inceleyen bilim (e.n.).

3 Mereolojik model için bkz. Strathern, 1992 a. Çoğul-sonrası [*post-pluriel*] dünya fikri için yine bkz. Strathern, 1991, xvi; 1992 a: 3-4, 184 ve başka birçok yerde geçiyor; 1992 b: 92. “Zoraki tercih” [*alternative infernale*] ifadesi Pignarre ve Stengers’den alınmıştır, 2005.

4 Meta-kavram diyorum, çünkü her kavramın kendisi bir çokluktur, ama her çokluğun illa kavramsal olması gerekmez (D. G., 1991: 21 [2001: 23]).

5 Deleuzecü çokluk kavramının kökeni, Bergson felsefesi (yeğinlikli ve uzamlı iki çokluk teorisi) ile Gauss ve Riemann geometrisinden (içsel olarak tanımlanmış n-boyutlu yüz ölçümleri olarak değişkenler) gelir. Bergson’a dair bkz. D., 1966 [2010/2006], ikinci bölüm; Riemann’a dair bkz. D. G., 1980: 602-09. DeLanda haricinde (2002: 9-10; 38-40 ve başka birçok yerde geçiyor), Deleuzecü çokluk kavramının matematiksel yönleri için bkz. Duffy, Smith, Durie ve Plotnitsky’e ait mak-

bir taraftan düşünceyi tanıma, sınıflandırma ve yargılama faaliyetlerinin dışında düşünmeye, diğer taraftan ise düşünülünü töz veya öznenen ziyade yeğinlikli bir tekillik olarak belirlemeye yönelik “harikulade bir çabanın” temel aracıdır. Bu girişimin felsefi ve politik açıdan amacı bellidir: Çokluğu kavrama, kavramı da çokluğa dönüştürmenin amacı, kavram ve iktidar arasındaki (veya başka bir deyişle felsefe ve Devlet arasındaki) o ezeli bağı koparmaktır. İşte Deleuze’ün “Platonculuğu tersine çevirmeye” (D., 1969 b [2015]) yönelik o meşhur çağrısının anlamı burada yatar.

Çokluk özden farklıdır; çokluğu oluşturan boyutlar ne kurucu özelliklerdir ne de sınıflandırıcı kapsama kıstaslarıdır. Tam tersine, çokluk kavramının temel bileşenlerinden biri, taksonomiye dayanmayan bir farklılaşma olarak anlaşılan bireyleşme mefhumudur – sınırları çizilen mümkünün gerçekleşmesinden farklı olarak “virtüel olanın edimselleşme” sürecidir ve benzerlik, karşıtlık, analogi ve özdeşlik gibi tipolojik kategorilere direnç gösterir. Çokluk, saf yeğinlik farkının varoluş biçimidir; “dünyanın koşulunu oluşturan indirgenemez bir eşitsizliğe” (D., 1968: 286 [2017: 294]) işaret eder.⁶ Rizomatik çoklukları tanımlamaya kalktığımızda, tip ve antite mefhumları genel olarak yetersiz kalır. Quine’in o meşhur “özdeşlik olmadan antite olmaz” deyişi doğruysa, bundan çoklukların böylesi bir statüye sahip olamayacağı sonucu çıkmalıdır. Rizom herhangi bir tip tanımlamadığı gibi bir antite gibi de davranmaz; töz ötesi bireyleşmelere veya

leler, Duffy (yönetiminde), 2006; kavramın Deleuze’deki felsefi karşılığına dair iyi bir özet için bkz. Zourabichvili (2003: 51-54 [45-50]).

- 6 Bu, Lévi-Strauss’ın yazdığı bazı bölümlerle karşılaştırılabilir: “Dengesizlik daima verili haldedir” (1966: 222); “Dünyanın varlığı bir nispetlilik [disparité] dayanır. Dünyanın sadece ve sadece var olduğunu söyleyemeyiz; dünya temel bir asimetri biçiminde vardır...” (1971: 539). Burada yapısalcılığın kendi geleceğiyle iletişim kurduğu iki ana temayla karşı karşıyayız: Biri, yapının doğası gereği dengesiz oluşu; diğeri ise gerçeğin temelde asimetrik oluşu.

olaylara (bu-luklara [*heccéités*]) tekabül eden heterojen tekillikler arasındaki yeğinlikli ilişkilerin (“oluşların”) biçimlendirdiği merkezi olmayan bir sistemdir ve bir ağa benzer. Dolayısıyla, rizomatik bir çokluk tam olarak bir *varlık* değildir, o daha ziyade bir oluşlar asambلاجdır [*agencement*] ve bir “*arasında*” teşkil eder: Bir *difference engine*’dir [*fark makinesidir*], ya da daha ziyade, işleyişinin yeğinlikli diyagramıdır. Aktör ağ teorisinin rizom kavramına ne kadar borçlu olduğunu belirten Bruno Latour, bunu net bir şekilde ifade eder: Ağ bir şey değildir, zira her şey bir ağ olarak tasvir edilebilir (Latour, 2005: 129-31 [2021: 179-81]). Ağ bir *perspektiftir*; tespit ve tasvir etme biçimidir; “herhangi bir şeyin birçok unsurla aşama aşama kurduğu ilişkilerin kayda geçirilmiş hareketidir” (Jensen, 2003: 227). Ne var ki bu, içsel veya içkin bir perspektiftir; “şeylerin” birbirleriyle olan farklı ilişkileri, o şeyleri kendilerinden giderek farklılaştırır – “çoklu olarak algılamaya başladığımız şey bizzat o şeydir” (Latour, 2005: 116 [2021:162-63]). Kısacası –ki bu tez Leibniz’e kadar uzanır– bakış açıları şeyler *üzerine* değildir; şeyler ve varlıklar birer bakış açısidir (D., 1968: 79 [2017: 88]; 1969 d: 203 [2015: 194-5]). Özdeşlik olmadan antite yoksa, o halde perspektivizm olmadan çokluk da yoktur.

Rizom bir *varlık* olmadığı gibi, ne *bir* varlık ne de birçok varlıktır. Çokluk, birlikten daha fazlası anlamına gelmez, üst bir birlik veya çoğulluk da ifade etmez; o daha ziyade *birden azdır* ve çıkarma [*soustraction*] işlemiyle elde edilir (işte Deleuze’deki minör, minörlük ve minörleştirme fikirlerinin önemi bundan ileri gelir). Her çokluk, ilave edilen bir boyutun dışarıdan dayattığı bir düzenlemeden (örneğin, $n+1= n$ ve “ilkesi”, n ve “bağlamı” vb.) çıkarak oluşur; çoklukların içkinliği kendiliğinden konumlanır [*autoposition*] ve bağlamın kendisinden önce gelir. Tıpkı kendilerine has iç ölçülere sahip olan ve “kendilerini temsil eden” Wagnerci semboller

gibi (Wagner, 1986), çokluklar da kendinden-anlamlıdır [*tautégorique*]. Çokluklar $n-1$ boyutlu sistemlerdir (D. G., 1980: 13, 27, 31); veya burada “Bir” yalnızca çıkarılması gereken olarak işlev görür, zira çokluk “aşkınlığın devre dışı bırakılması” [*détranscendance*] ile yaratılır; çokluklar “bir sistem oluşturmak adına hiçbir birliğe ihtiyaç duymayan olduğu haliyle çok olana mahsus bir örgütlenme” (D., 1968: 236) gösterirler.

Çokluklar “yanal” bir karmaşıklığa sahip sistemlerdir, yani hiyerarşiye ya da her türden aşkın bir birleşmeye direnç gösterirler – bu denemenin temel argümanını şimdiden belirtelim: söz konusu karmaşıklık soybağından ziyade ittifaka özgü. Açık yeğinlikli çizgilerin (yani sınır değil kuvvet çizgileri – D. G., 1980: 621) heterojen unsurlarla birbirine bağlandığı yer ve zamanda oluşan rizomlar, “parça” ile “bütün” arasındaki ayrımı yok sayan fraktal bir ontoloji yansıtır.⁷ Kwa’nın belirttiği gibi, söz konusu olan romantikten ziyade barok bir karmaşıklık anlayışıdır. Aslında çokluklar, antropolojinin elindeki kavramsal olasılıkları tükettiği düşünülen Romantizmin organik bütünlüğünün ve Aydınlanmanın atomik birleşmesinin yerini almaya gelen yarı-nesnelerdir; çokluklar bu yönüyle, disiplinin simgesi haline gelmiş devasa kavramları (Kültür ve Toplum) “teorik olarak kullanılamaz” (Strathern 1996) hale getirinceye kadar, tamamen farklı şe-

7 “Sadece yanal [çevresel] bütünlüklere inanıyoruz. [...] Bütün, yalnızca parçalarla birlikte var olmaz; daha ziyade onlara bitişiktir, onlarla ilişirken bizzat onlardan ayrı üretilir” (D. G., 1972: 50, 52 [2014: 68]). Rizomda bağlantısı kurulan unsurların heterojenliği hakkında şunu not düşmek gerekiyor: Heterojenlik, terimlerin tözsel bir ön koşuluyla ya da özülle ilgili değildir (bu anlamda heterojen olarak sayılan, gözlemcinin kendi “kültürel yatkınlıklarına” bağlıdır – Strathern, 1996: 525). Heterojenlik daha ziyade bir çokluğun onu ele geçirmesinin yarattığı bir etkidir; çokluklar, bağlantıya soktuğu terimleri heterojen hale getirirler ve bunların kendinden-anlamlı [*tautégorique*] tekillikler olarak işlemelerini sağlarlar.

killerde yorumlanmalarını talep ederler.

Wagner'in fraktal kişisi, Strathern'in kısmi bağlantıları, Callon ve Latour'un sosyoteknik ağları düz çoklukların iyi bilinen antropolojik örneklerinden bazılarıdır. "Fraktal bir kişi, hiçbir zaman katışmaç ile ilişki içinde olan bir birlik veya birlik ile ilişki içinde olan bir katışmaç değildir; o her zaman, büsbütün bir ilişkiselliğin (*relationship*) içerildiği bir antitedir" (Wagner, 1991: 163). Aslında, Deleuze'un de çokluk, içerim [*implication*] ve yeğinlik kavramlarının bir araya getirilmesi konusuyla uzun uzadıya ilgilendiğini biliyoruz (1968 [2017], son bölüm). Bu filozofun çalışmalarını en iyi kavramış yorumculardan biri olan François Zourabichvili'ye göre "içerim, Deleuze felsefesinin temel mantıksal hareketidir" (2004/1994: 82 [2008:104]); başka bir eserinde ise Deleuzecü çokçuluğun bir "ilişki önceliği" (2003: 52, no. 1 [2011: Önsöz, no:1]) varsaydığına dikkati çeker. Fark felsefesi bir ilişki felsefesidir.

Ama söz konusu olan herhangi bir ilişki değil. Çokluk, terimlerin birbirine bağlanmasından ya da dâhil edilmesinden farklı olan ilişkiyel bir sentez kipliğinin meydana getirdiği bir sistemdir. Deleuze bu işlemi *ayırıcı sentez* veya *kapsayıcı ayırım* olarak adlandırır; biçimsel ya da nihai sebebi, benzerlik veya özdeşlik yerine, ıraksama veya uzaklık olan bir ilişki biçimidir; bu ilişki biçiminin bir diğer adı ise "oluş"tur. Ayırıcı sentez ya da oluş, "Deleuze felsefesinin temel işleticisidir" (Zourabichvili, 2003: 81[2011: 37]), zira o bizzat farkın hareketidir – yani farkın, diyalektik çelişkinin ve diyalektik aşımın dairesel çekiminden kaçtığı bir merkezkaç hareketidir. Söz konusu olan zıtlık arz eden bir farktan ziyade olumlu bir farktır; karşıtların uzlaşımı yerine heterojen unsurların ayırt edilemezliğidir... Ayırıcı sentez, ayrıklığı "bizzat ilişkinin doğası" (*a.g.e.*, 1994/2004: 99 [2008: 124-5]) olarak ele alırken, ilişkiyi ise sentez sonucu oluşan

terimler veya perspektifler arasındaki “karşılıklı asimetrik içerim” (a.g.e., 2003: 79 [2011: 33]) hareketi olarak ele alır (söz konusu ayırıcı sentez ne bir eş değerlik ne de üstün bir özdeşlik meydana getirir):

Deleuze’ün en derin fikri şudur: Fark, aynı zamanda iletişimdir, heterojenlerin yayılımıdır; başka bir deyişle, ıraksama hiçbir zaman bakış açılarının karşılıklı teması olmadan oluşamaz [...] Bağlamak, her zaman için terimlerin heterojenliği aracılığıyla, tarafları belli bir mesafeden iletişime sokmaktır (Zourabichvili, 2004/1994: 99 [2011: 125]).

Çağdaş antropoloji teorileriyle olan paralelliklerine dönersek, hatırlamakta fayda var ki, Roy Wagner ve Marilyn Strathern’in çalışmalarında ilişkilendirici ayırım teması her daim mevcuttur. İlişkinin “ayrışmayı veya bağlantıyı bir arada barındırdığı” fikri (Strathern, 1995: 165), tam da şunu ileri süren bir teorinin temelini oluşturur: “İlişkiler kişiler arasında bir fark oluşturur” (a.g.e., 1999: 126; aynı zamanda bkz. 1996: 525; ve 1988, sekizinci bölüm). Strathern’in Melanezya toplumsallığını hem karşılıklı bir perspektif değiş tokuşu hem de ilişkisel bir içerim-dışarım süreci olarak betimlediği o görkemli “Sistem M”in (Gell, 1999), ayırıcı sentezin simetrik bir antropoloji teorisi olduğu söylenebilir.⁸

Metateorik bir açıdan bakıldığında, rizoma özgü çokluğun bir toplama işleminden değil de bir çıkarma işleminden

8 Bu teori, Wagner’in 1977 tarihli, Melanezya’daki “analojik akrabalık” [*analogic kinship*] adlı temel bir makalesini referans alır; metnin “akış” ve “kopuş” dili garip bir şekilde *Anti-Ödipus*’u çağrıştırır (ama yazar bu esere göndermede bulunmaz ve muhtemelen bu eserden haberi yoktu). Wagner ve Strathern’in fikirlerinin etki alanına girmiş yakın dönem çalışmalar arasından ise Rupert Stasch’ın Batı Yeni Gine Korowailerinin ilişkilere dair imgelemleri üzerine olan monografisini sayabiliriz. Yazar burada, yaban düşüncenin kendi kendini sorunsallaştırma gücünü savunup örneklendirirken, Korovailerin hayrete düşürücü ilişki teorisini de heterojen ve ayırıcı çokluk olarak sunar.

ileri gelmesinin, onu mereolojik olmayan, “çoğul sonrası” bir figüre dönüştürdüğünü ve Bir ile Çok arasında yapılan o zoraki tercihe alternatif getiren bir kaçış çizgisi yarattığını söyleyebiliriz. Marilyn Strathern, o her zamanki keskin kavrayışıyla, Bir ile Çok arasında yapılan zoraki tercihi antropolojinin kendi çıkmazı olarak niteler:

Antropologlar genellikle Çok’un Bir’in alternatifi olduğunu düşünmeye teşvik edildiler. Bu nedenle de birlerle (yani tikel toplumlar veya tikel nitelikler) ya da birlerin çokluğuyla ilgileniriz [...] Birleri –birlerin çoğaltılmasını ve bölünmesini– takıntı haline getirmiş bir dünya, ilişkileri kavramsal-laştırmak konusunda bir hayli zorluk yaşar... (1991: 52-53).

Dolayısıyla, bu tür bir kavramsal takıntıdan kurtulmaya yönelik bir terapiye ihtiyacımız var. Çoklukları kıyaslamak, özel durumları genellikler altında toplamaktan başka bir şeydir; söz gelimi, klasik antropoloji analizlerinde her ilenksel farkın altında tözsel benzerlikler aranır: “her toplumda...” Bunun üzerine, Deleuze’ün matematikle ilgili konularda gözde yazarı olan Albert Lautmann’ın tespiti yerindedir:

Gauss ve Riemann’ın, bir çeşitliliğin kendine has özelliklerini, o çeşitliliğin içine daldırılabilceği herhangi bir uzaydan bağımsız bir şekilde inceleyen diferansiyel geometrisi, evrensel bir ihtivaya veya ayrıcalıklı bir koordinat merkezine yapılan her tür referansı ortadan kaldırır (Smith, 2006: 167, no. 39).

Burada geometrinin yerine antropolojiyi koyduğumuzda sonuç ortada. Antropoloji açısından çeşitlilik rolünü ne üstlenir? Bunu hayal etmek o kadar güç değil. Genellikle ilişkili veya skandal olarak görülen her şey birdenbire anlaşılır hale geliyor: Değişmez bir zeminin varlığını farz etmeden çeşitlenmeler nasıl betimlenebilir veya kıyaslanabilirler? Evrensellikler nerededir? Türün biyolojik yapısına, sembo-

liğin yasalarına veya politik ekonominin ilkelerine ne olur (o meşhur “dış gerçeklik”ten bahsetmiyoruz bile)? Elbette yalnızca bir potansiyel olarak anlaşılabilirler, edimsel olarak değil. Ama en azından bu yönüyle bu konular hakkında spekülasyon yapma hakkımız olur. O zaman antropolojinin diferansiyel geometri gibi entelektüel ve egzotik ürünlerin kaçakçılığını yaptığı söylenmesin;⁹ iki bin yıllık metafiziğe bağlı antropoloji ortodoksluğunu kıyaslama ve genellemeyle besleyen ürünlerden daha egzotik değiller – unutmayalım ki aynı metafizik, geometri bilmeyenleri kapıdan içeri almaktan gurur duyuyordu.

Ne var ki çoklukları kıyaslamak, biçimsel analogiler yoluyla uzamlı farklılıklar arasında bağıntılı değişmezler oluşturmaktan –tıpkı “benzerliklerin değil farklılıkların birbirine benzediği” (Lévi-Strauss, 1962 a, 111 [2018: 105]) klasik yapısalcı kıyaslamalarda olduğu gibi– farklıdır. Kendi kendilerine birer kıyaslama sistemi olan çoklukları kıyaslamak, onların kendilerine has ıraksama biçimlerini, iç ve dış mesafelerini belirlemektir; burada kıyaslamalı analiz ayırıcı sentezle eş değerdedir. Çokluklar bakımından, ilişkiler çeşitlenmez, çeşitlenmeler bağlantı kurar, yani farklılıklar farklılaşır.⁹ Tıpkı moleküler sosyolog Gabriel Tarde’nin yaklaşık bir asır önce ifade ettiği gibi:

Gerçek şu ki, farklılık farklılaşarak gider, değişim değişerek gider ve böylece bunu kendilerine amaç edinerek farklılık ve değişim zorunlu ve mutlak karakterlerini doğrularlar (Tarde, 1999/1895: 69 [2004:60]).

Daha önce alıntıladığımız makalesinde Chunglin Kwa, “toplumu bir organizma olarak gören romantik kavrayış ile organizmayı bir toplum olarak gören barok kavrayış arasın-

9 Üstelik bu, Lévi-Strauss’un kanonik mit formülüne uygun bir yorum olacaktır.

daki temel farkı” (2002: 26) dile getirir. Kwa bir isim vermese de böylesi bir farkın Durkheim sosyolojisi ile Tarde sosyolojisi arasındaki farka mükemmel bir şekilde denk düştüğü söylenebilir. Toplumsal olguları *sui generis* özellikler olarak ele alan Durkheim’ın aksine, Tarde’nin “evrenselci sosyolojik bakış açısına” göre “her şey bir toplumdur, her fenomen toplumsal bir olgudur” (Tarde, *a.g.e.*: 58, 67 [48]). Birey ve toplum, parça ve bütün arasındaki ayrımların geçerliliğini reddeden bu tür bir görüş, aynı şekilde insan ve insan olmayan, canlı ve cansız, kişi ve şey arasındaki her tür farkı da yok sayar. Fraktal ontoloji (“var olmak farklı olmaktır”) ile Tarde’nin sınır tanımaz toplumculuğunun sonu “evrensel bir ruhbiçimciliğe” varmaktadır: Her şey birer kişidir veya “küçük kişiler”dir (*a.g.e.*: 43 [31]), kişi içinde kişilerdir vb. – *all the way down* (baştan sona her yönden) kişidirler.

Yeğinlikli fark, perspektif farkı, farklılıkların farkı. Nietzsche, sağlığın hastalığa bakış açısının hastalığın sağlığa bakış açısından farklı olduğuna dikkati çekmişti.¹⁰ Fark asla aynı değildir, çünkü *katedilen yol her iki yönde de aynı değildir*:

Nietzscheci perspektivizm üzerine düşünmek, ayırıcı olma konusuna olumlu bir tutarlılık katar: Katedilen yol her iki yönde de aynı olmadığı için, *bakış açıları* arasındaki *mesafe* hem ayrıştırılmaz hem de kendisine denk değildir (Zourabichvili, 2003: 79[2011: 33-4]).

Çoklukları kıyaslamak –veya “çokluk icadı” (Wagner + Deleuze) anlamında bir kıyaslama– ayırıcı bir sentezdir, tıpkı ilişkilendirdiği ilişkiler gibi.

Deleuze’ün metinleri çok sayıda kavramsal ikilik barın-

10 D., 1969 d: 202-203 [2015: 195]. Aynı şekilde, Efendi ve Köle diyalektikliğinde, diyalektik olan efendi değil köledir (D., 1962: 11 [2010: 24]).

dırması bakımından, filozofun sanki ikilikler yaratmaktan zevk duyduğuna dair bir izlenim doğuyor: Fark ve tekrar, yenginlikli ve uzamlı, göçebe ve yerleşik, virtüel ve edimsel, çizgi ve parça, akış ve nicem, kod ve aksiyomatik, yersiz yurtsuzlaşma ve yeniden yerli yurtlulaşma, minör ve majör, moleküler ve molar, düz ve pürtük vb. Böylesi bir imza üslubu yüzünden, Deleuze hâlihazırda “düalist” bir filozof olarak addediliyor (Jameson, 1997), ne var ki bu, nazık bir şekilde söylemek gerekirse biraz aceleci bir yargıdır.¹¹

Aslına bakılırsa, içinde bol sayıda düalitenin yer aldığı *Kapitalizm ve Şizofreni*’nin her iki cildinde de, yazarların öne sürdükleri karşıtlık içeren ifadeler, kipselleştirmeler, özgüleştirmeler, içe-evrilmeler, altbölümler ve ikili (veya öbür türden) ayrımların yerine koyulan başka çeşit argümanlar, metinlerin anlatım seyrini sürekli olarak kesintiye uğratır. Bu tarz yöntemli kesintiler, ikili kabahatlerden duyulan bir pişmanlık değil, tamamen bir yöntem meselesidir; kavramsal insanın mükemmel bir şekilde belirlendiği anlardır.¹² Deleuzecü ikilikler ne bir ilke ne de birer erektir, onlar daima başka bir yere ulaşmak için geliştirilen araçlardır. Rizom ve kök arasındaki ayrıma dair bir kez daha güzel bir örnek sunan, *Bin Yayla*’nın belki de en çok alıntılanan aşağıdaki pasa-

11 Deleuze’e “dolaysız veya diyalektik olmayan bir düalizm” filozofu gözüyle bakan daha ilginç bir yorum için bkz. Lawlor, 2003.

12 Ağaç biçimi (arboresans) ve köksap (rizom) arasındaki ayrım bunun bir örneğidir (D. G., 1980: 21); iki tür çokluk, biri molar diğeri moleküler (a.g.e.: 47); ifadenin biçimi ile içeriğin biçimi arasındaki ayrım (a.g.e.: 110); parçalı ile merkezî olanın karşıtlığı (a.g.e.: 225, 259); veya en nihayetinde düz ve pürtüklü mekânlar (a.g.e.: 593). Deleuze ve Guattari’nin analiz yöntemine göre, süreçler veya eğilimler olarak iki ayrı kutup belirlendikten hemen sonra, bir yandan, bu kutupsallık başka kutupsallıklara bölünür ve bu yeni kutupsallıklar da asimmetrik bir biçimde ilkinin içine geçirilir (böylece *de jure* bir “karışım” yaratılır), diğeryandan ise başlangıçtaki kutupların *de facto* karışımını göstermek asla ihmal edilmez.

jını bir okuyalım:

Önemli olan nokta şu ki, kök-ağaç ve kanal-rizom karşıt iki model değildir: Biri, kendi kaçışını yaratmasına rağmen, aşkın bir model ve bir benzetme gibi işlerken; diğeri ise kendi hiyerarşilerini oluşturmaya ve despotik bir kanal yaratmasına rağmen, modeli tersine çevirip bir harita çizen içkin bir süreç olarak işler. Mesele ne yeryüzünün şu ya da bu bölgesiyle, ne tarihin şu ya da bu dönemiyle, ne de zihindeki kategorilerle ilgilidir. Mesele, kendisini sürekli olarak inşa eden ya da çökerten bir model ile kendisini sürekli olarak uzatan, koparan ve yeniden devam eden bir süreçten ibarettir. Hayır, burada yeni veya farklı bir düalizm yok. Bu yazı yazmakla ilgili bir problemdir. [...] Biz bir düalizme ancak bir diğerini reddettiğimiz taktirde başvuruyoruz. Bir modeller düalizmini yalnızca diğer tüm modelleri reddeden bir sürece erişmek için kullanıyoruz. Her seferinde, kurmak istemediğimiz ama bir vasıta gibi kullanmak zorunda olduğumuz düalizmleri bozan akli düzelticiler gerekiyor. Düşmanımız olan (ki gerekli bir düşmanlıktır bu) tüm düalizmler vasıtasıyla hepimizin aradığı o sihirli formüle –çoğulculuk = tekçilik [*pluralisme* = *monisme*]– erişmek için sürekli olarak o levazımların yerini değiştiriyoruz (D. G., 1980: 31).

Felsefelerini bir Büyük Bölünme teorisine (ağaç biçimli Batı ile köksaplı Öteki) indirgeyen okumaları bertaraf etmekle birlikte, yazarlar burada kendilerine özgü iki farklı süreci tasvir ederler. İlk olarak, kavramlar nihai nesneler, nihai anlamlar veya nihai hedefler olarak değil, bir alet, bir köprü veya bir vasıta gibi minör veya pragmatik bir biçimde ele alınır; yaban düşünür bir filozof. Deleuze ve Guattari'nin düalist düşünce eğilimleri karşısındaki temkinli pragmatizmlerinin nedeni budur. *Anti-Ödipus*'ta arzulayan üretimin monist bir anlayışını savunan Deleuze ve Guattari, *Bin Yayla*'da ise çoklukların çoğul sonrası [*post-pluralist*] bir teo-

risini öne sürerler – açıkça görüldüğü üzere her ikisi de düalist olmayan yaklaşımlar. Yine de yazarlar, biraz da iyi niyetle, düalizmlerin tartışma götürecektir bir engel teşkil ettiğini düşünmezler. Düalizmler yalnızca imgesel değil, gerçektir; yalnızca “ideolojik” bir eğilimin etkileri değil, soyut makinenin özel bir halinin veya işleyişinin sonucudur, üst-kodlayan veya kararlı bir parçalara ayırmadır (elbette başka soyut makineler ve başka işleyiş biçimleri de vardır). Düalizmler her şeyden önce *gerçekten* kuruldukları için ortadan kaldırılmalıdır. Ve yine tam da bu nedenle onları ortadan kaldırmak mümkündür, çünkü *kurulmuşlardır* gerçekten; zira yazarlara göre düalizmler Batı metafiziğinin olay ufku değildir; başka bir deyişle, düalizmler yalnızca gözler önüne serilebilen (yapısöküme uğratılabilen) ama Mağara’daki mahkûmların asla ötesine geçemeyeceği o mutlak sınırı teşkil etmezler. Bununla birlikte, düalizmlerden kurtulacaksak, onları yadsımak veya onlara karşı durmak gibi döngüsel tuzaklardan kaçınmak gerekir; düalizmlerden “hesaplanmış bir şekilde” yani daima teğet geçerek (bir kaçış çizgisiyle) çıkmak gerekir. Bu da bizi ikinci sürece götürür.

Deleuzecü düaliteler, onları *minimal çokluklar* olarak belirleyen tekrara dayalı bir şemaya göre inşa edilip dönüştürülürler. Tam da bu nedenle her kavramsal ayırım edimsel-uzamlı bir kutup ile virtüel-yeğinsellikli bir kutbun kurulmasıyla başlar. Aşağıdaki analiz, iki kutuptan birine göre ele alındığında düalitenin doğasını nasıl değiştirdiğini gözler önüne seriyor. Uzamlı kutup (ağaç biçimli, molar, sert, pürüzlü vb.) açısından bakıldığında onu diğer kutuptan ayıran ilişki tam olarak bir karşıtlıktır: dışlayıcı bir ayırım ve sınırlayıcı bir sentez, yani bizzat uzamlı, molar ve edimsel olan bir ilişki söz konusudur. Diğer kutup (yeğinsellikli, köksaplı, moleküler, yumuşak, düz vb.) açısından ise ortada bir karşıtlık yoktur, daha ziyade yeğinsellikli bir fark vardır, uzamlı

kutup yeğinlikli veya virtüel kutbu ayırıcı bir şekilde içerir veya ona dâhil edilir; ilk kutup tarafından kurulan düâlite, diğer kutupta yer alan moleküler bir çokluğun yüzü, evresi ya da molar yankısı olarak ortaya çıkar.¹³ Sanki her kutup ötekiyle olan ilişkisini kendi doğasına göre idrak ediyor; ya da başka bir deyişle, sanki kutuplar arası ilişki birbirlerinin düzenine zorunlu ve alternatif bir şekilde dâhil oluyor, yani biri açısından bir çelişki düzeni, diğeri açısından bir kaçış çizgisi düzeni oluşuyor (D. G., 1980: 263-64); bu iki kutbun ilişkisi dışarıdan her iki kutbu da kapsayacak bir üçüncü kutup tarafından çizilemez. Perspektivizmin (çokluk olarak düälitenin) kendisini evrensel bir yasa olarak dayatması için, diyalektiği (birlik olarak düäliteyi) yadsıması şarttır.¹⁴

Herhangi bir düälitenin iki kutbunun veya bakış açısının her fenomen veya süreçte daima mevcut ve etkin olduğu söylenir. İlişkileri genellikle “*karşılıklı ön kabul [présupposition réciproque]*” olarak kavramsallaştırılır; bu fikir *Bin Yayla*’da¹⁵ doğrusal ya da diyalektik nedenselliğin, makrodan mikroya indirgemenin veya hilomorfik ve ifadesel şemaların yerine

13 “Dışlayıcı bir ayırım olarak alternatif, alternatifin iki terimini ya da iki alt-kümesini oluşturan bir ilkeye göre belirlenir, ilkenin kendisi ise alternatifte dâhil olur (oysa ayırım kapsayıcı olduğunda durum tamamen farklıdır)” (D. G., 1972: 95 [2014:122]). Bu model Deleuzecü külliyatta çok önceleri belirir, bu konuda Deleuze’ün Bergsoncu süre ve mekân ayrımı üzerine olan yorumunu hatırlayabiliriz (D., 1966 [2010/2006]): Söz konusu ayırım basitçe doğası gereği bir fark olarak tanımlanamaz, çünkü fark her şeyden önce, tüm doğa farklarını taşıyan bir süre ile yalnızca derece farkları gösteren bir mekân arasındadır. “Ayrımın iki yarısı arasında bu nedenle bir doğa farkı yoktur; doğa farkı bütünüyle tek taraftadır” (a.g.e.: 23 [71]).

14 Amerika uzmanı bir antropolog için bu düäliteler düälitesi, karşı konulamaz bir şekilde *Vaşağın Hikâyesi*’nin [*Histoire de Lynx*] (Lévi-Strauss, 1991) temel argümanı olan Eski ve Yeni Dünya mitolojilerindeki ikizliğe dair çelişkili kavrayışları hatırlatır. Konuyu nereye getirmeye çalıştığımı anlaşıyor sanırım...

15 D. G., 1980: 59, 85, 111, 260, 629.

defalarca öne sürülür. Antropolojik bir bakış açısıyla, bu karşılıklı ön kabul ile Wagner'in çifte semiyotiği (icat ve uzlaş) arasında bir ilişki kurulabilir; hatırlayalım ki Wagner'de her tür sembolleştirme biçimi, tersine çevrilebilen figür ve zemin şemalarına göre ötekini alaşağı eder veya "karşıt bir şekilde icat" eder (Wagner, 1981, üçüncü bölüm; 1986).¹⁶ Veya yine, *The Gender of the Gift*'deki [*Armağanın Toplumsal Cinsiyeti*] (Strathern, 1988) bazı merkezî analitik kutupsallıkların işleyiş biçiminde, her seferinde bir kutup öteki kutbun başka bir biçimi veya dönüşümü olarak tasvir edilir – söz gelimi, Melanezyalılara özgü toplumsal cinsiyetin yapılanma mantığı ya da değiş tokuş biçimleri arasındaki ilişkiye yön veren kutupsallıklar gibi (eril veya dişil, aynı veya karşıt cinsiyet, dolaylı veya dolaysız değiş tokuş vb.); Strathern'in tam da bambaşka bir bağlamda özetlediği gibi, "her biri bir diğerine bağlam ve temel oluşturur" (1991: 72).¹⁷

Buradaki önemli nokta şu ki, karşılıklı ön kabul, tüm düalitelerin her iki kutbunu da eşit derecede gerekli olarak tanımlar; karşılıklı olarak birbirinin koşullarını sağlasalar da, onları simetrik veya birbirine denk kutuplar haline

16 Wagner, uzlaş ve icat arasındaki karşılıklı üretim ilişkisini kültürel "diyalektik" içine yerleştirir (1981: 52; diyalektik terimi Wagnerde geniş bir anlamda kullanılır, 1986). Hegelci olmayan bu diyalektik, doğrudan karşılıklı ön kabulü ve ayırıcı sentezi hatırlatır: "aynı anda hem birbiriyle çelişen hem de birbirini destekleyen iki farklı kavrayış veya bakış açısı arasındaki bir gerilim veya diyalog benzeri bir yer değişimi" (Wagner, 1981: 52). Kısacası, ne çözümü ne de uzlaşması olan bir "diyalektik"; yani Hegelci bir *Aufhebung*'dan ziyade Batesoncu bir *schismogenesis*. Bateson'un çalışmaları, Roy Wagner ile Deleuze-Guattari'nin paralel olmayan kavramsal evrimleri arasındaki yatay-geçişli bir bağlantı gibidir.

17 Melanezyalıların toplumsal cinsiyet ve akrabalık modellerinde, "her ilişki yalnızca bir başka ilişkiden ileri gelebilir [...] evlilik ilişkileri (it-tifak) ile ebeveyn-çocuk ilişkileri (soybağı) birbirlerinin metaforudur ve dolayısıyla kendilerini düşünme biçimlerine yönelik birer kaynak teşkil ederler" (Strathern, 2001: 240).

getirmez. Ön kabuller arası ilişki, *asimetrik* olan karşılıklı bir içerim ilişkisidir: “Katedilen yol her iki yönde de aynı değildir.” Deleuze ve Guattari, köksaplı haritaları ağaç biçimli benzetmelerden ayırırken, haritaların benzetmeler tarafından durmaksızın bütünleştirildiğini, birleştirildiğini ve istikrarlı hale getirildiğini gözlemlerler; buna karşılık benzetmeler de, köksaplı işlemler tarafından anarşik bir biçimsizleşmeye maruz bırakılırlar. Fakat eninde sonunda “*daima benzetmeyi haritanın üstüne koymak gerekir*. Ve bu işlem hiçbir yönüyle diğerine göre simetrik değildir” (D. G., 1980: 21). Simetrik değil, çünkü biri arzuya ait bir süreç olan oluşa ters bir yönde işlerken (*a.g.e.*: 334), diğeri onun lehine işler.¹⁸

Süreçler ve modeller arasındaki (süreç olarak rizom ve model olarak ağaç) karşılıklı ön kabul ilişkisinin asimetrik olması, *Fark ve Tekrar*’da öne sürülen fark ve olumsuzlama ayrımını anımsatır: Olumsuzlama gerçektir, ama gerçekliği tamamen olumsuzdur; yalnızca tersine çevrilmiş, uzamlı hale getirilmiş, sınırlandırılmış ve karşılaştırılmış bir farktır (D., 1968: 302 ve s.[2017: 310-11 ve s.]). Her ne kadar Deleuze ve Guattari, rizom ve ağaç, moleküler ve molar vb. arasında aksiyolojik bir karşıtlık kurmadıklarını birçok kez vurgulasalar da (D. G., 1980: 31, 259-60), aslında belli bir eğilim ve belli bir karşıt eğilim olmak üzere tamamen iki farklı hareket sürekli mevcudiyetini sürdürür: Biri virtüelin edimselleşmesi, diğeri ise virtüelin karşı-gerçekleşmesidir. İlk hareket, potansiyel veya yeğinlik farklarının uzamlı bir

18 Bir önceki notta alıntılanan makalede Strathern şöyle bir gözlemde bulur: “Karşıt cinsiyet ilişkileri ile aynı cinsiyet ilişkileri kimi zaman rol değiştirirler ve kendi içlerinde bu rol değişiminin bir öncülünü barındırırlar (*a.g.e.*, 227). İşte bu, karşılıklı asimetrik ön kabulün bir örneğidir; yani aynı cinsiyet (*same-sex*) ilişkileri ve karşıt cinsiyet (*cross-sex*) ilişkileri arasındaki ilişkinin kendisi karşıt ilişki (*cross-sex*) cinsindendir. Ve yine bu, özdeşliğin farklılığın özel bir biçimi olduğunu öne süren Lévi-Strausscu öncüle güzel bir emsal teşkil eder.

şekilde açıklandıkları ve ampirik şeylerin halleri olarak somutlaştıkları ölçüde çözümlerinden ibarettir. İkinci hareket ise farkı yaratan ya da “içeren/ima eden” dir [*implicateur*]; bir geri dönüş veya tersine nedensellik işlemi (D. G., 1980: 537) veya “yaratıcı bir içe-evrilme” [*involution créatrice*] dahi olsa, bu ilk hareketle eş zamanlı olmadığı anlamına gelmez, çünkü onun transandantal bir koşuludur ve bu nedenle onu ortadan kaldıramaz. Dolayısıyla, bu ikinci hareket Olay veya Oluştur, saf bir yeğlilik rezervidir – meydana gelen her şeyde bulunan, kendi edimselleşmesinden kaçan kısımdır (D. G., 1991: 147 [2001: 139-140]).

Bir kez daha, birbirini içeren bu asimetric süreçlerin, Roy Wagner’in semiyotiğinin bazı yönleriyle (1981: 51-53, 116, 121-122) benzerlik gösterdiğini söylemek kaçınılmazdır. Wagnerci iki sembolleştirme biçimi arasındaki ilişkinin “diyalektik” veya *obviation* yapısı, sembolleştirme biçimlerinden birine aitken (icat ve farklılaşma), bu iki sembolleştirme biçimi arasındaki karşıtlığın kendisi, bir diğer biçimin (uzlaşma ve kolektifleşme) sonucudur. Dahası, her iki sembolleştirme biçimi de eş zamanlı ve karşılıklı olarak tüm sembolleştirme eylemlerinde etkin olmalarına rağmen (birlikte işlerler, çünkü onların dışında hiçbir şey yoktur), “denetim bağlamı” –*Bin Yayla*’nın terimleriyle yerli yurtlulaşma vektörü– uzlaştırmacı sembolleştirme biçimi olan kültürler ile denetimi farklılaştırmacı sembolleştirme biçimi olan kültürler arasında “tamı tamına bir dünya farkı” vardır. Bu iki sembolleştirme biçimleri arasındaki zıtlık başlı başına aksiyolojik değilse eğer, uzlaşım ve kolektifleştirici sembolleştirmeyi benimseyen kültür –yani “kolektif temsiller” anlamına gelen bir kültür teorisi üretmiş kültür– benzetmenin yönünde hareket eder, icadın diyalektiğini bastırır ve engeller; işte bu nedenle “haritanın üstüne koyulması” gerekir. Benzer bir şekilde, *The Gender of the Gift*’de ileri sürülen, “armağan”a

dayalı toplumsallıklarla “ticaret”e dayalı toplumsallıklar arasındaki karşıtlığın, açıkça ticaretin dünyası içinde mevcut olduğu farz edilir (Strathern, 1988: 16, 136, 343); ancak aynı zamanda, armağana dayalı toplumsallık analizi biz antropologları, antropolojinin kendi kültürel ön kabullerinin olumsuzluğunu görmeye ve kendi kapitalist metaforlarımızı çürütmeye zorlasa bile, yine de ticarete armağanın biçimi değişmiş (ya da biçimi bozulmuş) hali olarak bakılmaya devam edilir, tersi söz konusu edilmez (*a.g.e.*: 309). Armağanın ticarete olan bakış açısı, ticaretin armağana olan bakış açısı ile aynı değildir. Karşılıklı asimetrik bir içerimdir bu.¹⁹

19 Bir düalizme karşı çıkıldığı yerde başka bir düalizme başvurma stratejisini Latour da aynı şekilde kullanılır, söz gelimi fetiş-olgular [*faitiches*] üzerine karşı eleştiride bulunduğu kitabında şöyle yazar: “Modernlerin ikili repertuvarını olgularla fetişler arasındaki ayrımda aramamak gerekir, onu daha ziyade [...] bir tarafta olgular ve fetişler arasında kurdukları teorik ayrım ile diğer tarafta bu teoriden tamamen farklı gelişen pratikler arasında, daha ince bir ayrım çizgisinde aramak gerekir.” (Latour, 1996 b: 42-43)

7 HER ŞEY ÜRETİMDİR: YEĞİNLİKLİ SOYBAĞI¹

Deleuze'ün kavramsal sisteminde ilk sırada yer alan bir içerim asimetrisi varsa, bu yeğinlikli (virtüel) ve uzamlı (edim-sel) arasındaki ayrımdır. *Kapitalizm ve Şizofreni*'nin klasik akrabalık teorisinin iki ana kategorisi olan ittifak ve soybağına getirdiği yorumdan hareketle, burada bu ayrımın kapsamını değerlendirmeyi hedefliyorum. Deleuze ve Guattari'nin ittifak ve soybağı mefhumlarını ele alma biçimi, özellikle de *Anti-Ödipus* ile *Bin Yayla* arasındaki önemli bir geçişi net bir şekilde göstermesi bakımından bu tercihim haklı çıkaracaktır. Bunun yanı sıra, bu tercih akrabalık antropolojisini, bugün başka araştırma alanlarında karşımıza çıkan "hümanist olmayan" (Jensen, 2004) gelişmelerle kıyaslama imkanı sunacaktır. Çünkü, ittifak ve soybağı mefhumlarına genellikle akrabalık ilişkileri içinde ve akrabalık ilişkileri sayesinde gerçekleşmiş insanlaş-

1 Anti-Ödipus'un Türkçe tercümesinde *filiation* sözcüğü hısımlık olarak geçmektedir. Fakat kitap boyunca sözcüğün anlamını daha iyi ifade edeceği düşünüldüğünden çevirmenlerin tercihi doğrultusunda soybağı olarak kullanılmıştır (e.n.).

ma sürecinin [*hominisation*] koordinatları olarak bakıldığını göz önüne alırsak; burada tam tersine, ittifak ve soybağı mefhumlarını insan-dışı ve ötesi ile ilişki biçimlerine dönüştürebilme imkanın ne olduğunu sorgulayacağız. Eğer insan bir öz değilse, bunun akrabalık antropolojisi açısından anlamı nedir?

