

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>

BÜYÜLÜ EVRENİN YENİ BİLİMİ

// insanlığın
Çoğunluğunun
Antropolojisi //

Marshall Sahlins

ÇEVİREN / MELİH PEKDEMİR

FOL

BÜYÜLÜ EVRENİN YENİ BİLİMİ

İNSANLIĞIN ÇOĞUNLUĞUNUN ANTROPOLOJİSİ

FOL® 225

© MAK GRUP MEDYA PRO. REK. YAY. A.Ş.
SERTİFİKA NO: 44396

ANTROPOLOJİ OT
SOSYAL ANTROPOLOJİ OT

*BÜYÜLÜ-EVRENİN YENİ BİLİMİ –İNSANLIĞIN ÇOĞUNLUĞUNUN
ANTROPOLOJİSİ–*
MARSHALL SAHLINS

ÇEVİREN: MELİH PEKDEMİR

ÖZGÜN ADI: *THE NEW SCIENCE OF THE ENCHANTED UNIVERSE – AN
ANTHROPOLOGY OF MOST OF HUMANITY–*
EDİSYON: © 2022 PRINCETON UNIVERSITY PRESS. HER
HAKKI SAKLIDIR.

EDİTÖR: İSMAİL YILMAZ
YAYINA HAZIRLAYAN: KÜRŞAD KIZILTUĞ
REDAKSİYON: KADİR GÜLEN
GÖRSEL YÖNETMEN: NURULLAH ÖZBAY
GRAFİK TASARIM VE UYGULAMA: TAVOOS

ISBN 978-625-8242-04-1

BASKI: AYRINTI BASIM YAY. VE MAT. HİZ. SAN. TİC. A.Ş.
MATBAA SERTİFİKA NO: 49599

1. BASKI: KASIM 2022

İLETİŞİM ADRESLERİ
CİNNAH CD. KIRKPINAR SK. 5/4
06420 ÇANKAYA ANKARA
TEL.: 0312. 439 01 69
www.folkitap.com
bilgi@folkitap.com
siparis@folkitap.com
www.twitter.com/folkitap

BÜYÜLÜ EVRENİN YENİ BİLİMİ

İNSANLIĞIN ÇOĞUNLUĞUNUN ANTROPOLOJİSİ

MARSHALL SAHLINS

ÇEVİREN
MELİH PEKDEMİR

FREDERICK B. HENRY JR.'İN KATKILARIYLA



MARSHALL SAHLINS

Şikago'da doğdu (1930). 1954 yılında doktora derecesini Columbia Üniversitesi'nden aldı. Burada Karl Polanyi, Eric Wolf ve Sidney Mintz gibi entelektüellerle tanıştı. 1957 senesinde Michigan Üniversitesi'nde yardımcı doçent olarak atandı. 1960'lı yıllarda siyasette aktif bir rol alan Sahlins Vietnam Savaşı'nı protesto etti ve sivil haklar hareketine katıldı. 1960'ların sonunda Fransız entelektüel sahnesinin ve Mayıs 1968'deki işçi ve öğrenci ayaklanmalarının etkisinde kaldığı Paris'te iki yıl geçirdi. Şikago'da kaldığı süre boyunca Paris'te geliştirdiği aktivizmi sürdürdü. 2013'te küçük savaş gruplarının etkinliğini artırmak adına yaptıkları askerî araştırma çağrısını ve Ulusal Bilimler Akademisi Başkanlığına Napolyon Chagnon'un seçilmesini protesto etmek amacıyla bölümden istifa etti. 2021 senesinde, 90 yaşındayken hayata gözlerini yumdu. Başlıca eserleri: *Evolution and Culture* (1960); *Moala: Culture and Nature on a Fijian Island*. (1962); *Tribesman* (1968); *Taş Devri Ekonomisi* (1968); *Culture and Practical Reason* (1976); *Tarihsel Metaforlar ve Mitsel Gerçekler* (1981); *Tarih Adaları* (1985); *How "Natives" Think: About Captain Cook, for Example* (1995); *Thukydides'ten Özür Dileyerek: Tarihi Kültür ve Kültürü Tarih Olarak Anlamak* (2004); *Batı'nın İnsan Doğası Yanılsaması* (2008); *Akrabalık Nedir, Ne Değildir?* (2014), *On Kings* (2017, David Graeber'la).

MELİH PEKDEMİR

Ordu'nun Fatsa ilçesinin Kumru nahiyesinde doğdu (1953). 1972'de ODTÜ Sosyoloji Bölümüne kaydoldu. 12 Eylül darbesinden sonra Ocak 1981'de İstanbul'da tutuklandı. 1989 yılının Temmuz ayında Mamak Askeri Cezaevi'nden tahliye oldu. 1991'de yayınlanan *Demokrat* dergisinin çıkarılması sürecini başlattı. 2002-2003 arasında *Acil Barış ya da Öçalan Devlet mi?* kitabı nedeniyle aldığı hapis cezası yüzünden Almanya'da siyasi mülteci olarak yaşadı. 2004'ten bu yana çevirmenlik, editörlük ve *BirGün* gazetesinde köşe yazarlığı yapıyor. Başlıca telif ve çeviri eserleri: *Sıradan ve Sahici* (1997); *Meğer* (1999); *Anne Bak Kral Çıplak!* (1999); *Acil Barış ya da Öçalan Devlet mi?* (2000); *Politik Korner* (2007); William Outhwaite, *Modern Toplumsal Düşünce Sözlüğü* (2008); *Kemalistler Ülkesinde Cumhuriyet ve Diktatörlük* (2012); Roland Baer, *Cennetin Eleştirisi*; Richard Sennet, *Zanaatkâr* (2013); *Devrimcilik Güzel Şey Be Kardeşim* (2014); Lars T. Lih, *Lenin'i Yeniden Keşfetmek* (2018). George Ritzer, *Küresel Dünya* (2020).

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	11
TEŞEKKÜR	13
GİRİŞ	
DÜNYA-TARİHSEL KÜLTÜR DEVRİMİ	16
I	
İNSANIN SONLULUĞU	35
2	
İÇKİNLİK	57
1. Kategorilerin Düzeltilmesi	60
2. Görünebilirlik	64
3. İnsanlar Ruhlardır	67
4. İnsanların ve Ruhların Topluluk İlişkileri	82
3	
ÜSTKİŞİLER	101
1. Animizm	105
2. Türlerin ve Mekânların Efendileri	115
3. İblisler ve Hayaletler: İnsanların Üstinsan Karşıtları	122
4. Bireysel Koruyucu Ruhlar	127
5. Atalar	131
6. Tanrılar: “Tanrısallık Tektir”	144
7. Tanrısallığın Fenomenolojisi: Varlık ve Nitelik	155

	4	
KOZMİK YÖNETİM BİÇİMİ		168
1. <i>Kozmolojide Hiyerarşi, Toplumda Eşitlik</i>		171
2. <i>Kozmik Devlet</i>		183
SONSÖZ		226
KAYNAKÇA		229
DİZİN		241

Tikopia kabilesinin¹ kıdemli şefinin (Ariki Kafika) kanosunun tamir edilebilmesi için tanrıların kanodan tahliye edilmeleri gerekiyordu. Şef, bu tanrılardan biri olan kız kardeşinin ölmüş oğlunun bir yere gitmemesini, olduğu yerde kalmasını isteyince, ilahi varlığın ruhu, orada hazır bulunan bir medyumun bedenine girdi. Yeni Zelanda doğumlu antropolog Raymond Firth, bu durumun yaygın bir olay olduğunu ve izleyicilerde şaşkınlık veya hayret yaratmadığını belirterek, bu işte “katıksız teknik veya ekonomik faaliyet olarak adlandırılabilir bir şey tespit etmenin hakikaten zor” olduğunu söylüyordu (1950, 120). Gerçekten de teknede tos böceği bulunduğunda, usta zanaatkâr hemen kanonun tanrılarını çağırmıştı: “Bu tarafa, burada uğraştığım kanoya bakın.” Kanonun ahşabını yiyip kemiren tos böcekleriyle mücadele edebilmek için “maddi araçların yanı sıra tanrıların gücü de [*mana*]” gerekiyordu (121). *Mana* içinse bir başka şeften, tanrıların elinden çıkmış ünlü bir keser ödünç alınmalıydı. Bu alet özellikle kano işlerinde yararlı oluyordu çünkü keskin dişleri ve vahşiliğiyle bilinen gri resif yılanbalığı olarak zuhur eden belirli bir tanrıyı cisimleştiriyordu. Zanaatkâr, yılanbalığı tanrının adıyla keseri kanonun çürüyen yerlerine vurunca “Çürüme ve gövdeyi kemiren böcek yok olur. Tanrı onları ânında yer, böcekler ölür ve ortadan kaybolur” (122). Bu vakada da aynen böyle olmuştu: Tamirat tamamlanmış ve en sonunda kano tanrıları kanoya tekrar binmişlerdi.

Tikopia yerlilerine yılda iki kez Tanrıların İşi için ihtiyaç

duyuluyordu. Bu işlerin arasında şeflerin kanolarının yeniden kutsanması ve balık avlarının bereketli geçmesi için her filonun ilk mahsulünün klanın büyük tanrılarına sunulması da bulunuyordu. Hatta balıkların yakalanmasının sorumlusu da teknelerin mürettebatı değildi. Balık avlarının bereketli geçmesi için tanrıların tekrar tekrar yardıma çağrılmaları –bazıları kendi ilk balık hediyelerini sunmak üzere tanrıları övüyordu– bizzat baş kano tanrısının balık avına katılmasıyla yerini buluyordu ve onun avlara bizzat katılımı hayati bir önem taşıyordu. Elinde bir keser veya değnek tekneye –payanda bulunmayan– sancak tarafından eşlik eden tanrı “elindeki aletle istediği balığı avlayıp kanoya getirmek” için suya dalıyordu. (Firth 1967, 74). Tıpkı diğer geçim faaliyetlerinde olduğu gibi balıkçılıkta da insanlara, tanrılara yardımcı olan birer araç muamelesi yapılması, görülmedik bir durum değildir. Bu vakada balıkları tanrılar yakalıyor ve insanlara bahşediyorlardı, olan buydu. Başka yerlerde olduğu gibi burada da kendilerine kurban olarak sunulacak yiyecekleri veya başka ikramları temin etmekten sorumlu olanlar ruh-güçler olduğundan, kendi çıkarlarına olan bu işlemler, İngiliz sosyal antropolog Edmund Leach’in argümanını (1976) doğrulamaktadır: Tanrılar onlara sunulan kurbanı kendileri de öldürebileceğine göre, kurbanı verenlerin ona sundukları esas şey saygı ve itaattir.

TEŞEKKÜR

Büyük Macar iktisat tarihçisi Karl Polanyi'nin bir şeyler öğretmek için kısa süreliğine beni bir kenara çekmesinin sebebini hatırlamıyorum. 1950'lerin başında Columbia Üniversitesi'ndeki büyük Ticaret ve Piyasalar seminerini dinlemesine izin verilen, antropolojideki birkaç yüksek lisans öğrencisinden biriydim. Polanyi bana bunca yıl tuhaf bir şekilde hafızamda yer eden ve daha da tuhaf bir şekilde fiziksel olarak vücut bulan bir hikâye anlatmıştı. Polanyi zihnini, masadan bir şey almaya çalışan eli sakat bir adama benzediğini anlatmak istiyordu. Bu adam kendi uyumsuzluğuna uygun bir yol bulana kadar bunu öyle ya da böyle dener. Polanyi, zihnini de işte böyle olduğunu söylemişti. Zihin empirik malzemeye boğuşmanın bir yolunu illa ki bulur. Elbette onun zihin hakkında söylediklerine her zaman inandım ama ellerimi kullanma becerimi kısmen kaybettiğimde o anekdota iki kat daha fazla bağlanmış oldum. Bu, beni yazılarıma ve araştırmalarıma devam edemez hâle getiren tuhaf bir illetti.