İttifak ve soybağı mefhumları, taban tabana zıt iki akrabalık anlayışını kapsamlayış [*synecdoque*] yoluyla ifade ettikleri (Dumont, 1971) 1950'den 1970'li yıllara kadar antropoloji disiplininde neredeyse totemik bir rol oynadıysa da, ait oldukları Morgancı paradigmanın kaderini izleyerek, birdenbire kapsayıcı özelliklerini yitirdiler ve tedavülden kalkarak aktif kariyerlerinin son buluşuna kadar yalnızca basit analitik uzlaşıları ifade ettiler. İlerleyen sayfalarda bu gidişatı düşünsel bir kesintiye uğratarak, klasik teorinin bazı yönlerini geri kazandırmaya çalışacağız. Elbette geriye dönük bir adım atmak söz konusu olmayacak; ne *Akrabalığın Temel Yapıları*'nda [*Les structures élémentaires de la parenté*] oldukça yankı bulmuş "kural koyucu ittifak" fikrinin pek anlamlı olmayan biçimciliklerini yeniden üretmeyi, ne de Radcliffe-Brown, Meyer Fortes ve Jack Goody'nin İngiliz ekolüne özgü (Durkheim'dan ilham alan) soybağı gruplarının tözcü metafiziğine geri dönmeyi önereceğiz. Aksine, "kişilerin tamamıyla kendi ilişkileriyle oluştuğu"² (Strathern, 1992 b: 101) öncülünün bütün sonuçlarını ortaya çıkarmaya olanak tanıyacak rizomatik bir akrabalık kavrayışının sınırlarını tasavvur edeceğiz. Soybağı grupları teorisi töz ve özdeşlik fikirlerini temel alırken (metafizik birey olarak grup), evlilik ittifakı teorisi *karşıtlık* [*opposition*] ve *bütünleşme* [*intégration*] üzerine temelleniyordu (diyalektik bütünlük olarak toplum). Burada öne süreceğimiz perspektifte ise *fark* ve *çokluk* kavramlarını temel alan bir akrabalık teorisi

2 "Persons have relations integral to them."

(kapsayıcı ayrım olarak ilişki) geliştirmek için Deleuze ve Guattari'nin eserindeki bazı öğelere başvuracağız.

Toplumsal antropoloji *Kapitalizm ve Şizofreni*'de önemli bir yer işgal eder. Bachofen, Morgan, Engels ve Freud'dan başlayarak Lévi-Strauss ve Leach'e (1972 yılındayız) kadar uzanan dizinin ilk kitabı, ilkel *socius* teorisini baştan sona yeniden yazar. Malinowski'nin işlevselciliğinden Fortes'in juralizmine, Griaule ve Dieterlen'in etnografik deneyinden Meillassoux ve Terray'ın etno-marksizmine, Evans-Pritchard'ın ilişkisel parçalılığından Victor Turner'in toplumsal dramaturjisine kadar çok sayıda teorik ve etnografik referansa başvuran eser, adı geçen referansları başlıca muhatabı olan Lévi-Strauss'un yapısalcılığına ilişkin ve büyük ölçüde ona karşıt bir biçimde seferber eder.³ Lévi-Strauss'un akrabalık anlayışının temelini oluşturan, toplumsallığın transandantal koşulu olarak ensest yaşağı fikri (Lévi-Strauss, 1967/1949) Deleuze ve Guattari tarafından eleştiriye tabi tutulur; bu yaklaşımı Ödipus'un antropolojik bir genellemesi olarak görürler. Lévi-Strauss'un temel referansı olan Mauss'un *Armağan Üzerine Deneme*'sinin karşısına Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü Üstüne* eserini koyarlar ve bu eserin antropologların başucu kitabı olması gerektiğini öne sürerler (D. G., 1972: 224 ve s. [278 ve s.]).

○ Anti-Ödipus'ta Mauss ve Nietzsche arasında ortaya koyulan fark bana biraz abartılı geliyor. "Değiş tokuş" ve "borç" arasındaki ayrım, Mauss'un yaklaşımına denk düşmüyor ve yazarla-

3 Deleuze ve Guattari'nin etnografya kütüphanesi bol sayıda "Afrika" referansı barındırır. Bu da dönemin Fransız antropoloji ortamının şartlarını yansıtıyor: Afrikacılık açık ara farkla en yaygın alt uzmanlık alanıyken, yapısalcılığın etkisine de en dirençli olanıydı.

rın öne sürdüğü kadar da aşikâr değil.⁴ Ne de olsa, potlaç'ta ya da kula'da değiş tokuş edilen şeyler birer borçtur; özellikle de ilkinde, armağanların çatışma içeren değiş tokuşunun amacı borç aracılığıyla ortağını (bazen gerçek anlamıyla) "öldürmek"tir. Anti-Ödipus'taki değiş tokuş kavramı, ya toplumsal sözleşmeyle ya da malların değiş tokuşuyla ilişkilendirilir ("değiş tokuş" ve "borç" arasındaki karşıtlık da bu sayede kurulur). Deneme'de şüphesiz mevcut olan bu fikirler, bana göre, daha temel bir fikir olan yükümlülüğün [obligation] güdümündedir; Mauss, yükümlülüğü aşkın bir norm olarak değil, öznenin içeriden bölünmesi ve içkin bir başkalık karşısında öznenin bağımlılığı olarak tasarlar. Üstelik, Nietzsche'nin "toplumsal bellek" yaratmak için "biyolojik belleğin" protohistorik dönemde baskılanışıyla ilgili teorisinin, Mauss'un ve yapısalcılarının değiş tokuş teorilerindeki insanlaşma [hominisation] paradigmasıyla tam anlamıyla uyumsuz olduğu söylenemez. Bana kalırsa, Deleuze ve Guattari Bin Yayla'da oluşu açıkça "hafıza karşıtı" olarak tanımlandıklarında (D. G., 1980: 324), sorunun tanımlanma şeklini de tamamen değiştirmiş oldular.

Anti-Ödipus'un Mauss ve Nietzsche arasında kurduğu bu zıtlık; Hegel, Kojève, Bataille, Collège de sociologie veya bize daha yakın olan Lévi-Strauss, Lacan ve Baudrillard gibi birçok ismin yer aldığı tartışmalı bir arka plana dayanıyor. Anti-Ödipus'ta, Armağan Üzerine Deneme'ye dair Nietzscheci bir okuma geliştiren Bataille'in "genel ekonomi"sine pek az yer ayrılır (a.g.e.: 10, 225 [17, 278]). Deleuze ve Guattari'nin Bataille'in ihlal kavramını küçümsemeleri (bu gözlem Lyotard'a aittir), bu konudaki kayıtsızlıklarını (yarı-susku hallerini) kısmen açıklayabilir. Bununla birlikte, Anlamın Mantiği'nda yer alan Klossowski üzerine denemesinde Deleuze, bir tarafta değiş tokuş, genellik (denklik) ve sahte tekrar ile diğer tarafta armağan, tekillik (fark) ve sahi-

4 Bu ayrım, daha önceden Deleuze'ün Nietzsche ve Felsefe adlı eserinde belirir (D., 1962: 155[2010: 173]).

ci tekrar arasında bir zıtlık kurar. Anti-Ödipus'un değiş tokuşa dair tezlerini önceleyen Anlamın Mantiğı'nda (ayrıca Fark ve Tekrar'ın başında da –D., 1968: 7[2017:19]), söz konusu zıtlık Bataille ile ilişkilendirilir: Klossowski'nin bir romanının kahramanı olan Théodore, "gerçek tekrarın, merkantilist değiş tokuş ekonomisiyle zıtlık içeren armağan ekonomisinde bulunduğunu bilir (...Georges Bataille'a saygı)" (D., 1969 c: 334 [2015: 318]orijinalinde üç nokta var).

Her hâlükârda *Anti-Ödipus*, çelişkili menfaatlerden oluşan bir toplumsallık sentezi olarak görülen değiş tokuşa karşı çıkararak, toplumsal makinenin arzu akışlarının kodlanması sorununa yanıt getirdiğini ileri sürer. Deleuze ve Guattari hem "kayda geçirici" hem de "üretici" bir anlayış geliştirirler; "*socius* kaydedicidir", bedenleri damgalamak ona düşer, dolaşım yalnızca ikincil bir faaliyettir (*a.g.e.*: 217 ve devamı [270 ve devamı]) ve her şey üretimdir (*a.g.e.*: 10). *Grundrisse*'de, üretim, dağıtım ve tüketim evrensel bir süreç teşkil eden üretimin anları olarak tasarlanır. Kayda geçirme üretimin kaydının tutulduğu veya kodlandığı andır; doğal veya ilahi bir Verili –kayda geçirmenin büyüğü yüzeyi ya da üretim karşıtı öge ("Organsız Beden")– olarak fetişleşmiş *socius*, bu noktada tersine gerçekleşir.

Fakat en nihayetinde, *Anti-Ödipus*'ta akrabalığın şizoanalitik yıkımının hala tam olarak gerçekleşmediği izleniminden kurtulamıyoruz, çünkü söz konusu yıkım bir eleştiri olarak tasarlanıyor. Kitabın dilinin ısrarcı, hatta alaycı bir şekilde Kantçı olduğunu bir kenara not edin: transandantal yanılısma, bilinç dışı sentezlerinin gayrimeşru kullanımı, Ödipus'un dört paralojizmi... Nitekim *Anti-Ödipus* hala Ödipus'un bünyesinde kalmaya devam ediyor; bu kitap ister istemez, hatta daha da kötüsü diyalektik olarak Ödipusçudur.⁵ Toplumsallığa ilişkin insanmerkezci bir anlayışa takı-

5 "Anti-Ödipus'un Kantçı bir azmi vardı..." (D. G., 2003/1987: 289 [2009: 320]).

lıp kalmıştır: Sorunu Doğa'dan Kültür'e "geçen" insanlaşma süreci olmaya devam eder. Bu yaklaşımın eksiklikleri, *Kapitalizm ve Şizofreni*'nin radikal bir şekilde Ödipusçu olmayan bakış açısına sahip ikinci cildinde açıkça belirir. Aslında, bir önceki kitaplarını değerlendirirken, *Bin Yayla*'nın yazarlarının şunu söylemiş olduklarını hayal etmek saçma olmazdı: İnsan türünün veya insanlık durumunun ayırıcı özelliğine dair her türden "antropolojik" sorgulama, insanın "seçilmişliğinin" (ya da "lanetinin") göstergesi veya nedeni ne olursa olsun, Ödipus'la telafi edilemez bir şekilde iç içe geçmiş durumdadır. Zira burada kusur, verilen cevabın değil sorunun içindedir.

Kapitalizm ve Şizofreni'nin birinci cildindeki yaklaşımın sınırlı kalması, ittifak kavramının neden yalnızca Ödipuscu üçgenin aktarıcısı olarak yorumlandığını; yani ebeveynliği evliliğin önüne yerleştirerek (evliliği ebeveynliğin bir "uzantısı" yaparak) ittifak ilişkisinin neden soybağı ilişkisi için basit bir aracı haline getirildiğini de açıklıyor (D. G., 1972: 85-86 [110-111]). Başka bir deyişle, *Anti-Ödipus*'taki değiş tokuş merkezli kavrayışların eleştirisi, ittifak ve değiş tokuştan ziyade soybağı ve üretimin önceliğe sahip olduğu karşıt bir Ödipus teorisine bağlıdır. Bu anlamda (ve daha birçok anlamda) *Anti-Ödipus* yapısalcı karşıtı bir kitaptır. Deleuze ve Guattari, Lévi-Strauss'un insan akrabalığının yapısını *değerlendirme* biçiminden bu şekilde uzaklaşmışsalar da, onun akrabalığı formüle ederken kullandığı bazı *terimlere* başvurarak yaparlar bunu. Örneğin, ittifakın akrabalıkla, akrabalığın da toplumla ilgili olduğu konusunda kendilerinden emin gibi gözüküyorlar. Bir kez olsun bu kadar ihtiyatlı davranıyorlar.

Anti-Ödipus'un merkezî ve en uzun bölümü olan üçüncü bölümü ("Vahşiler, Barbarlar, Medeniler"), ilkel yeryurt ma-

kinesinin özelliklerinin ve ona denk düşen ittifak ve soybağı ilişkilerinin sunumuyla başlar (a.g.e.: 171 [214]). Yapısalcılığa alternatif olacak bir teorinin oluşturulmasındaki temel hipotez, *soybağı kavramının iki ayrı halini göstermeye* dayanır. Soybağı ilkinde, akrabalığın yeğinlikli ve genel bir hali olarak; ikincisinde ise ittifakla tamamlayıcı bir karşıtlık içinde olan uzama dayalı ve özel bir hali olarak gösterilir. İttifak yalnızca uzamlı halde devreye girer; işlevi tam olarak akrabalığı kodlamaktır, yani yeğinlikli akrabalıktan uzamlı akrabalığa geçişi sağlamaktır.

Yazarlar; tohum halindeki yeğin, ayırıcı, karanlık ve muğlak bir kozmos-öncesi soybağının başlangıçtan beri var olduğunu ileri sürerler; bu “tohumvari içe-akış ya da iç-karmaşa [*implex*]” (a.g.e.: 191 [238]), yeryüzünün kimseden dünyaya gelmemiş eksiksiz bedenini damgalayan kayda geçirmenin ilk özelliğidir: “soybağının ya da soyağacının saf kuvveti, Numen” (a.g.e.: 181 [225-226]). Bu analizin neredeyse tamamı, *Suluk Tilki [Le Renard Pâle]* (Griaule ve Dieterlen, 1965) başlığıyla yayımlanan Dogonların kökenine ilişkin o büyük mit⁶ başta olmak üzere, Marcel Griaule ve ekibinin Batı Afrika’dan derledikleri anlatıların bir yorumuna dayanıyor: Amma’nın kozmik yumurtası, plasentalı Yeryüzü, düzenbaz ve ensestci Yuruggu, Nommo, hermafrodit ve antro-po-ofidiomorfik [insan-yılan biçimli] “ikizler...”

Bu anlatı, genel argümanda kapladığı yer bakımından büyük bir teorik öneme sahip ve *Anti-Ödipus*’un “referans anti-miti” olarak işlev görüyor⁷ Yazarlar kitabın ikinci bölü-

6 Anti-Ödipus’un Türkçe çevirisinde “*mythe*” sözcüğü “söylence” olarak çevrilmiştir ancak “mit” sözcüğünün daha uygun ve anlaşılır olduğunu düşünüyoruz [ç. ve e. notu].

7 Bu etnografik malzemeye bahsedilen rol, Cartry ve Adler’in Dogon miti hakkında yazdıkları makaleden (1971) ileri geliyor ve analizin önemli yerlerinde bu makaleye başvuruluyor. Bu iki antropolog, A. Zempléni ile birlikte *Anti-Ödipus*’un üçüncü bölümünü dikkatlice

münde (“Psikanaliz ve Ailecilik”), bilinçdışının tiyatral-ifa-
deli ve makinesel-üretken kavrayışları arasında bir karşıt-
lık kurduklarında, psikanalizin Yunan mitolojisini simgesel
bir biçimde kullandığına atıfta bulunarak, “neden mite geri
dönmeli?” (D.G., 1972: 67, 99, 134 [89, 127, 170]) sorusunu
tekrar tekrar sormaya yönelirler. Ama kitabın bir sonraki bö-
lümünde (a.g.e.: 181-195 [225-244]) akrabalığa ilişkin kendi
antropolojik yaklaşımlarını geliştirdiklerinde, bu sefer mite
kendileri geri döner. Deleuze ve Guattari, Dogon anlatıları-
na başvurmadan önce mit kavramını radikal bir şekilde ye-
niden değerlendirirler:

[M]ite başvurmak kaçınılmazdır; çünkü uzamlı haldeki
gerçek ilişkilerin yerinin değiştirildiği ya da tersine çevril-
diği bir temsil olmasından öte, sistemin yeğinlikli koşulla-
rını (üretim sistemi de dâhil) yerlilerin düşünce ve pratik-
lerine uygun olarak yalnızca mit belirleyebilir (D. G., 1972:
185 [230]).

Anti-Ödipus’ta mite başvurmaya yönelik çelişkili görü-
nen bu değerlendirmeler, burada gösterebileceğimden daha
derinlikli bir yaklaşımı gerektiriyor. Yine de spekülative bir
şekilde şunu söyleyebiliriz: Ödipus tragedyası ve Soluk Tilki
döngüsüne yapılan atıflar arasındaki fark, aynı mite yönelik
bir tutum farkından çok, mitin kendi içinde bir fark, “mit”
olarak adlandırdığımız şeye içkin bir farktır; Ödipus’un
hikâyesi despotik imleyenin barbar ya da “oryantal” düze-
nine aitken, Dogon anlatısı ilkel ve “imleyen-öncesi” (D. G.,
1980: 147 ve devamında geçtiği şekilde) semiyotiğin yaban
düzenine aittir. Dolayısıyla, söz konusu olan tek ve aynı mi-
tin veya aynı *logos*’un başka bir çeşidi değildir; geofelsefenin
kilit kavramlarından birini (bir bakıma, neredeyse-kavram-

okurlar (bkz. Nadaud, 2004: 20-21). Ayrıca, Deleuze et Guattari’nin
fikirleri de Cartry ve Adler’in çalışmasında belirleyici bir rol oynar
(1971: 37, no. 1).

olanın kavramı; bkz. D. G., 1991: 86 ve devamı [84 ve devamı]) anımsarsak, tıpkı “figür var, figür var” denebildiğı gibi, tam da aynı anlamda mit var, mit var denebilir... “Hakikatin Efendileri”nin (Detienne, 1981/1967) felsefe-öncesi dünyasından ve onun monarşik sözceleme düzeninden (Helenist’in ve felsefe tarihçisinin klasik dünyasından) çıkarak “Devlete Karşıtı Toplumların” felsefe-dışı dünyasına (yaban düşüncenin ve radikal antropolojik ötekiliğın dünyasına) girdiğimize, mitsel sözcelemenin edinebileceğı o bambaşka anlamın ne olduğı sorusu belirir – işte bu soru henüz kendisine yarsır bir analizle karşılaşmadı.⁸

Fakat, Dogon metamiti herhangi bir yaban düşüncenin aklına gelebilecek sıradan bir düşünce değildir. Akrabalık kültürünün yeşerdiği, atalara ve soylara ilişkin düşüncelerin ve ortak ailevi köken (sülale) üzerine kurulu siyasal gruplaşmaların derinden etkili olduğı Batı Afrika bölgesine özgü kozmogonik bir mittir. Bu nedenle, *Anti-Ödipus*’un yazarlarının bu mittten yola çıkarak, soybağını akrabalığın temel ilişkisel boyutu olarak tanımlamaları ve ittifakı da, işlevi sülaleye katılımları [*affiliations lignageres*] ayırt etmek olan haricî bir boyut olarak görmeleri şaşırtıcı değildir. Burada yapısalcı ve işlevselci –bir hayli Fortesçi (Fortes, 1969, 1983)– bir akrabalık evreni söz konusudur. Yeğınlıkli ve birincil olan; muğlak, içe-evrilmiş, içe-kıvrılmış ve ensest(-öncesi) soyağaçlarıdır. Bu soyağaçlarının, *socius*’un fiziksel mekânında dışa-açılabilmesi ve edimselleşebilmesi için “karanlık ve biyokozmik” bir hafızanın nesnesi olarak ittifakın dayattığı “baskılamadan kurtulmaları” gerekir; böylece kapsayıcı ve sınırsız kullanımlarını kaybederler (D. G., 1972: 183 [228]).

8 Lévi-Strauss ve Ricœur’ün mitlerin yapısal analizi konusunda düşünceleri fikir çatışması bu farktan ileri gelir (bkz. “La pensée sauvage et le structuralisme” *Esprit*, 322, Kasım 1963). Richir (1994) farklı mit düzenleri hakkında kayda değer önerilerde bulunur; bkz. s.177

Anti-Ödipus'un bu aşamasında, kapsamlayış yoluyla Yabanlara tekabül eden Dogonların sistemi yine de soybağı teorisini virtüel ya da yeğinlikli düzlemde, ittifak teorisini ise edimsel ya da uzamlı düzlemde yansıtıyor gibidir. Yazarlar, Leach'in "tamamlayıcı soybağı" konusunda Fortes'e yönelttiği eleştirileri enikonu göz önünde bulundururlar. Bunun yanı sıra, kuzenlerin birbirleriyle evlenmesindeki mantığa dair Lévi-Strauss'un önemli bir pasajından (1967: 151-154) şu sonuca varırlar: "İttifaklar asla soybağlarından türemezler ve aynı şekilde onlardan çıkarsanamazlar da [...] bu uzamlı sistemde birincil soybağı olmadığı gibi, ne ilk nesil ne de ilk değiş tokuş vardır; en başından beri her zaman ittifaklar vardır" (D. G., 1972: 182, 184 [2014: 227, 229]).⁹ Uzamlı olanın düzeninde, soybağı "idari ve hiyerarşik" *a posteriori* bir nitelik kazanırken, bu düzende birincil olan ittifak "politik ve ekonomik"tir (*a.g.e.*: 172 [216]). Toplumsal ve politik bir figür olarak evlenilen müttefik ya da ittifak edilen kişi, ailevi ilişkilerin toplumsal alanı daima kuşatmasını sağlayacak şekilde başlangıçta yer edinir ve en başından beri mevcuttur (*a.g.e.*: 188 [234-235]). Fakat bu başlangıcın öncesinde bir şey vardır: Metafizik oluşum düzeninde ya da başka bir deyişle mitsel bakış açısına göre (*a.g.e.*: 185 [231]) ittifak sonradan gelir. "Uzamlı sistem, kendisini mümkün kılan yeğinlikli koşullardan doğsa da, yeğinlikli koşulları etkiler, devre dışı bırakır, baskılar ve yalnızca onların mitsel ifadelerine yer verir" (*a.g.e.*: 188 [234-5]). Tabii, geriye mitsel bir ifadenin sıradan anlamının ötesinde ne olduğu sorusu kalıyor, çünkü mit "ifade etmez, koşullar" (*a.g.e.*: 185 [234]).

Ensest yasağından ileri gelen akrabalık alanını, ittifak

9 Bkz. tipik yapısalcı akıl yürütme: "Akrabalık yapılarında ittifaklara soybağı çizgilerinden ve ilişkilerinden geliyormuş gibi davranmamak bir hayli güçtür, her ne kadar yanal ittifaklar ve borç yığınları, uzamlı sistem içindeki geniş soybağlarını koşullasalar da (tersi değil)" (*a.g.e.*: 220 [273]).

ve soybağı karşılıklı bir ön kabul ilişkisi olarak düzenlerler – bu ön kabul ilişkisi edimsel olarak ittifakın, virtüel olarak ise soybağının güdümündedir. Mitin yeğinlikli düzlemi, ittifakı yok sayan enstest-öncesi soybağlarıyla doludur. Mit, ensteste (enstest-öncesine) dair olduğu için yeğinliklidir ve yeğinlikli olduğu için ensteste (enstest-öncesine) daırdır: İttifak “gerçekten” toplumun ilkesidir ve ittifakla birlikte mit son bulur. Burada, *Akrabalığın Temel Yapıları*’nın en son paragrafında Lévi-Strauss’un Altın Çağ ve Öte Dünya mitleriyle ilgili gözlemini anımsamamak elde değil: “İnsanlık, değiş tokuş yasasından kaçabildiğini, kaybetmeden kazanabildiğini, paylaşmadan yararlanabildiğini” ve böylece kendisi için “toplumsal insandan ebediyen esirgenen” bütün bir dinginlik halinin “benzerleri ile yaşamaktan” ibaret olduğunu sandığı “o gelip geçici anı avuçlarının içine alıp sabitlemenin hayalini kurmuştur” (1967: 569-70).

Sorunu *Anti-Ödipus*’un kendi terimleriyle yeniden ele alırsak, bana göre, Dogon mitinin analizinde belirleyici olan yön, soybağının (yeğinlikli) kayda geçirmeye özgü ayırıcı sentezin işleteni olarak tayin edilmesidir –bir ve iki, kadın ve erkek, insan ve yılan olan Nomo(lar); aynı anda çocuk, kardeş ve Yeryüzünün eşi olan Soluk Tilki vb. Oysa, ittifak aksine birleştirici sentezin işletenidir:

İttifak kayda geçirmenin ikinci özelliğidir: İttifak, kayda geçirmenin ayrımlarıyla uyum içinde olmasıyla, kişi eşleşmelerinin uzamlı biçimini üretken bağlantılara dayatsa da, aynı ayrımların dışlayıcı ve sınırlandırıcı bir kullanımını belirleyerek, kayda geçirmeye etki eder. Dolayısıyla ittifakın soy çizgilerinde mit aracılığıyla belli bir anda çıkagelen bir şey olarak temsil edilmesi kaçınılmazdır (her ne kadar, başka bir anlamda, ittifak zaten ezelden beri mevcut olsa da) (D. G., 1972: 182 [227]).

Yukarıda ayırıcı sentezin çokluklara özgü ilişkisel bir

düzen olduğunu gördük. Aşağıdaki pasajdan hemen sonra göreceğimiz gibi sorun, soybağlarından ittifaklara nasıl varılacağından ziyade, “yeğinlikli bir enerji düzeninden nasıl uzamlı bir sisteme geçileceğiyle” ilgili. Ve bu anlamda,

[Y]eğinlikli düzenin ilk enerjisinin bir soybağı enerjisi olması meseleyi değiştirmez, çünkü bu yeğinlikli soybağı henüz uzamlı hale gelmemiştir, ne kişiler ne de cinsiyetler arasında bir ayrım içerir, aksine yeğinlikli ve kişi-öncesi çeşitlenmeler barındırır... (a.g.e.: 183 [228]).

Burada şunu da eklemek gerekir ki, eğer bu yeğinlikli düzen kişi veya cinsiyet ayrımı tanımıyorsa, tür ayrımı ve özellikle de insanlar ve insan olmayan varlıklar arasında da ayrım tanımaz: Mitte bulunan tüm failer tek bir etkileşim alanında yer alırlar – bu alan ontolojik olarak heterojen, sosyolojik olarak da sürekli (her şeyin “insani” olduğu yerde, insan da bambaşka bir şeydir).

O zaman doğal olarak şu soru ortaya çıkar: Eğer birincil enerjinin soybağı enerjisi olması hiçbir şeyi değiştirmiyorsa, birincil enerjinin ittifak enerjisi olacağı türden yeğinlikli bir düzen belirlemek mümkün müdür? Gerçekten de ittifakın işlevi *zorunlu* olarak her zaman ve sadece önceden verili ve ensest-öncesi bir soybağını düzenlemek, ayırt etmek, ayırıştırmak ve denetlemek midir? “Yeğinlikli ve kişi-öncesi çeşitlenmeler” barındıran, Ödipusçu olmayan yeğinlikli bir ittifak düşünmek *mümkün* değil midir? Kısacası sorunumuz, ittifak kavramını ayırıcı bir sentez olarak kurmaktan geçiyor.

Fakat bunu yapabilmek için, *Anti-Ödipus*’un Lévi-Strauss’un sosyokozmolojisi karşısında aldığı mesafeyi genişletmek ve değiş tokuş kavramını Deleuzecü ya da “sapkın” bir yoruma tabi tutmak gerekiyor. Ve bu amaç doğrultusunda öncelikli olarak, Levi-Strauss’un evliliğe özgü değiş tokuş teorisinin, her şey hesaba katıldığında, yasa odaklı

soybağı grupları doktrininin çok daha ilginç ve sofistike bir antropolojik yaklaşım olmaya devam ettiğini kabul etmek gerekiyor. *Akrabalığın Temel Yapıları* bir bakıma ilk *Anti-Ödipus*'tur, zira aile merkezli ve ebeveynlik güdümünde olan akrabalık imajının dışına çıkmıştır; ya da başka bir deyişle, *Anti-Ödipus*'un *Akrabalığın Temel Yapıları*'yla olan ilişkisi, bu ikinci eserin *Totem ve Tabu*'yla olan ilişkisiyle benzerlik gösterir.

Akrabalık hakkındaki yapısalcı söylemi *Anti-Ödipuscu* yönüyle yeniden ele almak, “akrabalık atomu”nu birbirini dışlayan alternatifler (bu kadın ya kız kardeşim ya karımdır, bu adam ya babam ya dayımdır) üzerinden okumayı bırakmayı gerektirir. Aynı şekilde “akrabalık atomu”nu sınır koymayan kapsayıcı bir ayırım (hem kız kardeşim hem karımdır, kız kardeşim ve/veya karımdır”) üzerinden yeniden formüle etmeyi gerektirir. Kız kardeş ve karı, erkek kardeş ve kayınbirader arasındaki fark, “ayrıştırılamaz ve birbirine denk olmayan” içsel bir fark olarak ele alınmalıdır; Deleuze ve Guattari'nin şizofren ve onun yüzleştiği eril/dişil ve ölü/diri ayrımlarına dair söyledikleri bizim durumumuzda da geçerlidir. Örneğin, ya kız kardeşim ya da baldızım olan bir kadın düşünelim; o kadın “tam olarak iki taraftadır”, kız kardeşlerin (ve erkek kardeşlerin) tarafında bir kız kardeş, karıların (ve kocaların) tarafında ise bir karıdır –benim için aynı anda her ikisi olamaz, “ama [o kadın] arasında salınıp durduğu uç noktaların her ikisindedir de [...] bölünemez bir doğru parçasının birbirine değen iki ucu gibi, birinin bittiği yerde ötekisidir” (D. G., 1972: 90-91 [117]).

Bu husus, her antropoloğun yakından bileceği bir dilde yeniden formüle edilebilir. Kız kardeşim benim için bir kız kardeştir, çünkü başkası için bir karıdır: Kız kardeşler, aynı anda bir karı olarak doğmadan birer kız kardeş olarak doğmazlar; bir kız kardeş bir karı olsun diye vardır; her “kadın”,

“kız kardeş” ve “karı” ilişkileri arasındaki asimetrik ilişki-den oluşan bir terimdir –bir ilişki-ötesidir [*métarelation*]– (tabii ki aynı şey “erkekler” için de geçerlidir). Kız kardeşin aynı kandan gelmesi, tıpkı onun molar cinsel duygulanımı gibi verili değildir –“biyolojik olarak temelden verili olan” (Héritier, 1981) hiçbir şey yoktur– aksine kurulmuştur; ve bu kan bağı, sadece eş olmakla gelen bir yakınlık-ilişkisi olarak değil, aynı zamanda o aracılık ile (tersine çalışan biçimsel nedensellik ile) kurulmuştur. Benim kız kardeşim/karım ile olan karşıt cinsiyet ilişkim, kayınbiraderim ile aynı cinsiyet ilişkiimi doğurur. Karşıt cinsiyet ilişkileri, yalnızca aynı cinsiyet ilişkilerini doğurmakla kalmayıp, aynı şekilde onlara fark yaratıcı kendi içsel potansiyellerini aktarırlar (Strathern, 1988, 2001). İki kayınbiraderin birbirine bağlı olma biçimi, onların ilişkisini kuran karşıt cinsiyet ikiliklerinin (erkek kardeş/kız kardeş, koca/karı) birbirine bağlı olma şekliyle aynıdır: Farklarına rağmen değil, farkları nedeniyle birbirine bağlılardır. Kayınbiraderlerden biri kız kardeşinin evli yüzünü onun kocasından görür; diğeri ise karısının kız kardeş yönünü onun erkek kardeşinde görür. Her ikisi de birbirini, kendilerini farklılaştıran karşıt cinsiyet bağı üzerinden tanımlanmış olarak görür: Diğeri karşıt cinsiyetten “gibi” görüldüğü ölçüde, her biri kendisini diğeriyle “aynı cinsiyet”ten gibi görür. Böylelikle ilişkiye sokan terimin iki yüzü, birbirine bağlanan terimlere içsel bir bölünme yaratır. “Kadınlar” ve “erkekler”, herkes çift nitelik kazanır; bağlayıcı ve bağlanılanlar yer değiştirebilseler de aynı şeyi tekrar etmezler; yakınlık-ilişkisi üçgeninin her bir köşesi, diğer iki köşeyi kendisinin birer versiyonu olarak içerir.

○ *Melanezya Daribilerindeki evlilik değiş tokuşuna dair R. Wagner’in analizini (1977) ele alalım: Babasoylu klan verdiği kadınları kendi eril tözünü taşıyan bir akış olarak görür; fakat kadınları alan klan aynı akışı dışıl bir töz olarak görür; eğer*

başlık parasını veren taraf değişirse, perspektif de değişir. Yazar bundan şu sonuca varır: “Değiş tokuş ya da mütekabiliyet olarak tasvir edebileceğimiz şey, aslında aynı olaya ilişkin iki farklı görüşün iç içe geçmesidir” (a.g.e.: 62). Melanezya’ya özgü armağan değiş tokuşunu bir perspektif değiş tokuşu olacak şekilde işlemel biçimde [intensionnellement] tanımlayan bu yorum (değiş tokuş mefhumunu belirleyen perspektif mefhumu olduğunu not edelim, tersi değil), Marilyn Strathern tarafından The Gender of the Gift (1988) eserinde son derece karmaşık bir düzeye çıkarıldı – bu eserin geçtiğimiz yüzyılın son çeyreğinde ortaya çıkan en etkileyici antropolojik çalışma olduğu söylenebilir. Wagner ve Strathern’in çalışmalarının bu yönü, kozmolojik perspektivizm ile potansiyel yakınlık ilişkisi arasındaki bağlantıya dair temanın “önceden görülmüş bir dönüşümünü” temsil ediyor – o zamanlar bu tema Amazon etnolojisinde daha henüz kabataslak bir biçimdeydi. Yorumlar arasında bir sinerji oluşması biraz zaman alacaktı (Strathern, 1999: 246 ve s.; 2005: 135-162; Viveiros de Castro, 1998, 2008 a).

“Karı”nın “kız kardeş”e göre önceliği konusunda, okura Yaban Düşünce’nin el yazmasının bir paragrafına bakmasını öneriyorum; 1962 basımında kaldırılan bu paragraf, “La Pléiade” serisi için Frédéric Keck’in titizlikle hazırladığı baskıya eklendi:

Besin yasaklarının ve egzogami kurallarının temelinde, kimi terimleri genel bir bakış açısına göre birbirine bağlamaktan duyulan bir tiksinti yatar (her kadın “çiftleşmeye müsait”tir, tıpkı her besinin “yenmeye müsait” olduğu gibi); ama özel durumlarda zihin bu terimlerin arasına bir benzerlik ilişkisi koyar (klanının kadını ya da hayvanı)... [N]eden bu bağlaç birikimi... zararlı görülür? Olası tek cevap şu ki [...] birincil benzerlik bir olgu olarak verili değildir, fakat bir yasa olarak ilan edilir [...] Benzer olanı yeni bir ilişki altında özümsemek, benzer olanın farklıyı yaratmanın bir aracı olmasına müsaade eden yasayla çelişkiye girmesi demektir. Benzerlik gerçekten de farkın aracıdır ve bundan başka bir şey değildir (L.-S., 2008: 1834-35, no. 14; vurguyu yapan benim).

Ama şüphesiz, bu dikkate değer pasajın kaldırılma sebebi, Lévi-Strauss'un benzerlik ve farka ilişkin genel kavrayışıyla çelişmesiyle ilgili değildi; tam tersine burada, sonrasında Çıplak İnsan [L'homme Nu] eserinde karşımıza çıkacak (ki ikinci bölümde alıntıladığımız) şu ifadenin önceden bir gelişimi söz konusudur: "Benzerlik kendi başına var olamaz: o yalnızca farkın özel bir durumudur." Bu, Vaşağın Hikâyesi [Histoire de Lynx] eserinde rastladığımız Amerika yerlilerinde ikizliğin imkânsızlığı hakkındaki argümanın daha soyut bir halidir. Bununla birlikte, bu pasaj kendine özgü bir değer taşıması bakımından bana etkileyici gözüküyor: Evliliğe özgü değiş tokuşa dair yapısalcı yaklaşımı, Françoise Héritier'in öne sürdüğü "özdeş olanın birikmemesi" [non-cumul de l'identique] ilkesi gibi ilkelerden ayıran mesafeyi gözler önüne seriyor – özdeşin birikmemesi ilkesi, Lévi-Strauss'un fark ontolojisine tamamıyla yabancı olan peşin ve nihai bir yargı anlamındaki tözcü bir yaklaşımla benzerliği bizzat benzerlikten türetir. Yapısalcılık açısından "özdeş olanın birikmemesi" gibi bir fikir –oksimoron bir ifadeye başvurmak gerekirse– ikincil bir ilke olarak aynı düzene aittir.

Bununla birlikte, Sodom ve Gomorra'daki eşcinsellik ve bitki üremesi arasında kurulan analojiye dair yorumlarında Deleuze ve Guattari, değiş tokuşun yarattığı bu karmaşık çifte nitelik durumunu açıkça tasvir ederler (her iki cinsiyetin de "bağlayıcı" olduğu iki ayrı üçgen olduğunu bir kenara not edelim). Burada bir "toplumsal cinsiyet atomu" gibi bir şey görülebilir:

[B]itki teması... bize başka bir mesaj ve kod da sunar: Herkes biseksüeldir, herkesin bölünmüş, iletişimde olmayan iki cinsiyeti vardır; istatistiksel olarak, erkekte eril taraf, kadında ise dişil taraf baskındır. Öyle ki, temel bileşimler düzeyinde, yataygeçişli iletişimlerin kurulduğu çokluğu oluşturmak için en az iki erkeği ve iki kadını devreye sokmak gerekir [...]: Bir erkeğin eril tarafı, bir kadının dişil ta-

rafıyla iletişim kurabilir, ama aynı şekilde bir kadının eril tarafıyla, başka bir erkeğin dişil tarafıyla veya yine başka bir erkeğin eril tarafıyla da iletişim kurabilir vb. (D. G., 1972: 82 [106-107]).

“En az iki erkek ve iki kadın.” Eğer onları bir “kız kardeş değış tokuşu” üzerinden ilişkiye sokarsak, yani karşıt cinsiyetin iki çift kardeşı (toplamda bölünebilen iki biseksüel birey) arasında bir evlilik düzenlemesi ile birbirlerine bağlarsak, çokluklara özgü toplumsal cinsiyetin kanonik olarak yapısalcı ve uzamlı bir versiyonuna varırız. Ama şüphesiz “her şeyi yeğİnlikli olarak yorumlamak gerekir” (D. G., 1972: 186 [232]). Bir üstte alıntılanan pasajın sonundaki “vb.” sözcüğünün yapmaya çalıştığı da budur. Değış tokuştan oluşlara mı geçiyoruz?

III. KISIM

ŞEYTANİ İTTİFAK

8 PREDASYON METAFİZİĞİ

İlerleyen sayfalarda önereceğim alışılmışın dışında bir yapısalılık okuması için, öncesinde hızlıca otobiyografik bir anlatıdan yola çıkmam gerekiyor; bu anlatı ampirik açıdan Amerika uzmanı bir etnoloğun kendi deneyimlerine dayandığından okurdan hoşgörüsünü rica ediyorum.

Akrabalığın Temel Yapıları'nın “yapısalcılık-öncesi” yaklaşımı, yerini *Mitolojiler*'in “yapısalcılık-sonrası [postyapısalcılık]” yaklaşımına bırakmaya başladığı 1962 yılında yayımlanan ve bir dönüm noktası yaratan *Günümüzde Totemizm ve Yaban Düşünce* eserlerinde Lévi-Strauss, “totemizm” ve “kurban sunma” arasında paradigmatik bir zıtlık kurar. Bu zıtlık, benim için tamamiyle mitsel olarak betimleyebileceğim bir değere sahip olmakla birlikte, yapısalci antropolojinin sınırlarının ne olduğuna dair belli belirsiz algıma da bir netlik kazandırdı.¹ Sınırdan kastım hem geometrik –Lévi-Strausscu yöntemin meşruiyet alanı– hem de matematik ve dinamik anlamda –bu yöneme

1 Bkz. Viveiros de Castro, 2008 c.

ait bazı virtüelliklerin meylettği çekim alanı. Söz konusu zıtlık, Doğu Amazonlar'da yaşayan ve Tupi dilini konuşan Aravete halkı üzerine yürütölmüş bir araştırmanın ışığında, özellikle de Amazon etnografyasını yeniden değerdendirmek konusunda önemli bir rol oynadı.² Tupiler ve diğder Amerikan yerli topluluklarında kozmopolitik ve merkezî (daha doğrusu “merkeziyetsiz”) birer kurum olan savaşçı yamyamlığının ve şamanizmin anlamını yeniden düşünmeye giriştiğimde de benim için bir dayanak noktası oldu.

Amazon yerlilerinde neden “kurban” ayinleri olduğı sorusu, kurbanın esasında dini ve siyasi bir dispoitif olarak işlev gördüğü devlet yapısına sahip And ve Mezoamerika kültürleri ile Güney Amerika ovalarındaki kültürler arasındaki tarihsel ve tipolojik ilişkiler hakkında birtakım sorunlar ortaya çıkarıyor. Bu sorunların arkasında ise ilkel olarak addedilen toplumlarda devletin nasıl ortaya çıktığına dair daha büyük bir sorun yatıyor. Bu sorunla ilgilenen uzmanlar özellikle de Amazonlar'daki şamanizm fenomeni üzerinde yoğunlaşırlar çünkü bu bölgede şamanın, aşkınlığın bir nevi rahip görünümlü temsilcisi olarak görüldüğü durumlara rastlanır. Ne var ki disiplin içinde hala genel bir referans işlevi gören Fransız sosyolojisine ait kurbanın o klasik tanımının (Hubert ve Mauss, 1950/1899), Güney Amerika şamanizmindeki karmaşıklığı tatmin edici bir düzeyde açıklamadığı konusunda Amerika kıtası uzmanları olarak hemfikiriz.

Gelgelelim, Aravete etnografyası ve kurban mefhumu arasındaki bağlantıyı doğrudan doğruya bu halkın şaman pratikleri üzerinden değil de, daha çok eskatolojik söylemleri üzerinden kavradım. Aravetelerin kozmolojisinde ölüm

2 Viveiros de Castro, 1992/1986.

sonrası yamyamlığa ayrıcalıklı bir yer verilir: Semavi tanrısal varlıklar (*Mai'*ler), tıpkı kendileri gibi ölümsüz varlıklara dönüşecek olan, gökyüzüne yeni ulaşmış ölü ruhlarını birer ön yemek olarak yerler. Monografimde ayrıntısıyla incelediğim bu mistik cenaze yamyamlığının, esasen Tupinambaların savaşı ve sosyolojik yamyamlığının yapısal bir dönüşümü olduğunu öne sürdüm – 16. yüzyılda Brezilya kıyılarında yaşayan Tupinambalar, o dönem Rio de Janeiro'dan Bahia'ya kadar uzanan bölgede hâkim Tupi dilini konuşan en kalabalık kabileydi.

Burada Tupinamba yamyamlığının genel özelliklerini hatırlatmakta yarar var. Söz konusu yamyamlık, düşmanların yakalanması, infaz edilmesi ve törenler eşliğinde etlerinin yenilmesinden oluşan ve incelikle yürütülen bir sistemden oluşuyordu. Sıklıkla kendileriyle aynı dili konuşan ve aynı geleneklere sahip halklardan kaçırılan savaş tutsakları, köy meydanında şatafatlı bir merasimle infaz edilmelerinden önce uzun süre boyunca kendilerini kaçırانların yanında yaşıyorlardı. Büyük infaz törenin uzun süreli hazırlıkları zarfında gayet iyi muamele görüyorlar ve gözetim altında özgürce yaşayabiliyorlardı; âdet gereği grubun kadınları birer eş olarak savaş tutsaklarına veriliyordu – böylece tutsaklar birer kayınbiradere dönüşüyordu (eski Tupi dilinde “düşman” ve “kayınbirader” aynı sözcükle karşılanır: *tovar*, tam anlamı “karşıt” demektir): Lévi-Strauss'un da gözlemlediği gibi, burada Amerikan yerli predasyonunun nasıl ittifak meselesini içerdiğini görüyoruz... Ritüel döngü, tutsağın öldürülme anında doruk noktasına ulaşıyordu, tutsağı öldüren kişi açınsındansa bu eylem bir kabul töreni değeri taşıyordu (yeni bir isim alıyor, bedenine bu olayı anımsatan işaretler kazınıyor, evlenme, çocuk sahibi olma ve cennete erişim hakkı kazanıyordu). Tutsağın ölümünün ardından misafirler ve komşu köylerden gelen davetlilerin de katılımıyla bede-

ninin etleri yeniyordu; ancak tutsağı öldüren cellat onu yemediği gibi, hemen ardından bir çeşit cenaze hapsine yani yas tutma sürecine giriyordu. Başka bir deyişle, hayatına son verdiği “karşıtı” ile özdeşleşme/onun kimliğini edinme sürecine dâhil oluyordu.

Tupinambaların antropofajisi [insan eti yemesi] çoğu kez bir “insan kurban etme” biçimi olarak yorumlandı; ilk vakayinamecilerin bir kısmı bu ifadeyi mecazi anlamda kullanırken, sosyolojinin Brezilya’daki kurucu babalarından Flores-tan Fernandes (1970/1952) gibilerse, Hubert ve Mauss’un şemasını 16. yüzyıl Brezilya’sının etnografya materyallerine uygulayarak ifadeye kavramsal olarak belirli bir anlam yükledi. Fernandes bunu yapabilmek için, kaynaklarda bulunmamasına rağmen kurbanı teslim alan “doğaüstü bir varlığın” olduğunu öne sürdü. Ona göre kurban, grubun ölülerinin ruhlarına adanıyor ve savaş tutsağının öldürülüp yenmesiyle intikam alınıyor, ölülerin ruhları onurlandırılıyor.

Bense, Araveteler üzerine çalışmamda, doğaüstü varlıkların Tupi yamyamlığıyla tam olarak bir ilgisi olmadığını göstermeye çalıştım ve ayinlerin amacının bu doğaüstü varlıkları yatıştırmak olduğu fikrine karşı çıktım. Yalnızca Aravetelerde “doğaüstü varlıkların” yamyam ilişkide etkin bir kutup rolü oynadığı doğru olsa da, bu halkın eskatolojisini Tupinamba sosyolojisi üzerinden okuduktan sonra, yamyamların bu doğaüstü koşulunun büyük bir öneme sahip olmadığını gördüm. Bana göre, Tupinamba ayininde özne olarak işlev gören grubun –tutsağı öldürüp yiyen grup ve mütteliklerinin– kapladığı yeri Aravete *Mai*’ler (yani tanrılar) dolduruyordu; kurbanın nesnesinin (Tupinamba ayininin tutsağının) yeriye Aravete ölüleri tarafından dolduruluyordu. Son olarak, yaşayan Araveteler de, Tupinambalarda kurbanın geldiği düşman grubun işgal ettiği, ortak-öznele-

rin yerini işgal ediyordu.³ Kısacası, Tupinambaların insan yamyamlığının Aravetelerin tanrısal yamyamlığına getirdiği dönüşüm, bu pratiğin sembolik içeriğiyle ya da toplumsal işleviyle ilgili değildi, daha çok öznenin ve nesnenin, aracın ve amacın, kendiliğin ve ötekiliğin anlamlarını ve işlevlerini etkileyen perspektif dayalı pragmatik bir değişime, bükülme ve aktarımına dayanıyordu.

Buradan hareketle, bakış açılarının eş güdümlü olarak değişimine dair bu fikrin, yamyamlığın Aravete ve Tupinamba versiyonları arasındaki ilişkiyi betimlemekten fazlası olduğu sonucuna vardım. Bu değişim, Tupi yamyamlığına özgü bir özelliği bizzat failer arası şema olarak açığa çıkarıyordu. Tupi yamyamlığını şöyle bir perspektif dönüşümü olarak tanımladım: “Ben” ötekini vücuduma dâhil ederek bir “öteki” olarak belirlenirim; öteki de bir “ben” haline gelir, ama sadece *ötekinin içinde*, tamı tamına “ötekine geçmiş” bir ben olabilir o. Bu tanım, basit ama temel bir soruya yanıt vermeyi amaçlıyordu: Düşmanda gerçekten yedikleri şey neydi? Kurbanın etinin cüzi miktarda tüketildiği ritüel bir yamyamlık söz konusu olduğundan, sorunun cevabı düşmanın “maddi” boyutu veya “tözü” olamazdı; düşmanların bedenlerine fiziki ya da metafizik bir özelliğin atfedildiğine dair az sayı-

3 Törensöl ölüm, *kalòs thánatos* (güzel ölüm) olarak kabul edildiğinden, düşman gruplarının ilişkisinde de temelde olumlu bir taraf vardı; böylesi bir ölüm, bireysel ölümsüzlüğe erişim imkânı sağlamakla kalmıyor, aynı zamanda Tupinambaların yaşamında ana bir motif olan kolektif aç alma işlevini görüyordu. Soares de Souza Tupinambalar hakkında şöyle kısa ve öz bir ifade kullanmıştı: “Tupinambalar fazla savaşçı olduklarından, tüm yol gösterici ilkeleri rakipleriyle nasıl savaşıacaklarını bilmekten ibarettir.” (1971/1587: 320). Bireyin ölümünün ve grubun yaşamının diyalektiği için Thevet’in şu pasajına bkz.: “Tutsağın [hızlıca öldürülüp yeneceğine dair] haberlere şaşırıldığını düşünmeyin sakın, kendi evinde bulaşıcı bir hastalıktan ölmektense böylesi bir ölümü yeğler, en azından ölümünün onurlu olduğunu düşünür: çünkü (derler ki) insanları incitip öldüren ölümün intikamı alınamaz, ancak savaşta kıyılıp katledilenlerin intikamı alınabilir” (1953/1575: 196).

da da olsa elimizde bilindik bazı kaynaklar var, ama hiçbiri şüpheleri ortadan kaldıran türden değil. Dolayısıyla, yenen “şey” her ne kadar bir beden de olsa –bu önemli bir nokta– bir “şey” olamaz. Beden bir göstergeydi, yalnızca bir konum değeri vardı; yenilen şey, düşmanın kendisini yiyenlerle olan ilişkisiydi, başka bir deyişle onun *düşmanlık durumu* idi. Kurbandan özümseven şey, onun başkalığına dair göstergelerdi ve bu başkalıktan Kendiliğe dair bir bakış açısına erişmek amaçlanıyordu. Yamyamlık ve onunla ilişkilendirilen Kızıl-derili savaş tarzı, düşmanın bakış açısıyla karşılıklı olarak kendini belirleyen paradoksal bir hareket içeriyordu.

Bu tezle birlikte antropolojinin bazı klasik öncüllerine karşı bir yorum sunuyordum. Eğer Avrupalı mültikültüralist antropolojinin amacı, insan yaşamını yerlilerin gözünden tasvir etmekse, yerlilere özgü mültinatüralist antropofaji ise kendini düşmanın gözünden tasvir etmenin yaşamsal koşulu olarak onu “fiziksel ve semiyotik” bir yönden –öldürüp yiyerek– yakalayıp kavramayı [*préhension*]⁴ amaçlar. Antropoloji olarak antropofaji.⁵

Bu fikir aklıma Aravetelerin savaş şarkılarını dinlerken geldi. Bu şarkılarda savaşçılar, karmaşık bir gösterim ve yinelenem oyunuyla, kendilerinden ölü düşmanın gözünden bakarak bahsediyorlardı: şarkının konusu/öznesi olan kurban, öldürdüğü Araveteler hakkında konuşuyor ve katilinden –yani ölü düşmanın sözleriyle şarkı söyleyerek “konuşan” kişiden– yamyam bir düşman olarak bahsediyordu (her ne

4 *Préhension*: Genel olarak canlının bir şeyi yakalama, tutma veya kavrama kabiliyeti olarak kullanılırken felsefi olarak bir öznenin bir olayla veya antite ile bilmeye dayalı olmadan sadece algılama düzeyinde etkileşime girmesi anlamına gelmektedir (e.n.).

5 Veya 1928 tarihli o meşhur *Manifesto Antropófago*’nun yazarı Oswald de Andrade’nin zalim mizahının damarından: ontoloji olarak odontoloji... Fransızca çevirisi için bkz. *Manifeste anthropophage*, Andrade, 1972/1928; İngilizce çevirisi için bkz. *Cannibal Manifesto*, Andrade, 1997.

kadar Aravetelerde yalnızca sözcükler yeniyor olsa da). Aravete katil, *kendi* düşmanı aracılığıyla kendisini düşman *gibi*, “düşman olarak” görür. Kendisine kurbanının gözünden baktığı andan itibaren, veya daha doğrusu, kendi tekilliğini kurbanının sesiyle telaffuz ettiği andan itibaren kendisini bir özne olarak idrak eder. Perspektivizm.

Tupilerin savaşı semiyofajisi,⁶ Amerikan yerli halkları nezdinde sıra dışı bir gelişme değildi. Yamyamlığın Amerika yerlilerine özgü bir siyaset felsefesi –siyasetin yamyam bir felsefesi– olduğu fikri, Clastres’in savaş teorisinde genel hatlarıyla çizilmiştir (Clastres, 1977; ve bu konuya ilişkin öncü makaleler için bkz. P. Clastre ve L. Sebag, 1963; H. Clastres, 1968 ve 1972). Ne var ki benim de aşağı yukarı Tupilerle ilgili çalışmalarına başladığım dönemde, birçok Amazon uzmanı meslektaşımın çabası sayesinde, konunun genelliği ve etnografik karmaşıklığı da yeni fark ediliyordu.⁷ Bu çalışmalar, Amazon halklarının toplumsallığının temel rejimini oluşturan predasyona dayalı bir başkalık sistemine işaret ediyordu; yani toplumsal yapı, “içselliklerinin” tamamını dışarıdan ele geçirilen sembolik kaynaklardan –isimler

6 Semiyofaji [*Sémiophagie*]: Anlam yeme (ç.n.).

7 Bu araştırmacılar arasında bazılarının adından özellikle söz etmek gerekiyor: Bruce Albert’in (1985) Yanomamilerin karmaşık savaşı cenaze törenleri üzerine tezi; Patrick Menget’in (1985 a) *Journal de la Société des américanistes*’in bir sayısı için bir araya getirdiği çalışmalar, özellikle de Taylor’un (1985) kişilerin virtüelliklerini muhafaza etmek amacıyla Jivaroların uyguladıkları kafa avcılığı hakkındaki makaleleri ve Chaumeil’in (1985) Yaguaların savaşa dair kozmolojik sistemi hakkındaki çalışması; Menget’in (1985 b : 1988) Ikpenglerin düşman kadınları ve çocukları “evlat edinme” sistemi hakkındaki çalışmaları; Erikson’un (1986) Pano dilini konuşan halkların yamyam etnososyolojisi üzerine makalesi; ve Overing’in (1986) Piaroa halkının kozmolojisindeki yamyamlık imgeleri üzerine makalesi. Sonraki yıllarda bu çalışmalar hızla çoğaldı (adını andığımız araştırmacıların yanı sıra, Ph. Descola, B. Keifenheim, I. Combès, A. Vilaça, C. Fausto, A. Surrallès, D. Karadimas, T. Stolze Lima’nın çalışmalarını da unutmamak gerekir).

ve ruhlardan, kişiler ve ganimetlerden, sözcükler ve hafızalardan– oluştuyordu. Düşmanın özelliklerini bünyesine katmayı bir ilke olarak benimseyen Amerikan yerli *socius*’u, kendisini de aynı özellikler üzerinden “tanımlama” yoluyla ilerliyordu. Bunu, Tupinambaların yaşamının en önemli ritüellerinden biri olan tutsağın öldürülme anında görebiliriz; burada cellat ve kurbanının birbirini yansıtıp sonsuza dek yankılanan ikiz figürü ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. İşte Lévi-Strauss’un bahsettiği “predasyonun metafiziği”nin özü burada yatıyor: İlkel toplum içselliği olmayan bir toplumdur ve ancak *kendisinin dışında* [*hors de soi*] “kendisi” olabilir. İçkinliği aşkınlığıyla örtüşür.

Böylece kurban sorunuyla ilk karşılaşmam, şamanizmden ziyade savaş ve yamyamlık aracılığıyla oldu. Bana göre, Maussçu kurban tanımı –teslim alan biri olmadan kutsallık olmaz...– pek uygun değildi, oysa Lévi-Strauss’un totemizm tartışmasında öne sürdüğü kurban tanımı Tupi antropofajisine yeni bir ışık tutuyordu.

Günümüzde Totemizm eserinin ilk bölümlerinde totemizm ve kurban sunma arasında kurulan zıtlık, ilk başlarda Ojibvaların *totem* ve *manido* sistemleri arasındaki ortogonal bir karşıtlık biçiminde sunulur (L.-S., 1962 *a*: 32 [2018: 36-7]). *Yaban Düşünce*’nin yedinci bölümünde ise bu karşıtlık genelleştirilir, yeniden düzenlenir (L.-S., 1962 *b*: 298 [1994: 229]) ve sistemleştirilir:

1. Totemizm, paralel iki dizi (doğal türlerle toplumsal gruplar) arasında bir benzeşiklik olduğunu varsayar ve tümüyle izomorfik iki ayrı fark sistemi arasında biçimsel ve tersine çevrilebilir bir bağıntı kurar.

2. Kurban sunma, sürekli ve yönlü tek bir dizi olduğunu varsayar; bu dizi boyunca, birbiriyle benzeşmeyen karşıt iki

terim (insanlar ve tanrısallıklar) arasında gerçek ve tersine çevrilemez bir aracı devreye girer; bu terimlerin bitişikliği, özdeşleştirmelerle veya art arda gelen analogik yakınlaştırmalarla kurulur.

3. Totemizm metafor, kurban sunma ise metonimi yoluyla işler; ilki “referansları yorumlama sistemi”dir; ikincisi ise “işlemlerin teknik sistemi”; ilki dilin düzenindedir, ikincisi ise sözün düzeninde.

İlk bakışta, hem totemizmde hem de *Yaban Düşünce*’de incelenen başka “dönüşüm sistemleri”nde yürürlükte olan orantılı denklilere kıyasla, kurban sunmanın farklı türden süreçleri edimselleştirdiği sonucu çıkarılabilir. Totemizmin mantıksal dönüşümleri, terimlerin karşılıklı konumlarının yerlerinin ve sıralarının değişmesiyle, tersine çevrilmesiyle, çaprazlanmasıyla ve diğer düzenleyici ve uzamlı yenden dağıtımlarla değişikliğe uğrar –totemizm süreksizliğin yeridir. Buna karşılık, kurban sunmanın dönüşümleri ise bizzat terimlerin doğasını değişikliğe uğratan yeğinlikli ilişkiler doğurur, zira dönüşümler terimler arasından bir şey “geçirir”: Dönüşüm burada bir permütasyondan çok Gilbert Simondon’un kullandığı anlamda bir *transdüksiyon*’dur –sürekliliğin enerjisine ihtiyaç duyar. Totemizmin amacı, verili iki ayrı fark dizisi arasında bir benzerlik kurmaksa, kurban sunmanın amacı, kendileriyle özdeş oldukları varsayılan iki kutup arasında ayırt edilemez bir bölge veya bir an oluşturmaktır – ki bu, farkı bambaşka bir yönden (dışarıdan değil de içeriden) ele alır. Matematiksel bir alegoriye başvurursak, totemizmin yapısal dönüşümlerine dair modelin kombinatorik [düzenleyici] bir analiz olduğunu söyleyebiliriz; bu yönüyle, kurbanın yeğinlikli başkalaşımlarının kurduğu “süreklilik diyarı”nı (Lévi-Strauss) keşfetmek için gereken araçsa daha ziyade bir diferansiyel kalkülüstür: Kurbanın ölümünü tanrısallığın eğrisine en iyi biçimde yaklaşan bir

teğet olarak hayal edin...

Bu nedenle, Lévi-Strauss'un totemizm tanımı, totemizmi bir biçimler sistemi olarak kavrarken, kurban tanımındaysa bir kuvvetler sistemine başvurur. Gerçek bir akışkanlar mekaniği söz konusudur: Lévi-Strauss kurban sunmadan bahsederken bileşik kaplar şemasını kullanır; örneğin, "rezervuarlar" arasındaki bir "kesinti"ye, "otomatik olarak" dolan bir "bitişiklik açığı"na ve diğer benzer ifadelere başvurur. Tüm bunlar ister istemez kurban sunumuna dair ilkenin o temel *potansiyel fark* fikrinden geldiğini düşündürür.

○ Lévi-Strauss, *Çıplak İnsan* eserinin "Final" bölümünde, gülme eylemini ve estetik duyguları birer sembolik enerji boşaltımı olarak ele alırken karşımıza yine aynı hidrolojik enerji dili çıkar. Lévi-Strauss bu dile "sıcak" tarihli toplumlardan bahsederken de başvurur; bu toplumlar, sınıf eşitsizliklerinde veya diğer halkların sömürülmesinde içerilen *potansiyel farkları* kullanarak, oluş ve enerji üretmek için entropiye (düzensizliğe) karşı mücadele ederler (L.-S. ve Charbonnier, 1961: 44-48). Üzerinde pek az durulmuş bir kavram olsa da *potansiyel fark*, Genel Bir Büyü Teorisi İçin Taslak eserindeki mana kavramının hazırlanmasında belirleyici bir rol oynamıştır. Hubert ve Mauss, *mana'nın şeyleri ve varlıkları farklılaştıran bir değer fikri* ("büyü, daima toplumun doğru bulduğu değerlerle ilgilidir") ve dolayısıyla onların hiyerarşik olarak düzenlenişine dair bir fikir de olduğunu savunmuşlardır. Ayrıca Hubert ve Mauss bu hiyerarşik değer farkının (Mauss ile Nietzsche!) mana ve orenda gibi kavramların Hewitt tarafından "*büyülü potansiyellik*" olarak tercüme edilmesiyle tutarlı olduğunu öne sürmüşlerdir. Ardından şu sonuca varırlar: "*Şeylerin göreceli konumu veya karşılıklı değeri olarak adlandırdığımız şeyi, potansiyel fark olarak da adlandırabiliriz. Zira bu fark sayesinde şeyler birbirlerine etki eder [...] Mana fikri, bu değerler fikrinden ve bu potansiyel farklar fikrinden başka bir şey değildir. İşte büyüü âdeta büyüyle kuran fikrin hepsi bun-*

dan ibarettir" (Hubert ve Mauss, 1950/1902-1903: 114). Lévi-Strauss'un mana'yı imleyen ve imlenen arasındaki uyumsuzluk olarak yorumlaması (L.-S., 1950: XLIX), o halde, totemik türden bir açıklama ile kurban türünden bir açıklama arasındaki bir uzlaşmadır; zira totemik türden açıklama, imleyen bir dizi ile imlenen bir dizi arasındaki bağıntılı farklar modeline atıfta bulunur, kurban türünden açıklama ise iki dizi arasında süren düzensizliği ("eşit bölüştürme" eksikliğini) temel alır, ki bu dengesizliğine Hubert ve Mauss'un "potansiyel fark"ı ile fazlasıyla benzerlik içerdiğini söylemek mümkündür.

Özetle, burada farka ilişkin uzamlı ve yeğinlikli olmak üzere iki farklı imge söz konusu: biçim ve kuvvet. O kadar farklı imgeler ki birbiriyle "uyumsuzlar," diye belirtiyor yazar (L.-S., 1962 b : 295[1994: 265]); bense bu yargıyı, Lévi-Strauss'un sık sık alıntıladığı Niels Bohrcu bir anlamda, birbirini *bütünleyici* imgeler olarak yorumlamakta bir sakınca görmüyorum.⁸ Bu durumda totemizm ve kurban sunma, iki ayrı "sistem" olmaktansa, aynı fenomenin aynı anda zorunlu ama karşılıklı olarak birbirini dışlayan iki tanımına işaret eder: heterojen dizilerin birbirine eklemlenişi olarak anlam veya göstergesel işlev.

Yine de böyle bir bütünleyicilik açıkça asimetric olacaktır, en azından Lévi-Strauss açısından. Collège de France'ın açılış dersinde yazar, yapısal antropolojinin, tarihinki gibi "bir *akış (fluxion)* yönteminden ziyade, bir *dönüşüm* yöntemi" izlemesi gerektiğini söyler (L.-S., 1973/1960: 28), böylece bir diferansiyel dinamikten ziyade bir gruplar cebiri önerir. Hatırlayalım ki, "akış yöntemi [*method of fluxions*]" Newton'un sonrasında diferansiyel kalkülüs olarak bilinecek şeye verdiği isimdi. Ve pratikte her şey sanki antropolojideki yapısal yöntemin –belki de bu yöntemin alışıldık yorumu demek

8 Bkz. L.-S., 1958/1952: 326; 1958/1954: 398; 2004: 42; L.-S. ve Charbonnier, 1961: 18, 25.

daha iyi olur-, kuvvetten ziyade biçimi açıklamak için tasarlanmış gibi oldu; aynı şekilde, diferansiyelden ziyade kombinatorik, dalgadan ziyade parçacık, sözden ziyade dil, eylemden ziyade kategorileştirme ön plana çıkmış oldu.⁹ Sonuç olarak, yapısal analize az ya da çok direniyor gibi gözükken bu tutum, Lévi-Strauss tarafından genelde minör semiyotik (hatta ontolojik) biçimler olarak ele alındı –kitabın başında minör bir antropolojiden söz etmemiz bir rastlantı değildi-, çünkü böylece, gerek düşünülebilir olanın sınırları gösterilebilecekti, gerek anlam-dışı kalanlar ortaya çıkarılabilecekti, gerekse de yanılısamanın gücü ifade edilebilecekti. Bunun üzerine, bilindiği gibi kurban imgesel ve sahte olarak, totemizm de nesnel ve gerçek olarak farz edildi (*a.g.e.*: 301-302); bu yargı, *Çıplak İnsan*'da geliştirilen, mit ve ayin arasındaki o büyük karşıtlıkta tekrar edilip genelleştirilir (L.-S., 1971: 596-603); bana kalırsa bu yargı, Lévi-Strauss'un incelediği halkların kozmolojisinden çok, kendi kozmolojisinin birtakım özellikleri hakkında bize daha çok bilgi sunuyor.¹⁰

Günümüzde totemizm yaban düşüncenin genel sınıflan-

9 Deleuze, daha 1972'de yapısalcılığın matematiği konusunda şunu gözlemler: "Yapısalcılığın kökenlerinin aksiyomatik alanda arandığı oluyor. Ve örneğin Bourbaki'nin yapı kelimesini kullandığı doğru. Ama bence bunu yapısalcılığınkinden çok daha farklı bir anlamda kullanıyor. [...] Yapısalcılığın matematiksel kökenini daha çok diferansiyel kalkülüs alanında aramak lazım; bilhassa Weierstrass ve Russel'in, kalkülüsü sonsuz küçüğe yapılan her tür referanstan kesin olarak kurtaran ve onu tamamen bir ilişkiler mantığına dâhil eden *statik ve sıralı yorumunda*" (D., 2002/1972: 247 [267]).

10 *Çıplak İnsan*'da öne sürülen mit ile ayin arasında kurulan karşıtlık, yapısalcılığın gelecek kuşakları için büyük engel oluşturdu; bu nedenle bu karşıtlığın modelleşmesi, yeniden formüle edilmesi ya da doğrudan reddedilmesi (kimi zamansa Lévi-Strausscu sorunsalın bütünü-nün reddi) gibi çok sayıda girişime tanık olduk. Özellikle Amerikan etnolojisi, en azından Amazon ritüel sistemleri üzerine yapılan iki temel çalışmada bu karşıtlıkla boğuşmak zorunda kaldı (Hugh-Jones, 1979; Albert, 1985).

dırma etkinliği içinde çözülüyorken;¹¹ kurban sunma ise kıyaslanabilir kurucu bir çözülmeyi bekliyor. Lévi-Strauss'un totemizmin sayfasını nasıl kapattığını biliyoruz: Totemizmi, doğal türler dizisine yapılan referansın olumsal olduğu bir sınıflandırma yöntemi ve bir anlamlandırma sistemi haline getirerek, onu bir kurum olmaktan çıkardı. Kurbanı da benzer çizgiler üzerinden düşünmek mümkün olur muydu? Başka bir deyişle, kurban ilişkisinin terimleri olarak işleyen tanrısallıkları da totemizmin doğal türleri gibi olumsal bir şekilde görmek mümkün müdür? Tipik kurumsal kristalleşmeleri yalnızca özel bir durum olsaydı, genel bir kurban şeması neye benzerdi? Veya sorunu totemizmden ziyade kurbanı özgü bir dilde ifade edelim: Kurban sunumu yalnızca tekil bir edimselleşme olsaydı, dinamik virtüellikler alanı ne olurdu? Kurban hangi kuvvetleri harekete geçirirdi?

Lévi-Strauss'un değer yargılarını bir kenara koyalım. Metaforik süreksizlikler ve metonimik süreklilikler, konumsal nicelik ve vektörel nitelik, dizisel referans ve dizimsel işlem arasında kurulan zıtlıklar, benim için fazlasıyla aydınlatıcı olmakla birlikte, beni ritüel Tupi yamyamlığını kurban sunma sütununa (paradigmasına!) koymaya yöneltti. Gerçekten totemizm karşıtı bir işlemci olan yamyamlık, potansiyel olarak karşılıklı bir dönüşüm gerçekleştirir (Tupinamba toplumunda ona anlamını veren intikam buyruğuydu), ama bu dönüşüm kendisinin bağ kurduğu terimler arasında tersine çevrilemez bir dönüşümdür; bitişiklik ve "bitişiklik yokluğu" eylemleriyle (infazın şiddet yüklü fiziksel teması, kurbanın vücudunun parçalara ayrılması ve etlerinin tüketilmesi ile) birbirine bağlanan bu terimler, öldürenler ve öldürülenler, yiyenler ve yenilenler arasında ayırt edilemez bir

11 Önemli bir istisna dışında: Ph. Descola'nın teorisinde totemizm, daha önce de belirttiğimiz gibi, özellikle de Avustralya Aborjinlerinin spesifik bir ontolojisi olarak sunulur.

bölge yaratan bir tanımlamama hareketi içerir. Bir kurban vakasıyla karşı karşıya olduğumuzu anlamak için doğaüstü varlıklar olduğunu varsaymaya gerek yoktur. Araveteler hakkındaki etnografyamda Tupinamba ayinindeki faillerin, yiyen grup, cellat-kurban olarak iki yönlü kişi ve düşman gruptan oluştuğuna dair üç kutuplu bir yorum geliştirdim. “Ölüm” yalnızca, ayinin bu üç kutbu tarafından sırayla ve değişmeli olarak vekâleten yerine getirilen bir işlemdir; fakat süreçte dolaşım halinde olan kuvvetleri yönlendiren odur.

Peki o halde, “kurban” kavramı bu yeni Lévi-Strausscu anlamıyla gerçekten yamyamlık ritüelinde olup bitenleri açıklıyor mu? Tupi yamyamlığında imgesel, hatta sahte hiçbir şey yoktu. İcabında “imkânsız” olan intikam bile imgesel değildi; o her şeyden çok toplumsal *poiesis*’in bir şematizmiydi; düşman gruplar arasında süregelen dengesizliğin yer etmesiyle oluşan kolektif zamansallığın (intikamın sonu gelmez döngüsünün) ritüel üretim mekanizmasıydı.¹² Ve her hâlükârda, sürekli olarak bir düşman hayal etmek –ötekini öyle tasarlamak– gerekiyorsa, amaç onu gerçekten yemektir –Kendini bir öteki olarak tasarlamak için. Kurban sunma kavramı totemizminkine kıyasla daha açıklayıcı olsa da, bu kavramda da yetersiz bir şeyler var.

12 “Süregelen dengesizlik” *Vaşâğın Hikâyesi*’nin temel bir kavramıdır (L. S., 1991); Thevet’in bir araya getirdiği Tupinambaların ikizlerle ilgili miti (Thevet c.1554) incelenirken tesadüfen öne sürülür.

9 YATAYGEÇİŞLİ ŞAMANİZM

Önceki bölümlerde perspektivizm teorisini özetlerken de-
ğindiğimiz şamanizme geri dönelim şimdi. Amazon şamanla-
rı, başka türleri onların kendilerini gördükleri insan biçiminde
görme kabiliyetleri sayesinde, çeşit çeşit sosyonatürel çıkarın
birbirine zıt düştüğü bir arenada kozmopolitik diplomat göre-
vini üstlenirler. Bu yönüyle, şamanın gördüğü işlevin esasında
bir savaşçınıninkinden farkı yoktur. Her ikisi de birer perspek-
tif komütatörü veya kondüktörüdür; biri türler arası alanda iş
görürken, diğeri insanlar arası ya da toplumlar arası alanda iş
görür.¹ Bu alanlar, uzamlı bir şekilde düzenlenmezler; ne yatay
olarak birbirlerine bitişiklerdir ne de dikey olarak birbirlerini
kapsarlar, daha çok üst üste geçtikleri yeğinlikli bir ilişki için-
dedirler. Sıklıkla belirtildiği gibi, Amazon şamanizmi savaş
sürdürmenin başka bir yoludur. Ancak bunun şiddetle bir ilgisi

1 Unutmayalım ki, her tür kendi şamanına sahiptir ve insan şamanların
diğer türlerle kurdukları ilişki öncelikle o türlerin kendi şamanlarıyla it-
tifak edilerek gerçekleşir.

yoktur,² söz konusu olan iletişimdir –birbirleriyle iletişim kuramayan varlıklar arasında yataygeçişli bir iletişim sağlama ve perspektifler arasında yapılan tehlikeli ve ince bir kıyaslamadır; bu perspektif geçişlerinde insan konumu sürekli olarak bir muamma içindedir. Peki burada hangimiz insan konumundayız? Gerek ormanda karşılaşılan bir hayvan ya da bilinmez bir varlık olsun, gerek köyüne uzun zaman sonra geri dönen kayıp bir akraba olsun, gerek ölmüş bir kişinin rüyada beliren imgesi olsun, bir kişi kendisini dışarıdan gelen yabancı bir duygulanım ve faillik durumuyla karşı karşıya bulduğunda işte daima bu soru belirir. Varlıkların evrensel insanlığı –her türün kendisi için birer insan türü olduğu kozmik insanlık zemini– bir bütünleyicilik ilkesine tabi olsa da, kendisini şu olgu üzerinden tanımlar: Her biri kendi gözünde zorunlu olarak insan olan iki farklı tür, hiçbir zaman aynı anda birbirinin gözünde insan olamaz.

Ayrıca, savaşın da şamanizmi sürdürmenin başka bir yolu olduğunu söylemek yanlış olmaz: Amazonlar’da nasıl ki savaş doğaüstü bir boyuta sahipse, şamanizm de şiddet barındıran bir boyuta sahiptir. İkisi de perspektif çatışmasının bir modeli olan avlanmayla ilişki içindedir; böylece tüm yaşamsal faaliyetlerin avlanmanın bir uzantısı olduğuna dair derin bir kanının izini taşıyan ve tehlikeyi tamamen metafizik açıdan cazip kılan insan ötesi [*transhumain*] bir etogram oluştururlar (Rodgers, 2002).³

-
- 2 Yine de şamanlar genellikle birer kâhin veya görünmez birer savaşçı olarak savaşlarda önemli katkılarda bulunurlar.
 - 3 Amerika yerlilerinin “birlikte dostça yaşam” ve “dinginlik” değerlerine önem atfettikleri varsayımına dair yakın dönemki literatürde bol sayıda mürekkep ve ahlak dolu şefkat gözyaşı dökülen türden fikirler, bana gülünç gelmekle birlikte, yerli düşüncesinin evrensel ontolojik ufkunu oluşturan predasyona dayalı başkılığın belirsiz güçleri hakkında ne idiği belirsiz bir yorum gibi gözüküyor.

Levi-Strauss'un totemizm ve kurban sunma arasında kurduğu karşıtlık bakımından ele alınırsa, şamanizm kesinlikle kurban sunmanın tarafında yer alacaktır. Gerçekten de şamanlık, çatışma içeren farklı bakış açıları arasında birbirine benzer ve denk eylemleri bulmaya çalışarak, doğal türlerin kendilerine özgü dünyaları arasında karşılıklı bir bağıntı kurmaya ve onları birbirine tercüme etmeye dayanır (Carneiro da Cunha, 1998). Bununla birlikte, şaman soyut bir bağdaştırıcı değil, somut bir aktarıcıdır: Bir bakış açısından bir diğerine geçmesi gerekir, hayvanı insana dönüştürebilmek için kendisini de hayvana dönüştürmelidir (ve tam tersi). Şaman, kozmosu oluşturan perspektif ayrılıklarının barındırdığı potansiyel farkları kullanır; bu farkları “tözleştirir” onlara vücut kazandırır, onlar arasında bir ilişki kurar ve onları (bir anlatı olarak) nakleder: Gücü de, gücünün sınırları da bu farklardan gelir.

Nihayet burada Mauss'un kurban teorisinden bir miktar verim almaya başlayabiliriz. Kurban şemasını tam veya eksiksiz aracı bir yapı olarak farz edelim: kurban eden (kurbanı sunup ondan yarar gören) ile kurbanın adandığı teslim alıcı arasındaki kutupsallığı, kurbanı infaz eden (cellat) ile kurbanın ikili aracılığı sayesinde birbirine bağlayan bir yapı. Lévi-Strauss'un kısıtlı değiş tokuşun [*l'échange restreint*] genel değiş tokuşun [*l'échange généralisé*] matematiksel olarak bozulmuş bir hali olduğunu söylediği anlamda, Amazon'a özgü iki “kurban” figürü olan törensel yamyamlık ve şamanizm de Mausscu şemanın bozulması olarak görülebilir.

Amazon şamanizminin ayırıcı özelliklerinden biri, şamanın *aynı anda* kurbanın hem infazcısı hem de bizzat aracı olmasıdır. İnsanlar ve insan olmayan varlıklar arasında semiyotik bir akış sağlayan “bitişiklik açığı” [*déficit de contiguïté*] (ruh ve beden arasındaki ayrımın yarattığı boşluk, şamanın kişi parçalarını kendinden eksilterek dışarı ak-

tarması) tam da şamanda gerçekleşir. Aynanın öbür tarafına geçen şamanın kendisidir; kurban sıfatıyla bir vekil ya da bir temsilci göndermez, o bizzat kurban olur: Tıpkı semavi yolculukları sırasında halkının yamyam tanrıları tarafından “müstakbel besinimiz” diye çağrılan Aravete bir şaman gibi, o da çoktan ölüme mahkûmdur – beş yüzyıl önce Tupinambalar savaş tutsaklarına müstakbel besinimiz diyerek onları alaya alıyordu.⁴ Şaman bir başkasını kurban olarak infaz ettiğinde –örneğin, insan kurbanlarının infaz edicisi veya güçlü kişilerin sunduğu kurbanın yöneticisi veya yalnızca kendisinin denetleyebileceği hareketleri cezalandıran birisi olduğunda– başka bir sosyokozmik düzene geçilir. Tam da burada şaman figürünün arkasında rahibin gölgesi belirir.

Elbette mutlak bir karşıtlık söz konusu olamaz. Amazon yerlilerinin şamanizmi olarak adlandırdığımız şey, S. Hugh-Jones’in belirttiği gibi, “dikey” bir şamanizm ile “yatay” bir şamanizm arasında bulunan önemli bir farkı barındırır. Bu fark, özellikle de orta Brezilya’nın Bororo halkında veya Rio Negro’nun Tukano ve Aravak halklarında oldukça belirgindir; bu halklarda mistik aracılığın iki ayrı kategorisine rastlanır. Hugh-Jones’in yatay olarak sınıflandırdığı şamanlar, güçlerini ilhamdan ve ilahi erklerden alan uzmanlardır ve bu uzman şamanların *socius*’un dışına dönük eylemleri agresiflik ve ahlaki belirsizlikten muaf değildir; başlıca muhatapları hayvan ruhlarıdır – Amazon yerlilerinde en sık görülen hastalıkların

4 Bu Aravete örneğinde kurban şemasının dramatik bir biçimde daraltılmış bir çeşidi olan yamyamlığı görüyoruz; öyle ki hem infazcı-cel-lat kurbanla özdeşleşiyor (yas, sembolik ölüm, düşmanı yeme yasağı) hem de kurbanı sunan (yani kurbanı parçalayıp yiyen grup) kurbanı teslim alanın yerini tutuyor. Aynı anda, kendine özgü bir bükülmeye şema ikiye katlanıyor ve düşmanın geldiği, ritüel intikam peşinde koşan grup, bir yandan kurbanı “sunan” gibi gözükken bir çeşit ortak kurban ediciye dönüşürken, öbür yandan yiyen gruba karşı ölümcül bir biçimde uygulanacak olan savaş intikamını elde eden müstakbel teslim alıcı konumuna geliyor.

belki de en büyük nedeni hayvan ruhlarıdır (hastalıkları, yedikleri hayvanların yamyam ruhlarının almaya çalıştıkları birer öç olarak görmek yaygın bir durumdur). Dikey şaman sınıfına girenler ise ilahi ustalar ve ayin uzmanlarıdır; grup içi ilişkilerin devamlılığının (doğumlar, kabul törenleri, atamalar, cenaze törenleri vb.) düzgünce gelişmesi için gerekli olan içrek bilginin barışçıl muhafızlarıdır.

Benim “infazcı-kurban” olarak nitelediğim şaman ise yatay bir şamandır; Hugh-Jones’e göre bu uzman, *ethos*’u eşitlik ve savaş yanlısı olan Amazon toplumlarının tipik özelliğidir. Yalnızca daha hiyerarşik ve barışçıl toplumlarda mevcut olan dikey şamanlar ise rahip figürüne daha yakınlardır. Bununla birlikte, içinde yalnızca dikey şamanların görev yaptığı bir Amazon toplumu olmadığını unutmamak gerekir; tek bir şaman türünün bulunduğu yerlerde dahi, Bororolar veya Tukanolarda görülen şamanizmin iki ayrı işlevi içi içe geçmiştir ve genellikle yatay şamanizmin ayrıcalıkları ve sorumlulukları açık ara ağır basar.