Üç bölümden oluşan bir kitap yazıyordum. Kitabın genel amacı, devri geçmiş bir antropolojide devrim yapmaktı. 20. yüzyılın antropolojisinin büyük kısmı bir kurtarma harekâtı olarak nitelendirilebilir. Yüzyılın ortalarında, öğrenciler olarak bize, geleneksel kültürü Avrupa-Amerikan geleneğinin ezici gücü tarafından dönüştürülmeden önceki hâliyle korumak zorunda olduğumuz telkin ediliyordu. O zamanlar antropolojinin kaybolmaya yüz tutmuş bir nesnenin incelenmesi olduğu söylenebilirdi ve benim üç bölümden oluşan kitabım, onu kaydeden antropologların (ve diğerlerinin) bir eleştirisini sunarken, bir yandan da o nesneyi koruma çabasıydı. Birinci

bölüm etnografik aşamayı ve ontolojik riskleri serimliyordu; ikinci bölüm, Büyülü Ekonomi üzerine bir çalışma olacaktı ve son bölümse Kozmik Siyaseti kapsıyordu.

Polanyi'nin bana özlü bir ders verdiği o an benim için fiziksel bir gerçeklik hâline geldiğinde, kitabın ilk bölümünü neredeyse tamamlamıştım. O bölüm, antropolojinin kültür incelemelerini nasıl yürütmesi gerektiği ve –bence hüznün verici şekilde– nasıl kötüye kullanıldığı hakkında bir çeşit önsöz olmuştu. İmdadıma seçkin tarihçi oğlum Peter Sahlins yetişti; kitabın zaten tamamlanmış olan bölümlerinde bütünlüklü bir kitap gördü ve bunu yayımlamak için benimle birlikte sabırla çalıştı. Önünüzde duran eser işte budur, büyülü evrenin yeni bir biliminin giriş bölümüdür.

Elinizdeki kitabı haklı olarak Minerva'nın alacakaranlıkta uçuşa geçen baykuşu olarak da düşünebilirsiniz. Aynı zamanda benim kuğu şarkımdan¹ bir parçadır. Bu da en azından bir taşla iki kuş vurmak demektir.

Marshall Sahlins
Şikago, 14 Şubat 2021

Marshall Sahlins, 5 Nisan 2021'de teşekkürlerini tamamlayamadan Şikago'daki evinde öldü. Kitabın çoğunu ailesinin ortak çabaları sayesinde bitirmişti: torunu Guthrie Siegman'ın üstün gayretleri; kızları Julie ve Elaine'in bakım ve sevgisi ve yetmiş yıllık eşi Barbara'nın, bu son kitabını ve tüm çalışmalarını mümkün kılan bir hayat kurmasına yardım eden tarifsiz katkıları sayesinde. Marshall'ın eski yüksek lisans öğrencisi Fred Henry'ye olan minneti ise kapak sayfasında zaten dile getiriliyor. Fred sonu gelmeyen taslakları düzenlemek ve düzeltmek için canhıraş biçimde çalışmıştı; bulunması zor alıntıları ve bibliyografik referansları araştırmıştı; Marshall'ın kitabı yazarken paylaştığı, devam eden çalışmaların çeşitli

Efsaneye göre kuğunun ölmeden önceki son ve güzel ötüşü, bir sanatçının son eseri, jübile. (Çev.)

kısımlarına yanıt vermiş ve kitabı yayıma hazırlamıştı. Marshall ayrıca, çalışmalarının etkisini bu sayfalarda görecektik olan arkadaşları ve saygın meslektaşlarıyla diyaloglarından da yararlanmıştı. Bu isimler Robert Brightman, Eduardo Viveiros de Castro, Webb Keane ve Alan Strathern'dir. Son olarak, isimsiz okurlara ve Princeton Üniversitesi Yayınları çalışanlarına –özellikle Fred Appel, James Collier, Natalie Baan ve Dana Henricks'e– bu tasarımı üstlenmeyi kabul ettikleri ve taslak metni sihirli bir şekilde bir kitaba dönüştürdükleri için teşekkürlerimi sunuyorum.

Derin bir keder içindeyim.

Peter Sahlins

Paris, 15 Eylül 2021

GİRİŞ

DÜNYA-TARİHSEL KÜLTÜR DEVRİMİ

Fiji Adaları'nda Hristiyanlığı yayma çabalarının ilk günlerinde, bir şef hayranlıkla İngiliz misyonere şöyle demişti: “Gemileriniz hakiki, silahlarınız hakiki, öyleyse tanrınız da hakiki olmalı.” Bunu söylediğinde, bugün ortalama bir sosyal bilimcinin o sözlerden anlayacağı şeyi, yani “tanrı” kavramının, genel olarak “din” gibi yerleşik siyasi düzenin bir yansıması, seküler güçleri meşrulaştırmak için tasarlanmış işlevsel bir ideoloji olduğunu kastetmiyordu. Öyle olsaydı İngiliz tanrısının varlığının bu şekilde açıktan ikrarı, silahların ve gemilerin maddi gücünün dinî imgelerle ifade edilişi olurdu. Oysa şef bunun tam tersini söylüyordu, yani İngiliz gemileri ve silahları, bu yabancıların ayrıcalıklı bir erişime sahip oldukları görülen tanrısal gücün –ki Fiji dilinde buna *mana* deniyordu– maddi ifadeleriydi. Fiji dilinde “hakiki” (*dina*), *mana* kelimesinin yüklemelerinden biridir. Tıpkı ritüellerdeki konuşmaların ortak son sözü olan “*Mana*, hakikidir” tümcesinde olduğu gibi, şefin söylediği şey, tanrısal *mana* ile donatılmış İngiliz gemileri ve silahlarının, İngiliz tanrısının kudretinin gerçeklik kazanmış hâlleri olduklarıydı.

Bu olay elinizdeki çalışmanın daha geniş bağlamını ve süregelen motivasyonunu da özetliyor: kültürel düzende bundan yaklaşık 2.500 yıl önce –Alman psikiyatrist ve filozof Karl Jaspers’ın 1953’te verdiği isimle– “Eksen Çağı”nda başlayan ve bugün de dünya çapında devam eden radikal dönüşüm (Jaspers 1953). MÖ. 8 ile 3. yüzyıllar arasında Yunanistan, Yakındoğu, Kuzey Hindistan ve Çin’de doğup dört bir yana yayılmış ayrık uygarlıklar, dünya-tarihsel ölçekte hâlâ devam

eden bir kültürel devrim başlattılar. Bu süreçte meydana gelen esas değişim, tanrıların insan etkinliğine *içkin* [immanent] olmaktan çıkıp kendi gerçekliğine sahip *aşkın* [transcendental] bir “öte dünyaya” taşınmasıyla yeryüzünün insanlara kalmasıydı. Böylece insanlar kendi yollarını çizip kendi kurumlarını yaratma özgürlüğüne kavuşmuş oluyorlardı.

Halklar (yani insanlığın çoğunluğu), sömürgeler aracılığıyla yayılan Eksen Çağı ideolojileri –özellikle de Hristiyanlık– tarafından dönüştürülmeden önce bir dizi ruhsal varlıkla –tanrılar, atalar, bitkilerin ve hayvanların ve başka şeylerin barındırdığı canlar¹ ve başka şeylerle– kuşatılmışlardı. İnsan kültürünü bilfiil yaratanlar da işte bu irili ufaklı tanrılarıydı. Bunlar insan varoluşuna içkindi ve iyisiyle kötüsüyle, hayata ve ölüme varasıya insanın kaderini belirliyorlardı. Genellikle “ruhlar” olarak anılsalar da bu varlıklar zihin, mizaç ve irade gibi [insanlarda gördüğümüz] temel kişi özelliklerine sahiplerdi. Dolayısıyla elinizdeki kitap boyunca onlardan genellikle “üstkişiler”² [metapersons] veya “üstinsanlar” [metahumans] olarak söz edeceğim ve onları “ruhlar” olarak andığımda daima örtük ya da belirtik biçimde tırnak işareti içinde vereceğim ki o sırada insan olmayan kişilerden söz ettiğim anlaşılabilir. (Benzer şekilde, bu bağlamda konuşurken “din” terimini kullanmak da yersiz olacaktır çünkü bu üstinsan varlıklar ve güçler, sonradan akıl edilmiş aşkın varlıklar değil, her türlü insan faaliyetinin hem ayrılmaz bir parçası hem de önkoşuludurlar.) Bu itibarla bu varlıklar –insanların sadece ufak ve bağımlı bir parçası oldukları– kozmik

Spirit (ruh) ve *soul* (can) kavramları arasında kimi kültür, din ve felsefelerde bir ayırım yapılmamış, kimilerinde ise bir ayırım yapılmış olmasına rağmen, söz konusu terimler, sık sık aynı kavramı belirtmek üzerine birbirinin yerine kullanılagelmıştır. Nitekim yazar da bazen soul-spirit şeklinde yazıyor. Çeviride aslında “ruh” anlamına da gelen “soul” kavramı “can” olarak belirtilmiştir. (Çev.)

Metaperson: üstünkişi, başkalaşım göstermiş kişi, kişiotesi şeklinde de çevrilebilir. (Çev.)

boyutlarda büyük bir toplum oluşturmak için insan kişilerle etkileşime giriyorlardı.

İnsanın çok daha kudretli üstinsan varlıklarla dolu bir evrendeki bu bağımlı konumu, insanlık tarihinin büyük bir bölümünde ve insan toplumlarının çoğunluğunda insanlık hâlinin ayırt edici özelliği olagelmıştır. Nitekim Eksen Çağı uygarlıklarından önce, hatta o uygarlıkların çevresinde bile tüm dünya bir içkinlik bölgesiydi. Bu bölgede sayısız üstinsan güç, halkların deneyiminin bir parçası olmanın yanı sıra onların iyi gününde ve kötü gününde –tarım ve avcılıktan üremeye, hatta siyasi ihtiraslarına varasıya, girişimlerinin başarısının veya başarısızlığının müsebbibi sıfatıyla– belirleyici failler de oluyorlardı. Erken modern dönemin dinsel temas deneyimleri üzerine çalışan tarihçi Alan Strathern’ün (2019), sosyal bilimlerde çoğu zaman “içkinlikten aşkınlıkçılığa geçiş” olarak adlandırılan dönüşüm hakkında kısa süre önce yayımlanan aydınlatıcı bir çalışmasında bu meseleyi ele alırken ortaya koyduğu gibi, “temel içkinlik varsayım şudur: Değerli hedeflere ulaşabilmek, doğaüstü güçlerin ve üstkişilerin onayına veya müdahalesine bağlıdır. Yiyecek üretme, hastalık atlatma, zengin olma, doğurma ve savaş açma kabiliyetinin asıl kaynağını bu varlıklar ve güçler oluştururlar” (36-37). Bu sayede içkinlik/aşkını bölünmesinde kurumsal ve yapısal olarak neyin söz konusu olduğunu da görmeye başlıyoruz. Burada tüm beşerî bilimcilerden, Marksistlerden, Durkheimcilerden ve aşkıncı varsayımlardan hareket eden herkesten özür dileyerek şu kadarını belirtmeliyim ki tüm içkinlik kültürlerin “din tarafından belirlendiğini” –yani tanrılar içkin bir altyapıdan aşkın bir üstyapıya taşınana kadar durumun böyle olduğunu– söyleyebiliriz.