Hugh-Jones bu karşıtlığı açıkça ideal bir model olarak tasarlar, fazlasıyla basitleştirilmiş ve şematiktir. Fakat bu durum şamanizm farklarının analitik bakımdan geçersiz olduğunu göstermez; benim gözümde etnografya tarafından bütünüyle doğrulanmış farklardır bunlar. Kozmopolitik arabuluculuğun iki ayrı şaman türü arasında paylaşımı, Lévi-Strauss’un “Mitlerin Yapısı” adlı makalesinde sıraladığı şu aracı ikilikler dizisi nezdinde ele alırsak, ortaya önemli bir kıyaslamalı anlam çıkar: Mesih > Dioskurlar > *trickster* > biseksüel varlık > bir çift kardeş > evli çift > büyükanne torun > dördü grup > üçlü grup (L.-S., 1958/1955: 251). Bu bakımdan şamanların asimetrik düalitesi, Amerikan yerli kozmolojisinin yapısındaki temel bir özelliğe işaret eder – *Vaşağın Hikayesi*’ndeki [*Histoire de Lynx*] “süregelen dengesiz düalizm.” Ama bunun öncesinde şunu belirtmek gerekir ki,

üstteki dizinin ilk terimi olan Mesihçilik, Hugh-Jones'in iki ayrı şaman türünden yola çıkarak oluşturduğu problemin merkezî bir bileşenidir. Yazara göre, 19. yüzyılın ortalarından itibaren Kuzeybatı Amazon bölgesinde ortaya çıkan çok sayıda binyılcılık akımı, "yatay" profilli kâhin-şamanlar tarafından yürütülmüştür. *Stricto sensu* şaman ("savaşçı-şaman") ile rahip-şamanı iki tür uzman olarak birbirinden ayırmak yerine, şamanik işlevin muhtemel iki ayrı yörüngesini belirtmek bu anlamda daha makul olacaktır: *ruhbani dönüşüm* ve *kehanetsel dönüşüm*. Kehanetçilik bu durumda şamanizmin tarihsel bir ısınma sürecinin sonucu olurken, iyi tanımlanmış ruhbani bir işlevin ortaya çıkması ise onun politik soğumasından, yani sosyal gücün onu çatısı altına almasından ileri gelir.

Hipotezi formüle etmenin başka bir biçimi ise şöyle olurdu: Ruhbani dönüşüm (ve onun şamanlığın asıl işlevinden farklılaşması) toplumsal bir içselliğin oluşma süreciyle, yani *atasallık* ve *politik hiyerarşi* gibi değerlerin ortaya çıkmasıyla ilişkilidir – atasallık ölümlerle canlılar arasındaki art zamanlı bir sürekliliği ifade ederken, politik hiyerarşi canlılar arasında yarattığı eş zamanlı bir süreksizliği kutsal kılar. Aslında, yatay şamanın karşısına çıkan Öteki, hayvan biçimliyen, dikey şamanizmin Ötekisi Ataların insan biçimli özelliklerini taşıma eğilimindedir.

Amerika yerlilerine özgü yatay şamanizm, diri insanlarla ölü insanlar arasındaki farkın hemen hemen ölü insanlarla insan olmayan canlılar arasındaki benzerlik kadar büyük olduğu kozmolojik bir sistem içinde yer alır. Conklin'in (2001) Batı Amazon bölgesi Varilerinin eskatolojisine dair gözleminde belirttiği gibi, ölümler dünyasında hayvan diye bir şey yoktur. Yoktur, çünkü ölümler bizzat birer hayvandır –av hayvanı biçimindeki ölümler hayvanların kendileridir; böylece yaban domuzlarına, özünde birer ete ve dolayısıyla gerçek

bir yiyeceğe dönüşürler. Öteki ölümler, öteki halklar ise hayvanlığın öbür kutbundaki avcı veya yamyam biçimini ifade eden jaguarlara dönüşeceklerdir.⁵ Nasıl ki başlangıçta tüm hayvanlar insansa, insanlar da nihayete erdiklerinde birer hayvan olurlar: Birey(siz)leşmenin eskatolojisi bir noktada (ön)türleşme mitolojisine varır. Ontojenezin düzeninde ölümlerin hayaletleri filogenezin düzenindeki hayvanlar gibidir. “Başlangıçta tüm hayvanlar birer insandı...” Öyleyse, insan bedenlerinden ayrılışlarının imgesi üzerinden tanımlanan ölümlerin, hayvan bedenlerinin tarafına geçmesi şaşırtıcı değildir; tam da bu nedenle Amazon dünyasında ölmek bir hayvana dönüşmek demektir: Hayvanların ruhlarının başlangıçta bir insan bedeni biçimine sahip olduğu fikrini göz önüne alırsak, o zaman insanların ruhlarının da ölüm sonrasında bir hayvan bedenine sahip olması veya eninde sonunda canlılar tarafından öldürölüp yenecek bir hayvan bedeninin içine girmesi fikri mantıklıdır.

Dikey şamanizmin ortaya çıkması, ölümlerin ve hayvanların oluşturduğu iki ayrı ötekilik konumuyla ilişkilendirilebilir. Bir noktadan sonra (ki ne zaman olduğunu anlamakta güçlük çektiğimi itiraf etmeliyim) insan ölümleri ölü olmaktan çok insan gibi görülürler; ve bu da sonuç itibarıyla insan olmayan varlıkları daha iyi bir biçimde “nesnelleştirmeye” simetrik bir imkân sunar. Kısacası, insanlar ve insan olmayan varlıklar arasındaki ayırım –hayvanlık figürünün insanlığın Ötekisi olarak yansıtılması– ölümler ve hayvanlar arasında yapılan bir ayırımın uzantısı olarak işlev görür; ata biçiminde nesnelleştirilmiş insanlık figürünün ortaya çıkması da bununla bağdaşır. Ölümlerin birer hayvan haline geldiğine dair

5 Çiğve Pişmiş’in [*Le cru et le cuit*] “caetetu rondosu”nu hatırlarsak, domuzlar ve jaguarlar yakınlık-ilişkisi bağlamında iki zıt hayvan arketipi olarak sunulur (karşılıklı olarak kötü ve iyi bir yakın), yani ötekiliğin varlığıyla yapılanmış bir insanlık; ve aynı şekilde Carneiro da Cunha’nın (1978) hatırlattığı gibi, ölümler ve yakınlar arasında birbirinin aynısıdır.

temel eskatolojik görüş, eş zamanlı olarak hayvanları insanileştirirken ölüleri ötekileştirir; ölülerle hayvanların birbirlerinden ayrılması sonucu, ölüler insan kalırken, hatta birer üst insan konumuna gelirken, hayvanlar ise yavaş yavaş insan olmayı bırakarak birer alt insan veya insanlık karşıtı bir konuma gelirler.

Hugh-Jones'in yaptığı ayrımın farklı yönlerini kısaca özetlemeye kalkarsak, yatay şamanizmin dışa dönük, dikey olanın ise içe dönük bir pratik olduğunu söyleyebiliriz. Amazon yerlilerinde dışa dönük praksis içe dönük praksisten –mantıksal, kronolojik ve kozmolojik olarak– önce gelir ve Kuzeybatı Amazonlar'ında olduğu gibi daha hiyerarşik oluşumlarında bile daima işlevsel olduğu için, metafizik bir içsellik atfedilmiş bir şeflik veya bir Devlet sisteminin oluşmasını engeller. Ölüler kısmi birer hayvan olmayı bırakmazlar, zira bedeni olan her ölüden bir hayalet çıkar; aristokrat olarak doğanlar bile, ölür ölmez bir ata konumuna gelmezler; yalnızca içerinin zaman-mekânında, yani mitin kozmoloji ve beden öncesi düzleminde saf atalar vardır – bu düzlemde insanlar ve hayvanlar birbirleriyle doğrudan iletişim kurarlar. Öte yandan hayvanlar, bitkiler ve Amazonlar'a özgü diğer varlık kategorileri hiçbir zaman insan olmayı bütünüyle bırakmazlar; mit sonrası birer hayvana vs. dönüşmeleri, onların güncel temsilcilerinin ellerinde bulundurdıkları şamanik öğretilere ve pratiklere erişimin temelini oluşturan kökende yatan bir insanlığı karşı gerçekleştirir. Tüm ölüler bir şekilde hayvansı olmayı sürdürürken, her hayvansa bir şekilde insani olmaya devam eder. İnsanlık içkin bir düzlemde kalır; ve bizzat *Amazon socius*'u olarak adlandırdığımız o engin, gür ve bereketli ormanlarda durmaksızın yanıp tutuşan aşkınlık yuvalarının büyük bir kısmını içine çeker.

Yatay şamanın Amazonlar'ın her bölgesinde bulunması, kozmik güç ile siyasi iktidarın örtüşmesinin imkânsız oldu-

ğunu gösterir; bu nedenle klasik türden bir kurban sisteminin oluşması bir hayli zordur. “Yüksek kültürler” denen And ve Mezoamerika toplumlarında kurban kurumunun ortaya çıkması, şamanizmin Devlet tarafından ele geçirildiğine işarettir eder. Böylece şamanın kozmolojik yaptakçılığının [*bricolage*] bittiği yerde rahibin teolojik mühendisliği başlar.⁶

Dikey ve yatay şamanizm ayrımının kimi kez aşkınlık ve içkinlik karşıtlığıyla bağdaştırıldığı da olmuştur (Pedersen, 2001; Holbraad ve Willerslev, 2007). Kendisine temel oluşturan perspektivizm gibi Amazon şamanizmi de bir içkinlik pratiğidir. Ne var ki bu, şamanizmin birbirine bağladığı insanlarla insan dışı olanlar arasında bir statü eşitliği olduğu anlamına gelmez; hatta tam tersi söz konusudur (Amazon etnolojisinde içkinlik ile eşitlik sıklıkla birbirine karıştırılır). Varlıkların bakış açıları arasında sabit bir hiyerarşi de yoktur. Amazon perspektivizmi, ontolojik bir önem sırasına göre⁷ ilerledikçe birbirlerini kapsayan perspektif dereceleri olarak yorumlanamayacağı gibi, alelade bir biçimde “her şeyin bakış açısı” olarak da ele alınamaz. Şamanizmin var olma sebebi varolanlar arasındaki dönüştürücü potansiyel farklardır, ancak hiçbir bakış açısı bir diğerini tek yönlü bir biçimde kendi içinde barındırmaz. Her bakış açısı ken-

6 Lévi-Strauss’un terimleriyle ifade ettiğim yaptakçı (şaman) ile mühendis (rahip) ayrımı, *Bin Yayla*’nın imleyen-öncesi ya da ilkel semiyotik (parçalı, çok boyutlu, antropofajik) ile imleyen ya da despotik semiyotik (yorumlama hastalığı, sonsuz borç, yüzlülük) ayrımıyla örtüşüyor (D. G., 1980: 140 ve s.). Descola (2005[2013]) açısından ise aynı ayrım animizm ve analogizm farkına denk düşecektir.

7 Kohn’un (2002, 2005) Avila Runaları üzerine olan farklı gözlemleri, bana göre, bu Keçuva orman halklarının kozmolojisine özgü “dikeyleştirme”ye yönelik, belki de eskide kalmış bir eğilimin tezahürü olarak yorumlanmalıdır. Bu konuda bkz. Taylor’un (2009) Jivaro Açıkarları yorumu: “Ne ruhani varlık sınıfları ne de insanların onlarla geliştirdiği etkileşim biçimleri bir önem veya güç derecesine göre düzenlenir; ve insan olmayan varlıklarla ilişki kurma kapasitesinde hiçbir cinsiyet bir ayrıcalıktan yararlanmaz.”

dince bir “bütün”dür ve hiçbiri muadilini veya benzerini tanımaz: Yatay şamanizm bu nedenle yatay olmaktan ziyade *yataygeçisli*dir. Bakış açıları arasındaki ilişki (çokluk olması bakımından bakış açısı olan ilişki), aşkın bir kapsama değil, ayırıcı bir sentez veya içkin bir dışlama düzenindedir. Özetle, perspektivist sistem –bir kez daha Lévi-Strauss’un Amerikan yerli kozmolojisini nitelerken kullandığı bir ifadeye başvurmak suretiyle– daimî bir dengesizlik içindedir.

Peki öyleyse, o zaman Amazon (yatay) şamanizmini Mausscu şemanın bir yapısal indirgemesi olarak yorumlamak en nihayetinde kifayetsiz kalır. Şamanizm, totem mantığı ile kurban pratiği arasında kapsayıcı olduğunu varsaydığımız ayrımın dışında kalır. Şaman gelişmemiş bir rahip değildir; şamanizm yarı-ruhbani bir din olmaktan ziyade etkisi düşük bir kehanetçiliktir. Eğer şamanın yapıp ettikleri sembolik bir totem sınıflandırması oyununa indirgenemeyecekse, o halde şamanın kurban sunmanın hayalî dizisellikleri arasında kaynaşmalı bir süreklilik oluşturmaya çalıştığı da söylenemez. O, üçüncü türden bir ilişki örneği olarak, birey-öncesi, yeğinlikli veya rizomatik çoklular oluşturan heterojen terimler arasındaki iletişimi gözler önüne serer: her jaguar-oluşturma ima edilen kân/bira örneği gibi.

Tam da buradan –oluş yolundan– Deleuze ve Guattari’ye geri dönüyoruz. Yazarların *Bin Yayla*’da totemizm ile kurban sunma karşıtlığını yeniden ele almayı önerdikleri noktaya geri dönmemiz ise bir rastlantı değil.

10 ÜRETİM HER ŞEY DEĞİLDİR: OLUŞLAR

Anti-Ödipus'un yazarlarının, ilkel enerjinin bir soybağı enerjisi olmasının “hiçbir şeyi” değiştirmedini, yani olumsuz bir olgu olduğunu savunduklarını daha önce belirttik. Biz de bu durumda, ilkel enerjinin bir “ittifak enerjisi” olacağı başka bir yeğinlikli düzen tasarlamamızın ne ölçüde meşru olabileceğini sorguladık. Neticede sorun, ayırıcı sentez olarak bir ittifak kavramı oluşturmanın koşullarını belirlemekten geçiyordu.

İttifakı yeğinlikli bir şekilde yorumlama imkânı, ancak *Bin Yayla*'da oluşlar üzerine yazılmış o uzun bölümden yola çıktığımızda anlaşılır hale geliyor. Bergson ve Nietzsche çalışmalarından beri oluş mefhumu Deleuze'de merkezî bir konuma sahip olmuştur ve *Anlamın Mantığı*'nda kapladığı yer herkesçe bilinir; ama Kafka üzerine olan denemeden (D. G., 1975 [2001/2000]) sonra kavram eşsiz bir dönüşüme uğrayıp yoğunluk kazanacak, 1980'de yayımlanan *Bin Yayla*'nın “1730: Yeğîn-oluş, hayvan-oluş, algılanamaz-oluş...” yaylasında ise kaçış hızına erişecekti. Oluş, hem *mimesis*'ten –taklit ve yeniden üretim (“Mimetizm

çok kötü bir kavramdır...”)¹– hem de *memesis*’ten –hafıza ve tarih– kelimenin tam anlamıyla kaçan, uzaklaşan, kurtulandır. Oluş, hafızası yitik, tarih öncesi, anikonik ve kısırdır; o pratikteki farktır.

Bin Yayla’nın onuncu bölümü, Lévi-Strauss’un dizisel-kurban mantığı ile totemik-yapısal mantık arasında kurduğu şu zıtlığı ele alarak başlar: bir tarafta insanlarla hayvanların imgesel olarak özdeşleştirilmesi, diğer tarafta ise toplumsal ve doğal farkların sembolik bağıntısı. Deleuze ve Guattari, bu iki analogik modelin (dizi ile yapının) arasına, ne dizisel benzerliklere ne de yapısal tekabüllere indirgenebilir bir ilişki türü olan Bergsoncu oluş motifini yerleştirirler. Oluş kavramının tanımladığı ilişki yapısalcılık açısından ilk bakışta anlaşılması güç gelebilir; zira yapısalcılığın analitik çerçevesinde ilişkiler aslen uzamlı olarak anlaşılırlar (karşıtlıklar, çelişkiler, aracılıklar) ve molar mantıksal nesneler olarak işlerler. Oluş moleküler, yeğinlikli ve gerçek bir ilişkidir; yapısalcılığın fazlasıyla morfolojik kalmış ilişkiselliğinden farklı bir düzlemde işler. Oluşun ayırıcı sentezi, biçimsel yapıların düzenleyici oyun kuralları bakımından olanak dışıdır; gerçek çoklukların bulunduğu dengeden uzak bölgelerde faaliyet gösterir (DeLanda, 2002: 75). “Oluş ve çokluk bir ve aynı şeydir.”²

Dizisel benzerliklerin imgesel, yapısal bağıntıların sembolik olduğunu düşünürsek, oluşların ise bizzat gerçek olduğunu söyleyebiliriz. Oluş ne metafor ne de metamorfozdur; o, yarattığı ilişkinin her iki terimini de yersiz yurtsuzlaştıran bir harekettir; bu terimleri tanımlayan ilişkilerden onları çıkararak, yeni bir “kısmi bağlantı” yoluyla onları birbirine

1 D. G., 1980: 18.

2 D. G., 1980: 305.

bağlamaya çalışır. Olmak fiili bu anlamda ne yüklem işlevi görür ne de geçişli bir eyleme işaret eder: Bir jaguar-oluş, bir jaguar olmak/ jaguara dönüşmek ile aynı şey değildir. Bir insanın içinde “kurban yoluyla” dönüşüme uğradığı “totemik” bir jaguar imgeseldir, ama dönüşümün kendisi gerçektir. Burada oluşun kendisi kedigildir: Jaguar-oluşta “jaguar” eylemin aşkın nesnesi değil, içkin tarafıdır, çünkü oluş geçişsiz bir fiildir.³

Bir insan bir jaguar olduğu andan itibaren jaguar artık orada değildir (oluşun ayırıcı çokluğunu belirtmek için “insan|jaguar” ifadesine başvurmamızın nedeni işte bu). Yazarların Amerika yerlilerinin mitlerini alıntılarken manidar bir biçimde söyledikleri gibi:

Lévi-Strauss, mitlerle ilgili araştırmalarında, sürekli olarak insanın hayvan, hayvanın da olduğu böylesi ani eylemlerle karşılaşılıyor (peki ne oluyor o hayvan, insan mı yoksa başka bir şey mi?) (D. G., 1980: 290).

Oluş, diye devam ediyorlar, kendi içinde tutarlılığı olan bir fiildir; taklit etmek, gözükmek, bir hale bürünmek, tekabül etmek değildir. Ve –sürpriz– oluş “üretmek de değildir veya soybağı üretmek, soybağıyla üretmek de değildir” (a.g.e.: 292). *Ne üretim, ne soybağı*. Dorothy’nin Toto’ya söyleyeceği gibi, “sanırım” artık *Anti-Ödipus*’ta değiliz.

“Yeğinlikli düşünce genelde üretim üzerine bir düşüncedir”, diyor DeLanda (2003: 15). Belki de bu durum o kadar genel olmayabilir. Üretim kavramının *Anti-Ödipus*’ta oynadığı kozmolojik başrolün aynısını oluş kavramı *Bin Yayla*’da oynar. Ama bunun nedeni “her şey oluştur” demek için değil –zira bu bir söz dizimi yanlışı olurdu– veya kitap başka ilginç fikirler içermediği için değil; nasıl ki üretim

3 Ve hiç fiil çekimi yoktur, zira tek kipi mastardır, yani tarih-dışı bir anlıklık kipidir.

Anti-Ödipus'un temsil karşıtı dispoitifiyse, *Bin Yayla*'nın temsil işini engelleyen o mükemmel temsil karşıtı dispoitifi de oluş kavramıdır. Üretim ve oluş: iki ayrı hareket. İkisi de doğayı kapsar, ikisi de yeğlilikli ve temsil öncesidir; belli bir anlamda, her ikisi de tek bir hareketin farklı isimleridir: Oluş arzu sürecidir, arzu gerçeğin üretimidir, oluş ve çokluk bir ve aynı şeydir, oluş rizomdur ve rizom bilinçdışının üretim sürecidir. Ama başka bir anlamda ise ikisi katiyen aynı hareket olamaz: Üretim ve oluş arasında “katedilen yol her iki yönde de aynı değildir.” Üretim, insanın ve doğanın özdeşliğinin gerçekleştiği bir süreçtir; doğa bir üretim süreci olarak ortaya çıkar (“doğanın insani özü ve insanın doğal özü, üretim veya endüstri olarak doğada özdeşleşir” [D. G., 1972: 10 (17)]). Hâlbuki oluş, insanın ve doğanın “doğa karşıtı” bir katılımıdır; kapmanın, simbiyozun, heterojenlerin yataygeçişli bağlantısının anlık bir hareketidir (D. G., 1980: 294, 296). “Doğa ancak bu şekilde, kendisine karşı işler. Burada soybağına dayalı üretimin de kalıtsal üremenin de çok uzağındayız...” (a.g.e.: 296). Oluş, üretimin aynasının öteki tarafıdır; özdeşliğin tersidir. Tupinambalarda düşmana “karşıt” özdeşlik dendiğini hatırlatalım.

“Evren soybağı ile işlemez” (a.g.e.: 296) – burada ima edilen evrenin bütün halleridir, yeğlilikli-virtüel hali olduğu kadar uzamlı-edimsel hali de. Evren *soybağı* ile işleмиyorsa –ve tabii herhangi başka bir şeyle de– o halde *ittifak* ile işlediğine inanmak pekâlâ mümkündür. Birinci yaylada şunu okuyorduk: “Ağaç soybağıdır, rizom ise ittifak, yalnızca ittifak (a.g.e.: 36). Şimdiyse şunu görüyoruz:

Oluş bir evrim değildir, en azından soybağıyla gerçekleşen bir evrim değildir; tüm soybağları imgeseldir. Oluş soybağınıninkinden farklı bir düzendedir. O, ittifakın düzenindedir (a.g.e.: 291).

Peki nasıl oldu da *Anti-Ödipus*'un Dogon mitinin yeğinlikli, muğlak, karanlık soybağı olduğunu iddia ettiği analizden, *Bin Yayla*'nın aynı ilişki biçimine herhangi olumlu bir rol atfetmeyi reddettiği bir duruma geçtik? *Yeğinlikli* olan soybağı nasıl oldu da *imgesel* olana dönüştü?

Bana kalırsa bu değişim, Deleuze ve Guattari'nin türler içi bir ufuktan türler arası bir ufka yönelen bakışlarındaki önemli bir odak değişimini yansıtıyor: Arzunun insani düzeninden –şüphesiz tarihsel ve dünyevi bir arzu; kişilik kurgusuna dayanmayan, ailevi ve Ödipuscu olmayan, daha çok ırksal, sosyopolitik bir arzu; ama ne olursa olsun *insani* bir arzu– türlerin doğal düzenini ve sınırlayıcı sentezlerini hiçe sayan türler ötesi bir duygulanım düzenine geçerek, bizi kapsayıcı ayrımla içkinlik düzlemine bağlıyorlar. *Anti-Ödipus*'un arzulayan düzeni açısından, uzamlı ittifak yeğinlikli soybağını sınırlayıp, onu soybağı grubunun molar biçimi altında edimselleştiriyordu; ama duygulanımın –yani *insan-dışı kuvvet* olarak arzusunun– kozmik düzeni açısından ise artık soybağı, imgesel özdeşleşmeleri aracılığıyla, heterojen varlıklar arasındaki, doğaya aykırı olduğu kadar gerçek olan bir ittifakı sınırlıyor: “Eğer evrim gerçek oluşlar içeriyorsa, bu, tamamen farklı ölçek ve âlemlerden varlıkları bir araya getiren ve hiçbir soybağına mahal vermeyen simbiyozun o engin alanındadır” (D. G., 1980: 291).

Yazarların pek sevdiği yabanarısı ile orkide örneğine bakalım; bu birliktelikten “hiçbir yabanarısı-orkide soyu oluşamaz” – ve aynı şekilde şunu ekleyebiliriz ki, bu birliktelik olmadan da bildiğimiz hiçbir yabanarısı ve orkide bir soy oluşturamaz, çünkü her türün kendi doğal soybağı türler arasında kurulan bu doğa karşıtı ittifaka bağlıdır.

Anti-Ödipus'ta girilen, cinselliğin kavramsal olarak yersiz yurtsuzlaştırılması burada sonuca bağlanır; biseksüellik de dâhil olmak üzere cinsiyetlerin ikili olarak düzen-

lenmesi, (bkz. “cinsiyet atomu” *yukarıda* s. 138), yerini “*n* sayıda cinsiyete” bırakır, bu da sırayla moleküler düzlemde “*n* sayıda tür” ile bağdaşır: “Cinsellik erkeğin kadın-oluşu ve insanın hayvan-oluşu yoluyla sürer: parçacıkların salımı” (D. G., 1980: 341). Hayvan-oluştta ima edilen her hayvan bir çokluksa (“her hayvan öncelikli olarak bir sürü, bir güruh-tur” -*a.g.e.*: 293), bunun nedeni, çoklu, yanal, heterojenetik, soybağı-dışı ve üretim-dışı bir toplumsallığı tanımlamasıyla ilgilidir, böylece insan toplumsallığı evrensel şeytani bir me-tonimide sürüklenir:

“Soybağının karşısına salgını, kalıtımın karşısına sirayeti koyuyoruz, yani eşeyli üremeye veya cinsel üretime karşı sirayet ederek çoğalma [...] Doğal olmayan katılımlar ve birliktelikler, doğal âlemleri kateden gerçek Doğadır” (*a.g.e.*: 295).

Belki de ittifaktır. Ama her ittifak değil. *Kapitalizm ve Sizofreni*, daha öncesinde belirttiğimiz gibi, *iki ayrı soybağın-dan* söz ediyordu, biri yeğinlikli ve kök halde, diğeri uzamlı ve somatik; bu ikincisi ittifakın tersine çevrilerek olumsuzlanmış halidir – yani arzuyu temsil edenin “baskılayıcı temsil” rolünü üstlendiği uzamlı ilke, tohumvari içe-akıştır. *Bin Yayla*’da ise *iki ayrı ittifak* ile karşılaşıyoruz: *Anti-Ödipus*’ta açılanan, *socius*’a ve hatta erkek cinsiyetine (birincil kolektif eş cinsellik) içsel bir ittifak; diğeri ise imgesel üretime ve başkalaşıma (mitsel soyağacına, hayvanlara dayanan soybağına) indirgenemeyeceği gibi değiş tokuşa ve sembolik sınıflandırmaya da (egzogami ittifakına, totemizme) indirgenemez, oluşa içkin bir ittifak.

Her oluş bir ittifaktır. Ama her ittifakın bir oluş olduğu anlamına gelmez bu. Uzamlı, kültürel ve sosyopolitik ittifakın yanı sıra yeğinlikli, doğa karşıtı, kozmopolitik ittifak vardır. İlki soybağlarını ayırt ediyorsa, ikincisi türleri

ayırt edilemez hale getiriyor, veya daha da iyisi, süreklilik arz etmeyen türleşmenin sınırlayıcı senteziyle edimleşen süreklilik arz eden farkları başka yönde (...katedilen yol her iki yönde de aynı değil) içerimsel sentezle karşıt şekilde gerçekleştirir. Şaman, bir jaguar-oluşu etkinleştirdiğinde bir jaguar “üretmez” ya da jaguarların soyuna “iştirak” etmez; daha ziyade jaguarı *kendisine bağlar*, onu *kendi safına katar* – kedigil bir ittifak kurar:

İki terim arasında, sanki farklılıklarını önceleyen bir noktaya varmışlar gibi, ayırt edilemez, belli belirsiz, muğlak bir bölge oluşur: Benzerlikten ziyade bir yakınlık, uç bir komşuluk, salt bir bitişikliktir bu; doğal bir soybağından ziyade doğaya aykırı bir ittifaktır (D., 1993: 100[2013/2007: 98]).

Oluşu bu şekilde tanımlayarak (zira burada mevzubahis tam da budur), model teşkil edici bir düalizmin nasıl yataygeçişli bir biçimde ortaya koyulduğunu gözlemleyebiliriz: {soybağı, metonimik süreklilik, dizisel benzerlik} karşı {ittifak, metaforik süreksizlik, karşıtlık yaratan fark}. Doğaya aykırı ittifakın kurduğu teğet-fark yaratan türden “mutlak bitişiklik”, sembolik ve kültürel ittifakın (egzogaminin) kurduğu soyağaçları arasındaki mutlak ve karşıtlığa dayalı “bitişiklik yokluğu”ndan büsbütün farklı bir şeydir. Keza bu mutlak bitişikliğin, “iki terimin” özdeşliğine veya imgesel farksızlığına indirgenemeyeceğini ise söylemeye lüzum yok (D. G., 1972: 131[2014/166]). Burada mesele, klasik yapısalcılıkta yapılageldiği gibi doğal soybağı ile kültürel ittifak arasında bir zıtlık oluşturmak değildir. Yeğinlikli ittifak doğallığa aykırı olduğu kadar aynı derecede kültüre ve topluma da aykırıdır.⁴ Burada imkân dâhilindeki bir üçüncü halden,

4 Topluma aykırı demek mümkün, çünkü insan toplumsallığı, “yeğinlikli düzenin ilk enerjisi”nin uzamlılaşması olarak meydana geldiğinde, zorunlu olarak yeğinliğe aykırıdır.

başka bir ilişkiden, “yeni bir ittifak”tan söz ediyoruz:

“İttifak” yeri geldiğinde hem iyi hem de kötü bir kelimedir. Kişiler ve şeyler arasındaki sınırın ötesine geçebildikleri taktirde tüm kelimeler iyidir. Dolayısıyla, ittifak bir mikrop için kullanılırsa iyi bir kelime olur. Kuvvet ise bir insan için kullanılırsa iyi bir kelime olur (Latour, 1993).

İnsanlar ve insan olmayan varlıklar arasındaki bu sınır aşırı ittifakın, bu yakınlık-ilişkinin [*affinité*] (*affin* = *ad-finis*)⁵ ilk örneğini bulmak için Afrika bölgesinden ayrılmaya gerek yok. onuncu yaylanın “Bir büyücünün anıları, II” bölümünde yazarlar, Pierre Gordon’un incelediği “kutsal bekâret bozucular” ve G. Calame-Griaule’un kaleme aldığı bazı Sudan geleneklerine özgü sırtlan-adamlardan bahsederler. Bu sonuncu örnek bizim açımızdan belirleyici bir yoruma zemin hazırlıyor:

[S]ırtlan-adam köyün çevresinde veya iki köy arasında yaşar ve iki istikamete de gözcülük eder. Diğer köyde nişanlıları bulunan bir hatta iki kahraman hayvan-insan karşısında zafer kazanacaktır. Sanki ittifakın birbirinden apayrı iki halinden söz etmek gerekir: Biri, kendisini dışarıdan zorla benimseten ve kendi yasasını tüm soybağlarına dayatan şeytani bir ittifak (canavarla, insan-hayvanla rıza dışı bir ittifak); diğeri ise köyün insanları canavarı yenip kendi ilişkilerini oluşturduklarında, soybağı yasalarına uyarlanan karşılıklı rıza dahilinde bir ittifak. Böylece enest meselesi değişikliğe uğratılabilir. Zira, enest yasağının genellikle ittifakın olumlu gereksinimlerinden kaynaklandığını söylemek yeterli değildir. Daha ziyade, ortada soybağına öylesine yabancı, öylesine düşman bir ittifak vardır ki, enest bir konum almak zorunda kalır (insan-hayvan daima enestle bir ilişki içindedir). İkinci ittifak ise enesti yasaklar, çünkü soybağının hukukuna tabi olabilmesi için tam da yalnızca birbirlerinden ayrı soybağlarının arasında yer alması gere-

5 *Ad-finis*: sınıra doğru, komşu (ç.n.).

kir. Ensest iki kez ortaya çıkar; ittifak soybağını altüst ettiğinde ittifakın canavarımsı gücü olarak ortaya çıktığı gibi, soybağı ittifaka tabi olduğunda ve birbirinden ayrı soylar arasında paylaştırılması gerektiğinde de soybağının yasaklı gücü olarak ortaya çıkar (D. G., 1980: 303, no. 15).

“Böylece ensest meselesi değişikliğe uğratılabilir...” Yazarlar burada *Akrabalığın Temel Yapıları* teorisine gönderme yapıyorlar; ama bu gözlem aynen *Anti-Ödipus*’un bu sorunu ele alma şekline de uygun düşüyor. Çünkü bu sefer ittifak mefhumu çifte etki alanı kazanıyor; yalnızca “cinselliğin soybağı süreci olarak” düzenlenmesiyle ibaret kalmayıp, aynı şekilde “yasak birlikteliklere veya tiksindirici aşklara ilham veren bir ittifak gücü” haline geliyor. Amacı ise artık yalnızca idare etmek değil, aynı zamanda “doğumu önlemek” (a.g.e.: 301): soybağı karşıtı, soybağına karşı bir ittifak. *Anti-Ödipus*’un *değiş tokuşçu*, baskıcı, soybağı üreten ittifakı bile, bu noktada birtakım karanlık ve yaban güçler sergiliyor – sanki o öbür “şeytani” ittifakın etkisinde kalmış gibi.⁶ İttifakın ve soybağının evlilik yasalarına göre düzenlenen bir ilişki içinde olduğu doğrudur, ancak öyle olsa bile ittifak elinde tehlikeli ve bulaşıcı bir güç bulundurulur. Leach [bunu] gösterebildi...” (a.g.e.: 301).⁷ *Bin Yayla*’nın bu önemli bölümünde “güç” kelimesinin genel olarak ısrarcı bir şekilde ittifakı nitelemek için kullanıldığını görüyoruz; ittifak kavramı bir kurumu –bir yapıyı– tanımlamaktan çıkıp, bir güç ve bir

6 “[T]oplum nezdinde, bu potansiyel vahşi yaratık daima kız kardeşinizi sizden alan bir kayınbiraderdir...” (L.-S., 1971: 436). Yazarın bizi uyardığı gibi, bu “mitsel” denklikleri *kelimesi kelimesine* ele almayı bilmek gerekiyor, yani “gerçeğin ve hayalin ayrımını aşan [bir] anlamda: mecazi dilin dar sahnesinde hayaletini çağırmaktan fazlasını bilmediğimiz [o] tam anlamıyla” (L.-S., 1962 b: 351[1994: 308]).

7 Burada *Rethinking anthropology* eserine göndermede bulunuyorlar; Leach (1961: 20) bu eserinde, evlilik yoluyla ittifak kuranlar arasında genel bir “metafizik etki” bulunduğunu öne sürer. Bu konuya dair yakın zamanda yazılmış bir yorum için bkz. Viveiros de Castro, 2008 a.

potansiyel –bir oluş– olarak işlev görmeye başlıyor. Töz halindeki soybağını aşarak, biçim olan ittifaktan kuvvet olarak tasavvur edilen bir ittifaka mı geçiyoruz? Burada artık ne kurban sunmanın mistik dizisinde ne de totemizmin mistik yapısındayız, aksine bizzat oluşun büyüğü gerçekliğindeyiz.

Aynı şekilde toplumsal sözleşmede de değiliz. “Arzu değiş tokuş etmeyi bilmez; o sadece çalmayı ve armağan etmeyi bilir...” (D. G., 1972: 219 [2014: 272]). Fakat ittifakta olduğu gibi, bu durumda da değiş tokuş var diyebiliriz. Kapitalist piyasa ekonomisi açısından “değiş tokuşçu” denemeyecek türden bir değiş tokuş vardır, zira o hırsızlık ve armağan kategorisinde yer bulur: “armağan ekonomileri”ne özgü değiş tokuş tam olarak –armağan değiş tokuşuyla kurulan ittifak, iş birlikçilerin görünür şeylerin dolaşımıyla görünmez perspektifler takas ettiği (karşı-yabancılaşmaya girdiği) çifte kapmanın sürekli değişen hareketi: Vermek, almak, geri vermekten oluşan o “üç anın” dolaysız ve ayırıcı sentezini gerçekleştiren “hırsızlıktır”.⁸ Her ne kadar armağanlar karşılıklı olabilse de, bu durum değiş tokuşu daha az şiddetli bir hareket haline getirmez; verme ediminin bütün maksadı iş birliği yapılan kişiyi eylemeye, harekete geçirmeye, bir karşılık vermeye yöneltmektir: Kısacası onun ruhunu çalmaya yöneltmektir (karşılıklı ruh hırsızlığı olarak ittifak). Ve bu anlamda, “armağan değiş tokuşu” denebilecek bir toplumsal eylem yoktur, çünkü her eylem sadece ve sadece eylem üstüne eylem, tepki üstüne tepki olduğu sürece toplumsaldır. *Karşılıklılık* burada *yineleme* demektir. Ne bir toplumsallık iması ne de bir özgecilik. Hayat hırsızlıktır.⁹

8 Değiş tokuş ve perspektif konusu için bkz. Strathern, 1988: 230, 271, 327; 1991: *metnin çeşitli yerlerinde*; 1992 a: 96-100; 1999: 249-56; Munn, 1992/1986: 16 ; Gregory, 1982: 19. Çifte kapma mefhumu için bkz. Deleuze ve Parnet, 1996/1977: 7-9; Stengers, 2003/1996 (I): 42, no: 11.

9 “Dil kullanıcısının aleyhine işleyebilir. [...] Toplumsallık mefhumu

Afrika büyücülerine yapılan gönderme doğal olarak rastlantısal değildir. Deleuze ve Guattari, mitlerin ve totemik kurumların açık ve seçik dünyası ile rahibin ve kurban tekniğinin karışık ve muğlak dünyasını karşı karşıya getirerek, hem pratik hem de söylevci (büyülü masallar) bir yöne sahip büyücülük ile oluşları ilişkilendirirler. Gözlemleri büyük öneme sahiptir (Goldman, 2005), zira yataygeçişli Amazon şamanizmi tam da büyünün, büyücülüğün ve oluşun bu “muğlak ve seçik” dünyasına aittir.

Burada Goldman’ın makalesinden ilhamla sonrasında üzerinde düşünmeye değer birkaç öneride bulunacağım. Şamanizm hakkında düşünmek için Mauss’un çalışmaları arasından, kurban üzerine olan metinden ziyade büyü hakkındaki çalışmasına geri dönmemiz gerektiği aşikârdır – yani H. Hubert ile birlikte kaleme aldığı hor görülen o eski *Genel Bir Büyü Teorisi İçin Taslak*’a [*Esquisse d’une théorie générale de la magie*] dönmemiz gerekir; bu eser meşhur *Armağan Üzerine Deneme*’nin potansiyel içeriğini taşır; *Deneme*’nin *hau*’su (ki *Akrabalığın Temel Yapıları*’ndaki “karşılıklılık ilkesi”nin [*principe de réciprocité*] kökeni buradan gelir) *Taslak*’ın *mana*’sının değiş tokuşçu versiyonundan ibarettir (ki o da “yüzeyde kalan imleyen”in [*signifiant flottant*] ön kavramıdır) (L.-S., 1950).¹⁰

sıklıkla toplumsal olabilmek şeklinde anlaşıldığı gibi; karşılıklılık özgecilik olarak; ilişki ise dayanışma olarak anlaşıyor...” (Strathern, 1999: 18). “Eylem üstüne eylem” Foucault’nun iktidarı tanımlamak için başvurduğu bir ifadedir (Deleuze’nün Nietzsche’sinin diyeceği gibi, yalnızca kuvvetler üstüne uygulanan kuvvetler vardır); “tepki üstüne tepki” ifadesini ise Bateson (1958/1936) *schizmogenezis* kavramını açıklamak için kullanır (bu kavram, Lévi-Strauss’un yapısal analizi açısından olduğu kadar Deleuze ve Guattari’nin şizoanalizi açısından da büyük önem taşır). Hayatın hırsızlık oluşuna gelirsek, bkz. A. N. Whitehead: “Hayat hırsızlıktır ve hırsızın bir gerekçeye ihtiyacı vardır” (Stengers, 2002: 349). Bu gerekçeye “armağan” diyebilir miyiz?

10 Bildiğimiz gibi, Lévi-Strauss’un *Armağan Üzerine Deneme* okumasın-

Buna karşılık, Lévi-Strauss'un çalışmaları arasından ise "büyücü ve büyüsü"nden ziyade, *Mitolojikler*'in üçüncü cildinde (L.-S., 1967: 94-99) karşımıza çıkan oldukça gizemli bir yoruma başvurmak gerekir. M60'ın özetinin ("Cimidyue'nin talihsizlikleri") hemen ardından Lévi-Strauss, tefrika tarzı dizisel biçimler benimsemiş mitsel anlatıların varlığından bahseder; bunların benzersiz bir düşsel atmosfere sahip olduğuna (anlam bozukluklarına ve perspektif çatışmalarına sürükleyen aldattıcı ruhlarla olan karşılaşmalara), büyücülük pratiklerine dair gizemli imalar barındırdığına ve bu pratiklerin hayvanlarla "özdeşleşme" sürecine götüren halüsinogen uyuşturucu tüketme ritüelleriyle olan ilişkilerine değinir.

Lévi-Strauss'un bu yorumu, ayrıcalık tanıdığı bu etiyo-lojik mitolojiyle yan yana akıp, bazense ters akıntıda giden –aynı kitapta sözü edilen çift yönlü ırmaklar gibi– Amerika yerlilerinin mitsel praksisini kısa bir anlığına da olsa *bambaşka* bir açıdan görmemize imkân sunuyor: Deleuze ve Guattari'nin "büyücülük masalları" türü altında toplayacağı bu dönüşüm anlatıları, içinde yer alan karakterleri etkileyen perspektif çeşitlenmelerini ("bu ani eylemleri") önemli birer odak konusu yapar. *Perspektivizm doğrudan doğruya Amerikan yerli mitolojisinin bu büyücü-oluşuna atıfta bulunur.*

Sofra Adaplarının Kökeni'nin [*L'origine des manières de table*] bu bölümünde Lévi-Strauss'un tahayyül ettiği gibi, mitin zaman içerisinde romana evrildiği doğrusal bir tarihî süreçten ziyade, burada söz konusu olan, miti çoklukların düzenine sokan, bizzat mitin içinde yer edinen yanal bir oluşturma ve onu âdeta *yarı-olaylar* üzerine sonu olmayan dağınık bir rapsodinin parçaları haline getirir:¹¹ anekdotlar, rivayet-

daki ensest yasağının kurduğu ilişkiye dayalı potansiyelleştirme koşulu, temel olarak yazarın *Taslak*'ta tespit ettiği, imleyen ve imlenen arasında süregelen dengesizliğe bağlıdır.