Muhtemelen söylemeye bile gerek yok ama söylesem iyi olur: Burada asıl mesele, içkinlik toplumları bizim kendi varlık şemamıza bakarak “gerçekte oldukları” gibi görmek değildir, bu toplumların kendi kültürel terimleri ve var olanlara ilişkin kendi kavramları çerçevesinde fiilen nasıl örgütlendikleri ve

işledikleridir. Bizim aşkını mefhumlarımızın, ortak kullanılan etnografya sözlüklerine saplanıp kaldıkları sürece, betimlediklerini ileri sürdükleri içkinici kültürleri düpedüz çarpıttıklarını ilerleyen sayfalarda açıkça göreceğiz. Örneğin “ruhsal” ile “maddi” arasındaki beylik ayrımı ele alalım: “Şeylerin” –genellikle var olan her şeyin– onları mesken tutmuş ruh-kişiler tarafından canlandırıldığını bilen toplumlarda bu ayrım geçerli değildir. Elinizdeki kitabın asıl amacı, işte bu farklılığın kültürel düzeni de temelden farklılaştırdığını göstermektedir. Nitekim büyü bir evrende “ekonomi” veya “siyaset” sayılabilecek şeyler, tanrılar insanlardan uzakta olduklarında ve dünya işlerine doğrudan müdahale etmediklerinde insanların peşinde koşmakta özgür oldukları kavramlardan ve stratejilerden kökten farklıdır. İçkinici düzenlerde, ritüeller aracılığıyla ruhsal varlıkların çağrılması ve onların güçlerinin devreye sokulması her çeşit kültürel pratiğin geleneksel önkoşuludur. Bu düzenlerde sayısız kozmik varlık ve güç, insanın hayatını idame ettirme, üreme, toplum düzenini tesis etme teknikleri ve bunların verimli bir şekilde işleyebilmesi için şart olan siyasi otoriteyle kaynaştığı için, insan eyleminin kuşatıcı zeminini oluşturur. Yani ruh-kişiler çokluğu, tıpkı kimyasal bir bileşikteki bir element veya doğal bir dildeki bağımlı biçimbirim gibi, toplumsal eylemle sentezlenir. Ya da Levy-Bruhl’un bazı Yeni Gine halkları için söylediği üzere, “büyüye başvurulmadan hiçbir işe girilemez” (1923, 308-9).

Weber’in moderniteyi dünyanın büyüünün bozulduğu olarak görmesi ünlü olsa da bu niteleme aslında Karl Jasper’ın “Eksen Çağı” yazısında geliştirilen aşkınıcılığın ve onu izleyen akademik yorumlar selinin daha sonraki bir yankısıdır. Sinolog Benjamin Schwartz’ın başlarda belirttiği fikir birliği bugün de devam ediyor: “Bu ‘eksen’ hareketlerinin ortak bir itici gücü varsa ona aşkınılığa doğru ilerleyiş denebilir” (1975, 3). Hollandalı şarkiyatçı Henri Frankfort’un kadim Yahudi Tanrısı’nın “hoşgörüsüz aşkınılığına” yaptığı gönderme, bir ideal tip betimlemesine epey yaklaşılmaktadır: “Tanrı’nın mut-

lak aşkınlığı Yahudi dininin temelidir.” Tanrı “her fenomeni aşar, dolayısıyla dile getirilemez” ([1948] 1978, 343). Ruhlar yeryüzünü terk ettiklerinde insanlara öznesiz bir “doğa” hâline gelmiş bir dünya miras bırakmışlardı. Bu bir kültür devrimine yol açmıştı veya İsraili sosyolog S. N. Eisenstadt’ın ifadesiyle, “aşkın düzen ile dünyevi düzen arasında temel bir gerilimin ortaya çıkması, kavramlaştırılması ve kurumlaştırılmasıyla ilgili” (1986, 1) bir dizi devrime yol açmıştı.

Bu tekrarlanan süreç duygusu, bu gibi tüm aşkın düzenlerdeki içkin unsurların kalıcılığına daha iyi karşılık gelir. İçkinlik, sayısız kılıkta varlığını sürdürür: Taşradaki “halk inanışlarından” tutun da gökyüzündeki tanrısal varlıkların yeryüzünde ermişler gibi zuhur edip mucizeler sergilemeleri, insanların şaman ayinleriyle ve peygamberler gibi göğe yükselmeleri bunun örnekleridir. Dolayısıyla aşkıncılık, sırtında taşıdığı içkin mirastan kurtulmakta epey güçlük çekmiştir, nitekim MS. 4 yüzyılda, yani Eksen Çağı’nın sonunda yaşamış ilahiyatçı Augustinus’un *İtiraflar*’ı da bu durumu gözler önüne sermektedir.

Muhterem Piskopos neredeyse bilinçsiz olarak Tanrı’nın elinden alınmış bir dünyadaki geniş kapsamlı bir animizmi korumuştur. Augustinus, Tanrı’nın dünyayı yoktan yarattığı yönündeki ısrarına rağmen, yine de toprak, deniz, “sürünen canlı şeyler”, “hareket eden hava”, “tüm ahalisiyle birlikte havanın tamamı”, gökler, Güneş, Ay ve yıldızlarla ilginç sohbetler edebiliyordu: Bunların hepsine Tanrı olup olmadıklarını soruyor ve onlardan Tanrı olmadıkları yanıtını alıyordu. Yerdekilere “Biz senin tanrın değiliz, onu bizim üzerimizde ara” diyorlardı. Göktekilerse “Senin aradığın Tanrı biz değiliz” diye buna itiraz ediyorlardı. Augustinus buna bir yanıt olarak, “benim bedenimin kapısı kuşatan her şeye dedim ki ‘Sizler benim tanrım olmadığınızı söylüyorsunuz, o hâlde bana onun hakkında bir şeyler söyleyin.’ Bunun üzerine hep bir ağızdan yüksek sesle haykırdılar: ‘Bizi o yarattı!’” diye yazıyordu (*İtiraflar* 10.6). Dolayısıyla Augustinus aslında

içkin şey-kişilerle [*persons-of-things*] dolu bir evrende aşkın bir Tanrı'yı boşuna aramıştı.

Aramızda hâlâ inançlı şifacılar ve cadılar var, hatta bunlardan bazıları Augustinus gibi katıksız animist. Ben bu giriş bölümünü yazmayı bitirmeden kısa süre önce *New York Times* gazetesi, Pew Araştırma Merkezi tarafından 2017 yılında yapılmış bir ankete atıfla şu haberi veriyordu: “Amerikalıların %60’ı şunlardan birine veya daha fazlasına inanıyor: medyumlar, astroloji, cansız nesnelerde (mesela dağlarda ve ağaçlarda) ruhsal bir enerjinin varlığı veya yeniden diriliş” (Bennett 2019). Yine de içkinciliğin tüm artçı direnişine rağmen, yüce tanrıların dünyevi şehirden tahliye edilmeleri, kültürün son kertede insanların kontrolüne girmesini sağladı. Elbette ekonomi ve siyasetin hayati kısımları tanrılardan temizlenmişti (gerçi, göreceğimiz üzere, ruhlanmış [*enspirited*] üstkişilerin içkinci dili hâlâ geçerlidir). Örneğin modern “serbest piyasa ekonomisi” arz-talep dengesi aracılığıyla kendini düzenleyebildiği için, ilkece bireysel insan faillerinin tasarrufları tarafından harekete geçirilir. Siyasete gelince, ABD başkanlarının, ancak ne yapacaklarını Tanrı’ya bildirdikten sonra “Tanrı Amerika Birleşik Devletleri’ni korusun” ritüel kaidesini dindar bir makamla dile getirmeleri, yönetimin aslında kimde olduğunun belirtisidir. Melanezyalı büyük-insanlar^{3*}, Polinezyalı şefler veya İnka imparatorları böyle bir şeyi baştan yapmak zorundaydılar; Tanrı, yetki veren fail olarak, siyasetin olanaklılık koşuluyla.

Tıpkı bunun gibi, insanların kültürü ele geçirmesiyle başlayan devrim, içkin evrenin baştan aşağı yeniden düzenlenmesiy-

(*) Big-man, büyük insan, bir kabilede, özellikle Melanezya ve Polinezya’da oldukça etkili bir bireydir. Böyle bir kişi resmi kabile veya başka bir otoriteye (örneğin maddi mülkiyet veya hakların mirası yoluyla) sahip olmayabilir, fakat ikna ve bilgelik yeteneği sayesinde böyle tanınmayı sürdürebilir. Büyük insanın hem kendi klanından hem de diğer klanlardan çok sayıda takipçisi vardır. Takipçilerine koruma ve ekonomik yardım sağlar ve bunun karşılığında statüsünü yükseltmek için kullandığı desteği alır. Marshall Sahlins, büyük-insan olgusunu incelemiştir. (Çev.)

le sonuçlandı. Bu da “din”, “siyaset”, “bilim” ve “ekonomi” gibi farklılaşmış ve aşkın alanları yarattı. Bu soyut kategoriler Ortaçağ ile Aydınlanma arasında kalan erken modern dönemde ortaya çıktılar. “İkinci Eksen Çağı” olarak adlandırılabilir bu dönemde Batı uygarlığı, her biri farklılaşmış bir oluşum, diğerleriyle mecazi ve işlevsel açıdan eklemlenmiş özerk bir etkinlik alanı olan bir dizi aşkın kategori üretti. İncil bilgini Jack Miles’in (2019, 28-29) saptamasına göre kökenini Romalı paganların Hristiyanlığa dönüşünde bulan “din” kategorisinin kendisi, Protestan Reformu sırasında Luther ve diğerleri tarafından yürütülen mezhep çatışmaları sırasında eleştirel biçimde yeniden biçimlendi, yeniden doğdu. “Siyaset” kategorisi Machiavelli’nin *Prens* kitabında (1988 [1532]) da gördüğümüz gibi, “din” ile yaşanan çatışma sonucunda ortaya çıktı. “Bilim” kategorisi “doğa” kategorisinin kendisiyle birlikte, göklerdeki ve yeryüzündeki hareketi açıklayan farklılaşmış bir yasalar dizisi olarak (Newton [1687] 2016) ve bilen “özne” ile onun dışında bulunan “nesne” arasında yapılan radikal ayrımla (Descartes [1641] 1996) şekillendi. “Ekonomi” (veya “siyasal iktisat”) kategorisi ise Adam Smith’in ([1776] 1976) ve daha sonra Thomas Malthus ([1798] 2015) ve David Ricardo’nun ([1817] 2004) çalışmalarında ortaya çıktı. Avrupa’nın genişlemesi ve erken modern dönemde içkin topluluklarla kurulan temaslar ise “kültür”ün özerk bir alan olarak kurulmasına yardımcı oldu. *Yeni Bilim*’in ([1744] 1968) yazarı Giambattista Vico’nun dehası, “kültürlerin” kendi terimleriyle bir kültür bilimi yazmayı –her ne kadar eksikleri olsa da– olanaklı kılan içkin bir bakış açısı sunmuş olmasıydı.

İçkinlik kültürleriyle karşılaştırıldığında, dinin 16. yüzyıldan itibaren altyapıdan üstyapıya göç ettiğine ve böylece “ekonomik temellere göre belirlenme”nin geleneksel tarihsel materyalistlerden neoliberal iktisatçılara kadar uzanan bir yelpazede yer alan akademisyenlerin normal bilimi hâline gelmesini sağladığına dikkat edin; bizdense söz etmeye bile

gerek yok: Başka bir yerli Batı antropolojisi yok desek yeridir. Yerli antropoloji derken, aşkınlık devriminin ortak ortalama düşünce üzerindeki etkisini kastediyorum. Bu devrim, tabanında ekonominin yer aldığı, ekonominin üzerinde onunla uyumlu toplumsal ilişkilerin bulunduğu, onu destekleyen bir siyasi sistemin olduğu ve nihayet bu bütünlüğü güçlendiren ve meşrulaştıran bir dinsel ve ideolojik katmanın yer aldığı kategorik katmanlardan oluşan bir pasta öngörür. Böyle bir “kültür” fikri, tanrıların kültürün hem yaratıcısı hem de gerçeğe dönüşme gücünün kaynağı oldukları –dolayısıyla Karl Marx, Emile Durkheim, Milton Friedman’ı ve diğerlerini tepetakla etmeyi gerektiren– içkin yapının tam tersidir.

Bugün ontolojik düzeyde yapılan ve sorgusuz sualsiz kabul edilen bir dizi tanıdık ikili ayırım da münhasıran aşkınsaldır: Örneğin maddi ile manevi (semavi ile seküler) arasında yapılan ayırımın yanı sıra doğa ile doğaüstü ve insanlar ile ruhlar arasında yapılan ayırım da bu kabildendir. İçkin rejimlerde, tüm önemli maddi “şeyler”, kişi özelliklerine sahip canlandırıcı güçler barındırmaları itibarıyla ruh sahibidir. Dolayısıyla bu rejimlerde insanlar ile ruhlar söz konusu olduğunda bile doğaüstü denen şeyler ile bizim “doğal” dediğimiz şeyler birbirinden ayırt edilemez.

Eksen uygarlıkları hakkındaki literatürün içkincilikten aşkıncılığa geçişin gerçek sonuçları konusunda çok aydınlatıcı olduğu söylenemez. Kimi eksen bilginleri [*axiologists*] eksen uygarlıklarının göze çarpan ayırt edici özellikleri olarak kabul ettikleri her ne olursa olsun, eksen öncesi ve eksen dışı toplumların tam tersi ile karakterize edilmesi gerektiğini *a priori* varsaymaya meyillidirler. Buna göre, örneğin eksen dinleri belirgin biçimde bireyin ahlakına ve ölümden sonraki yaşamına –bir nevi soteriolojik veya kurtuluş odaklı bireyciliğe– ağırlık verdikleri için, içkin toplumlar bireyin öbür dünyada kurtuluşu yerine grubun bu dünyada “esenliğine” ağırlık vermeleri itibarıyla belirgin biçimde “toplumsal” olacaktırlar (Taylor 2012). Oysa Melanezyalı büyük-insanlar

veya Güneydoğu Asya'nın tepe halkları⁴ arasında bireylerin statü için rekabet etmesinin yaygın olduğu veya Amerikan yerlileri arasında yeniyetmelerin, ömürlerinin geri kalanını, yani yazgılarını belirleyecek görü arayışı gibi erginlenme törenlerine katıldıkları bildirilmiştir. Bu bildirimler yok sayılsa bile avcılıkta, tarımda, kur yapmada, savaşta, tedavide, doğumda, ticarette, ezoterik bilgide ya da hayat veren başka herhangi bir şeyde başarı sağlamak için tek tek kişilerin üstkişi güçlerini çağırması evrensel bir pratik olarak karşımıza çıkmaktadır. (Her hâlükârda, Borneo'nun pirinç yetiştirici İban halkı,⁵ “eşit olduklarını birbirine kanıtlamak –yani diğerleriyle eşit olduklarını kanıtlamaya çalışmak– için rekabet ettikleri gibi, mümkünse başkalarından daha zengin, güçlü ve itibarlı olmak, böylece onları aşmak için de rekabet ederler” [Sather 1996, 74.]) “Tanrısal” olanla kurulan bu bağlantı ortadayken, Eksen Çağı üzerine çalışan birçok akademisyenin bu çağdan öncesini nitelemek için tercih ettiği “dünyevi” sıfatından daha uygunsuz bir etiket hayal etmek güçtür. Görünüşe göre onların aklında gök ile yer arasında bir karşıtlık var ama görmezden geldikleri nokta şu: Böyle bir ayırım ruhsal ile seküler arasında da bir ayrımı içeriyor. Bu da “dünyevi” içkinliklerin, varlıklarını borçlu oldukları üstkişi güçlerinden yoksun bırakılmaları demektir. Oysa büyüye başvurulmadan hiçbir işe girililmeyen içkinlikte yaşayan halklar her şey olabilirler ama asla dünyevi değillerdir.

Alan Strathern'ün (2019) konuyla ilgili yakın tarihli çalışmasına ek olarak, eksen bilginliğinin ana akımındaki tarihçiler veya sosyologlar tarafından yapılmadığı hâlde içkinlikten aşkınılığa geçişi ele alan, örnek alınacak başka değerlendirmeler de var. Bunlardan biri siyasetbilimci Benedict Anderson'a ait. Anderson, mevcut eksen yazınından bağımsız olarak,

Dağ insanı olarak da adlandırılan tepe insanı, tepelerde ve dağlarda yaşayan insanlara verilen genel bir tabirdir. Bu, 300 metrenin üzerindeki tüm engebeli arazileri ve 2.500 metrenin üzerindeki tüm arazileri içerir. (Çev.) Malezya Endonezya'da yaşayan bir etnik grup. (Çev.)

İslam'ın geleneksel Cava kozmolojilerinde yol açtığı dönüşüm hakkında yazılar kaleme almıştır. Mataram, Kedhiri ve Majapahit gibi İslam öncesi önemli Hint krallıklarının şartlarında bile ikinci bir dünyagörüşünün bölgeye hâkim olduğunu açıktan ikrar etmekle kalmamış, ayrıca bu durumu bizzat betimlemiştir. “Cava kozmolojisi yeryüzü dünyası ile aşkın dünya arasında keskin bir ayrım yapmıyordu, dolayısıyla bu kozmoloji çerçevesinde insan eylemlerini yargılamak için dünyevi olmayan şeylere atıfta bulunmak da gerekmiyordu” (Anderson 1990, 70). Burada “tanrısallığın dünyaya içkin olduğu” (70) bir sistem, “bereketin, esenliğin, istikrarın ve görkemlin” (32) kaynağı olarak insan toplumunda yoğunlaşmış olsa bile insanın yaşam alanına endemik bir “Güç” vardı. “Doğal dünyanın her yanında zuhur eden” bu Güç, “taşlarda, ağaçlarda, bulutlarda ve ateşte mevcuttu ama kendi doğasını hayatın temel gizeminde, yani çoğalma ve yenilenme süreçlerinde sergiliyordu.” Bu yolla “Cava köylerinin ‘animizmi’ ile şehir merkezlerinin fazlasıyla metafizik panteizmi arasındaki temel bağlantıyı” (22) sağlıyordu.

Sonra “modernist bir İslam kozmolojisi” çıkageldi ve evrenin en ücra köşelerine kadar nüfuz eden ikinci bir Güç anlayışını “kendi eliyle yarattığı şeylerden keskin biçimde ayrı duran bir tanrısallığa” indirgedi. Anderson şöyle devam ediyor: “Tanrı ile insan arasına ölçülemez bir mesafe girdi. . . . Böylece güç bir anlamda dünyadan uzaklaştırıldı çünkü artık Tanrı’ya mahsustu ve Tanrı bu dünyaya ait değildi, ondan önce de vardı ve onun üzerindeydi. Dahası, Tanrı ile insan arasındaki uçurum çok açıldığı ve Tanrı’nın gücü artık mutlak olduğu için, tüm insanlar onun azameti karşısında eşit derecede önemsiz görünüyorlardı” (Anderson 1990, 70). İnsanların tanrısallığa yaklaşabilmeleri, hatta -ilerleyen sayfalarda göreceğimiz gibi, ulaşılamaz bir Tanrı tarafından önemsizliğe indirgenmedikleri ama etraflarındaki tanrısal varlıklarla kurdukları farklı ilişkiler sayesinde güç kazan-

dıkları kibirli eylemler aracılığıyla– onu sahiplenebilmeleri, daha ziyade ikinci rejimlerin bir özelliğidir.

İnsanın tanrısal otoriteden kurtuluşunun başlangıcı, geç Antikçağ tarihçisi Peter Brown'ın (1975) aşkınlık devrimi hakkındaki dikkat çekici makalesinin izleklerinden biridir. Bu makaleyi daha da dikkat çekici kılan noktaysa, makalenin bu devrimin Eksen Çağı'ndaki kökenleri hakkında değil, Batılı Hristiyan dünyasının Yüksek Ortaçağının 11 ve 12. yüzyıllardaki gelişimi hakkında olmasıdır. Bu dönemin ortamı, aşkıncılığın gelişiminin dengeli bir seyir izlemediğinin kanıtıdır, nitekim aşkın bir Tanrı, insan nüfusuna azizler, hayaletler, cadılar, “doğa ruhları” ve melekler gibi masum oldukları için teknik açıdan insan olmayan keşişlerle aynı şartlarda hükmetmek zorundaydı. Melekler konusundaysa Peter Brown, Ortaçağın başlarında “kutsalın insanlara yakınlığına ve insanın yanı başındalığına” örnek olarak, sunakta ayin yapan rahiplerin, bir sebepten tükürmeleri gerektiğinde bunu yanlarına veya arkalarına dönerek yapmak zorunda olmalarını gösterir “çünkü sunaklarda melekler durur.” Brown bunu “insan olmayan, toplumun tam orta yerinde” bulunduğundan, “herkes tarafından ve her amaçla erişilebilir” şeklinde yorumlar (141).

Nitekim 1050 yılında Canterbury Katedrali'nde aynı gün içinde aynı su havuzunda bir bebeği vaftiz etmek ve adli bir vakaya karışmış bir yetişkini suya daldırarak Tanrı'yı onun hakkında hüküm vermeye zorlamak mümkündü. Brown “kutsalın dünyevi olanın çatlaklarından içeri sızdığı veya bunun tam tersinin gerçekleştiği bir yer vardiysa bu yer imtihandı” (135) dediği şartlar ortadan kalktıktan sonra imtihanın [*ordeal*] akıbetini, tanrısallığın Latin Hristiyanlığının dünyevi şehrinin dışına çıkarılışının simgesel ifadesi olarak görmüştür. 1205 yılında Lateran Konsülü “Tanrı'yı ayartmak” gibi günah eylemleri onaylayan ayinsel kutsamanın kullanılmasını yasaklayarak imtihanı da sinsice ortadan kaldırmaya çalışmıştı. Nihayet imtihan, yalnızca “Kilisenin Germen barbarlarının taş

yüreklerinin yumuşaması için verdiği bir taviz olarak” yüzyıllardır tahammül edilegelmiş kadim, kaba ve alt sınıflara ait bir gelenek olarak görülüp din adamlarının ağır eleştirilerine uğradığında ise tamamen terk edilmiş oldu (136).

Sıklıkla söylendiği gibi, Batı Avrupa 11. yüzyıldan itibaren nüfus ve tarım üretiminde büyük artışlardan başlayarak yeni topluluk biçimlerine, Roma hukukunun yeniden canlanmasına, kraliyet otoritesinin yükselmesine, şövalyeliğin ortaya çıkışına, yerel dillerde yazılan edebiyata, şehirlerin büyümesine ve çok daha fazlasına kadar uzanan radikal birtakım demografik ve kurumsal değişiklikler yaşadı. Arap ve Antik Yunan bilginlerinden edinilen yeni bilgileri de burada ihmal etmemek gerekir: Yunan bilginlerin, özellikle de Aristoteles’in eserleri, esasen Arap bilginlerin eserleri aracılığıyla Müslüman İspanya ve Sicilya üzerinden [Avrupa’ya] aktarılıyordu.

Bu durum, çeşitli kurumları derinden etkileyen felsefi bir ayaklanma başlattı. “Mantıksal düzenleme ve çözümleme yöntemleri ve dahası mantık çalışmalarıyla bağlantılı düşünce alışkanlıkları –sadece etkilenen birkaç alandan söz etmekle yetinirsek– hukuk, siyaset, dilbilgisi ve retorik araştırmalarına nüfuz etti” (Southern 1953, 181-82) Bu kitaptaki tartışma için özellikle ilgi çekici olan nokta ise Aristoteles’in *Kategoriler* başlıklı çalışmasının, tanrısallığın çeşitli biçimlerde hâlâ var olduğu ve insanoğlunun kullanımına açık olduğu erken bir Ortaçağ dünyası üzerindeki potansiyel etkisidir. Ortaçağ uzmanı İngiliz R. W. Southern, *Kategoriler*’in 10 ve 11. yüzyıllar boyunca olağanüstü bir hayranlık uyandırdığını söyler. İlke olarak, dokuz Aristotelesçi kategori Ortaçağ ontolojisini yeniden yapılandırabilirdi, çünkü Nicelik, Nitelik, Görelik, Konum, Yer, Zaman, Durum, Etki ve Edilgi kategorilerinin “herhangi bir nesnenin ele alınabileceği tüm yolları tükettiği düşünülüyordu” (180). Bununla birlikte, Aristoteles’in zaten herhangi bir nesne hakkında söylenebileceklerle ilişkin şemasında önceki çağın temel bir kategorisinin eksik olduğuna da dikkat edilmelidir; burada kişisel, yani herhangi bir şeyi

özerk olarak canlandıran kalıcı ruh veya kişi eksiktir. 11 ve 12. yüzyılların yeni çağı, Brown'ın da belirttiği üzere, “evrene yönelik önemli ölçüde yeni tutumların ortaya çıkmasına” tanık olmuştur. Yeni tutumlar “[h]erhangi bir modern görüşten çok farklı olmasına rağmen, artık insan referansı ile iç içe olmamasından ötürü ‘modern’di. Daha önceleriye bir fırtına ya Tanrı’nın öfkesini ya da şeytanların kıskançlığını gösteriyordu ve her iki durumda da insana atıfta bulunuluyordu” (1975, 141).