11 "Yarı-olaylar" mefhumu için bkz. Rodgers, 2004 ve Viveiros de Castro, 2008 b.

ler, dedikodular, aile ve köy folkloru –Redfield’in o “küçük geleneği”–, fıkralar, av hadiseleri, ruhların ziyaretleri, korkulu rüyalar, apansız ürküntüler ve kehanetler... İşte *minör bir mit*’in öğeleri bunlardır; simülakraların, halüsinojenlerin ve yalanların kaydı ve aracı olan bir mitin. Eğer “büyük geleneğe ait” mit –başlıca dünya dinlerinin ve felsefelerinin majör kullanımına amade olan mit (Ricoeur’ü orta doğulu mit)– dogma ve imanın, *credo quia absurdum*’un¹² hamiliyse, Lévi-Strauss’un minör miti (büyücü-oluşu içindeki Amerikan yerli miti) ise âdeta Henri Michaux’un iki kez tersine çevrilmiş özdeyişini yansıtır: “Yanlıştır, doğru olsa bile.”¹³ Din ve büyü arasında bulunan mesafenin, din ve bilim arasındaki katbekat büyük olduğuna bugün bile *Science wars* [Bilim savaşları] ile tanık oluyoruz.

Sonuçta söz konusu olan ne kurban ne de totemizm... “Hep iki şey arasında kalıyoruz, oysa daima bir üçüncü seçenek çıkıyor...” (L.-S. ve Éribon, 1988: 176[2018: 165]). Gerçekten de *Yaban Düşünce*’nin kurban sunma kavramının, iki ayrı işlem olan dizi-içi benzerlik ile dizi-dışı oluşu tek bir işlemde kaynaştırarak, iki “yalancı eşdeğeri” birbirine kattığı sonucuna varmalıyız. Dahası, yaban dizilerin diğer işlemi olan totemizmin, fark için en iyi modeli teşkil etmekten zi-

12 Saçma olduğu için inanıyorum (ç.n.).

13 *Mitolojikler* [Mythologiques], içrek öğretilerle, bilgin topluluklarla ve teolojik oluşumlarla bağlantılı anlatıları içermediğini birçok kez belirtir (kıtanın Dağlık bölgesine özgü mitoloji gibi, Kuzeybatı Amazonlar’ına ve Kuzey Amerika’nın güneybatısına özgü mitolojilerin bir kısmı da hariç tutulur). Sanki Amerikan yerli miti –etiyojik yapısal mit– sürekli olarak yörüngesinin çatallanmasını bekliyormuş gibi: bir tarafta miti bir dönüşüm masalı haline getiren minör mitin büyüçlüğü –köksaplı [rizomatik] çokluk olarak mit–, diğer tarafta ise kozmogoni ve teolojiden, monarşik *logos*’a –Devlet mitine– uzanan mitin ağaç biçimli türevi. Acaba burada Amazon şamanizminin kehanetçilik ve rahiplik temelli ikili yörüngesiyle olası bir analogi kurulabilir mi? Örneğin Ricoeur’e göre, Lévi-Strauss’un analiz ettiği tüm Amerikan yerli mitolojileri minör mit sınıfındadır.

yade, bize farkın bütün *sürecini* tesis etmeyen bir *model* oluşturduğu sonucuna varmalıyız. Orantı analogileriyle, Klein gruplarıyla ve permütasyon tablolarıyla hipnotize olmaktan kaçınmalıyız; bağıntısal benzeşiklikten dönüşümsel tutarsızlığa geçmeyi bilmeliyiz (Maniglier, 2000: no. 26).

1962 yılında yayımlanan iki kitabında da öne sürdüğü gibi totemizm, bağıntılı diziler arasında hiçbir şeyin gerçekleşmediği bir sınıflandırıcı ilişkiler sistemidir: görünürde muazzam bir denge modeli. Totemik “potansiyel farklar” her diziye içseldir ve öbür diziler üzerinde herhangi bir etki yaratamaz. Oluş ise aksine ilişkiyi saf dışsallık olarak, terimleri ait oldukları dizilerden çıkarıp onları rizoma sokması bakımından olumlar: Terimlerin içinde sıkışıp kalmış bir ilişkiler teorisinin aksine, ilişkilere açık bir terimler teorisi gerektirir. Oluş, yukarıda sözünü ettiğimiz gibi üçüncü *türden* bir ilişki oluşturmaz; o daha çok üçüncü bir ilişki *kavramı* oluşturur ve totemizm kadar kurbanı da onun üzerinden okumamız gerekir: Birincil olan ilişkilendirici farkın ikincil olarak yeniden yerli yurtlulaşması, oluşun evrensel yeğlilikli çokluk olarak alternatif edimselleşmesi. Oluş, hem totemik ayrımlarda hem kurban karışımlarda (arınma ve aracılık –Latour) edimselleşmiş olarak, kurban araçlarının kenarında ve totem taksonomilerinin arasındaki boşlukta sürekli olarak karşı gerçekleşir veya başka bir deyişle “din”in dış çeperinde ve “bilim”in sınırlarında.

○ *Bununla birlikte, totemizmin analogik şemasının, onun doğal farklar ile toplumsal farklar arasındaki simetrik tekabülüyle kendi varoluş sebebi olan bir asimetriyi temel aldığı olgusundan sonuçlar çıkarmak gerekir: Totemik türlerin içe dönük pratiklere sahip olmaları –ayı ayıyla evlenir, vaşak vaşakla– onları dışa dönük pratiklere sahip –ayı klanındakiler vaşak klanındakilerle evlenir– toplumsal türler olarak anlamlandırmayı elverişli kılar. Dış farklar iç farklara, ayrımlar ilişkilere, terimler işlevlere dö-*

nüşür. Yaban Düşünce'nin dördüncü bölümünde görebileceğimiz gibi, totemizmin temelinde, totemik düzeneği bir kast düzeneğine dönüştüren kanonik bir formül yatar. Lévi-Strauss'un tam da, endogami temelli kastların işlevsel olarak özelleşmesi ile egzogami temelli klanların işlevsel olarak türdeşleşmesi arasındaki simetrisinin sınırlarını gösterdiği yerde (L.-S., 1962 b: 167[1994 :159]), totemizm için "hayali", "yanılsama", "boş biçim", "yalandan kullanım" gibi terimler kullanması manidar gözüküyor. Sonradan aynı kitap, sahtenin saf gücü olan kurban sunmanın tersine totemizmi aslen hakiki olarak öne sürse de, totemizm kastla karşılaştırıldığında yanılsama ile hakikat arasındaki ayrımın bu kadar basit olmadığı görülür: "Kastlar gerçek bir kültürü sahte bir şekilde doğallaştırırken, totemik gruplar sahte bir doğayı hakiki bir şekilde kültürleştirirler" (a.g.e.: 169[161]). Sanki doğa ve kültür sürekli bir dengesizlik içinde; sanki bir türlü eşit konuma gelemiyorlar; sanki bir dizideki "hakikat" diğer dizideki "yanılsama"ya karşılık geliyor. "Anlam bütünleyiciliği ilkesi" diye adlandırabileceğimiz bu tema, "Marcel Mauss'un Çalışmasına Giriş"ten Vaşağın Hikayesi'ne kadar Lévi-Strauss'un düşüncesine her yerde eşlik ediyor.

Özetle, antropolojinin ana mefhumu olan ilişki mefhumunun geleceği, disiplinin fark ve çokluk, oluş ve ayırıcı sentez kavramlarına karşı geliştireceği ilgiye bağlı olacak gibi gözüküyor. Postyapısalcı bir ilişkisellik teorisi –yani yapısalcılığın ilişkisel bir ontoloji ile olan "temelsiz" uzlaşmasını dikkate alan bir teori–, Gilles Deleuze'nün felsefesiyle kurulmuş dizi'yi görmezden gelemeyiz; Leibniz'in, Spinoza'nın, Hume'un, Nietzsche'nin, Butler'ın, Whitehead'in, Bergson'un ve Tarde'nin figürleriyle ve yine perspektif, kuvvet, duygulanım, alışkanlık, olay, süreç, yakalayıp kavrama [*préhension*], yataygeçişlilik, oluş ve fark fikirleriyle çizilmiş manzarayı göz ardı edemez. Ana bir eklemin veya aracının –Lévi-Strauss'un kendine özgü Kantçılığından unutulmaz bir şe-

kilde elediği transandantal öznenen çok daha stratejik bir karakterin– çıkarılabileceği minör bir yapısalcılık çizgisi işte budur. İçinden küçücük bir parçanın çıkarıldığı bir yapısalcılık bu: zaruri bir ihtiyatlılıkla söyleyecek olursak, Kant’ın etrafında eskisi kadar saplantılı bir şekilde dönmeyecek bir yapısalcılık.

İhtiyatlılıkla olduğu kadar bir yön duygusuyla da; zira mesele bir kez daha geri adım atmak ve Kantçı bir antropolojiden vazgeçip “Kartezyen bir antropoloji”nin (düalizmli ya da düalizmsiz) kucağına geri düşmek değil; söz konusu olan, transandantal öznesi olmayan bir Kantçılığın yerine, ampirik özneli bir “Kantçılık” –modüler zihinli olsun ya da olmasın bilişsel bir doğuştanlık– koymak değil. Ve kimi zaman antropolojinin geleceği gibi sunulan başka bir yapısalcılık öncesine de Deleuzecü tasarının eşliğinde direnç göstermek gerekiyor; ilişki mefhumuna tuhaf bir tepki gösteren bu hareket, özdeşlikleri, tözleri, aşkınlıkları, bilinci ve failleri (*agencies*) yeniden yaygınlaştırmaktan yana. Bedenlerin ve işaretlerin “maddeselliği” bile hemen her yerde vücut bulmanın gizemini yeniden canlandırmak ve failin (*agency*) mucizesini kutlamak gibi aksak görevlerde kullanılıyor. Ve “töz” peşinde koşulmadığında bile yapılıyor bu –akrabalık konusunda töz arayan Fransız antropolojisi, son yirmi yılını hevesle yapısalcılığın değiş tokuşçu (veya başka bir deyişle ilişkiye dayanan) temellerini çürütmeye çalışarak geçirdi; öyle ki doğuştan gelen fikirler tesis edip bu fikirleri vücut sıvılarıyla birleştirmeye çabalayarak töz üstüne töz ekledi.

11 SİSTEMİN YEĞİNLİKLİ KOŞULLARI

Şimdi tekrar Lévi-Strauss'un sayfalarca alıntıladığımız pasajına dönelim. Antropolojinin duayeni, yerlilerin felsefi sorunsalının açığa çıkarılmasını, Brezilyalı etnologların¹ yolunu açtığı yakınlık-ilişkisi mefhumunun “eleştirel analizlerine” bağlıyordu. Ama son kertede tüm bunların kaynağı Lévi-Strauss'un kendisiydi ve o da bunun büsbütün farkındaydı. Güney Amerika'ya özgü yakınlık-ilişkisinin, sosyolojik bir kategori olmaktan çok felsefi bir fikir olduğunu daha ilk çalışmalarında sezen Lévi-Strauss, bu kozmolojik akıl fikrini, *Akrabalığın Temel Yapıları*'nda sosyolojik bir anlama yetisi kategorisine indirgeyecek ve bunu da akrabalığın kökensel şematizmine [*Ur-Schématisme*] bağlayacaktı – ama fikrin yersiz yurtsuzlaştırıcı gücünden bir şeyler süreç içinde korunacaktı. Örneğin, *American Anthropologist*'deki bir makalesinde kadim Tupinamba halkı ile birkaç yıl öncesinde tanıştığı Nambikvara halkını

1 Elbette başka ülkelerden, bilhassa Peter Rivière, Joanna Overing, Bruce Albert, Anne-Christine Taylor ve Peter Gow gibi meslektaşlarımızın fazlasıyla önemli yardımlarını anmak gerekir.

kıyaslarken yazar şunu gözlemliyordu:

Kayınbiraderler arası ilişki gibi belli bir akrabalık bağı, birçok Güney Amerikalı kabile açısından akrabalığın [*relationship*] basit bir ifadesini aşan [*far transcending*] bir anlam taşıyordu (1943: 398).

Her şey burada. Belki sadece şunu belirtmek gerekir ki, kullanılan aşmak fiili, Amerika yerlilerinin kozmopolitiğine özgü yakınlık-ilişkinin anlamının aşkın olmaktan çok, sahiden transandantal doğasına işaret ediyor; çünkü bu yakınlık-ilişkisi bizzat akrabalığın koşulunu sağlıyor ve bu haliyle onun için dışsallık boyutunu teşkil ediyor.

Bin Yayla'da öne sürülen iki ittifak arasındaki fark, Batı Afrika manzarasından çıkıp Amerika yerlilerinininkine girdiğimizde, etnolojik açıdan söylersek, kendisini zorla tipik bir özellik olarak dayatıyormuş gibi gözüküyor. Bu bölgenin etnograflarının kurduğu şu karşıtlığa yakından tekabül ediyor: bir tarafta, yeğinlikli veya "potansiyel", kozmolojik, mitsel-ritüel bir yakınlık ilişkisi (muğlak, ayırıcı, karanlık ve şeytani olarak da nitelendirilebilir) ile diğer tarafta, uzamlı veya edimsel, soydaşığa tabi bir yakınlık-ilişkisi. Bu konuyu daha önceden Amazonlar'a özgü akrabalık üzerine çok sayıda çalışmada ele aldığım için, burada yalnızca kısaca hatırlatmak amacıyla ifade edeceğim.²

2 Söz gelimi Viveiros de Castro, 1992/1986, 2001 b, 2002 b, 2008 a. Taylor'un (2000: 312, no. 6) önerdiği gibi, "potansiyel yakınlık-ilişkisi" mefhumunu "virtüel yakınlık-ilişkisi" olarak yeniden adlandırmak gerekir, böylece Deleuze'un virtüel teorisiyle daha tutarlı hale gelecektir. Bu konu üzerine bkz. Viveiros de Castro, 2002 b: 412-13 ve Taylor, 2009. Potansiyel yakınlık-ilişkisi mefhumunun doğrudan kaynakları: Overing, 1983-1984, 1984; Albert, 1985; Taylor, 1993 ve ayrıca benim Tupiler hakkındaki çalışmaları (Viveiros de Castro, 1992/1986).

Amazon toplumlarında evliliğin getirdiği yakınlık-ilişkisi genellikle *hassas* [*délicate*] (bu sıfatın tüm anlamlarını içeren) bir ilişki olarak tasavvur edilir: tehlikeli, narin, can sıkıcı, utandırıcı ve değerli bir ilişki. Ahlaki açıdan muğlak, duygusal açıdan gergin, politik açıdan stratejik, ekonomik açıdan temel bir ilişkidir. Sonuçta, yakınlık-ilişkileri soydaşlık ilişkileri (kardeşlik ve soybağı) tarafından maskelenerek kolektif olarak yine soydaşlık ilişkileri içinde çözülürler. Terminolojik yakınlar (mevcut olmaları bakımından “akrabalığın temel sistemlerini” tanımlayan *a priori* yakınlar) birer yakın olmaktan ziyade soydaş tipler –bu durumda kuzenler ve yeğenler– olarak görülürler; gerçek yakınlar ise referansları ve birbirlerine hitap edişleri bakımından soydaş hale gelirler (“kayınpederim” “dayım” haline gelir vb.); yakınlık-ilişkisine özgü terimlerden kaçınılarak soydaş örtmecelere veya kandaşlık belirten teknonimlere³ başvurulur (“kayınbirader” yerine “oğlumun dayısı” denir vb.); eşler ise cinsellik ve hayat arkadaşlığı bakımından tek vücut, *una caro* olurlar. Peter Rivière’nin (1984: 70) gözlemine göre, yoğun şekilde köydeş ve soydaş bir endogami ortamının hüküm sürdüğü tipik Guyanalar örneğinde olduğu gibi, “ideal köyde yakınlık-ilişkisi yoktur.”

İdeal köyde yakınlık-ilişkisi yoksa, başka bir yerde olmalıdır. Her şeyden önce gerçek köyün içinde, ama büyük ölçüde ideal köyün dışında: köyün fikrîsel dışarısında bir yakınlık-ilişkisi fikri olarak vardır – başka bir deyişle, yeğinlikli veya virtüel yakınlık-ilişkisi olarak. Çünkü ister gerçek ister ideal olsun, köyden ayrılır ayrılmaz maskeler tersine döner ve yakınlık-ilişkisi toplumsal ilişkinin belirsiz bir biçimi haline gelir, ne kadar genel olursa o kadar kuvvetlenir, ne kadar az edimsel olursa o kadar belirginleşir: En iyi kayınbirader kız kardeşiyle evli olmadığı veya kız kardeşimle ev-

3 Teknonim [*Technonym*]: birinin çocuğu üzerinden tanımlanan kişi (ç.n.).

lenmemiş olandır.⁴ Yakınlar birer düşmandır, düşmanlar da böylece birer yakın olur. Yakınlar düşman olmadıklarında, birer ebeveyn ve birlikte ikamet edilen kişiler olduklarında –“ideal” durumda–, birer yakın olarak muamele görmemele-ri gerekir; düşmanlar birer yakın olmadığında ise düşman oldukları için birer yakınmış gibi muamele görmeleri gerekir.

Amazonlardaki yerel-ötesi ilişkiler bu şekilde güçlü bir yakınlık-ilişkisi eğilimi gösterir: nadir görülse de politik açıdan stratejik yerel egzogami ittifakları; ritüelleşmiş çeşitli dostluk bağları veya ticari ortaklıklar; ve yerel gruplar arası, gerek gizli gerek aleni olsun, maddi veya manevi kalıcı bir savaş durumunun olmadığı zamanlardaki farklı topluluklar arasında düzenlenen törenler. Ve temel bir noktaya değinmek gerekirse, bu yeğinlikli yakınlık-ilişkisi türler arası sınırları da aşar: hayvanlar, bitkiler, ruhlar ve insanlığı belirsiz öteki kabileler... Hepsi, insanlarla beraber böylesi sentetik-ayırıcı ilişkilere dâhil olurlar.⁵ Her şeyden önce (ve eninde sonunda) ötekiler birer yakındır; kozmik hırsızlık ve armağan oyununun –veya değiş tokuşun– zorunlu birer ortağıdır; burada değiş tokuşu, ortaklar arasındaki potansiyel

-
- 4 Örneğin, köy meydanında ölüme mahkûm edilmiş bir Tupinamba tutsağa –düşman/kayınbirader (yukarıya bakınız)– tutsaklığı süresince gruptan bir kadın yanılsatıcı bir yakınlık-ilişkisi oluşturacak şekilde veriliyordu; bu kadın, tutsağın müstakbel celladının ideal olarak kız kardeşi olduğu için, bu yakınlık-ilişkisi daha da gerçek oluyordu.
- 5 Ötekinin *a priori* olarak yakınlık-ilişkisi kapsamına alındığı konusunda ısrar ediyoruz, her ne kadar Amazon düzeninde çoğunlukla evlilik ittifakları yerel grup içinde gerçekleşse de. Aslında, ittifaklar yerel grup içinde *yoğunlaşmaktan* kaçınmazlar, zira “yerel” olanın –köyün, endogami bağının veya çok sayıda topluluktan oluşan birliklerin-boyutunu *belirleyen* tam da bu yoğunlaşmadır. Soybağı grupları veya köydeşler arasındaki egzogamiye teşvik eden veya onu tembihleyen Amazon düzenleri hesaba katıldığında da durum pek değişmez. Potansiyel yakınlık-ilişkisi ve onun kozmolojik ahengi, müttefik olmayan gruplarla (Beyazlar, düşmanlar, hayvanlar, ruhlar) olan ilişkilerin tonunu belirlemeye devam eder.

farkın sifıra yaklaştığı ama “hiçbir zaman ortadan kaybolmadığı,” hırsızlık ve armağan oyununun özel bir durumu olarak anlamak gerekir. Guyanaların ideal köyünde bile, bir evlilik birliğinin ortakları arasında belli bir derecede ötekilik gereklidir, zira kız kardeş daima evlenilmez olandır; bir erkeğin kendi kız kardeşinin kızıyla olan birliği, bu ensest idealine en çok yaklaşan durumdur (dayının yeğeniyle olan birliği, birçok Amazon kabilesinde tercih edilen bir evlilik çeşididir). Demek ki, analizi yeterince ileri götürürsek, bu “var olmayan” yakınlık-ilişkisini bizzat ideal köyde bulabileceğiz. Ve her hâlükârda ensestin imkânsız olduğu herkesçe bilinir;⁶ her edimsel endogami virtüel bir egzogaminin alt sınırıdır. Lévi-Strauss’un dediği gibi, benzerlik yalnızca farkın özel bir durumudur; toplumsallık da predasyonun alt sınırıdır.

Amazonlar’daki ötekiliğin genel şeması olan saf virtüel yakınlık-ilişkinsinin veya meta-yakınlık-ilişkinsinin, *Bin Yayla*’da bahsedilen “ikinci türden ittifak”ın sınıfına girdiğine şüphe yoktur. Soybağına zıttır, çünkü evliliğin bir seçenek olmadığı yerde ortaya çıkıp evliliğin gerçekleştiği yerde ortadan kaybolur ve doğurgan bir üretkenliğe sahip değildir. Veya daha doğrusu, her içsel doğumu dışarıyla kurulan şeytani bir ittifaka tabi kılar. Söz konusu, bir *üretim biçimi* (homojenetik soybağı) değil, bir *predasyon biçimi*’dir (heterojenetik bir kendi safına katma/dayanışma), simbiyoz ve ontolojik “yeniden predasyon” yoluyla “yeniden üretim/üreme”dir: Kendiliğini dışsallaştırmanın koşulu olarak ötekini yamyam bir şekilde içselleştirme – düşmanla “kendisini belirleyen” yani kendisini bir düşman *olarak* gören bir Kendilik (bkz. s. 145). Amazon kozmopraksisine özgü öteki-oluş

6 Ensest yasağı mefhumunun totolojik yapısı üzerine bkz. Wagner (1972) –bir kız kardeşi yasak kılan onun kız kardeş olması değildir, o yasak olması itibarıyla bir kız kardeştir. “Hem kişiye hem de isme sahip olmanın” imkânsızlığı hakkında Deleuze ve Guattari’nin benzer bir argümanı için bkz. D.G., 1972: 190 [237].

işte budur. Virtüel yakınlık-ilişkisi akrabalıktan çok savaşla bağlantılıdır; akrabalığın öncesinde ve dışarısında yer alan savaş makinesinin bir parçasıdır. İttifakın soybağına karşıt olmasının nedeni, başlangıçtan beri var olan yeğinlikli bir soybağını baskılayan bir temsil olması değil, soybağının bir aşkınlık tohumu olarak işlemlerini engellemesidir (mitsel köken, ilk atalar, özdeş soybağı grubu). Tüm soybağları imgeseldir, diyordu *Bin Yayla*'nın yazarları. O halde biz de şunu ilave edebiliriz: tüm soybağları bir Devleti yansıtır, birer Devlet soybağıdır. Amazonlar'a özgü yeğinlikli ittifak, Devlete karşı bir ittifaktır (Pierre Clastres'e saygıyla...).

Yeğinlikli veya birincil yakınlık-ilişkisi Amazon toplumsallığının ve belki de bir bütün olarak tüm kıtanın ayırtıcı özelliklerinden biridir; burada âdeta Amerikan mitolojisinin “kaynak kaya”sına dokunuyoruz (L.-S., 1991: 295). *Mitolojikler*'in katettiği kıtanın bütününe göz önüne alalım: Amerikan yerli mitlerini kendi kültür mitolojimizle kıyasladığımızda önemli bir fark göze çarpıyor; onlarınkinde evlilik ittifakı ilişkileri, bizimkinde ise akrabalık ilişkileri ağır basıyor. Amerikan yerli mitlerindeki ana figürler kanonik olarak birer yakındır. Burada tanınmış bir karakteri ele alalım: Tüm kültürel mülklerin Efendisi, insan olmayan yamyam bir kayınpeder, bir gün damadını bir dizi imtihana çekip, sonrasında onu öldürme amacı güder; genç adam tüm imtihanları geçer (çoğu zaman ona acıyan insan olmayan varlıkların müdahalesi sayesinde) ve yanında kültürün o değerli ganimetini getirerek insan topluluğunun yanına döner. *Arkhe* niteliğindeki bu mitin (L.-S., 1971: 503 ve s.) içeriği Prometheus senaryosundan çok farklı değildir: Her ikisinde de, yer ve gök arasında sıkışmış bir kahramanla birlikte, medeniyet getiren bir ateş, kadınların “armağan” edilişi ve insan fâniliğinin kökeni söz konusudur. Ne var ki, Amerikan yerli mitindeki insan kahramanın muhalifleri birer kayınpederdir.

der veya kayınbiraderdir. Oysa, Yunan, Orta Doğulu, Afrika-
lı ve hatta Freudcu o Eski Dünya mitolojilerinde hüküm sü-
ren figürler birer baba ya da evlattır. Kısacası, Eski Dünya’da
insanlar “ateşi” ilahi bir babadan çalmak zorunda kalırken,
Amerika yerlileri ise ateşi bir kayınpederden çalmak veya bir
kayınbiraderin hediyesi olarak teslim almak zorunda kaldı-
lar, ancak her ikisi de hayvandı.

“Mitoloji” dediğimiz şey Verili olan (Wagner, 1978) hak-
kında bir söylemdir – genellikle ötekilerin söylemi olur bu;
neyin verili olduğunu ilk ve son kez belirleyen mittir: İnsan-
lar kendilerini bu asli koşullara göre –veya bu asli koşullara
karşı– tanımlayıp kendilerini onların üzerine inşa ederler;
bu söylem ontolojik borcun (var olduğu yerlerde) vadesini
ve sınırlarını teşkil eder. Bu durumda Amerika yerlilerinin
borcu, soybağına ve akrabalığa –“temel verili soyağacı”– de-
ğil, evlilik ve yakınlık-ilişkisine dairdir; daha önce gördüğü-
müz gibi, Öteki her şeyden önce bir yakındır. Yerli mitleri-
nin yakınlık-ilişkilerinin en başından beri mevcut olduğunu
varsayan o sıradan olguyu referans almıyoruz burada – zira
aynısını soydaş ilişkiler için de yapıyorlar veya ilk insanla-
rın evlilik yasaklarını bilmedikleri dünyalar hayal ediyor-
lar vb.; daha ziyade yakınlık-ilişkilerinin mitin “iskelet”ini
(*Mitolojikler*’in terime verdiği anlamda) oluşturduğunu dü-
şünen olguyu referans alıyoruz. Bu iskelet ya da çerçeve çok
çeşitli antiteler içeriyor. Daha kesin olarak, çok sayıda hay-
vansal yakınlıklarla doludur. Burada hayvanların veya genel
olarak insan olmayan (bitkisel, astronomik, meteorolojik
veya artefakt biçimli vb.) varlıkların olması kaçınılmazdır,
daha doğrusu, müstakbel insan olmayacak varlıkların; zira
mitteki herkes, mevcut insanlar da dâhil, kısmi olarak insan-
dır, her ne kadar katedilen yol her iki yönde aynı olmasa da.
Nitekim, Amazonlar’daki “sistemin yeğinlikli koşulları”nı
belirleyen bizzat bu insan olmayan varlıklarla kurulan itti-

faktır.

Amerikan yerli mitlerinde elbette Ödipuscu encest ilişkiler, baba-oğul çatışmaları ve daha pek çok şey vardır. *Kıskanç Çömlekçi* [*La potière jalouse*] malum nedenlerle bir “Jivaro Totem ve Tabu” üzerinde oyalanır (L.-S., 1985: böl. 14). Ne var ki Lévi-Strauss açısından, Kıta Mitolojisi’nin, özellikle de kültürün kökenini konu alan kısmının, yakınlık-ilişkisi ve değiş tokuşun değil, akrabalık ve doğurmanın etrafında döndüğü aşikârdır; aynı şekilde, Amerikan yerli imgelemine özgü encestin, ebeveyn ve çocukları arasındaki Freudcu “soybağı encesti”nden ziyade, bir kardeş encesti veya “ittifak encesti” olduğu ve Lévi-Strauss’un da *Akrabalığın Temel Yapıları*’nda bunu bir dayanak noktası olarak kullandığı yeterince açıktır. Hatırlanacağı üzere, Yeni Dünya’nın en yaygın miti (L.-S., 1967: 32, 73-79; 1971: 192), Güneşin ve Ayın kökenini erkek ve kız kardeşin encest ilişkisinin bir sonucu olarak açıklar; yazar sonrasında, Bororo referans miti olan M1’in temel hücrelerini oluşturan bu anlatıyı “Amerikan Vulgatası” (L.-S., 1979: 197, 217) olarak adlandırır; bu mitte Lévi-Strauss, arke-Ödipuscu anne-oğul encestini ve peşinden gelen ölümcül baba-oğul mücadelesini –bir yapısal antropoloji mizahı olarak– “kardeşler” arası bir encest ve “yakınlar” arası bir çatışma olarak yorumlar: Annesoylu egzogamik klanlar olarak örgütlenmiş Bororo toplumunda, her birey annesinin klanına aitken, babaysa yalnızca bir yakındır, evlilikle ittifak edilen bir klanın mensubudur; babanın bakış açısına göre, erkek evlat kadının kardeşi gibidir. Lévi-Strauss’un encest sorunsalına getirdiği bu yer değişikliği, *Anti-Ödipus*’un Dogon miti üzerine olan yorumunda ustaca kullanılır: “Kız kardeşle kurulan encest ilişkisi, anneyle kurulanın yerini tutmaz, ama tam tersine, kardeş soyunun tezahürü olarak encestin yeğinlikli bir modelini teşkil eder” (D. G., 1972: 187 [233]).

Gelgelelim, bu yeğinlikli düzlemde ittifak ve soybağı arasında –zorunlu olarak uzamlı– ayrı bir karşıtlık olamaz. Veyahut, eğer iki ayrı ittifak varsa, aynı şekilde iki ayrı soybağı vardır. Eğer her üretim soybağına dairse, her soybağı illa üretime (üremeye) dair değildir; eğer üremeye dair ve idari soybağları (Devlet temsilcileri) varsa, aynı şekilde doğaya aykırı ittifaklar ve oluşlardan, enstest veya türler aşırı birliklerden oluşmuş canavarımsı, sirayet edici soybağları da vardır.⁷

Endogami ve egzo-soybağı: akrabalık karşıtlığının temel yapıları. İdeal Guyana köyünde egzogami temelli yakınlık-ilişkisi yoksa, diğer Amerikan yerli köylerinde ise soybağları arasında bir soydaşlık yoktur – çünkü gruptaki çocuklarının çoğunluğu düşman menşelidir, tıpkı *Hüzünlü Dönenceler*’de betimlenen Kaduveoların “ideal” durumu gibi:

Bu toplum, bizim doğal saydığımız duygulara çok karşıt bir görünüm içindeydi; örneğin doğurmaktan nefret ediyorlardı. Çocuk düşürme ve yeni doğanları öldürme neredeyse olağan sayılıyordu; öyle ki topluluğun devamı doğumlarından çok evlat edinme yoluyla sağlanıyordu; savaş seferlerinin temel amaçlarından biri çocuk toplamaktı (L.-S., 1955: 205-208[2017: 188]).

Yapısalcı öğretinin bir başka sapkın örneği ise Tupinambalardır: Kız kardeşlerin kızlarıyla evlenmeyi yeğlerken, şevkle dışardan gelen kayınbiraderleri yakalamakla uğra-

7 Deleuze et Guattari’nin Dogon mitinde fark ettiği yeğinlikli soybağı durumuna benzer kozmos-öncesi bir ortam yansıtan Amazon mitolojileri var. Bu konuda Kuzeybatı Amazonlar’ındaki Tukano ve Aravak halklarının mitlerini özellikle anmak gerekir, her ne kadar G. Andreollo’nun (2006) da belirttiği gibi, Amazonlar’a özgü kozmos-öncesi temel durumu –içkinlik düzlemini– oluşturan aynı yeğinlikli yakınlık-ilişkisi şemasına bağlı olsa da.

şan erkekler, onları törenle öldürüp yemeden önce kendi kız kardeşlerini geçici eşler olarak bu düşman erkeklere verirler. Âdeta ensest olan yüksek düzeyli bir endogami, yamyam olan yüksek düzeyli bir egzogami ile katmerlenir. Mitlerin aşırıya kaçan şematizmi: kız kardeş ile çiftleşmek, küçük bir hayvanı evlat edinmek... Ama aynı şekilde önceki şemada çifte bir bükülme gerçekleşir: bir yıldız ile evlenmek, öz kız kardeşlerini bağırsaklarında taşımak...⁸

Her şey göz önüne alındığında mesele, ittifakın ve soybağının bir veya iki türü olup olmadığını veya mitlerin kökensel bir soybağı tanıyıp tanımadığını bilmekten ziyade, *yeğninliğin nereden geldiğini* belirlemekte yatıyor. En nihayetinde dışarıyı içeriden mi doğuyor? Yani ittifak soybağından mı geliyor ve ona mı bağlı? Yoksa içerisi dışarının bir tekrarı mı? Yani soybağı ve soydaşlık ittifakın ve yakınlık-ilişkisinin özel bir durumu mu (farkın yeğninlikli ayırım olarak sifıra yaklaştığı ama elbette hiçbir zaman ortadan kalkmadığı bir durum mu)?⁹

Amerikan yerli mitolojilerindeki ikizlik figürünün taşıdığı önemde vurgulanan nokta, tam da yakınlık ilişkisiyle soydaşlık¹⁰ arasındaki o “açık ve seçik olmayan, ayırt edilemez, muğlak bölge”dir – onları birbirine katan şey ise kendi içlerinde farklılaşmamaları değil, daha çok sonsuz yankıları, içsel yinelenmeleri, fraktal biçimde içe-evrilmeleridir; “Mitlerin Yapısı”nda hızlıca bahsedilen bu konu, *Mitolojikler* ilerledikçe şekil kazanır (bilhassa Güneş ve Ay mitlerinde) ve *Vaşağın Hikâyesi*’inde neredeyse “bütün sistemin anahta-

8 Bkz. Kır Kurdu’nun bağırsaklarında barındırdığı ve tavsiye almak için dışkılayarak düzenli olarak dışarı çıkardığı kız kardeşler, L.-S., 1971: 233-35, 276-78.

9 Bilindiği üzere, “yeğninlikli nicelik [...] sıfırla bir ilişki içindedir ve onunla özsel bir birlik oluşturur” (Deleuze, 1983).

10 Bu bölge soydaşlıkta da bulunur, soybağı ve kardeşliği ayırt edilemez hale getirir: bkz. M1’deki kız kardeş anne.

rı” haline gelir (L.-S., 1991: 295). Amerika yerlilerinin ikiz kardeşlik anlayışı (gelip geçici, eksik, yarı-aracılı, ıraksak, dengesiz ve ensest bir aykırılıkla bezenmiş), soydaş benzerliğin veya özdeşliğin ilk örneğini temsil etmek şöyle dursun, bizzat potansiyel yakınlık-ilişkisinin içsel tekrarıdır; birbirine eşit olmayan ikizler, dünyanın koşulunu oluşturan “kaçınılmaz simetrisizliğin” (L.-S., 1967: 406) mitsel kişileştirmeleridir. Yakınlık-ilişkisinin metonimisi olarak soydaşlık; farkın metaforu olarak ikizlik – bu ironiden zevk almak için biraz Leibnizci olmak lazım.

Fark yaratan ikizlik, kişiyi kendisinden ayırıp ortaya yeğinlikli bir kategori çıkararak başlar: *Vaşağın Hikâyesi*’nin “kader hüküm” bölümünde güzelce ifade edildiği gibi (eğer kız/oğlan olursa onu bakarım, ama oğlan/kız olursa onu öldürürüm), henüz annesinin karnında olan bir çocuk “kendisinin ikizi”dir (L.-S., 1991: 87 ve s.), zira tek cinsiyetli bir birey olarak doğana kadar virtüel olarak iki karşıt cinsiyete sahiptir. (“Schrödinger’in kedisi” paradoksu bu mitsel temanın bir dönüşümü olarak görülebilir – *Vaşağın Hikâyesi*’nin onuncu sayfasında görüleceği üzere, muhtemelen Lévi-Strauss’a kuantum kedisi biçiminde daha açık gözükmiştir.¹¹) Bu kitabın Amerikan mitlerinde sıkça rastlanan erkek ikizler üzerine yoğunlaştığına dikkat etmek gerekir (böylece Zeus’un ikiz oğlanlarıyla karşılaştırmak daha kolay olmuştur); ne var ki *Çıplak İnsan*’da yazar, aynı cinsiyetten ikizlerin karşıt cinsiyetten (enseste giren) ikizlerin oluşturduğu bir yapıdan “türeyen” ve onu “tamamlayan” dönüşümsel bir hali olduğu argümanını öne sürer (L.-S., 1971: 190-192). Amerika yerlilerindeki aynı cinsiyetten ikizlerin birbirine nispetsiz oluşları, onların “kökeni” olan karşıt cinsiyet ikiz-

11 *Vaşağın Hikâyesi*’nin giriş bölümünde Lévi-Strauss kuantum dünyasının insanın karşısına sağduyuya aykırı yeni bir doğaüstü dünya çıkarıldığından bahsedip mitlerle analoji kuruyor (ç.n.).

lerinden gelir. F. H  ritier'in (1981: 39) iddia ettiği gibi, tüm farkların cinsiyet farklarından kaynaklandığı anlamına gelmez bu, hatta tam tersi söz konusudur: Her cinsiyet fark yaratıcıdır – her işaret sistemi gibi (Maniglier, 2000; Viveiros de Castro, 1990).       , yeniden L  vi-Strauss'a (L.-S., 1971: 539) başvurduğumuzda, şunu söylemek gerekir: Akrabalığın kurucu deneyimi, cinsiyetler arasında bir karşıtlık olması değildir, daha ziyade öbür cinsiyetten olanın bir karşıtlık olarak anlaşılmasıdır. Yapısalcılığın bu derin sezgisine dair Strathernci bir yorum için sayfa 136'a bakınız.

Bu kısa ve   z anımsatmayı sonuca bağlarken, Amazon yerlilerinin temel bir kozmolojik kategorisi olduğunu d             potansiyel yakınlık-ilili  kisi fikrinin, teorik ve etnografik   er  evesi bakımından *socius*'un "değiş toku    " imgesiyle bir *kopukluk* yarattığını tekrar söyleyelim. Bu fikre her zaman eşlik eden predasyon veya yakalayıp kavrama [*pr  hension*] mefhumlarının önemi –hırsızlık ve armağan, yamyamlık ve düşman-oluş da– işte bundan ileri gelir. Her ikisi de, yerli metafiziğinin temel hali olacak türden bir ittifak gücünün hareketini yakalamaya çalışır. Yerli metafiziğinin temelini olu  şturan bu kozmopolitik g    , yapısalcı-işlevselci, yapısalcı veya Marksist türden klasik akrabalık teorilerinin hane içi-kamusal ("hane i  i alan", "kamusal alan"...) yakınlık-ilili  kisine indirgenemez. Hırsızlık, armağan, sırayet, masraf ve oluş: Söz konusu işte *bu* değiş toku  tu. Potansiyel ittifak, Amazonlar'a özgü akrabalığı kendi sınırları içine alan ve kendine bağlı kılan öteki-oluştur. *Akrabalığın Temel Yapıları*'ndan önce *Mitolojikler*'e sadık olan (ki böylece ilkinde daha sadık olabilecek) bir etnoloji, işte bu potansiyel ittifak fikri sayesinde bu halkları incelerken, filozof Patrice Maniglier'in şu isabetli gözlemini   ng  recekti:

Akrabalık esasında toplumsal bir fenomen değildir; insanların birbirleriyle sürdürdükleri ilili  kileri düzenlenip belir-

leyen yalnızca ve öncelikli olarak o değildir, daha çok evrenin ekonomi politiğı denebilecek, parçası olduğumuz bu dünyadaki şeylerin dolaşımı onun sayesinde temin edilir (Maniglier, 2005 *b*: 768).

IV. KISIM

YAMYAM COGİTO

Felsefe olmayanın felsefenin yeryüzüne ve halkına dönüşmesi için, filozofun filozof olmayana dönüşmesi gerekir... Düşünür ne kadar halka dahilse, halk da o kadar düşünüre dahildir, çünkü o bir “halk-oluş”tur...

Felsefe Nedir?

12 KAVRAMIN İÇİNDEKİ DÜŞMAN

Anti-Narkissos –her ne kadar yazmak istediysen de önceki bölümlerde yalnızca taslağını çıkarmayı başarabildiğim bu kitap– bir düşünce deneyimi ve antropolojik bir kurgu egzersizi olacaktı. Burada “düşünce deneyimi” ifadesini alışlageldiği şekliyle (imgesel) düşünceyle deneyime girmek olarak değil, (gerçek) deneyimle düşünceye girmek anlamında kullanıyorum. Söz konusu bir deneyimi imgelemek değil, bir imgelemi deneylemek veya “bizzat düşünceyi deneylemek”tir.¹ Bu durumda deneyim, Amazon uzmanı etnograf neslinin birikmiş deneyimidir, deney ise bu deneyimin kontrolünde gerçekleşen bir kurgudur. Bu nedenle kurgu antropolojik olacaktı, ama antropolojisi kurgusal olmayacaktı.

Kurgu, yerlilerin fikirlerini kavramlar olarak ele almaya ve bu karardan sonuçlar çıkarmaya dayanır: bu kavramların varsaydığı kavram-öncesi zemini ya da içkinlik düzlemini, var

1 T. Marchaisse bu *Gedankenexperiment* [düşünce deneyimi] mefhumunu, F. Jullien’in Çin hakkındaki çalışması için kullanmıştır (Jullien et Marchaisse, 2000: 71).

ettikleri kavramsal kişileri ve varsaydıkları gerçeğin konusunu tanımlamak. Bu fikirleri kavramlar olarak ele almak, onların nesnel olarak başka bir şey, edimsel başka bir tür olarak belirlendiği anlamına gelmez. Zira onları bireysel bilişsellikler, kolektif temsiller, önermeye dayalı tutumlar, kozmolojik inançlar, bilinç dışı şemalar, metinsel kompleksler, vücut bulmuş eğilimler vb. olarak ele almak da bir o kadar teorik kurgulardır.