Peter Brown'ın çalışmasına burada çok yer veriyorum çünkü onun Eksen Çağı'ndan sonra aşkınlığa geçişe ilişkin çözümlemesi, bu özne ve nesne meselesinden başlayarak içkin durumun temel özelliklerini parlak şekilde ortaya koyuyor. Onun da gözlemlediği üzere, Ortaçağın başlarında, insan olmayan kişiselliği maddi şeylerin iç niteliği hâline getirirken uhrevi ve dünyevi olanın birbirine karışması, her adımda nesnellik ile öznel arasındaki sınır çizgisini bulanıklaştırıyordu. “Tuhaf bir şekilde öznel bir nesnellikti bu” (Brown 1975, 142). İnsan ile dünya arasındaki ilişki, kişilerin şeylerle kurdukları ilişkiden ziyade, büyük ölçüde kişilerin kişilerle kurdukları bir ilişkiydi. Başka bir deyişle, nesnellikten ziyade bir çeşit öznelarasılık hâli söz konusuydu. Buna karşılık, 12. yüzyılda meydana gelen yapısal değişiklikler, öznel olan ile nesnel olan arasındaki ilişkileri büyük ölçüde değiştirmişti. Brown bu dönüşümü, insan faaliyetlerinin öznel, doğaüstü kaynaklarından arındırılmasıyla birlikte akıl yürütme, hukuk ve doğanın sömürülmesi gibi meselelerin “bir ışık geçirmezlik, kişilerden arındırılmış bir nesnellik ve önceki yüzyıllarda eksik olan kendilerine ait bir değer” kazanması olarak betimler (144).

Bu durum henüz tamamlanmamış bir dönüşümün temel etkilerinden sadece biri olsa da hemen kabul görmüştür çünkü aşkın devrimin hayati bir yapısal tamamlayıcısını gözler önüne sermektedir: tanrısallığın bir ötedünyanın gerçekliğine göç etmesiyle birlikte [katıksız] beşeri kurumların ortaya çıkışı.

Beşeri düzen kendini inşa edip şekillendirebilir hâle gelmişti. “Siyasi gücün dinle makyajlanmadan kullanılması gün geçtikçe artıyordu. Devlet, yaptıklarından ibaret hâle gelmişti: Yöneticiler . gerçekten sahip oldukları gücü kullanmaya koyulmuşlardı” (135). Elbette tüm bunlar 12. yüzyıl içinde olup bitmemiştir ama Peter Brown burada erken modern dönemde tamamlanacak ve –aşkıncı kırılmayı devletin özerk alanını meşrulaştırarak gerekçelendiren Machiavelli’ninki dâhil– siyasetin pratiğinde devrime yol açacak aşkıncılığın köklerini ve itici güçlerini keşfetmiştir.

Son olarak, burada antropolojik yöntemler hakkında da birkaç kelâm etmek gerekiyor. Elinizdeki kitapta ele aldığım kültürleri kendi içkinci öncüllerinden hareketle açıklamaya çalıştığım artık açık olsa gerektir. Gerçi bunda her zaman başarılı olduğumu söyleyemem. Bu yaklaşıma eskiden “yerlilerin bakış açısından” bakmak deniyordu, bugünlerdeyse bazen “tersine antropoloji” diye adlandırılıyor (örn. Kirsch 2006). Halkların kültürel pratiklerini onların varlık anlayışlarının mantığına uyarak serimlemeye çalıştım. Bu tutumda, bize aktarılan etnografyaları neredeyse eşit parçalardan oluşan aşkıncı kelime oyunları ile sömürgeci horgöründen müteşekkil yanıltıcı bir kavramsal aygıt olmakla itham eden bir eleştiri de saklı. Nitekim bu aygıt, betimlemeye yeltendiği halkın zihniyetini hatalı bir gerçeklik anlayışı olarak yaftalayarak hem disiplinin kendisini hem de ele aldığı kültürü çarpıtan bir antropolojinin ortaya çıkmasına sebep oldu. Bunun nedeni asla saha çalışanlarımızın kötü niyetli olmaları değil. Tam tersine, büyük çoğunluğu haklarında çalışmalar yaptıkları halkların esenliğine son derece özen gösteriyorlar ve bunu da neredeyse mesleklerinin gereği olarak yapıyorlar, yani bu tavır bu alanın entelektüel yapısından kaynaklanıyor. Gelgelelim alandaki en iyi çalışmaların bile çok sık karşılaştığımız bir etkisi var: içkinlik kültürünü, barındırdığı anlamlı ilişkileri nesnel gerçekliğe –aslında tanrılardan yoksun bir dünyaya

diyelim– ilişkin makbul fantezilere indirgeyerek bu halkların kültürünü bizimkinin kurmaca bir temsili hâline getirmek.

Örneğin Yeni Zelandalı büyük antropolog Sör Raymond Firth’ü, neredeyse onun kadar büyük olan memleketlisi Edmund Leach’in sözleriyle ele alalım: “Firth’ün etnografya çalışmalarının kendine özgü yanlarından biri de her okurun Firth’ün bize sunduğu belirli açıklamaları ‘yeniden düşünmeye’ çalışması yönünde yapılan sürekli bir davet olmasıdır.” [1966, 21]. Firth’ün 1920’lerin sonlarında Polinezya’nın Tikopia Adası’nda başlayan çalışmalarının külliyyatı, antropolojinin gelmiş geçmiş en büyük başarılarından biridir. Fakat Firth’ün bu çalışmaları, Tikopia yerlilerinin, tanrıların insanlarda, kanolarda, tapınaklarda, silahlarda ve aletlerde bulundukları –yani bunların tanrıların cisimleşmiş hâli (*fakatino*) veya vasıtaları (*waka*) oldukları– şeklindeki düşüncelerini açıktan bir yanılsama sayması itibarıyla adalıların kültürünü bizim kendi kültürümüzün ışığıyla aydınlatmaya çalıştığı da gözden kaçırılmaması gereken bir gerçektir. Adalıların kültürünün “gerçekte ne olduğunu” sergilemeye çalışması itibarıyla iç-kinci bir dünyanın aşkinci bir ontolojide çözündürülmesiyle sonuçlanmıştır.

Mesela Firth’ün ağ balıkçılığıyla ilgili önemli bir tören hakkındaki betimlemesinin barındırdığı çelişiklere bir bakalım: “Sonra Tikopia dininin karakteristik *simgeselliği* sahneye çıktı: Bu da bazı kişilerin tanrıların şimdilik ete kemiğe bürünmüş hâlleri oldukları *kurgusuydu*” (Firth 1967, 400; vurgular eklenmiştir). Bu sözde simgesellik, görevleri Pufine ma adlı iki önemli tanrıçanın avlanan balıklardan hakları olan payın bulunduğu balık dolu sepetleri taşımak olan iki kadınla ilgiliydi. Firth şöyle devam ediyordu: “Karanlık çökünce iki kadın, tanrıça rolüne soyunup sahile inerek balık dolu sepetlerden oluşan haracı aldılar” (400). Sonra bu karakteristik “kurgu” hakkında bir Tikopia yerlisinin şu sözlerini aktarıyordu: “Sepetleriyle sahile gidenler orada Pufine ma oldular” (400). Benzer şekilde, yılda iki kez yapılan yenilenme ayinleri –yani

Tanrıların İşleri– sırasında kutsal bir fırının hazırlanmasından sorumlu olan bir grup kadın hakkında da şu gözlemlerde bulunuyordu: “Tikopia halkı, bu kadınların kutsal görevle meşgul oldukları sırada, kadınların koruyucusu olan Dişi Tanrı Te Atua Fafine’nin *korumasında* olduklarına *inanıyor*.” (142; vurgular eklenmiştir). Ama Firth “inanılan” ve “korumasında” olunan tanrıçadan başka bir yöne doğru kayarak aynı metinde şunu da söylüyordu: “Aslına bakılırsa onunla gerçekten özdeşleşiyorlar.” Tikopia halkı da bunu “Orada işi yapanlar, tanrıçanın ta kendisidir” (143) sözüyle onaylıyordu. Başka önemli ritüellerde ise Firth bu durumu bizzat tanrının ağzından işitiyordu. Tikopia baş şefinin “bizzat tanrı olduğuna inanılıyor” diye yazdığı zaman olduğu gibi, baş şef bu durumu ona “Orada oturan ben, oyum [tanrıyım]; orada ben, oyum; o benim içimde oturmaya geldi.” (1967, 157). Kimlik eksiltten tüm bu ifadeler –onların tanrıçalar olduğuna “inanılması”, şefin tanrının sadece “simgesi” veya “temsili” olması, tanrının “korumasında” gibi ifadeler– basitçe tanrının –“Orada oturan ben, oyum”– üstü kapalı aşkın ifadelerdir (Krş. Hocart 1970, 74).

Etnografya terimlerinin elden geçirilmesine ihtiyacımız var. “İnanç” bu konuda öne çıkan terimlerden biridir. Wyatt MacGaffey (1986, 1) bize Jean Pouillon’un şu nüktelerini hatırlatıyor: “İnananların inandığına ancak inanmayanlar inanır.” Etnografyada “inanma” terimi çoğu zaman insanların gerçekte ne *bildiğinin* etnikmerkezci bir bakışla sağlamasını yapmak anlamına gelir. Önde gelen Sudanlı antropolog Ian Cunnison, Doğu Afrikalı Luapula halkı hakkında onlarca yıl önce şöyle demişti: “Önemli olan şudur: Luapula halkının bugün geçmişleri hakkında anlattıkları şeyler, onların gerçekten yaşandığını *bildikleri* şeylerdir. Bu insanların geçmişte yaşananları değil, yaşandığına inandıkları şeyleri anlattıklarını söylemek safdillik olur çünkü anlattıklarının yaşandığından en ufak bir kuşkuları bile yok” (1959, 33; vurgu metne aittir). Nitekim antropologlar “inanma” fiilini –insanların bir şeylere

“inandığını”– kendileri inanmadıkları zaman kullanmaya meyillidirler. Örneğin “Bu halk kürare zehrinin⁶ maymunları öldürdüğüne inanıyor” demezler de “Bu halk, avcılığın babasının maymunları avlanmaya hazır hâle getirdiğine inanıyor” derler. Yeni Gine yerlileri arasındayken “Bu halk ekinlerin büyümesi için yağmura ihtiyaç olduğuna inanıyor” demezler de tanrıların yağmuru ekinlerin üzerine işeyerek yağdırdığına inandıklarını söylerler.

“Mit” sözcüğü de insanların kutsal hakikatler saydıkları anlatılara göndermesi itibarıyla standart Avrupa dilleri tarafından kurgu sayılıp değersizleştirildiği için, artık tamamen unutulması gereken terimlere iyi bir aday teşkil ediyor. Polonya doğumlu öncü etnograf Bronislaw Malinowski’nin (1948, 85) sıklıkla dillendirilen “mitsel bildirgesi” bu bakımdan klan veya kabilenin temellerini atan öğretiyi inanılmaz kılmakta başarılı olmuştur. Bir de yerli halkların “halk tıbbı”, “halk sanatı”, “halk biyolojisi” gibi folklorik yaklaşımlar var ki, bu da askeri müzik biyoloji için ne anlama geliyorsa, halk biyolojisinin de müzik için o anlama geldiğini ima ediyor. “Halk müziği”nden söz etmeye gerek bile yok.

Bu küçümseyici tavır savunulamaz. Doğal bir dünyada kendimizi şekillendirmemize rağmen, dünyayı, kaderlerini müzakere edebilecekleri, kendi türlerinden daha güçlü başka türlerin de var olduğunu bilerek sorunlarını çözen insanlarla paylaşıyoruz; onlarla ortak varoluşsal çıkmazlara sahibiz. İnsanlar kendi yaşamlarının ve ölümlerinin yazarı değildir, çoğalmalarının, büyümelerinin ve gerilemelerinin, hastalıklarının ve sağlıklarının, sayelerinde varlıklarını sürdürdükleri bitki ve hayvanların, refahlarının bağlı olduğu hava koşullarının güçleri değildir. İnsanlar kendileri de böyle tanrılar olsalardı, asla hiçbir şey arzulamayacaklar, hasta olmayacaklar ve asla ölmeyeceklerdi. Ortak çıkmaz, insanın sonluluğudur. Bu konuyu bir sonraki bölümde ele alacağız.