Anti-Narkissos ne bir “ilkel zihniyet” çalışmasıdır ne de yerlilere özgü bir “bilişsel süreçler” analizi: Onun konusu yerlilerin düşünce tarzından çok o düşüncenin nesnesidir, o kavramların yansıttığı o mümkün dünyadır. Ama söz konusu olan belli bir dünya görüşü hakkında etnososyolojik bir deneme de değildir. Çünkü her şeyden önce, görülmek için hazırda bulunan bir dünya, görüşün öncesinde bir dünya zaten yoktur; ya da başka bir deyişle, bir düşünce ufkunun meydana getirdiği, “görünür” ve “görünmez” ayrımının öncesinde bir dünya yoktur. Ve aynı şekilde, fikirleri kavramlar olarak ele almak, onları (ekolojik, ekonomik, politik vb. gibi) aşkın bağlamlarıyla açıklamayı reddederek, sorunun içkin yönüne ayrıcalık tanımaktır. Sonuçta, Amerika yerlilerinin düşüncesini yorumlamak da değildir söz konusu olan, daha ziyade o düşüncüyü deneylemektir ve böylelikle de kendi düşüncemizi: *“Every understanding of another culture is an experiment with one’s own”* (Wagner).²

Açık olalım. Ben Amerikan yerli zihinlerinin (illaki...) diğer insanlarınkinden farklı “bilişsel süreçler” sahnelediğini düşünmüyorum. Kızılderililerin çeşitliliği bambaşka bir yönden ele alan belirli bir nörofizyolojiyle donatıldıklarını sanmaya lüzum yok. Bana kalırsa, onlar tıpkı “bizim gibi” düşünüyorlar; ama düşündükleri şeyler, yani düşünmelerine

2 Başka bir kültürü anlamaya yönelik her girişim insanın kendi kültürüyle yaptığı bir deneydir (ç.n.).

aracılık eden kavramlar bizimkilerden çok farklı –dolayısıyla da bu kavramların betimlediği dünya bizimkinden bambaşka.³ Kızılderililer açısından, bence onlar tüm insanların ve elbette onların ötesinde insan olmayan diğer tüm öznelere tıpkı “kendileri gibi” düşündüklerini düşünüyorlar, ama evrensel göndermeli bir düşünce örtüşmesi olmak söyle dursun, tam aksine perspektif ayrılıklarına dayanmaktadır.

Tanımlamaya çabaladığım yaban düşünce imgesi, yerlilerin bilgisini de onun gerçeğe dair az çok doğru temsillerini –günümüzde küresel temsiller piyasasında pek revaçta olan o “geleneksel bilgiler”i– de keşfetmek arayışında olmadığı gibi, zihin bilimlerinin insan türünün yetilerine göre hakkında uzun söylevlerde bulunmaya devam ettiği “temsil edicilik” üzerinden onların zihinsel kategorilerine erişmeyi de amaçlamıyor. Aynı şekilde, kendilerinin öncesinde ve dışında bulunan koşulları kısmi olarak ifade ettiği düşünülen, bireysel ya da kolektif, rasyonel ya da en azından akla yatkın temsiller de söz konusu değil; dünyadaki bir şeyin özelliklerini (zihin olsun, toplum olsun) açığa çıkardığı düşünülen, evrensel ya da tikel, doğuştan gelen ya da sonradan edinilen bilişsel kategoriler ve süreçler de söz konusu değil. Burada ileri sürülen şey, yerlilerin kavramlarının ve onların meydana getirdiği (onları ifade eden) dünyaların nesnesidir, ama aynı zamanda içinden çıktıkları virtüel zemindir de.

Yerlilerin fikirlerini kavramlar olarak ele almak, onları felsefi bir anlamla donatılmış olarak –veya potansiyel olarak felsefi bir kullanıma uygun olabilecek şekilde– görmeyi gerektirir. Sorumsuz bir karar denecektir buna; zira bu hikâyede filozof olmayanlar yalnızca Kızılderililer değil, keza –kuvvetlice vurgulayalım– bu kitabın yazarı da bir filozof değil. Kendisiyle ilgilenmeyi görünürde hiçbir zaman

3 “Düşünce içinde [farklı] yönelim tarzları” var demekle, “bambaşka [bir] mantık” işlemi var demenin farkı üzerine bkz. F. Jullien (Jullien ve Marchaisse, 2000: 205-207).

gerekli görmemiş ve kavramsal aklın titiz mimarisinden ziyade, sembolün, figürün ve kolektif temsilin akıcı ve alacalı şematizmine yönelmiş bir düşünceye kavram mefhumu nasıl uygulanabilir? Yaptakçı ve işaretleri ile mühendis ve kavramları arasında (L.-S., 1962 *b*) herkesçe bilinen tarihî ve psikolojik bir uçurum, “kesin bir kopuş” yok mudur? Ya da başka bir deyişle, insan türüne özgü mit üretimi ile Batı rasyonalitesinin özel evreni arasında (Vernant, 1966: 229), veya Figürün paradigmatik aşkınlığı ile Kavramın sentagmatik içkinliği arasında (D. ve G., 1991 [2001/1993])?

Neredeyse doğrudan Hegel’den kaynaklanan bu karşıtlıklara dair yine de bazı şüphelerim var. Ve ayrıca, kavram üzerine konuşmak için kendime özgü (felsefi olmayan) çeşitli nedenlerim var. İlk neden, yerlilerin fikirlerini antropolojik fikirlerle aynı düzleme yerleştirerek ele alma kararımın ileri geliyor.

Kitabın başında antropoloji teorileri ile bu teorilerde incelenen kolektiflerin kendi düşünsel pragmatiklerinin sıkı bir yapısal süreklilik içinde olduğunu söyledik. Burada önerilen deneyim, antropoloğun ve yerlinin söylemleri arasında prensipte bir denklik olduğunu iddia ederek başlar, tıpkı yalnızca bir bilgi ilişkisine girerek var olabilen bu söylemlerin birbirleriyle olan “karşılıklı ön kabul” durumu gibi. Antropolojik kavramlar bu ilişkiyi edimselleştirirler ve bu nedenle ifadelerinde olduğu kadar içeriklerinde de baştan sona ilişkisellerdir. Bu kavramlar, ne yerli kültürünün gerçeğe uygun bir yansımasıdır (pozitivist hayal) ne de antropoloğun ait olduğu kültürün yanıltıcı bir iz düşümü (konstrüktivist kâbus). Bu kavramların yansıttığı şey iki kültür arasındaki belirli bir anlaşılabilirlik ilişkisidir; iz düşümü ise kendi ön kabullerine dayanan iki kültürdür. Böylece çifte bir köksüzleştirme durumu gerçekleşir: Bu kavramlar sürekli diğer tarafı işaret eden vektörler gibidir, Ötekini Aynının bünyesinde (diplomatik anlamda) temsil etmek amacıyla bağlamaları

aşarak iki tarafın da sınırları arasında kalırlar.

Antropolojik kavramların kökenleri ve ilişkisel işlevleri genellikle egzotik bir sözcüğün izini taşır: *mana*, *totem*, *kula*, *potlaç*, *tabu*, *gumsa/gumlao*... Aynı zamanda disiplinin kendi geleneğiyle, incelediği halkların gelenekleri arasında benzerlikler çağrıştıran etimolojik imzalı, bir o kadar otantik kavramlar da vardır: armağan, kurban, akrabalık, kişi... Ve bir de yeni türetilen kelimelerden oluşan kavramlar vardır; bunların bazıları incelenen halkların kavramsal araçlarını yeni sözcüklerle –animizm, parçalı karşıtlık, kısıtlı değiş tokuş, *shizmogenesis*...– genelleştirmeye çalışırken, bazılarıysa bu kavramsal araçları aksi yönde ve daha sorunlu bir şekilde, spesifik bir teorik düzenin içinde kendi geleneğimizde yaygın olan belli başlı mefhumlarla karşılayarak –ensest yasağı, cinsiyet, sembol, kültür...– onları evrenselleştirmeye çalışır.⁴

Antropolojinin özgünlüğü en nihayetinde “özne”nin ve “nesne”nin dünyasından ileri gelen kavrayışlar ve pratikler arasındaki o ilişkisel sinerjide yatmıyor mu? Başka birçok hususun yanı sıra, bunun farkına varmak, “pozitif” bilimlere karşısındaki aşağılık kompleksimizi yatıştırmaya yardımcı olacaktır. Latour’un bu konudaki gözlemine bir bakalım:

Kula’nın tanımlanması kara deliklerin tanımlanmasıyla eşit derecede kıymetlidir. Karmaşık ittifak sistemleri de bencil genlerin ortaya attığı karmaşık evrimsel senaryolar kadar hayal ürünüdür. Avustralya Aborjinlerinin teolojisini anlamak, büyük deniz altı fay hatlarının haritasını çıkarmak kadar önemlidir. Trobriand yerlilerinin arazi mülkiyet sistemini keşfetmek, kutup buz tabakalarında sondaj yapmak kadar ilginç bilimsel bir hedeftir. Eğer bir bilimin tanımını yaparken neyin önemli olduğunu soruyorsak –dün-yamızı şenelten faillere [agencies] ilişkin yenilik getirme kapasitesi–, o zaman antropoloji disiplinler hiyerarşisinin zirvesine çok yakın bir noktada yer alacaktır... (1996 a: 5).

4 Felsefi ve bilimsel fikirlerin imzası ve kavramların vaftizi için bkz. D. G., 1991: 13, 28-29 [2001/2006: 16-7, 29-30].

Bu pasaj, yerlilerin kavrayışlarıyla doğa bilimlerinin araştırma nesneleri arasında yapılan bir analogiyi gösteriyor. İşte bu analogi yalnızca olanaklı değil aynı zamanda zaruri bir perspektiftir: Yerlilere özgü fikirlerin ve pratiklerin dünyadaki nesnelermiş gibi bilimsel bir tanımını oluşturabilmemiz gerekir, daha doğrusu dünyanın nesneleri olabilmeleri için. (Latour'un bilimsel araştırma nesneleri, açıklanması sabırla beklenen kayıtsız kalmış antiteler dışında her şeyi kapsar.) Olanaklı bir diğer strateji ise yerlilerin kavrayışlarıyla bilimsel teorileri kıyaslamaktır, tıpkı Horton'un "benzerlik tezi" doğrultusunda yaptığı gibi (1993: 348-354). Bir başka seçenekse benim burada önerdiğim olacaktır. Ben antropolojinin "Bilim"i bir saplantı haline getirdiğini düşünüyorum, yalnızca kendisiyle ilişkisinde değil –kendisi bir bilim mi değil mi, bilim gibi yapabilir mi yapamaz mı, bir bilim olmalı mı olmamalı mı gibi sorularda değil–, aynı zamanda her şeyden öte, ki asıl sorun bu, incelediği halkların kavrayışlarına ilişkin bakış açısında; ya onların kavrayışlarını bir hata, bir hayal, bir yanılsama olarak niteleyerek yetersiz bulduktan sonra bu "ötekiler" in kendilerini neden ve nasıl bilimsel olarak açıklayamadıklarına dair bilimsel açıklamalar getirdiğinde; ya da onların kavrayışlarını insanlıkla ortak bir bilme istencinin meyveleri olarak görerek aşağı yukarı biliminkine benzer şekilde ele aldığına, ki bu durumda Horton'un benzerlik tezinde veya Lévi-Strauss'un somutun biliminde kalıyoruz (Latour, 1991: 133-134 [2008: 116-17]). Düşüncenin altın standardı olarak sayılan o bilim imgesi, yine de yabancı halkların düşünsel faaliyetini Batılı gelenekle ilişkiye sokabileceğimiz tek zemin değildir.

Şimdi hem Latour'un analogisinden farklı bir analogi, hem de Horton'un benzerlik tezinden farklı bir benzerlik düşünmeye çalışalım. Öyle bir analogi olsun ki, yerlilerin kavrayışlarını kara deliklere ya da levha tektoniğine benzer

antiteler olarak ele almak yerine, onları *cogito* veya *monad* ile aynı düzlemde düşünelim. Bu durumda, Melanezyalıların kişiyi “bölünür birey” (Strathern, 1988) olarak kavrayışları, Locke’un sahiplenici bireyciliği kadar imgeseldir; aynı şekilde “Kızılderili şefliğin felsefesi”ni (Clastres, 1974/1962) keşfetmek, Hegelci Devlet öğretisini anlamak kadar önemlidir; veya Maori kozmogonisini Zenon paradokslarıyla ve Kantçı antinomilerle kıyaslamak mümkündür (Schrempp, 2002); bu yönüyle Amazon perspektivizmini anlamak, Leibniz sistemini anlamak kadar ilginç bir felsefi hedeftir... Ve eğer bir felsefeyi değerlendirirken neyin önemli olduğunu soruyorsak –yeni kavramlar yaratma kapasitesi–, o zaman antropoloji, “bizim” felsefemizin hala fazlasıyla etnikmerkezci olan ufkunu birazcık genişletmeye muktedir, güçlü bir felsefi araç olarak ortaya çıkar (elbette hiçbir yönüyle felsefenin yerine geçme iddiasında bulunmaksızın) ve bizi böylece sözde “felsefi” olan antropolojiden kurtarır. Tim Ingold’un antropolojiye ilişkin o güçlü tanımını kendi dilinde hatırlatalım: *Anthropology is philosophy with the people in* (1992: 696).⁵ Ingold burada “people” sözcüğüyle “ordinary people”ı, yani alelade, sıradan insanları kastediyor; ama aynı şekilde “the people” sözcüğünün anlamı üzerinde de oynuyor, yani “halk” veya “halklar” anlamında. O halde içinde başka insanlar ve başka halklar olan bir felsefe bu: bizimkinden başka, gezegendeki diğer hakların “felsefe olmayan”ıyla –yaşamıyla– ilişki sürdüren bir felsefi etkinlik imkânı. Bizim iletişim sahamızın dışında kalan, dolayısıyla da pek “alelade olmayan” halklar onlar. Gerçek felsefenin imgesel yabancılarla dolu olduğunu göz önüne alırsak, antropolojinin hedefindeki geofelsefenin ise gerçek yabancılerden imgesel bir felsefe yaratmak olduğunu söyleyebiliriz. *Imaginary gardens with real toads in them* (Marianne Moore). İçinde gerçek kara kurbağalarının oldu-

5 *Antropoloji içinde insanlar olan felsefedir (ç.n.).*

ğu imgesel bir bahçe. Ve bilindiği üzere, kara kurbağaları genellikle birer prene dönüşürler –tabii nasıl öpülecekleri bilinirse...

Yukarıdaki açıklamada yapılan yer değişimine dikkat edin. Burada söz konusu olan artık (veya yalnızca) *kula*’nın antropolojik bir tasviri değil (Melanezyalı toplumsallık biçiminde değil), Melanezyalı bir tasvir olarak *kula* (o “toplumsallığın” antropolojik biçimi olarak). Veya, “Avustralya teolojisi”ni bizzat bir anlayış dispoitifi olarak anlamak gerekiyor; öyle ki, yeryüzünü mülk edinmeye ya da ittifaka ilişkin karmaşık sistemleri yerlilerin sosyolojik bir imgelemin den kaynaklı icatlar olarak görmek gerekiyor. Elbette her zaman *kula*’yı bir tasvir olarak tasvir etmemiz, Aborjin dini ni bir anlayış olarak anlamamız ve yerlilerin imgelemine de imgelememiz gerekecektir: Kavrayışların içinden kavramlar çıkararak onları kavramlara dönüştürmemiz gerekiyor. Ve bir kavram kavrayışlar arasındaki bir ilişkidir, kavram-öncesi sezgilerin düzenlenmesidir; antropoloji örneğinde, birbirleriyle ilişkili kavrayışlar, her şeyden önce antropologların ve yerlilerin kavrayışlarıdır – yani ilişkilerin ilişkisidir. Yerlilerin kavramları antropoloğun kavramlarıdır. Elbette bir tasarım biçiminde.

Düşünce imgesi olarak yamyamlık, kavramsal kişi olarak düşman; buradan geriye Deleuzecü Guattarici koskoca bir Geofelsefe bölümü yazmak kalıyor: Batı geleneğinde Ötekinin prototipik bir ifadesi *Dost* figürüdür. Dost bir ötekidir, ama Kendinin bir “anı” olarak ötekidir. Eğer kendimi dostun dostu olarak tanımlarsam, bunun nedeni yalnızca, Aristoteles’in o iyi bilinen tanımına göre, dost bir *öteki Kendilik* olduğu içindir. Benlik en başından beri buradadır: Dost, Öznenin koşullanmış biçimine geriye dönük bir şekilde yan-

sıtılarak düşünölen bir Öteki-koşuldur. F. Wolff (2000: 169) bu tanımın şöyle bir teori içerdığını gözlemler: “Ötekiyle kurulan her tür ilişkinin ve dolayısıyla her tür dostluk biçiminin temeli, insanın kendisiyle ilişkisinde yatar.” Sosyal bağ, köken ve model olarak kendi kendine bir ilişki varsayar.

Ne var ki dost yalnızca belli bir “antropoloji”ye zemin hazırlamaz. Yunan felsefesinin oluştuğı tarihi ve politik şartları göz öne alırsak, Dost hakikatle kurulan belli bir ilişkinin ayrılmaz bir parçası olarak belirir: O, “düşünceye özgül bir mevcudiyet, bizzat düşüncenin olanaklılığının bir koşulu, yaşayan bir kategori, transandantal bir yaşantı”dır (D. G., 1991: 9 [12-13]). Kısacası, yazarların dediğı gibi, dost kavramsal bir kişidir, kavrama özgül Öteki şematizmidir. Felsefe Dost gerektirir, *philia* bilmenin unsurudur.

Bununla birlikte, “bizim” felsefemize denk bir Amerikan yerli felsefesi tanımaya yönelik her tür girişimi eşikte bırakan sorun, Transandantal belirlenim olan Düşmanın kurduğı bir dünyanın nasıl düşünölebileceğine dairdir. Ancak buradaki düşman, Yunan felsefesindeki o rakip-dost değil, Amerikan yerli kozmopraksisine özgül olan o *düşmanın içkinliği*’dir. Düşmanlık dostluğun olumsuz bir tümleyicisi (ya da olumsuz bir olgusalılığı) değildir, o başka bir hakikat ve bilgiyle başka bir ilişki tanımlayan düşüncenin ayrılmaz yapısıdır: yamyamlık, perspektivizm, mültinatüralizm. Eğer Deleuzecü Öteki, bakış açısı kavramının kendisiyse, transandantal belirlenim olan düşmanın bakış açısıyla meydana gelen dünya nedir? En nihayetinde animizm, bir tek Kızılderililerin bildiğı gibi, yalnızca bir perspektivizm değil aynı zamanda bir düşmancılıktır.

Tüm bunlar akla şu “imkânsız” soruyu getiriyor: Yerlilerin düşüncesini gerçekten ciddiye alırsak ne olur? Antropo-

lojinin amacı; bu düşünceleri açıklamayı, yorumlamayı, bağlamlarına yerleştirmeyi, akla uygun hale getirmeyi bırakıp da, bu düşünceleri kullanmak, onlardan sonuçlar çıkarmak ve kendi düşüncemiz üzerinde yaratabileceği etkilerini denetlemek olursa ne olur? Yerli düşüncesini düşünmek nasıl bir şeydir? Düşünmek derken, ötekinin düşüncesi hakkında ne düşündüğümüzü düşünmeden (“belli ki irrasyonel” veya daha beteri, doğal olarak kendilerince makul, diye düşünmeden); bu öteki düşünceyi, kendisini bu alternatifin terimleriyle düşünmeyen, bu oyuna tamamen yabancı bir şey olarak düşünmeyi kastediyorum.

Ciddiye almak, ilk olarak onu etkisiz hale getirmemektir. Örneğin şunun gibi soruları parantez içine almak gerekir: Böyle bir düşünce insan türünün bilişsel evrenselleşmelerine dair ne gösterir? Toplumsal olarak belirlenmiş bilginin aktarım yollarıyla açıklanabilir mi? Kültürel açıdan özel bir dünya görüşü ifade eder mi? Siyasi iktidarın dağılımını işlevsel olarak geçerli kılar mı? Ve bunun gibi başka birçok etkisiz hale getirme biçimini askıya almak veya en azından antropolojiyi bu hamleyle kısıtlamaktan kaçınmak gerekir; oysa onu ciddiye almak, daha ziyade öteki düşünceyi basit bir şekilde düşünmenin şüphe edilmeyen virtüelliklerinin edimselleşmesi olarak düşünmeye karar vermektir.⁶

Peki ciddiye almak o zaman Kızılderililerin dediklerine “inanmak”, onların düşüncesine dünya hakkındaki bir hakikatin ifadesi olarak bakmak mıdır? İşte bu da genellikle yanlış sorulan sorulardan bir tanesi. Bir düşünceye inanmak ya da inanmamak, onu her şeyden önce bir inançlar sistemi ola-

6 Yerlilerin “düşünce alışkanlıkları” ile kendi toplumumuzunkiler arasında, antropolojinin üstüne düşen arabuluculuk çalışması hakkında Godfrey Lienhardt’ın demek istediği temelde budur: “Bunu yaparken, en nihayetinde esrarengiz bir ‘ilkel felsefe’den ziyade, kendi düşüncemizin ve kendi dilimizin bütünüleyici potansiyelliklerini araştırıyoruz.” (Asad, 1986: 158-159).

rak düşünmeyi gerektirir. Ama gerçekten antropolojik olan sorular hiçbir zaman inancın psikolojik terimleriyle ya da hakikat değerinin mantıksal terimleriyle sorulmaz, çünkü söz konusu olan, yabancı düşünceye, inancın (ya da inançsızlığın) olanaklı yegâne nesnesi olan bir kanaat veya hakikat yargılarının olanaklı yegâne nesneleri olan birer önermeler bütünü olarak bakmak değildir. Antropoloji yerlilerin kendi söylemleriyle ilişkilerini inanç terimleriyle tanımladığında bunun ne tür zararlar verdiğini iyi biliyoruz – kültür böylece dogmatik bir teoloji türü haline geliyor; veya yine bu söylemleri birer kanaat veya önermeler bütünü olarak ele aldığında da ne olduğu biliyoruz – bu kez kültür epistemolojik bir teratoloji haline geliyor: hata, delilik, yanılsama, ideoloji... Latour'un belirttiği gibi (1996 b: 15), “inancın bir zihniyet biçimi olmadığını, halklar arası ilişkilerin bir sonucu olduğunu Montaigne'den beri biliyoruz.”

Eğer mesele Amerikan yerli düşüncesini inanç terimleriyle betimlemek değilse, aynı şekilde bu düşünceyi inanç biçimleriyle de ilişkilendirmemek gerekir – sözgelimi, ya iyi niyetle onun alegorik “hakikat temeli”ni ortaya atarak (Durkheimcılar için toplumsal bir alegori, Amerikan ekolü “*cultural materialism*” [*kültürel materyalizm*] destekçileri için doğal bir alegori), ya da daha beteri, tabiatı gereği içrek bir bilimin hamili olduğunu iddia ederek, onun şeylerin iç ve nihai özüne erişim sağladığını hayal ederek ilişkilendirmemek gerekir. “Anlamı inanca, dogmaya ve kesinliğe indirgeyen [...] bir antropoloji [...] ister istemez ya yerlilerin anlamlarına ya da kendi anlamlarına inanması gerektiğine dair bir tuzağa düşer” (Wagner, 1981: 30). Anlam [*meaning*] düzlemi –anlam, anlamlandırma, anlam çıkarma– psikolojik inançlarla ya da mantıksal önermelerle şenelmez ve o “temel” hakikatlerden başka şeyler barındırır. Yerli düşüncesi –eğer onu *cidden* ele almak istiyorsak– bir *doxa* biçimi, bir mantık

figürü (kanaat ya da önerme) olarak değil, bir anlam pratiği olarak görülmelidir: Kendisini referans olarak kavramlar ve “kendilerini temsil eden semboller” üreten bir dispozitif olarak görülmelidir.

Soruyu inanç terimleriyle sormayı reddetme kararı bana antropolojik açıdan can alıcı bir nokta olarak görünüyor. Bu hususta yeniden Deleuzecü Ötekiyi hatırlayalım (D., 1969 a [2015]; D. G., 1991 [2001/1993]). Öteki olanaklı bir dünyanın ifadesidir; ama o dünya, toplumsal etkileşimlerin olağan seyri içinde her zaman bir Ben tarafından edimselleştirilmek zorundadır: Olanaklı olanın ötekide içerdiği anlam benim tarafımdan açıklanır. Başka bir deyişle, olanaklı olan, entropik tarzlı yapısını dağıtan bir *doğrulama* sürecinden geçer. Öteki tarafından ifade edilen bir dünya geliştirdiğimde, bunu onun gerçekliğini doğrulamak ve ona nüfuz etmek için veya tersine onu gerçek dışı sayıp yalanlamak için yaparım: Böylece “açıklama” bir inanç unsurunu devreye sokar. Deleuze, bu süreci betimlerken, Öteki kavramının belirlenmesindeki sınır koşulu gösterir:

[Ö]tekiyle anlaşmazlıklarımızı oluşturduğu kadar ortak noktalarımızı da oluşturan bu gelişim ilişkileri, aynı zamanda ötekinin yapısını çözerek, onu birinde nesne konumuna indirgerken diğerinde özne konumuna taşır. İşte bu nedenle, ötekini olduğu gibi kavramak için, ne denli yapay olursa olsun özel deneyim koşullarında ısrar etmekte haklıydık: İfade edilenin, onu ifade edenin dışında, bizim için henüz var olmadığı konusunda haklıydık. Olanaklı bir dünyanın ifadesi olarak Öteki (D., 1968: 335 [2017: 342]).

Ve kendi düşüncesinin temel ilkelerinden birini hatırlatarak bir sonuca bağlar:

Yukarıda bahsettiğimiz kendini fazla açıklamama kuralı, her şeyden önce, kendini ötekiyle fazla açıklamamak, ötekini fazla açıklamamaktır, ama aynı zamanda onun örtük

değerlerini korumak ve dünyamızı, ifadelerinin dışında var olmayan tüm o ifade edilenlerle şenelterek çoğaltmaktır (a.g.e).

Antropoloji bundan ders çıkarabilir. Ötekinin değerlerini örtük olarak korumak, o değerlerin içinde kapalı kalmış olabilecek herhangi bir aşkın gizemi yüceltmek demek değildir; daha ziyade yerli düşüncesinin ifade ettiği olanaklılıkları edimselleştirmeyi reddetmek ve onları tanımsızca birer olanaklılık olarak korumaktır – elbette onları ötekilerin fantezileri olarak gerçek dışı kılmadan veya bizim için edimsel olarak fantezileştirmeden. Antropolojik deneyim bu durumda Deleuze’ün bahsettiği “özel ve yapay koşullar”ın biçimsel olarak içselleştirilmesine bağlıdır: Ötekinin dünyasının kendi ifadesi dışında var olmadığı an, o olanaklılığı *vir-tüel olarak gerçekleştiren* –antropolojik ilişkiye içsel– ebedî bir koşula dönüşür. Eğer antropolojiye düşen bir görev varsa, bu, ötekinin dünyasını açıklamaktan çok kendi dünyamızı, “ifadelerinin dışında var olmayan tüm o ifade edilenlerle şenelterek” çoğaltmaktır. Zira biz Kızılderililer *gibi* düşünemeyiz; olsa olsa onlar *ile birlikte* düşünebiliriz. Ve bu hususta –bir anlığına da olsa onlar gibi düşünebilseydik eğer– Amerikan yerli perspektivizminde açık bir mesaj olduğunu görürdük: Dünyayı asla ötekinin bakışında ifade edildiği gibi edimselleştirmeye çalışma!

13 YAPISALCILIĞIN OLUŞLARI

Bu kitapta yapısalcılık hakkında çok Şey Őeylendi; elbette malum nedenlerden. Lévi-Strauss'un yapısalcılığını Amerikan yerli düşünceinin yapısal bir dönüşümü olarak anlamak gerekiyor, yani bu düşüncenin uğrattığı bir bükülmenin sonucu olarak. Zira, sürekli olarak ihanet eden yozlaşmış tercümelerin yol açtığı, kontrol altına alınmış çokanlamlı istikrarsız bir harekete göre, Batılı *logopoiesis*'in kendi sorunları ve kavramları (aynı ve öteki, sürekli ve aralıklı, duyumsanır ve akıl erdirilebilir, doğa ve kültür...) aracılığıyla Amerikan yerli düşüncesinin filtrelenmesine izin verildi. Bu nedenle, burada antropolojinin doğası gereği tabi olduğu tercüme koşulu –hakkında söylediği söylemlerle kavramsal olarak birlikte belirlenen söylem– ile ilgili ilk bölümde bahsettiğim tezi yeniden ele alacağım (bkz. s. 17-18). Lévi-Strauss'un antropolojisini, Saussurecü dilbilimle ya da D'Arcy Thompsoncu morfolojiyle olan ilişkisini hesaba katmadan değerlendirmek, Amerika yerlilerinin yanında yaşayarak (saha çalışmasında olduğu kadar kütüphanede de)

edindiği deneyimlerden ayrı tutmak kadar yanlış olur. A.-C. Taylor'un tabiriyle "yapısalcılığın Amerika yerlilerine özgü temelleri"ni göz ardı etmek, ancak Lévi-Strauss'un çalışmalarının bir bütün olarak anlaşılması için hayati önem taşıyan bir boyutu kaybetme pahasına olabilir. Bu hiçbir yönüyle, Lévi-Strauss'un önerdiği sorunların ve kavramların geçerliliğinin bir "kültür alanı" (ne kadar engin olursa olsun) ile sınırlandırılabilceği anlamına gelmez. Aksine, Lévi-Strauss'un çalışmaları Amerikan yerli düşüncesinin zarfını attığı andır: Büyük kavramsal aracıyla, Amerikan yerli düşüncesi kendi "bağlamını" aşar ve kim olursa olsun, İranlı ya da Fransız, ötekini düşünmeye hazır herkesi düşünmeye sevk etmeye muktedir olduğunu gösterir.

Lévi-Strauss'un bıraktığı entelektüel mirası bugün yenisinden değerlendirirken önümüze şu büyük soru çıkıyor: Yapısalcılık Bir mi yoksa Çok mu? Veya soruyu Lévi-Straussçu bir kutupsallık üzerinden sorarsak, sürekli mi yoksa süreksiz mi? Lévi-Strauss'un çalışmalarının derin bir esin ve yöntem birliğine sahip olduğu konusunda hemfikir olan yorumcularla aynı görüşü paylaşmaktan vazgeçmeksizin, ben buna ilaveten, yapısalcılığın teorik kişiliğini ve yazarını ikiye bölmüş olarak görüyorum, birbirine karşıt olmasa da birbirinden ebediyen farklı ikizler gibi: kültürel bir kahraman ve bir aldatıcı. Bir yandan aracılığın kişisi (ama aynı anda düzeni ve aralıklıyı kuran), diğer yandan ise ayrımın karşıt kişisi (ama aynı zamanda renkserlik ve düzensizlik ustası). Sahiden de iki ayrı yapısalcılık var, ancak bizzat Lévi-Strauss'un da gösterdiği gibi, iki daima ikiden fazladır.

Gerçekten de Lévi-Strauss'un çalışmalarının gelecekte kendi yaratacağı yıkımlarla en başından beri aktif bir işbirliği içinde olduğunu daha yeni fark etmeye başladık. Örne-

ğın, yapısal antropolojinin “bir akış yönteminden ziyade, bir dönüşüm yöntemi” kullandığına dair fikri ele alalım (bkz. s. 151). Dönüşüm kavramının kendisi aşamalı bir dönüşüm uğradığı için, bu fikir de Lévi-Strauss’un tüm çalışmalarını boyunca oldukça yaklaşık bir hakikat haline geldi: Önce yapı mefhumu üzerinde üstünlük kazandı; sonra da aşama aşama cebirsel permütasyonlara kıyasla dinamik akışlara daha yakın olan daha da analogik bir kılıfla donatıldı. Bu kavramsal değişim bizzat renkserdir, küçük yer değişimlerinden ve kısa geri dönüşlerden oluşmuştur; ama genel yol gösterici çizgisi açıktır. Ben bu eğrinin bükülme noktasının *Mitolojikler*’in birinci ve ikinci ciltleri arasında bir yerde bulunduğuna kanaatindeyim. Bu değişimin ilk belirtisini şüphesiz *Baldan Küllere*’de [*Du miel aux cendres*] yer alan şu ilginç dipnotta görebiliriz:

Leach beni yalnızca ikili şemalar kullanıyorum diye suçladı. Sanki d’Arcy Wentworth Thompson’dan aldığım ve sürekli olarak kullandığım bu dönüşüm mefhumunun kendisi analogi alanına bağlı değilmiş gibi... (L.-S., 1966: 74, no: 1).

Yirmi yıl sonrasında Lévi-Strauss, bu mefhumun aklına ne mantıktan ne de dilbilimden geldiğini, bizzat büyük doğa bilimci d’Arcy W. Thompson’dan ve dolaylı olarak da Goethe ve Dürer’den geldiğini tekrar doğrular (L.-S. ve Éribon, 1988: 158-159 [2018: 151]). Dönüşüm, mantıksal ve cebirsel değil, estetik ve dinamik bir işleme dönüşür artık. Bununla birlikte, yapısalcılığın klasik evresinde merkezi boyuta sahip kavramsal paradigmaları arasındaki karşıtlık –örneğin “totemizm, süreksizlik, mit”e karşı “kurban sunma, süreklilik, ayin”– çok daha akışkan ve kararsız hale gelir; buna rağmen yazar, *Çıplak İnsan* eserinin “Final” bölümündeki mit ve ayin arasındaki o

meşhur karşıtlıkta olduğu gibi, çalışmalarının sonraki aşamasına ait bazı pasajlarda bunu doğrulamaya devam eder.

Nehrin iki kola ayrıldığı yerin, akrabalığın içeriğiyle uyumlu sonlu cebir ile mitin yeğinlikli biçimi arasında olduğu açıktır:

Akrabalığın Temel Yapıları'nda ortaya konan mesele, doğrudan cebirin ve ikame grupları teorisinin alanına giriyordu. Mitolojiyle ortaya konan gruplar, onları nesnelleştiren estetik biçimlerden ayrılmaz görünüyor. Oysa estetik biçimler hem sürekliliğe hem süreksizliğe aittir... (L.-S. ve Éribon, 1988: 192[2018: 179]).

Buradan yapısalcı dönüşüm mefhumunun çifte bir dönüşüm geçirdiği sonucunu çıkarabiliriz: tarihî dönüşüm ve yapısal dönüşüm –aslında, onu aynı anda hem “tarihî” hem de “yapısal” bir işleme dönüştüren çifte bir bükülme, karmaşık tek bir dönüşüm söz konusu. Bu değişim kısmen, o dönemki matematiksel yeniliklerin (Thom, Petitot) Lévi-Strauss üzerindeki etkisine de borçluydu; ama bence asıl değişim, onun antropolojisinin ayrıcalık tanıdığı nesne türünde gerçekleşmişti. İlk başlarda cebirsel-kombinatorik özelliğe sahip bir figür olan dönüşüm, giderek deforme olması ve kendi kendine yön değiştirmesiyle birlikte, ilk hallerine göre çok daha topolojik ve dinamik özelliklere sahip bir figüre dönüştü. Sözdizimsel değişimler ile semantik yenilenmeler, mantıksal yer değişimleri ile biçimsel yoğunlaşmalar arasındaki sınırlar, daha dolambaçlı, tartışmaya açık ve karmaşık –daha fraktal– bir hale geldi. Biçim ve kuvvet (dönüşümler ve akışlar) arasındaki karşıtlığın sınır çizgilerinin kaybolmasıyla birlikte karşıtlık da bir bakıma gevşedi.

Yapısal yöntemle ele alınan çeşitli sorunlara dair yukarıda alıntılanan düşünceleri dışında, Lévi-Strauss'un böyle bir değişikliğin üzerinde takılıp kaldığı anlamına gelmi-

yor bu. Aksine, genel eğilimi her zaman “*Akrabalığın Temel Yapıları*’ndan bu yana sistematik bir biçimde takip ettiği programın[ın] sürekliliği” (1964: 17) üzerinde durmak oldu. Süreklilik, varsa bile, yapısalcılığın söz dağarcığında çelişki içeren bir kavramdır...

Oysa Lévi-Strauss’un haklı olduğu aşikâr; onu kendisi üzerinden düzeltmeye çalışmak biraz gülünç olurdu. Ne var ki, Fransız üstadın çalışmalarının bir esin birliği barındırdığı konusundaki ısrarı, bizim gibi iyi yapısalcıları bu çalışmalarını süreksizlik çatısı altında okumaktan alıkoymamalıdır; yine de burada önemli olan, çalışmalarında kesin kopuşlar ve kırılmalar olduğu üzerinde ısrar etmekten ziyade, yapısal söylemin bir arada bulunan yeğinlikli ve karmaşık çok çeşitli “halleri” olduğunu göstermektir.

Yapısalcı projenin süreksizlikleri klasik iki ayrı boyutta nitelendirilebilir: biri Lévi-Strauss’un çalışmalarının birbirini izleyen farklı evrelerden oluştuğu fikrine dayanan ardışıklık eksen; diğeri ise bu çalışmaların iki ayrı söylem barındırdığı, iki ayrı hareket betimlediği fikrine dayanan bir arada olma eksen. Çalışmalarının *anları*, çalışması boyunca uyumlu bir karşıtlık içinde olan iki *hareketin her birine* verilen öneme göre ayırt edilebilir; o zaman her iki süreksizliğin de bir arada var olduğunu söyleyebiliriz.

Yapısalcılık totemizm gibidir, diyerek diyakroniyle başlayalım: O hiçbir zaman var olmadı. Veya daha kesin olarak, totemizm gibi onun da var olma biçimi tözlere değil farklara dair. Bu durumda söz konusu fark, yorumcuların sıklıkla belirttiği gibi, yapısalcı-öncesi olarak görebileceğimiz, *Akrabalığın Temel Yapıları*’nın (1967/1949) temsil ettiği Lévi-

Strauss'un çalışmalarının ilk evresi ile *Mitolojikler* (1964-1971) ile bağdaştırılan postyapısalcı ikinci evresi ve onları izleyen üç monografi –*Maskelerin Yolu* [*La voie des masques*] (1979), *Kıskanç Çömlekçi* [*La potière jalouse*] (1985) ve *Vaşağın Hikâyesi* [*Histoire de Lynx*] (1991)– arasındadır.

İkinci evrenin postyapısalcı olduğunu söylüyorum, çünkü çalışmalarının tartışma götürmez biçimde “yapısalcı” olan o kısa anı bu evreden önce geliyor; üstelik *Akrabalığın Temel Yapıları* ile *Mitolojikler* arasında bir duraklama (bir süreksizlik) olduğunu yazarın kendisi de ifade etti. 1962 kitaplarında Lévi-Strauss, bir yandan yaban düşüncüyü (yani insani göstergesel işlevin somut koşullarını) devasa ve sistematik bir dünya düzenleme girişimiyle özdeşleştirirken, diğer yandan o zamana dek ilkel akıl dışılıkla bir tutulan totemizmi, tüm akli faaliyetlere uygun bir model haline getirir. Deleuze ve Guattari'nin şu kötü niyetli yargısı çalışmalarının en çok bu anı için geçerli gözüküyor: “Yapısalcılık büyük bir devrimdir, tüm dünya akla daha yatkın hale gelir” (1980: 289).

○ *Aslında, Deleuze'ün eleştirel felsefeye karşı yönelttiği şu itirazı Yaban Düşünce'ye de yöneltmek mümkün: Kant'ın transdantal alanı, temsilin ampirik biçiminin izini sürer, çünkü koşullananın koşulun üzerine geriye dönük şekilde yansıtılmasıyla kurulur. Lévi-Strauss içinse, yaban düşüncenin, evcilleştirilmiş düşüncenin –bilimin– en akılcı biçiminin izini sürdüğünü söyleyebiliriz (“iki ayrı bilimsel düşünce biçimi vardır” [L.-S., 1962 b: 24 [1994: 40)]; hâlbuki tamı tamına yaban bir düşünce kavramı, hiçbir şekilde evcilleştirilmiş versiyonuna benzememelidir (“verim elde etmek amacıyla” evcilleştirilmiş olduğunu hatırlatalım –a.g.e.: 289 [261]).¹ Ancak daha uzlaştırmacı bir zihin bunu şu fi-*

1 Deleuze (D., 1974), Spinoza açısından “bir yarış atı ile bir yük atı ara-

kirle telafi edebilir: Yapısalcılıkla birlikte dünya akla daha yakın hale gelmiyor, akıl başka bir şeye dönüşmediği sürece... belki de daha dünyevi, daha seküler, daha halka hitap eden bir şeye. Ama aynı zamanda daha sanatkâr, daha az faydacı, daha az verimli bir şeye.

Akrabalığın Temel Yapıları'nın yapısalcı-öncesi bir kitap olduğu fikri, elbette Lévi-Strauss'un daha sonraki çalışmalarına kıyasla anlaşılmalıdır, ama yine de bunu ihtiyatla ele almakta fayda var. Her hâlükârda, bir David Schneider ya da bir Louis Dumont kalibresindeki antropologların, beşerî bilimlerin kurucu iki dikotomisi etrafından oluşturulan 1949 eserini bu şekilde sınıflandırmakta haklı olduklarını düşünüyorum: bir tarafta Birey ve Toplum –toplumsal entegrasyon ve bütünlük sorunu– öbür tarafta ise Doğa ve Kültür –içgüdü ve kurum sorunu. Aydınlanma Çağı ve Romantizm karşıtlığı – Hobbes ve Herder; veya daha yakın bir eponim istersek, Durkheim ve Boas.² Lévi-Strauss'un ilk büyük kitabında ele aldığı sorun, mükemmel bir “antropolojik” sorun olan insanlaşma sürecidir: doğanın aşkınlığı olarak kültür sentezinin ortaya çıkması. Ve “grup”, yani Toplum, incelenen tüm fenomenlerin transandantal öznesi ve ereksel nedeni olmaya devam eder. En azından, Maniglier'in (2005 a) de belirttiği gibi, her şeyin aniden bir olumsuzluk haline geçtiği kitabın son bölümüne kadar:

Belirli eşlerle birlikte olmayı yasaklayan veya tembihleyen çok sayıda kural ve bunların hepsini içeren enest yasağı, toplumun var olması gerektiğini kabul ettiğimiz andan itibaren anlaşılır hale geliyor. Ama toplum olmayabilirdi (L.-

sında, bir yük atı ile bir öküz arasındakinden muhtemelen daha büyük bir fark olduğunun düşünülebileceğini” hatırlatır.