Tropikal Amerika bitkilerinden elde edilen bir zehir. (Çev.)

Bununla birlikte, bu kitap bir kültürel karşılaştırma alıştırması olarak ele alınmamalıdır. Bu, genelleme bakımından az çok disiplinli bir girişimdir. Edmund Leach (1966) karşılaştırma ve genelleme arasındaki bu ayrımı yapan ilk kişi olmuş olabilir, bunu yaparken karşılaştırmayı cesurca “kelebek toplama” olarak küçümsemişti, bunu da hiç benzemeyen birkaç toplumsal sistemde benzer ilişkiler örüntüsü gören ve böylece olası bir evrensel önerme başlatan heyecanlı varsayımların karşıtı olarak ifade etmişti. Adil olmak gerekirse, Leach’ın eleştirdiği kültürlerarası karşılaştırma, 1960’ların İngiliz Sosyal Antropolojisinde, özellikle de Cambridge’deki meslektaşları arasında görünürdeki tüm popülerliğine rağmen, olanaklı tek karşılaştırma değildir. Toplumsal yapının “tek çizgisel köken”, “tamamlayıcı hısımlık”, “bölümlü soy sistemleri” gibi sorgusuz sualsiz kabul gören analitik kategorileriyle –ki Leach bunları “etnikmerkezci” diye niteler– donanmış antropologlar, bunları çeşitli toplumlarda keşfetmeye kalkışıyorlar: Bunu ağırlıklı olarak Afrika toplumlarında yapıyorlarsa da Avustralyalı antropolog J. A. Barnes’ın (1962) da gösterdiği üzere, Afrika’nın soy düzeni biçimlerinin var olmadığı Yeni Gine’nin dağlık bölgesinde yaşayan toplumlarda da yapıyorlar. Leach’ın yakınması tam olarak buydu. Çünkü bu tür karşılaştırmalar ancak bir çeşitlemeler kataloğuna, sonsuz bir tipolojiye yol açabilirdi. Oysa Leach şunu ileri sürüyor: Herhangi bir akrabalık ve evlilik sisteminde, herhangi bir sistemde, fiili unsurlara, karşılıklılık ve karşıtlık ilişkilerine ve benzerlerine dikkat edilirse, belirli bir örüntü belirlenebilir. Demek ki “bireye bir tür ‘biz grubu’ üyeliği bahşeden ilişkiler (içerme ilişkileri) ile ‘bizim grubumuz’u benzer türden diğer gruplara bağlayan başka ilişkiler (ittifak ilişkileri) arasında temel bir ideolojik karşıtlık vardır ve bu ikilikte, içerme ilişkileri simgesel düzlemde ortak tözün ilişkileri olarak ayırt edilirken ittifak ilişkileri ise mistik etki olarak görülürler” (Leach 1966, 21).

Leach’ın bu bulguyu, sadece kültürleri ve yapıları bakımın-

dan yeterince farklı bir avuç topluma dayandırması dikkate değerdir: Trobriand Adaları'nın sakinleri, Tallensi ve Kachin ve bunları takviyet etmek üzere Tikopia ve Ashanti halkları. Yine de bu örüntü en azından evlilik bağından doğan akrabaların “mistik etkisi” söz konusu olduğunda geçerliliğini hâlâ koruyor ama kitabın sıradaki bölümünde tartışacağım üzere, bu örüntü hem mahiyeti itibarıyla hem de doğuştan gelen ruhsal yetenekler söz konusu olduğunda genellikle bundan daha karmaşıktır. Fakat şunu da belirtmeliyim ki kitap boyunca Leach'ın genelleme metodolojisini tamamen benimseyeceğim: “Genelleme tümevarımlıdır; belirli vakaların koşullarında olanaklı genel yasaları algılamaktan ibarettir; bu bir tahmin işidir, bir kumardır, hatalı olabilirsiniz ya da haklı olabilirsiniz ama haklı olduğunuz ortaya çıkarsa tamamen yeni bir şey öğrenmişsiniz demektir” (1966, 5; bkz. Viveiros de Castro 2015, 3. Bölüm).

Bu kitap Leach'ın [metodolojisini benimsemenin getirdiği] risklerini üstlenerek, eksen toplumlarıyla ilgili tüm deneyimlerine rağmen bugün esasen içkinlik kültürleri olarak –yani insanlığın çoğunluğunda– varlığını sürdüren, birbirinden kökten farklı kültürlerdeki içkinlik konfigürasyonlarını ele alıyor.

I

İNSANIN SONLULUĞU

Çok eski çağların antik düşünürleri tarafından bir gelenek aktarılmış ve genel anlamıyla . . . göksel varlıkların tanrılar olduğu ve tanrısal olanın doğanın tamamına nüfuz ettiği fikri gelecek nesillere bir miras olarak bırakılmıştır.

–Aristoteles, *Metafizik*
(1935, Tredennick Çevirisi)

Üstat dedi ki: “Ruhani varlıklar kendilerine ait güçleri ne kadar bol gösterirler! Onları arıyoruz, ama görmüyoruz; onları dinliyoruz, ama duymuyoruz; yine de her şeyin içine giriyorlar ve onlarsız hiçbir şey yok.

Bütün krallık halkını oruç tutmaya, kendilerini arındırmaya ve kurbanlarına katılmak için kendilerini en zengin elbiseleriyle sıralanmaya zorlarlar. Sonra taşan sular gibi tapınanların başlarının üstünde, sağında ve solunda görünürler.

Şiir Kitabında, ‘Ruhların yaklaşımlarını, tahmin edemezsiniz ve onlara kayıtsızlıkla davranabilir misiniz?’ denir.”

–Konfüçyüs, *The Doctrine of the Mean*
(1869, Legge Çevirisi)

Sorun şu: Geleneksel antropolojik anlayışa göre, insanlar önemli bir işleri tehlikeye girdiğinde veya işlerinin akıbeti belirsiz olduğunda ruhların yardımına başvururlar. Dolayısıyla din, insan işleri tehlikeye girdiğinde ortaya çıkar: Örneğin

savaş zamanlarında veya mahsulün aşırı hava şartları veya haşere istilasından zarar gördüğü bahçecilikte durum böyledir. Oysa etnograf Simon Harrison'ın Yeni Gine'deki Manambu halkındaki gözlemleri, ruhları özellikle akla getiren ve devreye sokan unsurun başarısızlık değil başarı olduğunu bize göstermektedir. Nitekim bu yerliler arasında her yetişkin erkek ve kadın nasıl, ne zaman ve nereye ne ekileceğini bilir ama bazılarının bahçeleri diğerlerinininkinden çok daha verimlidir çünkü ekinleri ötelerde bir yerlerde bulunan köylerinden “salıveren” totem ataları bu insanların aralarından bazılarını ihanda bulunmayı özellikle tercih ederler (Harrison 1990), 63). Benzer şekilde, Fransız antropolog Phillipe Descola da Yukarı Amazon'da yaşayan Achuar halkı arasında bahçecilik faaliyetlerinin her adımında tanrıçaya en fazla yakaran bahçıvanların, kesinlikle becerileri en sağlam olan ve asla başarısız olmayan kişiler olduğuna dikkat çeker (1994, 198). Demek ki asıl soru şudur: Din ne zaman var olur ya da belki daha doğru bir ifadeyle, din ne zaman var olmaz?

İnsanların, akıbetleri belirsiz olduğunda ve kaderlerini kontrol edemediklerinde din edindikleri düşüncesinin şeceresi epey eskiye uzanır, antropoloji disiplininin ve modern dönemden çok öncelere gider. Nitekim bu fikir klasik Antikçağ'da bile çoktan kanıksanmıştı. Hatta bu konuda antik Yunan tarihçi Diodoros Siculus sık sık alıntılanmıştır. Örneğin İskoç Aydınlanma filozofu David Hume *Dinin Doğal Tarihi* başlıklı dikkate değer incelemesinde bu fikri “Talih insanlığa hiçbir zaman . . . katıksız mutluluk bahşetmemiştir. İhsanda bulunduklarını bolluk ve bereketin büyümesine kapılmasınlar, tanrıları unutmasınlar, onlara şükretsınler diye daima çeşitli felaketlere de uğratmıştır” sözleriyle aktarır (*Bib. hist.* 3.47, Hume'un kitabında [1757] 1998, 143-44). Aynı geleneksel izlekler veya ögeler esasında Hume'un bu denemesinde tekrar tekrar karşımıza çıkar. Nitekim bu denemenin kendisi de aşkınlıkçı devriminin bir parçası, katıksız Aydınlanma

dilinde ifade bulmuş hâlidir ve burada asıl önemli olan nokta da budur.

Hume bu eserinde dinin varlığını akıllı bir tasarımcı argümanından hareketle gerekçelendiren akla dayalı mevcut görüşlere karşı dinin bizzat insanlar tarafından icat edildiğini –yani insan doğasının bazı çetin şartlar altında dışavurumu olduğunu– kanıtlamaya koyulur. İlk insanlar barbarlık ve cehalet içinde yaşarlarken “mutlu olma arzusu, gelecek kaygısı, sefalet korkusu, ölümün dehşeti, intikama susamışlık, beslenme ihtiyacı ve diğer temel iştahlar gibi insan yaşamının sıradan duygulanımları” hariç hiçbir duygulanımın işe yaraması beklenemez. “Bu umutlar ve korkularla, özellikle de korkularla sarsılan insanlar, tir tir titreten bir merakla olayların akıbetini irdeler ve insan hayatının çeşitli ve birbirine zıt olaylarını sorgularlar. Bu düzensiz sahnede, perişan ve şaşkın gözlerle, tanrısallığın ilk muğlâk izlerini görürler” (Hume [1757] 1998, 140). Bununla birlikte, Hume’un argümanında “umutlar” ve ayrıca “korkular” ile zaten ima edilmiş olan ikinci derece etkili bir izlek daha var: Bunların ikisini de denetleyemeyen insanlar, iyi talihe de kötü talihe de aynı şekilde tabidirler. Demek ki başarıları nedeniyle dine yönelmek için muhtemelen bazı gerekçeleri vardır. Burada öne sürdüğüm argüman da budur ve Hume’un şu sözleriyle de pekâlâ kurulabilir: “Büyük bir tiyatrodaki olduğu gibi, her olayın gerçek kaynaklarının ve nedenlerinin bizden tamamen gizlendiği bu dünyaya yerleştirildik” (140). Bu durumda, tanrısallığın, insanların muhtemel başarısızlıkları kadar muhtemel başarılarında da parmağı olmak zorundadır.

Her zaman olduğu gibi, antropologlar bu ipucunu yakalayamadılar. Saygın yapısal-işlevselci etnograf Bronislaw Malinowski, Trobriand Adaları’ndaki araştırmasına dayanarak, insanın hâkimiyetinin bittiği yerde ruhlarınkinin başladığını savunuyordu. (O buna “sihir” adını veriyordu ama genel bir kural olarak “sihir” denen şey üstkişi varlıklar ve üstkişi güçleri içerdiğinden, elinizdeki kitapta bu kavramı

kullanmıyorum.) Gizemli güçler sadece ifade edilen formüller, uygulayıcının eylemleri veya kullanabileceği nesneler değildir. Yam [tatlı patates, Hint yerelması] bahçeciliğinin başarısını sağlayan –ve bahçe büyücüsü olarak adlandırılıp genellikle büyük şeflerden biri ya da bu işle görevlendirilmiş bir yakın akrabadan oluşan– ritüel uzmanlarının büyüleri özellikle klanın ata ruhlarının güçlerini çağırıyordu ve tatlı patates yetiştiriciliği Malinowski’nin verdiği başlıca örnekti. Trobriand Adaları’nın yerlileri bahçecilikle ilgili engin bilgilerine ve son derece sıkı çalışmalarına rağmen, bereketli bir hasat için tanrıların müdahalesinin şart olduğunu ikrar ediyorlardı ve bu itibarla toprağı işleme döngüsünün belirli aşamalarında ritüeller yapıyorlardı. Bu ritüeller olmasaydı neler olacağını bilmiyorlardı çünkü öyle bir durum hiç olmamıştı. Deneyimlerinden hareketle, yağmura, Güneş ışığına, Afrika yaban domuzlarına ve çekirgelerin davranışına bağlı olarak hasadın bazı yıllarda bereketli, bazılarındaysa bereketsiz geçtiğini biliyorlardı. Malinowski insanların işte sadece bu belirsizlik yüzünden büyü kullandığını öne sürüyordu (1948, 11-12; krş. Mosko 2017).