- 2 Bu kutuplar arasında aracılık eden bir Rousseau vardır; Lévi-Strauss'un ise bu felsefi *trickster*'i koruyucu aziz olarak seçmesi bir tesadüf değildir.

S., 1967/1949: 561).

Ve bunu, toplumun sembolik düşünceyle eş süreli olarak geliştiğini, (yani sembolik düşünceye toplumun yol açmadığını veya onun var olma nedeni olmadığını), akrabalık sosyolojisinin semiyolojinin bir alt bölümü olduğunu (tüm değiş tokuşların birer gösterge, yani birer perspektif değiş tokuşu olduğunu) ve her insan düzeninin kendi içinde sürekli bir karşı düzen dürtüsü barındırdığını göstermeye yönelen dikkat çekici bir açıklama takip eder. Bu bağdaşan düşünceler, akrabalık sosyolojisinin yerini bir “karşıt sosyoloji”ye³, yani kozmopolitik bir düzene bırakmaya başladığı, Lévi-Strauss’un antropolojik söyleminin *ikinci ses*’i olarak adlandırılabilir ana –ya da başka bir deyişle, *Mitolojikler*’de Amerika yerlilerinin içkinlik düzleminin izinin sürüleceği düzene– doğru usulca geçişin alametleridir.

Zira, bu ses düzeninin tersine dönmesi *Mitolojikler*’le birlikte tamamlanır –ya da yaklaşık olarak tamamlanır; gerçekten de daha ileri gitmeye gerek yok: Musa ve vadedilmiş topraklar gibi... Toplumlar arası anlatıya dayalı dönüşümlere sistematik olarak verilen önem karşısında toplum mefhumunun yetkisi azalır; Doğa/Kültür karşıtlığı evrensel bir (nesnel ve öznel) antropolojik koşul olmayı bırakıp, yerli düşüncesine dahil mitsel bir tema haline gelir – üstelik temanın bu düşüncedeki ikircikli konumu dizinin tüm ciltlerinde giderek artar; “yapılar” olarak adlandırılan cebirsel biçimli nesneler, daha önce de söylediğimiz gibi, analojik bir dönüşüm mefhumuna doğru yön değiştirerek, sınırları daha

3 “*Akrabalığın Temel Yapıları*’nın büyük bir sosyoloji kitabı olduğu fikrinden vazgeçmek ve bunun daha çok sosyolojiyi yok eden bir kitap olduğunu kabul etmek [gerekiyor]” (Maniglier, 2005 b: 768).

akışkan bir hale evrilirler.⁴ Amerika yerlilerinin anlatılarına özgü ilişkiler; aralıklı bölüştürmeler, bir arada bulunan çeşitlilikler ve sosyoetnografik *realia*'lar ile temsili gerilimler halinde düzenleyici bütünlükler oluşturmak yerine, Deleuze ve Guattari'nin yapısal modellere karşı "rizom" kavramı adı altına yerleştirdikleri "bağlantı ve heterojenlik", "çokluk", "anlam-dışı kopukluk" ve "haritacılık" gibi ilkeleri, âdeta örnek niteliğinde gözler önüne sererler –rizom kavramının yapı karşıtlığının özel ismi olmuş olması ve postyapısalcılığınsa savaş narası haline gelmesi gerekirdi.

Mitolojikler'in izlediği yol gerçekten de genel bir heterojenetik yataygeçişlilik; öyle ki, bir halkın miti hem bir diğer halkın ritüelini hem de bir üçüncü halkın tekniğini dönüştürür; birilerinin toplumsal örgütlenmesi öbürlerinin vücut boyaması olur (siyaseti bırakmadan kozmoloji ve kozmetoloji arasında nasıl mekik dokunur); ve mitolojik yeryüzünün geometrik yuvarlaklığı, jeolojik gözenekliliği tarafından sürekli olarak kısa devreye uğratılır, ki bu sayede dönüşümler, sanki okyanusun altındaki magmanın bir noktadan püskürmesi gibi oraya buraya fışkırarak, Amerika kıtasının uç noktalarına sıçrayıp dururlar.⁵

Pierre Clastres yapısalcılığın "toplumsuz bir sosyoloji" olduğunu söylerdi; bu doğruysa eğer –ki Clastres bunu bir serzeniş edasıyla söylüyordu– o zaman *Mitolojikler*'inse

4 "Yapı" kelimesinin kendisi sürekli bir çeşitlenme düzenine tabidir ve "şema", "sistem", "iskelet" ve benzerleriyle büyük semantik ayrımlar olmaksızın bir arada bulunur (örneğin bkz. *Mitolojikler*'i süsleyen çok yaratıcı diyagramların işaret levhaları).

5 Tüm Amerika yerlilerinin mitsel sistemiyle ilgili en ilginç paradokslardan biri, dönüşüm ağının metonimik bağlantılarının yoğunluğu ile belli bir "uzaktan eyleme etkisi"nin bileşimidir, tıpkı Orta Brezilya halklarına özgü anlatıların Oregon ve Washington kabilelerinde tekrar görülmesi gibi.

bizi yapısız bir yapısalcılıkla karşı karşıya getirdiğini söyleyebiliriz – ki bense bunu bir iltifat olarak söylüyorum. *Çiğ ve Pişmiş'ten Vaşağın Hikâyesi*'ne kadar uzun bir yolculuğa çıkmaya meyilli herkes, dizi dizi haritalanan Amerikan yerli mitolojisinin ağaç biçimli değil köksaplı (rizom biçimli) olduğunu fark edecektir: Bu mitoloji ne merkezi ne kökeni olan devasa bir tuvaldir; “semiyotik, maddi ve toplumsal akışlar”ın (D. G., 1980: 33-34) durmaksızın içinden geçtiği bir “hiper mekanda” (L.-S., 1967: 84) kurulmuş, hatırlanamayacak kadar eski, muazzam bir kolektif sözcelem düzenlemesidir; çeşit çeşit yapılanma çizgisiyle dolu köksaplı bir ağdır; ama bitimsiz çokluğunda ve radikal tarihî olumsuzluğu içinde ne birleştirici bir yasaya indirgenebilir ne de ağaç biçimli bir yapıyla temsil edilebilir. Amerikan yerli mitleri içinde sayısız yapı bulunur, ama Amerikan yerli miti'nin bir yapısı yoktur –mitolojinin temel yapıları diye bir şey yoktur.

Sonuçta Amerikan yerli mitolojisi ucu açık bir çokluktur; $n-1$ bir çokluktur, veya Bororoların M1 referans mitine saygıyla “M-1” diyebiliriz; *Çiğ ve Pişmiş*'te erkenden keşfedilen bu mit, onun ardı sıra gelen Gé mitlerinin (M7-12) *tersine çevrilmiş ve hafifletilmiş* bir versiyonudur. Referans miti dolaşısıyla herhangi bir mittir, “referansları olmayan” bir mittir, tüm mitler gibi bir $m-1$ 'dir. Çünkü her mit başka bir mitin versiyonudur, o başka mit de sırayla üçüncü ve dördüncü bir mite açılır; ve Amerika yerlilerinin $n-1$ mitleri ne bir köken ne de bir kader ifade ederler: Referansları yoktur. Kökenler üzerine söylem olan mit tam da bir kökenden kurtulandır. Referans “mit”i yerini mitin anlamına, anlam makinesi olarak mite bırakır. Mit öyle bir araçtır ki, bir kodu başka bir koda çevirmeye, bir problemi benzer başka bir probleme yansıtmaya ve (Latour'un diyeceği gibi) “referansı dolaşıma sokmaya”, anlamı anagramatik olarak karşı gerçekleştirme yarar.

Bu kitapta tercüme hakkında da çok söz edildi. Lévi-Strauss, mit kavramının ana hatlarını çıkardığı ilk yaklaşımında onun büsbütün tercüme edilebilirliğine vurgu yapar: “Mit, *traduttore, traditore* ifadesinin değerinin pratik olarak sifıra yaklaştığı bir söylem biçimi olarak tanımlanabilir” (L.-S., 1958/1955: 232). Bu tanım, *Çıplak İnsan*’da genişletilir ve semantik düzlemde pragmatik düzleme geçirilir; biz de bu noktada, *tercüme edilebilir* olmaktan öte, mitin her şeyden önce bizzat bir *tercüme* olduğunu öğreniriz:

Her mit doğası gereği bir tercümedir [...] bir dilin içinde, bir kültürün veya bir alt kültürün içinde yer almaz, o daha ziyade onların başka diller ve kültürlerle eklemlendiği noktadadır. Mit hiçbir zaman *kendi diline* ait değildir, o bir *başka dil* üzerine bir perspektiftir... (L.-S., 1971: 576-577).

Lévi-Strauss’ta Bahtinci bir yön mü seziyoruz acaba...? *Bin Yayla*’nın yazarlarının karakteristik bir biçimde genelleştirecekleri gibi, “dil varsa, her şeyden önce aynı dili konuşmayanlar için vardır. Dil, iletişim için değil, tercüme için yaratılmıştır” (D. G., 1980: 536).

Çıplak İnsan’da öne sürülen bu perspektif temelli mit tanımı, Lévi-Strauss’un 1954’te belirttiği gibi miti “gözlemlenenin sosyal bilimi” olarak antropolojinin kendisiyle, özellikle onu oluşturan şeyle bitişik kılar. *Mitolojikler*’in birer “mitoloji miti” olduğunu da biliyoruz. Her iki tanım da bir noktada çakışıyor. *Yapısal mitoloji söylemi, olanaklı her antropolojinin koşulunu belirler*. Her antropoloji, nesnesi kendisi olan antropolojilerin birer dönüşümüdür ve her biri daima “başka diller ve kültürlerle eklemlendiği noktada” konumlanır. Bir mitten bir başka mite, bir kültürden bir başka kültüre geçmeyi sağlayan şey, mitlerden mit bilimine, kültürden kültür bilimine geçişi sağlayan şeyle aynı niteliktedir (burada Maniglier’in [2000] temel bir argümanını genelleştiriyor-

rum). Yataygeçişlilik ve simetri. Böylece, *Mitolojikler* projesi ile Bruno Latour ve Isabelle Stengers'in genel simetri ilkesi arasında beklenmedik bir bağlantı ortaya çıkıyor.

Eğer mit bir tercümeysen, bunun nedeni *kesinlikle* bir temsil *olmamasıdır*, zira tercüme bir temsil değil bir *dönüşüm*'dür. "Bir maske her şeyden önce temsil ettiği şey değil, dönüştürdüğü şeydir, yani temsil *etmemeyi* seçer" (L.-S., 1979: 144).⁶ *Mitolojikler*'in meta-nesnesine, rizomun birlikte olduğu mitsel rizom olarak tamamen holografik bir nitelik kazandıran şey işte budur; bu ağ, tüm Amerikan mit sisteminin (o "yegâne" mit) her mitte kısıtlı bir imgesini barındırır. "Yapı, en titiz şekliyle bir dönüşüm sistemi olarak tanımlandığından, kendi temsiline kendisini dâhil etmeden temsil edilemez" (Maniglier, 2000: 238). Bu da yapıyı, "dönüşümcü" ya da daha iyisi *dönüşümselci* olarak yeniden kavramsallaştırmaya yöneltir – ama bu ne Propp usulü biçimselci, ne de Chomsky usulü dönüşümsel demektir:

Bir yapı daima iki şey arasındadır: iki varyant arasında, aynı mitin iki sekansı arasında, hatta aynı metnin içindeki iki seviye arasında... Dolayısıyla birlik, kendisini iki varyantta tıpatıp tekrar ettiren bir biçim birliği değil, bir varyanta tam olarak neyin başka bir varyantın gerçek bir dönüşümü olduğunu göstermeye olanak sağlayan bir matris birliğidir... ve yapı edimselleşmelerine sıkı sıkıya bağlıdır. Levi-Strauss'un yapısalcılık ile biçimcilik arasındaki o inatla göz ardı edilen fark üzerinde diretmesinin nedeni budur (Maniglier, *a.g.e.*: 234-235).⁷

6 *Mitolojikler*'de mit ve müzik arasındaki yakınlıştırmanın nihai nedeni, esasında her iki semiyotik biçimin de temsil olmayan nitelikte olmasıdır.

7 "Mitin yapısı"nı kapalı dizimsel (sentagmatik) bir nesne olarak aramak bu nedenle tamamen anlamsızdır. Maniglier'in tespitinin iyi bir şekilde gösterdiği, hatta Almeida'nın tespitinde (2008) daha da net olan, dört dörtlük bir yapısal dönüşüm, mitin kanonik bir formülü, bir mitin "iç yapı"sını tanımlamaya olanak sağlamaz – çünkü esasında böyle bir şey yoktur ("...ilke aynı kalmaya devam eder": bkz. L.-S., 1964:

Yapısız bir yapısalcılıktan mı bahsediyoruz o halde? En azından başka bir yapı mefhumu ile işleyen bir yapısalcılık, *Bin Yayla*'nın yapıya karşı gelmek için başvurduğu rizoma daha yakın bir yapı mefhumuyla; aslında, Lévi-Strauss'un çalışmalarında bu diğer yapı mefhumu her zaman mevcut olmuştur. Veya belki de Lévi-Strauss'un çalışmalarında yapı kavramını iki farklı şekilde kullandığını söylemeliyiz: biri, transandantal birleştirme ilkesi, biçimsel değişmezlik kanunu; diğeryse ayırımın işleticisi, sürekli çeşitlenmelerin modülatörü (çeşitlenmenin çeşitlenmesi). Bir tarafta kapalı gramatikal birleşim olarak yapı, diğer tarafta açık farklılaşan çokluk olarak yapı.

Mitolojikler'deki "analitik açılış ve kapanış diyalektiği" diyebileceğimiz konu hakkında, dizinin her yerinde daima mevcut olan bir motifi ödünç alarak, titiz bir çalışmaya girişmek hayli öğretici olurdu. Lévi-Strauss, Amerikan yerli mitolojisinde antropolojik Doğa ve Kültür sorununun bir çeşidini bulduğuna inanıyorsa eğer, bunun aksi şekilde, mitlerde gördüğü açılış ve kapanış diyalektiğinin antropolojinin metamitolojik düzleminde de etkin olduğunu fark edebilirdi. Çünkü *Mitolojikler* sahiden de birer "mitoloji miti" ise, o zaman yapısal birer dönüşüm oldukları mitlerde geliştirilen temaları içermeleri kaçınılmazdır; başka bir deyişle, bu dönüşümler hem içerikten biçime hem de biçimden içeriğe geçişi sağlarlar.

Lévi-Strauss'un incelediği mitlerin "kapalı bir grup" oluşturduğunu sıklıkla belirttiğini gördük. Bu *kapalılık* fikri ile yapısal analiz bazen tek vücut gibi duruyorlar: Lévi-

313-316). Bir mit diğer versiyonlarından ayrılamaz, bir anlatının "iç" bileşimi, onun "dış" dönüşümleriyle aynı niteliğe sahiptir. "Aynı mit" fikri yalnızca işlevsel ve geçicidir. Bir mitin içinde olup bitenler, bir mitten bir diğerine geçişi sağlarlar. *Her mit* bir "Klein şişesi"dir (L.-S., 1985: 209 ve s.).

Strauss açısından her zaman “grubun kapandığını” ve mitler zincirinin son bir dönüşümün ardından başlangıç durumuna geri döndüğünü göstermek gerekir; ona göre aslında “grup” farklı eksenler üzerinde kapanır. Bu ısrar, mitolojinin “gramer”ini tesis etmenin koşulu olan mitsel dildeki zorunlu tumturaklılık konusuyla bağlantılıdır, yazarın kendi girişimini dile getirmekten zaman zaman hoşlandığı gibi; kaldı ki Lévi-Strauss’un “açık çalışma” karşısında duyduğu antipatiyi de iyi biliyoruz.

Bununla birlikte, kapanış örneklerinin çoğalmasının, kapalı yapıların teorik olarak sınırsız sayıda, yani açık olduğuna dair görünüşte paradoksal bir izlenim yarattığı da olur. Yapılar kapanır, ama yapıların sayısı ve onları kapatma yolları açık kalır – nihai bir yapısal bütünleştirme düzeyi açısından, ne yapıların bir yapısı vardır, ne de yapıda seferber ettirilen semantik eksenlerin (kodların) *a priori* bir belirlenimi söz konusudur.⁸ Her mit grubu, en nihayetinde, sınırsız sayıda başka grupların kesiştiği noktada yer alır; ve her grupta, her mit aynı şekilde birbirine bağlıdır; ve her mitte... Gruplar *kapanabilmelidir*; ama analiz eden kişi onları orada *kapalı* bırakamaz.

Her mit özü gereği kapatılmayı reddeder: Analiz sırasında her zaman öyle bir an gelir ki, ortaya çıkan bir sorunu çözmek için, analizin çizdiği sınırların dışına çıkmak gerekir (L.-S., 1971: 538).⁹

8 Hiçbir meta-yapının var olmadığı, daha “Marcel Mauss’un Çalışması-na Giriş” eseri ve “Etnolojide Yapı Kavramı” adlı makalesi gibi erken dönem çalışmalarda bildirilir. Bir mitsel sistemin semantik eksenlerinin ilkelerinin belirsizliği konusunda bkz. *Yaban Düşünce*’nin şu maksimi: “Bir sınıflandırmanın ilkesi hiçbir zaman önceden kesinlenemez.”

9 Yukarıdaki yedinci dipnotla aynı manada, Lévi-Strauss’un “mit” ve “mit grupları”ndan söz ederken ikisi arasında fark gözetmediğini bir kenara not edin.

Kaldı ki, her şeyden önce, kapalılığın gerekliliğine atfedilen önem, çalışmalarının farklı yerlerinde göreceli hale gelir ve ters yönde anlamlar doğurur: analizin sınırsızlığı, dönüşümlerin sarmal hareketi, dinamik dengesizlik, simetrisizlik, yapıların yanal olarak birbirlerinin safına girmesi, anlatıların yayıldığı seviyelerin çoğulluğu, ilave boyutlar, mitlerin düzeni için gerekli eksenlerin çokluğu ve çeşitliliği... Gelgelelim, buradaki asıl anahtar kelime *denge-sizlik*'tir:

Dengesizlik daima verilidir... (L.-S., 1966: 222).

Her yapı, diğerlerinden yalıtılmış halde kalmak şöyle dursun, kendi içinde bir dengesizlik taşır ve onu komşu bir yapıdan alınan bir terime başvurmadan denkleştirmek olanaksızdır... (L.-S., 1967: 294).

Yapı, bir dengesizliğin üstesinden gelmek için değişse ya da zenginleşse bile, bunu ancak başka bir düzeyde yeni bir dengesizlik yaratmak pahasına yapar... [...] yapıya miti meydana getirme gücünü veren bu önüne geçilemez simetrisizliktir, mitse bu kurucu simetrisizliği düzeltme ya da gizleme çabasından başka bir şey değildir. (a.g.e.: 406)

Güney Amerika'da olduğu gibi, dinamik bir dengesizlik, bir dönüşümler grubunun ortasında açığa çıkar... (L.-S., 1971: 89).

Bununla birlikte, bu dengesizlik, mitlerin dönüştürülebilirliğine veya tercüme edilebilirliğine kefil olan, mitolojinin basit bir biçimsel özelliği değildir; daha ziyade, birazdan göreceğimiz gibi, mitolojinin içeriğine ait temel bir unsurdur. Mitler, kendi aralarında düşünürken, bu dengesizlik *aracılığıyla* düşünürler –ve *düşündükleri şey* bizzat bu dengesizliktir, “dünyanın varlığındaki” nispetsizliğin ta kendisidir (L.-S., 1971: 539). Mitler kendilerine özgü mitolojilerini ya da “içkin” teorilerini kendi içlerinde barındırırlar (L.-S., 1964: 20). Bu bakımdan,

...kendisini kavrandığı perspektife göre çeşitli şekillerde

gösteren temel bir asimetri söz konusudur: yukarısı ve aşağısı, gökyüzü ve yeryüzü, kara ve deniz, yakın ve uzak, sol ve sağ, erkek ve kadın arasında vb. Gerçeğin ayrılmaz bir parçası olan bu nispetlilik, mitsel düşünceleri harekete geçirir; çünkü düşüncenin de berisinde, her tür düşünce nesnesinin var oluşunu koşullayan odur (L.-S., 1971: 539).

Bu süregelen dengesizlik, önce miti, ardından mitoloji mitini kateder ve böylelikle yapısalcılığın her bir yanında yankılanır. Yapı mefhumu hem kapalı gramatikal birleşim hem de açık farklılaşan çokluk olarak Levi-Strauss'un geç dönem çalışmalarında da karşımıza çıkar. Aslında çalışmalarının bütününe yayılmıştır; değişen şey, yalnızca bu kavrayış biçimlerinin her birine ayrı ayrı atfedilen önemin göreliliğidir: Kapalı gramatikal birleşim *Akrabalığın Temel Yapıları*'nda ağır basarken, açık farklılaşan çokluk *Mitolojikler*'de öne çıkar.

Bir adım geriye gidelim, daha doğrusu atacağımız bu art zamanlı adımla yukarıda bahsettiğimiz eş zamanlı süreksizlik arasında bir bağlantı kuralım. Levi-Strauss'un çalışmaları ilk evrelerinden beri içinde önemli bir postyapısalcı alt metin (ya da karşıt metin) barındırır. (Lévi-Strauss, yapısalcılık-öncesinin son mensubu olmasa da –ne yazık ki alakası bile yok– postyapısalcılığın ilk mensubu olarak görülmelidir.) Yapısalcılığın simetrik, eş değerli, ikili, aralıklı ve tersine çevrilebilir (klasik totem şeması gibi) karşıtlıkları uğrunda varsayılan tercihi, her şeyden önce, 1956 tarihli makalesinde düalist düzenleme kavramına karşı yönelttiği, bugün bile hayrette bırakan eleştirisiyle çelişir – üççülük, asimetri ve süreklilik, burada ikicilik, simetri ve süreksizlikten önce gelir. Ardından da, şaşırtıcı bir şekilde erken ortaya çıkan “mitin kanonik formülü” ile çelişir, zira bu formül her şey olabilir, simetri ve tersine çevrilebilirlik dışında. Ayrıca hatırlamakta fayda var ki, Lévi-Strauss, *Mitolojikler*'in her

iki evresini de (*Çıplak İnsan*'ın "Final"i ile *Vaşağın Hikâyesi* kitabı) sonuca bağlarken, mitlerin içinde meydana gelen dönüşümleri, uzamsal mantığın söz dağarcığıyla açıklamanın olanaklılığı konusundaki tereddütlerini de dile getirir (L.-S., 1971: 567-568; 1991: 249).

Üstelik Lévi-Strauss'un son iki mitoloji kitabının, sözünü ettiğimiz bu değişken düalizmin iki figürü olarak geliştirilmesi kesinlikle bir tesadüf değildir: *Kıskanç Çömlekçi* (1985) baştan aşağı kanonik formülü örneklerken, *Vaşağın Hikâyesi* Amerika yerlilerinin kozmososyolojik düalitesinin dinamik kararsızlığı üzerine yoğunlaşır –bu "süregelen denge-sizlik" ifadesi, Tupilerin dayı-yeğen evliliklerini tasvir etmek için ilk kez *Akrabalığın Temel Yapılar*'ında kullanılır. Bu bana, Lévi-Strauss'un başlangıçtaki sezgisiyle (ya da tercihen virtüel yapısıyla) yüz yüze geldiğimizi düşündürüyor; A :B : :C :D türünden totemik analogizmi önceden yapısöküme uğratan kanonik formül ile ikili karşıtlıkların statik nispetini istikrarsızlaştıran dinamik düalizm aynı sezginin yalnızca ayrıcalıklı iki ayrı ifadesi (veya edimselleşmesi) olmuştur. Yapıların gök kubbesinde belki de "çok sayıda ölü, solgun veya karanlık ay" da vardır; belki de daha düşük yapıları başka bir gök kubbe vardır, daha az kapalı, daha oynak, daha dalgamsı ve titreşimli, deyim yerindeyse, kuantum altı bir yapısalcılığı talep eden bir gök kubbe. Her hâlükârda, antropologlar şimdiye dek hep sicim teorisiyle uğraştılar, yani demek istediğim bir ilişkiler teorisiyle.

Öncelikle, matematiksel çarpıklığın eğri bir anıtı olan kanonik formüle bakalım. Kanonik formül; bizi, totem metaforu ile kurban sunma metonimisi arasındaki basit bir karşıtlıkla karşı karşıya getirmek yerine, metafordan metonimiye (veya metonimiden metafora) geçişi sağlayan bir bükülme yoluyla, metaforik bir ilişki ile metonimik bir ilişkinin denkliliğine yerleştirir (L.-S., 1966: 211): Bu "çifte bükülme"

ya da “fazladan bükülme”, saf ve sade bir yapısal dönüşümden (daha doğrusu, melez ve karışık bir yapısal dönüşümden) başka bir şey değildir: “mitsel dönüşümlere özgü bir özellik olan [...] dengesiz ilişki” (L.-S., 1984: 13). Gerçek ve mecazi anlam, terim ve işlev, içeren ve içerik, sürekli ve süreksiz, sistem ve dışı arasındaki asimetrik çeviriler, mitolojinin Lévi-Straussçu analizlerinin tamamına eşlik ederler (L.-S., 2001). Önceki sayfalarda Deleuzecü oluş kavramı üzerinde durduk, ama bu kavramı klasik yapısalcılık mefhumlarının tersine (yataygeçişli bir şekilde) düşürdüğümüzde bizi nereye götürebileceğini pek sorgulamadık. “Mitin kanonik formülü”nün yaklaşık bir tercüme olduğunu görmeye başlıyoruz artık – yabancı bir dilde üretilmiş, komik bir aksana veya tuhaf bir ses tonuna sahip, neredeyse Lévi-Straussçu teorik söylemin bir üst segmentteki boyutunu oluşturan bir tercüme; veya bu formüle daha ziyade, Deleuze’ün oluş diyeceği, hemen olup biten o anlık hareketin genelliğine ilişkin haber verici bir öngörü demek gerekir. *Oluş çifte bir bükülmedir.*

Ardından, *Vaşağın Hikâyesi*’nin merkezinde bulunan dinamik veya süregelen dengesizliğin düalizmi gelir. Amerikan yerli mitinin tamamen spekülatif anı denebilecek noktaya eriştiği kavramsal bir hareket görürüz onda. Aslında Lévi-Strauss, dengesizliğin mitsel söylemin biçimden içeriğine nasıl dönüştüğünü gösterir; başka bir deyişle, dengesizliğin bir koşuldan bir temaya nasıl dönüştüğünü, ya da bilinçsiz bir şemanın nasıl “derin bir ilham kaynağı” haline geldiğini gösterir:

Bu mitlerin altındayatan ilham kaynağı nedir sahiden? [...] Gelişen dünya ve toplum düzenini iki parçaya ayrılmış bir dizi şeklinde temsil ediyorlar; ama her aşamada meydana gelen parçalar hiçbir zaman gerçek bir eşitlik teşkil etmiyor [...] Sistemin düzgünce işlemesi bu dinamik dengesizliğe bağlı, o olmadan sistem her an bir eylemsizlik durumuna düşme tehlikesi taşıyor. Bu mitler bize alttan alta şunu gös-

teriyor: Toplumsal yaşamla doğal fenomenleri düzene sokan kutuplar –gökyüzü ve yeryüzü, ateş ve su, yukarısı ve aşağısı, yakın ve uzak, Kızılderililer ve Kızılderili olmayanlar, hemşeri ve yabancı vb.– asla birbirinin ikizi olamazlar. Zihin, aralarında bir nispet kurmayı başarmadan, onları birer çift haline getirmeye çalışır. Zira, evrenin makinesini harekete geçiren şey, mitsel düşüncenin tasarladığı şekliyle, birbirini izleyen bu fark aralıklarıdır (1991: 90-91).

Mitler, kendi aralarında düşünürken, bir hareket aracılığıyla, kendilerini oldukları gibi düşünürler; bu hareket, eğer düzgünce kendi üzerine düşünüyorsa, yani kendi kendini dönüştürüyorsa, düşündüğü dengesizlikten kurtulamaz. Lévi-Strauss'un sonuncu mit analizinin etrafından dönen kusurlu düallite –“tüm sistemin anahtarı” olan ikizlik– kendinden itici güce sahip bu asimetrinin tamamlanmış ifadesidir. Sonuçta, *Vaşağın Hikâyesi*'nin dinamik dengesizliğiyle birlikte yapısalcılığı ilgilendiren asıl düallitenin, Doğa ve Kültür arasındaki diyalektik çatışmadan ziyade, eşit olmayan ikizler arasındaki yeğinlikli ve bitimsiz fark olduğunu anlıyoruz. *Vaşağın Hikâyesi*'nin ikizleri aynı anda hem bir anahtar hem de bir şifredir, mitolojinin ve Amerikan yerli sosyolojisinin parolasıdır. Şifre: ikiliğin temel nispetsizliği, farkın alt sınırı olarak karşıtlık, Çök'un özel durumu olarak iki.

Patrice Maniglier, yapısalcı projenin iki ana evresi arasındaki farka ilişkin gözlemini şöyle belirtir:

Lévi-Strauss'un çalışmalarının ilk anı, doğadan kültüre geçiş sorununun yoğun bir sorgulaması olarak karakterize edilebilir – bu iki düzen arasındaki süreksizlik, Lévi-Strauss'a toplumsal antropolojinin fiziksel antropoloji karşısındaki özgüllüğünün güvencesini tek başına vermeye yetiyordu; çalışmalarının ikinci uğrağıysa, inatçı bir şekilde, insanlığın ayrı bir düzende meydana gelmediğini söylemesidir (Maniglier, 2000: 7).¹⁰

10 Aynı anlamda bkz. Schrempf'in öncü çalışması (1992).

Yazarın, “toplumsal insandan ebediyen esirgenen” bütün bir dinginlik halinin, “benzerleri ile yaşamaktan” ibaret olduğunu belirttiği *Akrabalığın Temel Yapıları*’nın en son paragrafını (önceden 132-133. sayfada sözünü ettiğimiz ifadeyi) ele alalım. Freudcu bu yorumu, yine daha önce (48. sayfada) alıntılıdığımız, Lévi-Strauss’un miti “insanların ve hayvanların henüz birbirlerinden ayırt edilmedikleri bir zamanın tarihi” olarak tanımladığı başka bir pasajıyla karşılaştıralım. Yazar aynı yerde, insanlığın gezegende yaşayan diğer türlerle herhangi bir iletişimde olmadığı fikrini hiçbir zaman kabullenemediğini ekler. Bununla birlikte, bütün türleri kapsayacak kökensel bir iletişim nostaljisi (türler arası süreklilik), “benzerleriyle birlikte” bir yaşam nostaljisiyle tam olarak aynı şey değildir, ki bu yaşam nostaljisi ölüm sonrası enstest fantezisinden (türler arası süreksizlik) sorumludur. Aksine ben bu konu hakkında şunu söyledim: Lévi-Strauss’un insana dair *karşı söylem*’den anladığı şeyin anlamı ve vurgusu değişti. Başka bir deyişle, yapısal antropolojik söylemin ikinci düzeyi bu değişimle birlikte su yüzüne çıkar.

Lévi-Strauss’un çalışmalarına eşlik eden “iki yapısalcılık” arasındaki uyumsuzluk, *Mitolojikler*’de özellikle karmaşık bir biçimde içselleştirilir. Yukarıda, Lévi-Strauss’un *Akrabalığın Temel Yapıları*’ndaki, bütünüyle aralıklı tarafta yer alan akrabalık cebirini, sürekli ve süreksiz arasındaki mitsel diyalektikle zıtlastırdığını gördük. Bu fark yalnızca biçimsel değildir. Çünkü, kendisini sürekli ve süreksizin bir karışımı olarak sunan Amerikan yerli mitolojisinin estetik bir biçiminden ibaret değildir, aynı zamanda onun felsefi içeriğini de teşkil eder. Hem ayrıca, gerçek bir yapısalcı biçimi içerdiğinden nasıl ayrılabilir?

İşte bu nedenle, *Mitolojikler*’in “doğadan kültüre geçişin mitsel temsillerinin incelenmesi” üzerine odaklanmış bir girişimden birazcık daha fazlası olduğu sonucuna varmak

zorundayız; yazar da mütevazı bir şekilde projesini *Verili Sözler*'de [*Paroles données*] (L.-S., 1984) bu yönde betimler. Çünkü, Maniglier'in gözlemlediği gibi, *Mitolojikler* kademe-
li olarak yazıldığından, yazarın Doğa ve Kültür arasında-
ki radikal zıtlığın geçerliliğini yadsıması da aşamalı olarak
gerçekleşir. Dolayısıyla, Lévi-Strauss'un Batı'nın mukadder
kusuru olarak gördüğü bunamayı, Kızılderililere aktardığını
düşünmek biraz saçma olurdu. *Mitolojikler*, Doğa'dan Kültür'e
açık ve kesin bir geçişi betimlemek şöyle dursun, aslında ya-
zarını, dolambaçlı ve belirsiz yollardan, çapraz patikalardan,
dar geçitlerden, karanlık çıkmaz sokaklardan ve hatta aynı
anda her iki yönde akan ırmaklardan oluşan bir labirentin
haritasını çıkarmak zorunda bırakmıştır. Doğa'dan Kültür'e
varan tek yönlü yol, *Mitolojikler* dörtlemesinin birinci kitabı-
nın ilk yarısından öteye geçmez. Buradan itibaren, tüm dizi-
nin yedi kitabı da, "belirsizliğin mitolojileri" (*Baldan Küllere*),
"akışkan mitolojiler" (*Sofra Adaplarının Kökeni*) ve Kültür'den
Doğa'ya geri önen adımlarla dolup taşar: Kültür'ün ve
Doğa'nın karşılıklı olarak içe içe geçtiği bölgeler, küçük ara-
lıklar, kısa dönemsellikler, rapsodi benzeri tekrarlar, analogik
modeller, sürekli biçimsizleşmeler, süregelen dengesizlikler,
yarı-üçlüklere ayrılan ve beklenmedik biçimde çok sayıda
yataygeçişli dönüşüm eksenine bölünen düalizmler... Bal ve
cinsel baştan çıkarma, renkserlik ve balık, ay ve androjin-
lik, hengâme ve pis koku, ay/güneş tutulması ve Klein şişe-
si, yakından bakıldığında Koch eğrisine (yani sonsuz sayıda
karmaşık fraktala) dönüşen mutfak üçgeni... Amerikan yerli
mitolojisi aktif biçimde düşündüğünden ve nostaljik biçimde
seyre daldığından, içeriğinin neredeyse mitin kendi üretici
dürtüsünün bir olumsuzlamasına bağlı olduğunu söyleyebi-
liriz; Lévi-Strauss'a göre olumsuzlama düşüncenin temel ko-
şulunu oluşturan bir süreçtir. Eğer Amerikan yerli mitolojisi-
nin, Lévi-Strauss'un birçok kez tekrarladığı gibi, hem bir ön

yüzü hem de bir arka yüzü –ilerleyen bir anlamı ve gerileyen bir anlamı– varsa, bunun bir başka nedeni de, yapısalcılığın kendi söyleminin bu iki anlamdan veya yönden meydana gelmesidir (ya da tam tersi). *Çıplak İnsan*’ın “Final” bölümündeki mit ve ayin arasındaki o polemik dolu ayrımın, en nihayetinde mitin kendi mesajının yinelemeli bir içselleşmesi olduğu ortaya çıkar: Büyük bir Tupi miti olan *Vaşağın Hikâyesi*, her ayinin özünü (dikkat mitin değil ayinin) değeri azalan karşıtlıklardan oluşan bir zincirleme olarak tanımlayan bir fikirle aynı yönde tarif eder; gerçeğin nihai asimetrisine erişmeye yönelik “umutsuz” bir sonuçmaz fikir örtüştürme çabası. Sanki tartışmasız biçimde Lévi-Straussçu bir mit olarak işleyen tek mit “mitoloji miti” yani *Mitolojikleri*’in kendisiymiş gibi. Ama belki de öyle değildir. Bu kesinlikle yeniden ele alınması gereken bir sorun.

Çıplak İnsan’ın sonlarına doğru karşımıza çıkan bir paragrafa burada dikkati çekmek istiyorum. Kırılarak gökyüzüyle yeryüzü arasındaki iletişime son veren bir ok merdiveninin kullanımını harekete geçiren, göksel ateşin fethiyle ilgili bir Kuzey Amerika miti hakkında yazar şunu gözlemler –bu arada yazarın *Çiğ ve Pişmiş’e*, en önemli süreklilerin azaltılmasıyla gerçekleşen mantıksal zenginleştirmeyi ve aralıklıyı överek başladığını hatırlayalım– tekrar ediyorum, yazar gözleminden şu sonucu çıkarır:

Geri alınamaz bu aracı eylemlerin ağır sonuçlar doğurduğunu unutmamalıyız: doğal düzenin zamanda ve mekanda niceliksel olarak yoksullaşması –insan ömrüne tanınan zaman zarfında ve hayvan türlerinin göklerden gelen yıkıcı istilalardan sonra sayılarının azalmasıyla mekanda yoksullaşması; ve aynı şekilde niteliksel olarak yoksullaşması, zira ateşi fethetmek için, Ağaçkakan takıp takıttığı kızıl tüylerinin büyük bir kısmını kaybetmiştir (M729); buna karşılık, Karatavuğun gerdanı kızıl bir renge bürünmüşse de, aynı görev sırasındaki başarısızlığı nedeniyle anatomik bir bozukluk biçiminde olmuştur bu. Dolayısıyla, ya başlan-

gıçtaki bir ahengin yok edilmesiyle, ya da o ahengi bozan fark yaratıcı bir değişimin devreye girmesiyle, insanlığın kültüre erişimine, doğal düzlemde sürekliden aralıklıya geçişi gerektiren bir tür bozulma eşlik eder (L.-S., 1971: 448).

İşte *Mitolojikler*'in cangılında kaybolmaya yüz tutmuş pasajlardan biri. Burada, yapısalcılığın iki ayrı söylemi arasındaki muğlaklığın –bir yandan *Akrabalığın Temel Yapıları*'nın muzaffer insanlaşma sürecinin, öbür yandan insanlığın kendini ayrı kılmasının kınanmasının– analitik biçimde “içselleştirildiğini” ve mite içkin bir düşünce olarak sunulduğunu görüyoruz. Bu mitler iki ayrı hikâye anlatıyor ve geriye atılan adımlar belki de o kadar olumsuz olmayabilir, ya da en azından sadece olumsuz olmayabilir: Kültürün ortaya çıkışı o halde bozucu bir husus mu? Geri gitmek de o zaman yapıcı mı? İmkânsız değil mi bu? Ya da sadece imgesel mi? Yoksa daha da mı kötü? Nitekim, öyle anlar geliyor ki, süreklilik nostaljisi Lévi-Strauss’a sadece basit bir fantezi ya da imgesel bir özgürlük olarak değil, Batı’daki süreksizliğin kontrolsüzce çoğalmasının yol açtığı gerçek bir hastalığın belirtisi olarak görünüyor. Tarihin küresel çapta ısınması, soğuk tarihlerin sonu, Doğa’nın sonudur.

Durum ne olursa olsun, Lévi-Strauss’un defalarca belirttiği gibi, eğer Amerikan yerli mitolojisinin hem bir ön yüzü hem de bir arka yüzü, hem ilerleyen bir anlamı (totemik) hem de gerileyen bir anlamı (kurban) varsa –yapısalcılığın kendi söylemi bu iki anlam veya yönden oluşur zaten–, o zaman Amazonlar’a özgü şamanizm ve perspektivizm kesinlikle öbür yüze, gerileyen anlamın dünyasına ait olacaktır. Pişirme ateşinin kökenine dair uygarlaştırıcı karmaşıklığın şu şemaları varsaydığını hatırlatalım: gökyüzü/yeryüzü ayrımı; mevsimsel dönemlerin oluşumu; doğal türlerin farklılaşması. Perspektivist şamanizm gerileyen o arka yüzün tarafındadır: Gökyüzü ve yeryüzünün alacakaranlık renkserliğinde

(şaman yolculukları), tüm varlıkların evrensel insani boyutunda ve “doğaüstü” yani kültür olarak düşünülen bir doğa alanının tanımlanmasıyla doğayla kültür ayrımını radikal bir biçimde bozan uyuşturucu (tütün) tekniğindedir – Doğaüstü kavramı, *Mitolojikler*’in son derece önemli nadir kavramlarından. İlerleyici ve gerileyici: Lévi-Strauss’un yapısal yöntemi “iki kez ilerleyici-gerileyici yöntem” (L.-S., 1962 b: onuncu bölüm) olarak Sartre karşıtı ironik bir biçimde tanımladığını unutmayalım.¹¹ Yöntem mitine karşı mit yöntemi.

Bu kitapta beden hakkında da çok şey söylendi. Aslında Lévi-Strauss’un çalışmalarının son evresi, insan zihninin birliği ile Amerika yerlilerinin beden anlayışının çokluğu arasındaki sıkı bir mücadeleye sahne olmuştur. Zihin, *Çiğ ve Pişmiş*’in girişinde büyük bir üstünlük elde ederek başlasa da, beden mücadelesinde yavaş yavaş baskın bir konuma yükselerek en sonunda birkaç puanla galip gelir – son rauntlarda kendini öne çıkaran, *Vaşağın Hikâyesi*’deki küçük bir *clina-men* sayesinde bunu başarır. İnsan zihninin psikolojisi yerini yerli bedenlerinin sosyoloji karşıtlığına bırakır.

Nitekim, Lévi-Strauss’un yapısal mitoloji yolculuğunun sonlarına doğru, tam da emellerinin daha mütevazı bir boyuta evrildiği izlenimi oluştuğu anda,¹² teorik yaklaşımının kader anı diyebileceğimiz bir şey gerçekleşir: Ötekilerin düşüncesini onların kendi terimleriyle yeniden kurma, “Ötekine açılma”yı deneyimlemek; antropoloji, çarpıcı bir geri

11 Bkz. *Baldan Küllere*: “Balın kökeni konulu Ofeié mitinde (M192) ilerleyici-gerileyici bir yaklaşım biçimi olduğunu gösterdim, bunun bugüne kadar gözden geçirdiğimiz tüm mitlerde mevcut bir özellik olduğunu ise şimdi görüyorum” (L. S., 1966: 129).