Bu açıdan bahçecilik benzersiz de değildi: Her şey büyüye ihtiyaç duyar. “Bahçeler hakkında söylenenler, çalışmanın ve büyüünün birbirine hiç karışmadan yan yana yürüdüğü diğer birçok faaliyet alanından pek farklı değildir” diye yazıyordu Malinowski (1948, 13). Nitekim bu halkların kano yapımı ve yelkencilik hakkında bilmedikleri neredeyse yok gibiyse de narin tekneleri “hâlâ kuvvetli ve hesaplanamaz gelgitlerin, aniden kopan muson fırtınalarının ve nerede karşlarına çıkacağı belli olmayan mercan resiflerinin insafına kalmıştır. Büyü işte tam olarak burada devreye girer” (13); ticaretle uğraşanların ünlü *kula*¹ ticareti için yaptıkları denizaşırı yolculuklar sırasında ticaret yapacakları dostlarının kıymetli

Batı Pasifik’teki bir grup adanın sakinlerince adalar arası ilişkileri güçlendirmek için uygulanan törensel bir hediye alışverişi. (Çev.)

eşyalarını takas etmeye yanaşmaları için yaptıkları tüm o “büyülerden” söz etmiyorum bile. Elbette savaş da var: Bir savaşçı ne denli güçlü ve cesur olursa olsun savaşta her zaman “fırsat ve talih” de bir rol oynadığı için büyü ayinlerine ihtiyaç duyulur (14). Dahası, hastalık, yaşlanma ve ölüm gibi insanın denetiminde olmayan olaylar için de büyüler vardır. Son kertede Malinowski’nin, Trobriand Adaları’nın sakinlerinin tamamen kendi imkânlarıyla –yani üstinsan güçlerin müdahalesi olmadan– gerçekleştirdiklerini belirttiği tek faaliyet, derin deniz balıkçılığının tehlikelerinden uzak, lağünün sakin sularında balık tutmaktır (14). (Ben bundan da şüpheliyim çünkü Okyanusya’nın diğer toplumlarında balık ağlarının daha etkili olması ve av mevsiminde balık sürülerini kıyıya çekmek için çeşitli ruh çağırma pratikleri vardır.) Her halükarda, Avustralyalı antropolog Mark Mosko’nun (2017) yakın zamanda bildirdiği üzere, Trobriand Adalıların ataları (*baloma*), “yaşayan insanlar ile ruhların muhayyel [*sic*] toplumsallığının neredeyse her noktasına sirayet etmiş büyü pratiklerinin failleri olarak görülüler; bu toplumsallıklar ise doğurma, akrabalık, klan sistemi ve evlilik bağıyla kurulan ilişkiler, mitoloji, kozmoloji, şeflik hiyerarşisi ve rütbeler, ritüeller (örneğin kurban, cenaze takası, *kula*, *milamala*, hasat kutlaması, büyücülük ve sihirbazlık, tabulara riayet) şeklindedir” (11). Görünen o ki atalar her türlü insan faaliyetinin –riskli olsun veya olmasın– vazgeçilmez araçlardır. Burada, insanın daha büyük bir bağımlılığı söz konusudur.

Philippe Descola’nın deneyimlerine bakılacak olursa insanların teknik hâkimiyetinin yetersiz olduğu durumlara ruhların müdahale ettiği şeklindeki geleneksel işlevselci tez –bu konuda Amerikalı antropolog Leslie White’in (1959, 272) versiyonundan alıntı yapar– Amazon Havzası’nda yaşayan Achuar halkı tarafından iki kez boşa çıkarılır: Birincisi, bahçıvanların tarım tanrıçası Nunkui’ye yakarmaları “hayalî” olduğu için ve buna bağlı olarak, bahçeleri asla bereketsiz olmadığı, yani başarısızlık yaşamadıkları için. Descola, Achuar bahçeleri-

nin, Amazon Havzası'ndaki bazı ormanlık arazileri yakarak tarla açan çiftçilerin başardığı teknik kurnazlığın örnekleri olduğunu belirtiyor. Bunlar son derece verimlidirler, az emek gerektirirler ve başlıca ürünleri olan manyokun² yanı sıra “toprak ve iklim değişikliklerine mükemmel şekilde uyarlanmış” çeşitli mahsuller de verirler (Descola 1994, 191). Burada bahçıvanlık tüm beklenmedik durumlardan muaftır. Çünkü kadın yetiştiriciler, ekilen bitkilerin annesi Nunkui'ye seslendikleri gizli ilahileri (*anent*) aracılığıyla onun kişiliğine bürünebilir ve manyok bitkilerini kendi çocukları gibi besleyebilirler.

Achuar halkı söz konusu olduğunda, en iyi ritüel büyü sıralamasına sahip olan kadınlar Nunkui'ye yakarak en iyi sonuçları elde ederler (Descola 1994, 198, 208). Tanrıçayı gücendirenlerse “Nunkui'nin Laneti”ne uğrarlar ki bu da tanrıçanın, en eski zamanlarda aptal bir kadını cezalandırmak için yaptığı gibi, yerlilerin yiyecek olarak kullandıkları bitkileri tamamen geri çekme tehdididir (Descola 2016, 9). Diğer tehditler arasında bereketli bahçelere şer büyüler yapan kıskanç kadınlar tarafından sergilenenler de bulunur; habis *anent* içinde taşınan can gücü, etkisini bitki-kişiler üzerinde gösterir (Descola 1994, 212; 1996, 99-100). Yine geleneksel antropolojik akla aykırı olarak, bahçelerin kötü sonuçlar alma riski altında oldukları için ruhlar tarafından yönetilmedikleri, daha ziyade ruhlar tarafından yönetildikleri için kötü sonuçlar alma riski altında oldukları görülür. Başka bir deyişle, ruhlar hem başarıdan hem de başarısızlıktan sorumludur.

Buna sadece şunu eklemek gerekir: Trobriand yerlilerinin yaptıkları gibi insanları güçlendirmek için üstinsan güçlere başvurmak bahçecilikle sınırlı değildir. Achuar halkının her işe uygun büyülerinin (*anent*) olduğunu burada unutmamak gerekir. O büyüler avlanma, savaşma, balık tutma, ticaret

Uzun yumru lu yenebilir kökleri ve yumuşak kırılgan sapları olan, sütleğengiller familyasından bir bitki. (Çev.)

yapma, üreme, hastalıkları iyileştirme, yemek pişirme ve başka işlerde uygun ruhları devreye sokarlar. Her türlü insan faaliyetinin önkoşulu olan bu üstinsan gücün sorumluluğu, her alanda başarılı bir kültürel praksistir; yani ruhsal güçlerin içinde saklı anlam, her türlü beşeri toplumsal faaliyetin olanağının koşuludur.

Simon Harrison'ın (1990) Kuzey Papua Yeni Gine'den Manambu halkına ilişkin anlatısı da benzer şekilde bazı yetiştiricilerin diğerlerine göre daha başarılı olmasından ataların sorumlu olduğunu gözlemlerken, üstinsan güçlerin ortak kültürel pratiklere bu tür her yönden başarılı katılımına ilişkin bir fikir de verir. Önemli bir çift klan grubunun tatlı patates bahçesi verimliliği üzerindeki benzersiz ritüel kontrolü yüzünden burada tatlı patates ekimi siyasi açıdan özellikle anlamlıdır. Diğer ekili ve yabani yiyecekler gibi tatlı patatesler de Harrison'ın söylediği gibi bahçecilik yoluyla elde edilmez, belirli klan liderlerinin gizli yakarışlarına yanıt olarak uzak köylerinden totem ataları tarafından “serbest bırakıldıkları” zaman varlığa gelirler. Yani insanlar geçim araçlarını *üretmezler*: onları atalarının kaynaklarından *alırlar* (63).

Bunun nedeni bu insanların gerekli bilgidен ve becerilerden yoksun olmaları değildir. Erkek veya kadın olsun, toplumsallaşmış tüm yetişkinler bu teknik becerilere sahiptir. İnsanlar tatlı patates yetiştiriciliğinin *nasıl* başarılı olacağını bilirler. Harrison'ın dediği gibi, bu insanların “dinleri” daha ziyade “farklı bir soruya cevap verir: Tatlı patatesler *neden* başarılı bir şekilde büyürler, toplumsal ve siyasi saygınlık kime aittir?” (63). Bu ikinci soru, ilerleyen sayfalarda daha fazla tartışma konusu olacak ama saygınlık, yetiştiricilerden ziyade ritüel gereği usta klan liderlerine verildiği için, işçilerin ürünlerine yabancılaşmasının burada kapitalizmden kaynaklanmadığı sonucuna varılabilir. Tatlı patatesin neden büyüdüğüne gelince, insanların nedenler üzerinde kontrolünün olmaması, hava durumu, üreme, hayvan davranışı, insan büyümesi ve gerilemesi, hastalık, ölüm ve benzeri varoluşsal meseleler

gibi birçok şey bakımından geçerli olabilir. Özellikle de söz konusu sebepleri yaratan insanlar olduğunda, yani onları sadece bilmekle kapmayıp *bizzat o sebeplerin kendileri olduklarında*, kendi sınırlılıkları her yönüyle insani bir sonluluk anlamına gelir.

İnsanın sonluluğunun antropolojisi, Napolili Aydınlanma filozofu Giambattista Vico'ya (1668-1744) kadar uzanır. Vico'nun *Sulla Sapienza Più Antica Degli Italiani [İtalyanların En Kadim Bilgeliği Üzerine]* ([1711] 2010) ve özellikle *Yeni Bilim* ([1744] 1968) adlı eserleri, bilgi veren kimselerin sözlerinin bizimkilerden farklı, başka dünyalar oluşturduğunu bilen bir antropolojinin onaylanmamış sözleşmeleridir. Vico, antropolojide *rite de passage*, yani yetişkinliğe geçiş [veya erginleme] töreni düzenliyor ki bu da aşkıncı arka plandan hiç de bizimki gibi olmayan içkin bir ontolojiye geçiştir. Vico, kendi aşkıncı ortamının ötesine geçerek, insan gelişiminin farklı aşamalarıyla ilişkilendirdiği içkin kültürlerin farklı ontolojik niteliklerinin değerlendirmesine ulaşıyor. Buysa içkin bakış açısının kendi kategorilerimizin göreliliğine ışık tutan geri tepmeyi veya aydınlanmayı göz ardı etmemektir. Antropoloji, ötekinin ve kendinin çift taraflı kültürel aydınlanmasıdır ve Vico da bunu ilk fark edenlerden biriydi. İyi bir Hegelci diyalektik gibi, Vico, kendi aşkıncı kökenlerini aşıyor ve ister ilkel ister kadim olsun, kendisinininkinden oldukça farklı bir ontoloji tanımı üretirken o kökenleri de içeriyor. İşte bu, antropolojinin mükemmel bir örneğidir.

Kadim Bilgelik ünlü özdeyişle başlar: “Latinler için *verum* (hakikat) ile *factum* (yapılmış) birbirinin yerine kullanılabilir veya Okullarda yaygın olarak söylendiği üzere dönüştürülebilir” ([1711] 2010, 17) Vico'nun bu sözü Latince “*Latinis verum et factum reciprocantur seu convertuntur*” (genellikle *verum ipsum factum* olarak kısaltılır) şeklinde söylediği için, [Latince hakikat ve eylem karşılıklıdır veya dönüştürülür, şeklindeki] bu söz, “Hakiki olan ve yapılmış olan karşılıklıdır veya dönüştürülebilir, çünkü her biri diğerini gerektirir”

şeklinde de söylenebilir. Vico'nun *Yeni Bilim* kitabının her yerine yayılan izleği buradan gelir: İnsanlar nasıl yaparlarsa hakikati de öyle bilirler; Tanrı'nın yaptığı şeyi yalnız tanrı bilebilir. İşte bu, amacına uygun antropolojidir çünkü insanların işlerinde içkin ruhsal faillğin koşullarını belirtir; yani onların yaratıcıları olmadıkları güçlere ve koşullara kaçınılmaz bağımlılıklarının bir işlevi olarak –nedensel kaynakların kendileri olmadığı– koşulları belirtir.