12 *Vaşağın Hikâyesi*’nin son bölümü, boş ve yararsız görülen sıradan bir “mitolojinin temel yapıları” yerine, “Amerika yerlilerinin iki yönlü ideolojisi” ile sona erer.

dönüşle, öncesinde zamanın dışında kalmış etnikmerkezci kozalarında hapsoldüklerini hayal etmekten zevk aldığı bu ötekileri karakterize eden tutumun kendisi olduğunu keşfeder. *Vaşağın Hikâyesi* sarsıcı son mesajında der ki, ötekinin ötekisi de Ötekidir ve bir “biz”e ancak ötekilikle belirlendiği taktirde yer vardır. Buradan çıkarılabilecek genel bir sonuç varsa o da şudur: Antropoloji, yaban düşünceyle ortak bir düzlemsellik ilkesi oluşturmak dışında –incelediği halklarla ortak bir içkinlik düzleminin izini sürmek dışında– başka hiçbir olası konuma sahip değildir. *Mitolojikler*’i mitoloji miti, antropolojik bilgiyi de yerli praksisinin dönüşümü olarak tanımlayarak, Lévi-Straussçu antropoloji bir gelecek felsefesi tasarlar: *Anti-Narkissos*.

1960’ların sahnesinde egemen olan yapısalcı evlilik ittifakı teorisi, geçtiğimiz yüzyılın son çeyreğinde eleştirel bir itibarsızlığa uğrayarak artan bir hızla gözden düşmeye başladı. *Anti-Ödipus*, güçlü ve etkili bir dille, *socius*’a dair tüm “değiş tokuşçu” kavrayışları hiçbir uzlaşıya mahal vermeden reddederek, bu düşüşe büyük katkılar sağlar. Şüphesiz bu tutum *Bin Yayla*’da da devam eder, ama orada sorunun tanımlanma şekli radikal bir şekilde değişikliğe uğrar. *Anti-Ödipus*’ta değiş tokuş, eylemin genel modeli olarak üretim lehine saf dışı edilirken, Deleuze ve Guattari’nin değiş tokuşu Mausscu bir anlamda tek taraflı olarak özümstedikleri dolaşım ise kayda geçirmeye tabi hale geliyordu.¹³ Daha önce üzerinden geçtiğimiz gibi, *Bin Yayla*’da ise üretim yerini temsil karşıtı başka bir ilişkiye, oluşa bırakır. Üretimin soybağına dayandığı yerde, oluş ittifakla bir yakınlık-ilişkisi gösterir.

13 *Anti-Ödipus*, Mausscu ve yapısalcı etnolojiyi devirdiği iddia edilen “toplumsalyeniden üretimin dolaşım ortamına indirgenmesi” ile ilgili Marksist klişeyi yeniden ele alır (D. G., 1972: 222[275]).

Üretimden oluşa geçtiğimizde o zaman değiş tokuş karşısı görüşe ne olur?

Kimileri bunu unutmayı tercih etse de *Anti-Ödipus*'daki üretimin Marksist üretim kavramıyla *tamı tamına* aynı olmadığını biliyoruz. Deleuze ve Guattari'nin "arzulayan üretim"i, eksiklik ve ihtiyaç mefhumlarının etkisi altındaki Hegelci-Marksist "zorunlu üretim" ile karıştırılmamalıdır (D. G., 1972: 33 ve s. [46 ve s.]). Oysa aradaki fark defalarca vurgulanır: "Bizim problemimiz hiçbir zaman Marx'a geri dönüş olmadı; daha çok unutma üzerineydi, Marx'ın kendisini de unutmak buna dahildi. Yine de unutmada bazı küçük parçalar su yüzünde kalır... (D., 1973). *Anti-Ödipus*'taki arzulayan üretimin akış-kopuş sistemini, genelleşmiş bir dolaşım sürecinden ayırmanın pek kolay olmadığını da ekleyelim; Lyotard'ın muzip bir mizaçla öne sürdüğü gibi (1977: 15), "*Kapital*'in akışların dolaşımı şeklinde düzenlenişi, dolaşım bakış açısının üretim bakış açısı karşısındaki üstünlüğünü bir ilke olarak benimser..."

Sonlu ve zorunlu üretim anlayışı antropolojik çevrelerde hala revaçtadır; antropolojideki "değiş tokuşçu" görüşler genellikle üretim ve onun tali unsurları –hükmetme, yanlış bilinç, ideoloji– adına eleştirilir. Ekonomi politiğin zorunlu üretimi (emek üretimi) ile makinesel ekonominin arzulayan üretimi (işlev üretimi) arasında arzulanan olduğu kadar zorunlu da olan bir ayırım yapılabilirse, analoji yoluyla, bir ittifak-yapı ile bir ittifak-oluş (sözleşmeli-değiş tokuş ile değişimli-değiş tokuş) arasında bir ayrıma gitmenin de bir o kadar ilginç olacağını öne sürebiliriz. Böyle bir ayırım, (örneğin) Amazon yerlilerinin sosyokozmolojilerinin yeğinlikli ittifakı ile klasik akrabalık teorilerinin (yapısalcılık da dahil) uzamlı ittifakı arasındaki birden çok anlama gelen bir eş adlılık üzerinde kasıtlı bir şekilde oynayarak, sözleşme temelli ittifak anlayışını saf dışı etmemize olanak tanıyacaktır. Do-

ğal olarak, iki durumda da eş adlılıktan biraz daha fazlası vardır, zira bu kavram çiftleri arasında, üretken olmaktan çok canavarımsı olsa bile, bir soybağı vardır. *Anti-Ödipus*'un üretimi, ekonomi politiğin üretimini altüst etse de ona çok şey borçludur. Benzer bir şekilde, Amazonlar'a özgü potansiyel ittifak, Lévi-Strauss'un çalışmalarında bir filigran (ya da sakıncası yoksa virtüel) olarak mevcuttur, ama onun *Anti-Ödipuscu* ve (kendi kendini) yıkıcı potansiyelini meydana çıkarmak gerekir.

Son tahlilde sorun, sözleşme temelli olmadığı kadar diyalektik de olmayan bir değiş tokuş kavramı yaratmaktır: ne rasyonel bir menfaat, ne de armağanın *a priori* bir sentezi; ne bilinç dışı bir teleoloji, ne de bir anlam verme çabası; ne kapsayıcı bir *fitness*, ne Ötekinin arzusunun arzusu; ne bir sözleşme, ne de bir çatışma – daha ziyade bir öteki-oluş biçimi.¹⁴ İttifak akrabalığa özgü öteki-oluştur.

İttifakın makinesel ve köksaplı yanallığı, en nihayetinde Deleuze felsefesine soybağının organik ve ağaç biçimli dikeyliğinden daha yakındır. Mücadelemiz o halde, ittifakı hem soybağının düzenleme işinden, hem de soybağının denetiminden kurtarmak ve bunu onun “canavarımsı” –yani yaratıcı– güçlerini serbest bırakarak yapmaktır. Bununla birlikte, ittifakın ikizi olan değiş tokuş mefhumu konusunda ise bana kalırsa bir şeyler artık netlik kazandı: Değiş tokuş hiçbir zaman üretimin ötekisi/karşıtı olarak varsayılmadı. Aksine antropolojide değiş tokuş sürekli olarak üretimin en üstün biçimi –yani Toplumun üretimi– olarak yorumlandı. Dolayısıyla mesele, değiş tokuşun ve karşılıklılığın ikiyüzlü kılıfı altında saklanan üretimin çıplak gerçekliğini gözler önüne sermekten ziyade, bu kavramları, doğa(karşıtı) düzlemde ve oluş sürecinde sunarak, soybağına dayalı özneleştire-

14 “Yeğİnlik farkı’ ifadesi bir totolojidir” (D., 1968: 287), eğer öyleyse, o zaman “öteki-oluş” da başka bir totolojidir, hatta belki de aynı totolojidir.

rici üretim makinesindeki belirsiz işlevlerinden kurtarmaktır. Perspektiflerin sonsuz dolaşımı olarak değiş tokuş – değiş tokuşun değiş tokuşu, başkalaşımın başkalaşımı, bakış açısı üzerine bakış açısı, yani: oluş.

O halde, her şeyden önce canavarımsı bir ittifaka veya doğaya aykırı evliliklere dayalı çifte bir miras için, iki yönlü bir hareket var önümüzde: Lévi-Strauss *ile* Deleuze. Bu isimler başlı başına birer yeğinliktir ve virtüel rezervin içinde bıraktığımız o *Anti-Narkissos*, ancak onların ittifakı sayesinde mümkündür.

- Albert Bruce (1985), *Temps du sang, temps des cendres: représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du Sud-Est (Amazonie brésilienne)*, Université de Paris X (Nanterre).
- Andrade Oswald de (1972/1928), "Manifeste anthropophagique", in P. F. de Queiroz-Siqueira, "Un singulier manifeste", *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 6 (Destins du cannibalisme), s.277-281.
- Almeida Mauro W. B. de (2008), "A fórmula canônica do mito", in R. C. de Queiroz ve R. F. Nobre, *Lévi-Strauss: leituras brasileiras* (p. 147-182), Belo Horizonte, Editora da ufmg.
- Andrello Geraldo (2006), *Cidade do índio. Transformações e cotidiano em Iauaretê*, São Paulo, Edunesp/ISA/NuTI.
- Arhem Kaj (1993), "Ecosofia makuna", in F. Correa, *La selva humanizada: ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología / Fondo fen Colombia / Fondo Editorial cerec, s.109-126.
- Asad Talal (1986), "The concept of cultural translation in British social anthropology", in J. Clifford et G. Marcus, *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press, s.141-164.
- Baer Gerhard (1994), *Cosmología y shamanismo de los Matsiguenga*, Quito,

Abya-Yala.

- Bateson Gregory (1958/1936), *Naven: A Survey of the Problems suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe drawn from three Points of View*, İkinci baskı, Stanford, Stanford University Press.
- Carneiro da Cunha Manuela (1978), *Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó*, São Paulo, Hucitec.
- (1998), "Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução", *Mana*, 4 (1), s.7-22.
- Cartry Michel, Adler Alfred (1971), "La transgression et sa dérision", *L'Homme*, 11 (3), s.5-63.
- Chaumeil Jean-Pierre (1985), "L'échange d'énergie: guerre, identité et reproduction sociale chez les Yagua de l'Amazonie péruvienne", *Journal de la Société des américanistes*, LXXI, s.143-157.
- Clastres Hélène (1968), "Rites funéraires guayaki", *Journal de la Société des américanistes*, LVII, s.62-72.
- (1972), "Les beaux-frères ennemis: à propos du cannibalisme tupinamba", *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 6 (Destins du cannibalisme), s.71-82.
- Clastres Pierre (1974/1962), "Échange et pouvoir: philosophie de la chefferie indienne", *La société contre l'État*, Paris, Minuit, s.25-42.
- (1977), *Archéologie de la violence: la guerre dans les sociétés primitives*, *Libre*, 1, s.137-173 [Şiddetin Arkeolojisi: İlkel Toplumlarda Savaş, çev. Sarp Tuna, Nora, 2017].
- Clastres Pierre, Sebag Lucien (1963), "Cannibalisme et mort chez les Guayakis", *Revista do Museu Paulista*, XIV, s.174-181.
- Conklin Beth A. (2001), *Consuming Grief: Compassionate Cannibalism in an Amazonian Society*, Austin, University of Texas Press.
- DeLanda Manuel (2002), *Intensive Science and Virtual Philosophy*, London, Continuum.
- (2003), "1 000 years of war: CTheory interview with Manuel DeLanda (D. Ihde, C. B. Jensen, J. J. Jorgensen, S. Mallavarapu, E. Mendieta, J. Mix, J. Protevi, E. Selinger ile birlik)", *CTheory*, a127. <<http://www.ctheory.net/articles.aspx?id=383>>
- (2006), *A New Philosophy of Society*, London and New York, Continuum.

- Deleuze Gilles (1962), *Nietzsche et la philosophie*, Paris, puf [*Nietzsche ve Felsefe*, çev. Ferhat Taylan, Norgunk, 2010].
- (1966), *Le bergsonisme*, Paris, puf [*Bergsonculuk*, çev. Hakan Yücefer, Otonom Yayıncılık, 2010/2006; Yeni basım: Alfa Yayınları, 2021].
- (1968), *Différence et répétition*, Paris, puf [*Fark ve Tekrar*, çev. Burcu Yalım & Emre Koyuncu, Norgunk, 2017].
- (1969 a), “Michel Tournier et le monde sans autrui”, *Logique du sens*, Paris, Minuit, s. 350-372[“Michel Tournier ve Başkasının Olmadığı Dünya”, *Anlamanın Mantığı*, çev. Hakan Yücefer, Norgunk, 2015, s.332-353].
- (1969 b), “Platon et le simulacre”, *Logique du sens*, Paris, Minuit, p. 292-307 [“Platon ve Simülakr”, *Anlamanın Mantığı*, çev. Hakan Yücefer, Norgunk, 2015, s.279-293].
- (1969 c), “Klossowski ou les corps-langage”, *Logique du sens*, Paris, Minuit, p. 325-350 [“Klossowski ya da Dil-Bedenler”, *Anlamanın Mantığı*, çev. Hakan Yücefer, Norgunk, 2015, s.309-332].
- (1969 d), *Logique du sens*, Paris, Minuit [*Anlamanın Mantığı*, çev. Hakan Yücefer, Norgunk, 2015].
- (1973), “Anti-Cédipe et Mille plateaux”, Vincennes dersleri, 28 Mayıs 1973, <<http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=171&groupe=Anti%20Cédipe%20et%20Mille%20Plateaux&langue=1>>.
- (1974), “Anti-Cédipe et Mille plateaux”, Vincennes dersleri, 14 Ocak 1974, <<http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=175&groupe=Anti%20Cédipe%20et%20Mille%20Plateaux&langue=1>>.
- (1983), “Image mouvement image temps”, Vincennes dersleri - Saint-Denis, 12 Nisan 1983, <<http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=72&groupe=Image%20Mouvement%20Image%20Temps&langue=1>>.
- (1988), *Le pli. Leibniz et le baroque*, Paris, Minuit [*Kıvrım Leibniz ve Barok*, çev. Hakan Yücefer, Bağlam, 2006].
- (1993), “Bartleby, ou la formule”, *Critique et clinique*, Paris, Minuit, s. 89-114 [“Bartleby, ya da Formül”, *Kritik ve Klinik*, çev. İnci Uysal, Norgunk, 2013/2007, s. 87-113].
- (2002/1972), “À quoi reconnaît-on le structuralisme ?”, *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974* (der. D. Lapoujade),

Paris, Minuit, s. 238-269 ["Yapısalcılığı Nasıl Ayırt Ederiz?", *Issız Ada ve Diğer Metinler: Metinler ve söyleşiler 1953-1974*, çev. Ferhat Taylan & Hakan Yücefer, Bağlam, 2009, s. 267-303].

Deleuze Gilles, Guattari Félix (1972), *L'Anti-Cédipe. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Minuit [*Anti-Ödipus. Kapitalizm ve Şizofreni 1*, çev. Fahrettin Ege, Hakan Erdoğan, Mustafa Yiğitalp, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 2014].

(1975), *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris, Minuit [*Kafka. Minör Bir Edebiyat İçin*, çev. Özgür Uçkan & Işık Ergüden, YKY, 2001/2000].

(1980), *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Minuit.

(1984), "Mai 68 n'a pas eu lieu", *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995* (der. D. Lapoujade), Paris, Minuit, s. 215-217 ["68 Mayıs'ı Yaşanmadı", İki Delilik Rejimi: Metinler ve söyleşiler 195-1995, çev. Mahir Ender Keskin, Bağlam, 2009, s. 239-243].

(1991), *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit [*Felsefe Nedir?*, çev. Turhan Ilgaz, YKY, 2001/1993].

(2003/1987), "Préface pour l'édition italienne de *Mille plateaux*", *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995* (der. D. Lapoujade), Paris, Minuit, s. 288-290 ["Bin Yayla'nın İtalyan Baskısı İçin Önsüz", İki Delilik Rejimi: Metinler ve söyleşiler 195-1995, çev. Mahir Ender Keskin, Bağlam, 2009, s. 319-323].

Deleuze Gilles, Parnet Claire (1996/1977), *Dialogues*, Paris, Flammarion [*Diyaloglar*, çev. Ali Akay, Bağlam, 1990].

Dennett Daniel C. (1978), *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology*, Harmondsworth, Penguin.

Derrida Jacques (2006), *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée.

Descola Philippe (1992), "Societies of nature and the nature of society", in A. Kuper (der.), *Conceptualizing Society*, Londres, Routledge, s. 107-126.

(1996), "Constructing natures: Symbolic ecology and social practice", in P. Descola, G. Pálsson (der.), *Nature and Society: anthropological Perspectives*, London, Routledge, s. 82-102.

(2005), *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard [*Doğa ve Kültürün Ötesinde*, çev. İsmail Yerguz, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013].

Détienne Marcel (1981/1967), *Les maîtres de vérité en Grèce archaïque*,

- Paris, François Maspero.
- Donzelot Jacques (1977), "An anti-sociology", *Semiotext(e)*, II (3), 27-44.
- Duffy Simon (der. (2006), *Virtual Mathematics: The Logic of Difference*, Bolton, Clinamen Press.
- Dumont Louis (1971), *Introduction à deux théories d'anthropologie sociale. Groupes de filiation et alliance de mariage*, Paris, Mouton.
- Englund Harri, Leach James (2000), "Ethnography and the meta-narratives of modernity", *Current Anthropology*, 41 (2), 225-248.
- Erikson P. (1986), "Altérité, tatouage et anthropophagie chez les Pano: la belliqueuse quête de soi", *Journal de la Société des Américanistes*, LXII, 185-210.
- Fabian J. (1983), *Time and the Other: How Anthropology makes its Object*, New York, Columbia University Press.
- Favret-Saada Jeanne (2000), "La-pensée-Lévi-Strauss", *Journal des anthropologues*, 82-83, 53-70.
- Fernandes Florestan (1970/1952), *A função social da guerra na sociedade Tupinambá* (2e éd.), São Paulo, Livraria Pioneira Editora/edusp.
- Fortes Meyer (1969), *Kinship and the Social Order: The Legacy of Lewis Henry Morgan*, London, Routledge & Kegan Paul.
- (1983), *Rules and the Emergence of Society*, London, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.
- Gell Alfred (1998), *Art and Agency: An Anthropological Theory*, Oxford, Clarendon.
- (1999), "Strathernograms, or the semiotics of mixed metaphors", *The Art of Anthropology: Essays and Diagrams*, London, Athlone, s. 29-75.
- Goldman Marcio (2005), "Formas do saber e modos do ser: observações Sobre multiplicidade e ontologia no candomblé", *Religião e Sociedade*, 25 (2), 102-120.
- Gregory Chris (1982), *Gifts and Commodities*, Londres, Academic Press.
- Griaule Marcel, Dieterlen Germaine (1965), *Le renard pâle*, Paris, Institut d'ethnologie.
- Hallowell A. Irving (1960), "Ojibwa ontology, behavior, and world view", in S. Diamond (der.), *Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin*, New York, Columbia University Press, s. 49-82.
- Hamberger Klaus (2004), "La pensée objectivée", in M. Izard (der.), *Lévi-Strauss*, Paris, Éd. de L'Herne, s. 339-346.

- Héritier Françoise (1981), *L'exercice de la parenté*, Paris, Gallimard/Le Seuil.
- Herzfeld Michael (2001), "Orientations: Anthropology as a practice of theory", in M. Herzfeld (der.), *Anthropology: Theoretical Practice in Culture and Society*, London, Blackwell/Unesco.
- (2003), "The unspeakable in pursuit of the ineffable: Representations of untranslability in ethnographic discourse", in P. G. Rubel ve A. Rosman (der.), *Translating Cultures. Perspectives on Translation and Anthropology*, Oxford/New York, Berg, s. 109-134.
- Holbraad Martin (2003), "Estimando a necessidade: os oráculos de ifá e a verdade em Havana", *Mana*, 9 (2), 39-77.
- Holbraad Martin, Willerslev Rane (2007), "(Afterword) Transcendental perspectivism: Anonymous viewpoints from Inner Asia", *Inner Asia (Special Issue: Perspectivism)*, 9 (2), 311-328.
- Hubert Henri, Mauss Marcel (1969/1899), "Essai sur la nature et fonction du sacrifice", in M. Mauss, *Œuvres I*, Paris, Minuit, s. 193-307.
- (1950/1902-1903), "Esquisse d'une théorie générale de la magie", in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, puf, s. 3-141.
- Hugh-Jones Stephen (1979), *The Palm and the Pleiades. Initiation and Cosmology in North-West Amazonia*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1996), "Shamans, prophets, priests and pastors", in N. Thomas ve C. Humphrey (der.), *Shamanism, History, and the State*, Ann Arbor, University of Michigan Press, s. 32-75.
- Ingold Tim (1991), "Becoming persons: Consciousness and sociality in human evolution", *Cultural Dynamics*, IV (3), 355-378.
- (1992), "Editorial", *Man*, 27 (1).
- (2000), *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, London, Routledge.
- Jameson Frederic (1997), "Marxism and dualism in Deleuze", *The South Atlantic Quarterly*, 96 (3), 393-416.
- Jensen Casper B. (2003), "Latour and Pickering: Post-human perspectives on science, becoming, and normativity", in D. Ihde ve E. Selinger (der.), *Chasing Technoscience: Matrix for Materiality*, Bloomington, Indiana University Press, s. 225-240.
- . (2004), "A nonhumanist disposition: On performativity, practical

- ontology, and intervention", *Configurations*, 12, 229-261.
- Jullien François (2008), *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, Paris, Fayard.
- Jullien François, Marchaisse Thierry (2000), *Penser d'un dehors (la Chine). Entretiens d'Extrême-Occident*, Paris, Le Seuil.
- Kohn Eduardo (2002), "Natural engagements and ecological aesthetics among the Ávila Runa of Amazonian Ecuador", Tese de doutorado, University of Wisconsin/Madison.
- (2005), "Runa realism: Upper Amazonian attitudes to nature knowing", *Ethnos*, 70 (2), 171-196.
- Kuper Adam (2003), "The return of the native", *Current Anthropology*, 44 (3), 389-402.
- Kwa Chunglin (2002), "Romantic and baroque conceptions of complex wholes in the sciences", in J. Law ve A. Mol (der.), *Complexities. Social Studies of Knowledge Practices*, Durham, Duke University Press, s. 23-52.
- Lambek M. (1998), "Body and mind in mind, body and mind in body: Some anthropological interventions in a long conversation", in A. Strathern ve M. Lambek (der.), *Bodies and Persons: Comparative Perspectives from Africa and Melanesia*, Cambridge, Cambridge University Press, s. 103-122.
- Lapoujade David (2006), "Le structuralisme dissident de Deleuze", in A. Akay (der.), *Gilles Deleuze için / Pour Gilles Deleuze*, Istanbul, Akbank Sanat, s. 27-36.
- Latour Bruno (1991), *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, La Découverte [Biz Hiç Modern Olmadık, çev. İnci Uysal, Norgunk, 2008].
- (1993), "An interview with Bruno Latour (T. H. Crawford ile birlikte)", *Configurations*, 1/2, 247-268.
- (1996 a), "Not the question", *Anthropology Newsletter*, 37 (3).
- (1996 b), *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*, Le Plessis-Robinson, Les Empêcheurs de penser en rond.
- (1999), *Politiques de la nature: comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, La Découverte.
- (2002), *War of the Worlds: What about Peace ?*, Chicago, Prickly Paradigm Press.
- (2005), *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network*

Theory, Oxford, Oxford University Press [Toplumsalı Yeniden Toplama: Aktör-Ağ Teorisine Bir Giriş, çev. Nüvit Bingöl, Tellekt, 2021].

Lawlor Leonard (2003), "The beginnings of thought: The fundamental experience in Derrida and Deleuze", in P. Patton ve J. Protevi (der.), *Between Deleuze and Derrida*, London, Continuum, s. 67-83.

Leach Edmund (1961 [1951]), "Rethinking anthropology", *Rethinking Anthropology*, London, Athlone, s. 1-27.

Lévi-Strauss Claude (1943), "The social use of kinship terms among Brazilian Indians", *American Anthropologist*, 45 (3), 398-409.
(1944), "Reciprocity and hierarchy", *American Anthropologist*, 46 (2), 266-268.

(1950), "Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss", in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, puf, s. ix-lii.

(1955), *Tristes tropiques*, Paris, Plon [Hüzünlü Dönenceler, çev. Ömer Bozkurt, YKY, 2017].

(1958/1952), "La notion de structure en ethnologie", in Lévi-Strauss, 1958, s. 303-351.

(1958/1954), "Place de l'anthropologie dans les sciences sociales et problèmes posés par son enseignement", in Lévi-Strauss, 1958, s. 377-418.

(1958/1955), "La structure des mythes", in Lévi-Strauss, 1958, s. 227-255.

(1958), *Anthropologie structurale*, Paris, Plon [Yapısal Antropoloji, çev. Adnan Kahiloğulları, İmge Kitabevi, 2012].

(1962 a), *Le totémisme aujourd'hui*, Paris, puf [Günümüzde Totemizm, çev. Kasım Akbaş, Nora Kitap, 2018].

(1962 b), *La pensée sauvage*, Paris, Plon [Yaban Düşünce, çev. Tahsin Yücel, YKY, 1994].

(1964), *Mythologiques I: Le cru et le cuit*, Paris, Plon.

(1966), *Mythologiques II: Du miel aux cendres*, Paris, Plon.

(1967/1949), *Les structures élémentaires de la parenté*, 2. basım, Paris, Mouton.

(1967), *Mythologiques III: L'origine des manières de table*, Paris, Plon.

(1971), *Mythologiques IV: L'homme nu*, Paris, Plon.

(1973/1952), "Race et histoire", in Lévi-Strauss, 1973, s. 377-422
["İrk ve Tarih", *İrk, Tarih ve Kültür*, çev. Haldun Bayrı, Reha Erdem,

- Arzu Oyacıoğlu ve Işık Ergüden, Metis, 1997/1985].
- (1973/1960), "Le champ de l'anthropologie", in Lévi-Strauss, 1973, s. 11-44.
- (1973/1964), "Critères scientifiques dans les disciplines sociales et humaines", in Lévi-Strauss, 1973, s. 339-364.
- (1973), *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon.
- (1979), *La voie des masques* (ed. revue, augmentée et rallongée de trois excursions), Paris, Plon.
- (1984), *Paroles données*, Paris, Plon.
- (1985), *La potière jalouse*, Paris, Plon.
- (1991), *Histoire de Lynx*, Paris, Plon.
- (2000), "Postface", *L'Homme*, 154-155, 713-720.
- (2001), "Hourglass configurations", in P. Maranda (der.), *The Double Twist: From Ethnography to Morphodynamics*, Toronto, University of Toronto Press, s. 15-32.
- (2004), "Pensée mythique et pensée scientifique", in M. Izard (der.), *Lévi-Strauss*, Paris, Éd. de L'Herne, s. 40-42.
- (2008), *Œuvres*, Paris, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade".
- Lévi-Strauss Claude, Charbonnier Georges (1961), *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, Paris, UGE, "10/18".
- Lévi-Strauss Claude, Éribon Didier (1988), *De près et de loin*, Paris, Odile Jacob [Uzaktan Yakından, çev. Haldun Bayrı, Metis, 2018].
- Lienhardt Godfrey (1961), *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka*, Oxford, Oxford University Press.
- Lima Tânia Stolze (1999/1996), "The two and its many: Reflections on perspectivism in a Tupi cosmology", *Ethnos*, 64 (1), 107-131.
- (2005), *Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva*, São Paulo, Edunesp/NuTI/ISA.
- Liotard Jean-François (1977), "Energumen capitalism", *Semiotext(e)*, II (3), 11-26.
- Maniglier Patrice (2000), "L'humanisme interminable de Lévi-Strauss", *Les Temps modernes*, 609, 216-241.
- (2005 a), "Des us et des signes. Lévi-Strauss: philosophie pratique", *Revue de Métaphysique et de Morale*, n.1/2005, s. 89-108.
- (2005 b), "La parenté des autres. (À propos de Maurice Godelier, *Métamorphoses de la parenté*)", *Critique*, n. 701, Ekim 2005, s. 758-774.

- (2006 a), *La vie énigmatiques des signes. Saussure et la naissance du structuralisme*, Paris, Léo Scheer.
- (2009), *The Structuralist Legacy, History of Continental Philosophy*, Alan Schrift der., vol. 7: *Post-Poststructuralism (1980-1995)*, Rosi Braidotti der., Acumen, 2009.
- Menget Patrick (der.) (1985 a), "Guerres, sociétés et vision du monde dans les basses terres de l'Amérique du Sud", *Journal de la Société des américanistes*, LXXI, 129-208.
- (1985 b), "Jalons pour une étude comparative (dossier "Guerre, société et vision du monde dans les basses terres de l'Amérique du Sud")", *Journal de la Société des américanistes*, LXXI, 131-141.
- (1988), "Note sur l'adoption chez les Txicão du Brésil central", *Anthropologie et Sociétés*, 12 (2), 63-72.
- Merleau-Ponty Maurice (1995/1956), *La nature: notes et cours du Collège de France, suivi des Résumés des cours correspondants de Maurice Merleau-Ponty*, Paris, Le Seuil.
- Munn Nancy (1992/1986), *The Fame of Gawa: A Symbolic Study of Value Transformation in a Massim (Papua New Guinea) Society*, Durham et Londres, Duke University Press.
- Nadaud Stéphane (2004), "Les amours d'une guêpe et d'une orchidée", in F. Guattari, *Écrits pour l'Anti-Œdipe (textes agencés par S. Nadaud)*, Paris, Lignes et Manifestes, s. 7-27.
- Overing Joanna (1983), "Elementary structures of reciprocity: A comparative note on Guianese, Central Brazilian, and North-West Amazon sociopolitical thought", *Antropologica*, 59-62, 331-348.
- (1984), "Dualism as an expression of differences and danger: Marriage exchange and reciprocity among the Piaroa of Venezuela", in K. Kensinger (der.), *Marriage Practices in Lowland South America*, Urbana ve Chicago, University of Illinois Press, s. 127-155.
- Pagden Anthony (1982), *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Pedersen Morten A. (2001), "Totemism, animism and North Asian indigenous ontologies", *Journal of the Royal Anthropolical Institute*, 7 (3), 411-427.
- Petitot Jean (1999), "La généalogie morphologique du structuralisme",

- Critique*, LV (620-621), 97-122.
- Pignarre Philippe, Stengers Isabelle (2005), *La sorcellerie capitaliste. Pratiques de désenchantement*, Paris, La Découverte.
- Richir Marc (1994), "Qu'est-ce qu'un dieu? Mythologie et question de la pensée", in F.-W. Schelling, *Philosophie de la mythologie*, Paris, Jérôme Millon, s. 7-85.
- Rivière Peter (1984), *Individual and Society in Guiana: A Comparative Study of Amerindian Social Organization*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Rodgers David (2002), "A soma anômala : a questão do suplemento no xamanismo e menstruação ikpeng", *Mana*, 8 (2), 91-125.
- (2004), *Foil*, MS inédit.
- Sahlins M. (1985), *Islands of History*, Chicago, University of Chicago Press.
- (1995), *How "Natives" think: About Captain Cook, for Example*, Chicago, University of Chicago Press.
- (2000), "What is anthropological enlightenment? Some lessons from the twentieth century", in M. Sahlins, *Culture in Practice: Selected Essays*, New York, Zone Books, s. 501-526.
- Schrempp Gregory (2002), *Magical Arrows: The Maori, the Greeks, and the Folklore of the Universe*, Madison, University of Wisconsin Press.
- Seeger Anthony, DaMatta Roberto, Viveiros de Castro Eduardo (1979), "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras", *Boletim do Museu Nacional*, 32 (2-19).
- Sloterdijk Peter (2000), *La domestication de l'Être*, Paris, Mille et Une Nuits.
- Smith David W. (2006), "Axiomatics and problematics as two modes of formalisation: Deleuze's epistemology of mathematics", in S. Duffy (der.), *Virtual Mathematics: The Logic of Difference*, Bolton, Clinamen Press, s. 185-168.
- Soares de Souza Gabriel (1972/1587), *Tratado descritivo do Brasil em 1587*, São Paulo, Cia Editora Nacional/Edusp.
- Stasch R. (2009), *Society of Others: Kinship and Mourning in a West Papuan Place*, Berkeley, University of California Press.
- Stengers Isabelle (2002), *Penser avec Whitehead*, Paris, Le Seuil.
- (2003/1996), *Cosmopolitiques*, Paris, La Découverte / Les Empêcheurs de penser en rond.

- Strathern Marilyn (1987), "The limits of auto-anthropology", in A. Jackson (der.), *Anthropology at Home*, London, Tavistock, s. 59-67.
- (1988), *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, Berkeley, University of California Press.
- (1991), *Partial Connections*, Savage (Md.), Rowman & Littlefield.
- (1992 a), *After Nature: English Kinship in the Late Twentieth Century*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1992 b), "Parts and wholes: Refiguring relationships in a post-plural World", in *Reproducing the Future: Anthropology, Kinship, and the New Reproductive Technologies*, New York, Routledge, s. 90-116.
- (1992 c), "Future kinship and the study of culture", in *Reproducing the Future: Anthropology, Kinship, and the New Reproductive Technology*, New York, Routledge, s. 43-63
- (1995), "The nice thing about culture is that everyone has it", in M. Strathern (der.), *Shifting Contexts: Transformations in Anthropological Knowledge*, Londres ve New York, Routledge, s. 153-176.
- (1996), "Cutting the network", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, NS 2 (4), 517-535.
- (1999), *Property, Substance and Effect: Anthropological Essays on Persons and Things*, Londres, Athlone.
- (2001), "Same-sex and cross-sex relations: Some internal comparisons", in T. Gregor et D. Tuzin (der.), *Gender in Amazonia and Melanesia. An exploration of the Comparative Method*, Berkeley, University of California Press, s. 221-244.
- (2005), *Kinship, Law and the Unexpected. Relatives are always a Surprise*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Strathern Marilyn, Peel James D. Y., Toren Cristina, Spencer Jonathan (1996/1989), "The concept of society is theoretically obsolete", in T. Ingold (der.), *Key Debates in Anthropology*, Londres, Routledge, s. 55-98.
- Tarde Gabriel (1999/1895), *Œuvres de Gabriel Tarde*, vol. 1: *Monadologie et sociologie*, Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo [*Monadoloji ve Sosyoloji*, çev.Özcan Doğan, Öteki Yayınevi, 2004].
- Taylor Anne-Christine (1985), "L'art de la réduction", *Journal de la Société des américanistes*, LXXI, 159-173.
- (1993), "Les bons ennemis et les mauvais parents: le traitement

- symbolique de l'alliance dans les rituels de chasse aux têtes des Jivaros de l'Équateur", in E. Copet et F. Héritier-Augé (der.), *Les complexités de l'alliance*, IV: *Économie, politique et fondements symboliques de l'alliance*, Paris, Archives contemporaines, s. 73-105.
- (2000), "Le sexe de la proie : représentations jivaro du lien de parenté", *L'Homme*, 154-155, 309-334.
- (2004), "Don Quichotte en Amérique", in M. Izard (der.), *Lévi-Strauss*, Paris, Éd. de L'Herne, s. 92-98.
- (2009), *Corps, sexe et parenté: une perspective amazonienne*, MS. inédit.
- (s.d.), *Perspectives de recherche: l'anthropologie du sujet*, MS. inédit.
- Taylor Anne-Christine, Viveiros de Castro Eduardo (2006), "Un corps fait de regards", in S. Breton, J.-M. Schaeffer, M. Houseman, A.-C. Taylor ve E. Viveiros de Castro (der.), *Qu'est-ce qu'un corps? (Afrique de l'Ouest / Europe occidentale / Nouvelle-Guinée / Amazonie)*, Paris, Musée du Quai-Branly / Flammarion, s. 148-199.
- Vernant Jean-Pierre (1996/1966), "Raisons d'hier et d'aujourd'hui", *Entre mythe et politique*, Paris, Le Seuil, s. 229-236.
- Viveiros de Castro Eduardo (1992/1986), *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*, Chicago, University of Chicago Press.
- (1990), "Princípios e parâmetros: um comentário a *L'exercice de la parenté*", *Comunicações do PPGAS*, 17, 1-106.
- (1998/1996), "Cosmological deixis and Ameridian perspectivism", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4 (3), 469-488.
- (1998), "Cosmological perspectivism in Amazonia and elsewhere", *Conférences inédites*, Cambridge.
- (2001 a), "A propriedade do conceito: sobre o plano de imanência ameríndio", XXV Encontro Annual da anpocs, Caxambu.
- (2001 b), "GUT feelings about Amazonia: Potential affinity and the construction of sociality", in L. Rival ve N. Whitehead (der.), *Beyond the Visible and the Material: The Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière*, Oxford, Oxford University Press, s. 19-43.
- (2002 a), "Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena", *A inconstância da alma selvagem*, São Paulo, Cosac & Naify, s. 345-399.
- (2002 b), "O problema afinidade na Amazônia", in E. Viveiros de

- Castro, *A inconstância da alma selvagem*, São Paulo, Cosac & Naify, s. 87-180.
- (2002 c), "O nativo relativo", *Mana*, 8 (1), 113-148.
- (2003), "And", *Manchester Papers in Social Anthropology*, 7, 1-20.
- (2004 a), "Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation", *Tipiti*, 2 (1), 3-22.
- (2004 b), "Exchanging perspectives: The transformation of objects into subjects in Amerindian cosmologies", *Common Knowledge*, 10 (3), 463-484.
- (2006), "Une figure humaine peut cacher une affection-jaguar. Réponse à une question de Didier Muguet", *Multitudes*, 24, 41-52.
- (2008 a), "The gift and the given: Three nano-essays on kinship and magic", in S. Bamford et J. Leach (der.), *Kinship and beyond: The Genealogical Model Reconsidered*, Oxford, Berghahn Books, s. 237-268.
- (2008 b), "Immanence and fear, or, the enemy first", *Keynote Address* à la Conference "Indigeneities and Cosmopolitanisms", Toronto, Canadian Anthropological Society and American Ethnological Society.
- (2008 c), "Xamanismo transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica", in R. C. de Queiroz ve R. F. Nobre (der.), *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*, Belo Horizonte, Editora da UFMG, s. 79-124.
- Wagner Roy (1972), "Incest and identity: A critique and theory on the subject of exogamy and incest prohibition", *Man*, 7 (4), 601-613.
- (1977), "Analogic kinship: A Daribi example", *American Ethnologist*, 4 (4), 623-642.
- (1978), *Lethal Speech: Daribi Myth as Symbolic Obviation*, Ithaca, Cornell University Press.
- (1981/1975), *The Invention of Culture*, 2. basım, Chicago, University of Chicago Press.
- (1986), *Symbols that stand for Themselves*, Chicago, The University of Chicago Press.
- (1991), "The fractal person", in M. Godelier et M. Strathern (der.), *Big Men and Great Men: Personification of Power in Melanesia*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 159-173.
- Willerslev Rane (2004), "Not animal, not not-human: Hunting and empathetic knowledge among the Siberian Yukaghirs", *Journal of*

the Royal Anthropological Institute, 10 (3), 629-652.

Wolff Francis (2000), *L'être, l'homme, le disciple*, Paris, puf, "quadrige"

Zourabichvili François (2003), *Le vocabulaire de Deleuze*, Paris, Ellipses

[*Deleuze Sözlüğü*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, Say Yayınları, 2011].

(2004/1994), "Deleuze. Une philosophie de l'événement", in F.

Zourabichvili, A. Sauvagargues et P. Marrati (der.), *La philosophie de Deleuze*, Paris, puf, p. 1-116 [*Deleuze: Bir Olay Felsefesi*, çev. Aziz

Ufuk Kılıç, Bağlam, 2008].

Amerika yerlileri ile Avrupalı sömürgeciler ilk kez karşılaştıklarında, birincisi ötekini Tanrı, ikincisi ise ötekini hayvan olarak görmüştü, zira “Öteki’nin ötekisi Aynı’nın ötekisiyle aynı değildi.” Ama insan bilimi olarak antropoloji, ötekiyi hayvan olarak görenin bakış açısından kuruldu. Şimdi usulca beyaz adamların antropolojisini bir kenara bırakıp bakış açımızı tersine çevirmeye çalışıyoruz: Amerikan yerli düşüncesinin çizgilerinde *alter* bir antropoloji nasıl kurulur?

Viveiros de Castro böylesi bir antropoloji üzerine düşünürken, postyapısalcı felsefeyi fark kavramıyla başka bir yola sokan Deleuze ile yapısal antropolojinin kurucusu Claude-Lévi Strauss’u bir araya getiriyor. Kendi benliğine düşkün Beyaz Adam Narkissos’un değil, Narkissos’u karşısına alan yerlilerin “tutarsız ve muğlak” felsefelerine dayalı bir çokluk antropolojisi geliştiriyor.

Öyle ki, yerlilerin kavrayışlarını *cogito* veya *monad* ile aynı düzlemde düşünüyor. “Kızılderili şefliğin felsefesi”ni keşfetmenin Hegelci Devlet öğretisini anlamak kadar önemli olduğunu vurguluyor. Maori kozmogonisinin Zenon paradokslarıyla ve Kantçı antinomilerle kıyaslayabileceğini belirtiyor. Hatta Amazon perspektivizmini anlamayı Leibniz sistemini anlamak kadar ilginç bir felsefi hedefe dönüştürüyor.

Düşünceyi başka bir şekilde düşünmeye davet eden *Yam-yam Metafizikler*, Batı felsefesinin ve antropolojisinin de mümkün dünyaların içinden yalnızca biri olduğunu keyifli bir yolculukla bize tekrar hatırlatıyor.



www.otonomyayincilik.com
iletisim@otonomyayincilik.com