Vico'nun *Kadim Bilgelik*'teki argümanları göz önüne alındığında, bu tür insan sınırlamalarının kapsamı zorunlu olarak çok geniş bir hâle gelir. Çünkü insanların bilmeye çalıştıkları, hatta yaşamak için ihtiyaç duydukları şeylerin neredeyse tamamı, onları gerçekten bilebilecekleri zihnin ne içinde bulunur ne de ondan kaynaklanır. Sınırlamalar, “zihnin bir eksikliğinden” ileri gelir “yani her şey zihnin dışındadır ve onun aracılığıyla bilmeye çalıştığı şeyi içermez (ve onları içermediği için, peşinden koştuğu hakikatleri kendi eseri olarak üretmez” (2010, 27). Toplumda içkin bir tanrısallık olarak sonradan tahayyül edilen insan varoluşunun dışsal güçlerini din şeklinde ele alan bu Vico tarzı değerlendirme, Tanrı'nın toplumun üyeleri üzerindeki denetiminin idealize edilmiş bir dışavurumu olduğunu belirten Emile Durkheim'ın ([1915] 1965) çok daha iyi bilinen kuramıyla ilginç bir karşıtlık sergiler. Durkheim'a göre Tanrı, toplumun gücünün yanlış yere yerleştirilmesidir: İnsanlar, belirli şekillerde düşünmek ve hareket etmekle sınırlanmış olduklarını bilirler, yani hayatları kendilerinden daha büyük bir otoriteye tabidir. Gelgelelim bu zorlamanın nereden geldiğini bilmeden, toplumun bir tanrısını yaratırlar. Vico'yla karşılaştırıldığında, Durkheim'a göre tanrısallık olan, dışsal bir gücün varlığını içsel olarak kabulü olmaktan ziyade içsel gücün dışsallaştırılıp idealleştirilmesiydi. Vico içkincilik, Durkheim ise aşkincılık hakkında konuşurken iki farklı din tarzından söz etmiyorlar mıydı?

Hakikatin insanlar ile tanrılar arasında dağıtılması, Vico'nun *verum-factum* formülünde olduğu üzere, kimin

neyi yaptığı temelinde belki de yanıltıcı şekilde belirleniyor. İnsanların bir çok durumda ne yaptıkları şeylerden ne de bunların etkilerinden –yani tasarlandıkları amacı yerine getirip getirmemelerinden– sorumludurlar. Buna göre, gerçek hayat kültüründe, en faydacı insan eserleri bile tanrıların himayesinde yapılır. Büyülere başvurmada bir şey yapmak aslında mümkün değildir. Yeni Zelandalı antropolog Reo Fortune [Papua Yeni Gine’deki] Dobu Adalıların imalatçıları hakkında şunları yazıyor: “Kano bağlarken uygun büyü yapılmazsa sarmaşık ne kadar sıkı bir şekilde sarılırsa sarılsın ve bağlanırsa bağlansın kanoyu denizde bir arada tutmayacaktır. Keza balık ağıları da büyü ile işlem görmedikçe balıkları yakalayamaz” ([1932] 1989, 97). Pasifik Okyanusu’nun diğer ucunda Amerikalı antropolog Stanley Walens de George Hunt ve Franz Boas tarafından Kwakiutl halkı hakkında derlenen büyük etnografik külliyattan aynı sonucu çıkarıyor ve bu arada ruhların yalnızca başarısızlık korkusuyla uğraşmadıklarını da doğruluyor. Buradaki ritüeller, insanların eylemleri başarılı bir şekilde gerçekleştirememeleri açısından “basit bir örtbas etme işlevi görmezler”; bunlar, ruhları kendi lehlerine davranmaya zorlamanın araçlarıdır:

Ahşap oymacılığı veya balık tutma teknikleri kadar pratik ve mekaniktirler. . Bir ağaç oymacısı ne kadar yetenekli olursa olsun, oymacılığı ancak ruhlar ve onların oyma gücü ona yardım ettiği sürece mükemmel olacaktır; balıkçı, dalyan çitini ne denli dikkatli inşa etmiş olursa olsun, somon balığını avlandığı yere getiren ruh gücüne yakarmadığı sürece başarısızlığa mahkûmdur. (Walens 1981, 29)

Gerçekten de, ritüeller aracılığıyla çağrılan ruhsal güçler tarafından güçlendirilmemiş hiçbir insani mekanik eylem, normal eylemlerden farklı olarak hiçbir “mucize” yoktur. Ontolojik temel bilgilere ulaşmak için, “nedenselliğin ana aracı, insan eylemi değil ruh-gücü eylemidir” (24).

Peki, insan yapımı olmayan şeylerin diğer hareketlerini ihmal etmemek açısından yerçekimine ne demeli? Sör Isaac

Newton, şeyleri yere düşürenin ne olduğuna kafa yoran ilk insan değildi. Oglala Lakota halkının seçkin şamanı Parmak, hekim ve antropolog James R. Walker'la yaptığı bir konuşmada, Lakota halkının bu konuda kendi sonucuna vardığını söylemişti. Walker, 1896'dan başlayarak 20 yılın neredeyse tamamını Pine Ridge Reservation'unda³ devlet hekimi olarak geçirdi ve bir etnograf olarak zamanla gitgide ustalaştı ama Parmak 1914'te ona yıldızların düşmesine neyin sebep olduğunu söylediğinde şaşırılmış ve aydınlanmış görünüyordu. Nitekim Parmak ona, hareket eden her şeyin nedeninin dört yüce Oglala tanrısından biri olan Taku Skanskan olduğunu açıklamıştı. Parmak'a göre, Gökyüzü veya Büyük Ruh olarak adlandırılan Taku Skanskan, her şeye hayat ve hareket veren tanrıydı (Walker 1980, 37). Oglala törenlerine dair bir monografide Walker (1917), Parmak ile Lakota hareket teolojisi üzerine diyalogunun kelimesi kelimesine çevirisini şöyle aktarmıştı:

WALKER: Meteor düştüğünde *Wohpa* diye yüksek sesle bağırdın. *Wohpe-e-e-e*. Bunu neden yaptın?

PARMAK: Çünkü bu *wakan*'dır. [*“Wakan”*, hem ruhvarlığını hem de ruh-gücünü belirten genel bir terimdir.]

WALKER: *Wohpa* nedir?

PARMAK: Gördüğün şeydir bu. Düşen yıldızlardan biridir.

WALKER: Yıldızların düşmesine ne sebep olur?

PARMAK: *Taku Skanskan*.

WALKER: *Taku Skanskan* neden yıldızların düşmesine yol açıyor?

PARMAK: Çünkü düşen her şeyi o düşürür ve hareket eden her şeyi o hareket ettirir.

WALKER: Hareket ettiğinizde hareket etmenize neden olan nedir?

PARMAK: *Skan*.

Reservation: Kızılderililer için ayrılmış arazi. (Çev.)

WALKER: Yaydan çıkan bir okun havada hareket etmesine neden olan nedir?

PARMAK: *Skan.*

WALKER: Taşın yere düşmesine neden olan nedir?

PARMAK: *Skan.*

WALKER: Yerden bir taş kaldırırsam bu harekete neden olan nedir?

PARMAK: *Skan.* Size taşı kaldırma gücünü veren ve her türlü hareketi yaratan odur.

WALKER: Yayın, attığı okla bir ilgisi var mı?

PARMAK: *Taku Skanskan* yaya ruhu verir ve ondan oku göndermesini sağlar.

WALKER: Dumanın yukarı çıkmasına neden olan nedir?

PARMAK: *Taku Skanskan.*

WALKER: Nehirde suyun akmasına neden olan nedir?

PARMAK: *Skan.*

WALKER: Bulutların dünyanın üzerinde hareket etmesine neden olan nedir?

PARMAK: *Skan.*

(154-55)

Sör Isaac Newton da içkin mirasından tamamen kurtulmuş değildi. Nitekim Newton'a göre de kütleçekimi her an Tanrı'nın iradesini ifade eden içkin bir güçtü. Hibritler; hibritler her yerdeler.⁴

Tartışma devam ederken Walker, her şeyi başlatan kayan yıldız *wohpa*'nın aslında Tanrıça Wohpa olduğunu öğrenmişti; Wohpa, gökteki Güzel Kadın'dı, aynı zamanda Yüce Tanrılardan biriydi ve yıldızlardan geliyordu. Yıldızlarsa "hayaletler," yani *waniya*'ydılar. *Waniya* ile görünüşe göre yaşam ilkesi gibi bir şey kastediliyordu: "*Skan* yıldızlardan bir hayalet alır ve her bebeğe doğduğu anda verir ve bebek öldü-

Otomotivde, birden fazla enerji kaynağı ile çalışan araçlara da hibrit denir. (Çev.)

günde hayalet yıldızlara geri döner” (154-55). Yani gerçekten de Skan, insanlar dâhil her şeye hayat ve hareket veriyordu.

Yeni Bilim kitabında ilk din çağı ya da tanrılar çağı hakkın-da konuşan Vico, sanki bu tür bir etnografya üzerine yorum yapıyormuş gibidir. “İlk yasa tanrısaldı” diye yazar, “çünkü insanlar her şeyin bir tanrı olduğunu ya da bir tanrı tarafından yaratıldığını ya da yapıldığını düşündükleri için, kendilerinin ve tüm kurumlarının da tanrılara bağlı olduğuna inanıyorlar-dı” (Vico [1744] 1968, 338). Tanrılar ve tanrısal yönetimler çağının ardından bir kahramanlar çağı –ve nihayet insanların şimdiki çağı– geldiyse de kahramanlık yönetimlerinde bile “tanrılar çağı ilerledi çünkü orada hâlâ insanların kendileri ne yapıyorsa onu yapanların tanrılar olduğu dinî düşünce tarzı devam etti” (234). Tanrılar, insanlar ne yapıyorsa onu yaparlar; ruhlar, oyuncuların eylemlerini canlandırırlar. Bu Vico tarzı özdeyişi, içkinlik kültürlerinin –Lakota ve diğer Sioux⁵ halklarının çok ötesinde bir yetkiyle– ana ilkesi olarak görüyorum.

1930’lardaki çalışmaları sırasında Alman Lutherci mis-yoner Hermann Strauss (1910-1978), onların yaptığı şeyleri ruhların da yaptığı Melpa (Mbowamb) ve diğer Hagen Dağı halklarını tanımak için tam zamanında Yeni Gine Yaylaların-da bulunmuştu. “İnsanlardaki ya da şeylerdeki herhangi bir güç tezahürünün doğaüstü ya da gizli güçlere atfedildiğini” yazdığında (1991, 88), genel anlamıyla güçlerin devredildiği ortak klan atalarının, ünlü büyük-insan ruhlarının, henüz ölmüş akrabaların ve diğerlerinin nihai kaynakları olan göksel tanrılardan söz ediyordu. Strauss, Hagen Dağı Mbowamb halkına göre tüm dünyevi şeylerin bu güçlerin aralıksız işle-yişinden kaynaklandığını söylüyor. Eğer insanlar şanslılarsa çok çocuk sahibi olurlar, hasatları iyi geçer, toplumda saygın bir konuma sahip olurlar, ticarete başarılı olurlar. “[İ]şte

Siyular ya da Siular, Kuzey Amerika bir yerli topluluğu. Siyu, Fransızca Sioux kelimesinden gelir, bu kelimeyi benimsemez ve kendilerine “Dakota”, “Lako-ta” veya “Nakota” derler.

bütün bunlar gizli güçlerin iyi niyetli etkilerinin bir sonucudur ve bunlar sürekli verilen kurbanlarla kendilerine olumlu bakmaya ikna edilmiştir. Örneğin her türlü uygun duruma işaret eden bir açıklama gibi daha apaçık bir açıklama da “dini bir ikna gücüne sahip olmadığı için” işe yaramayacaktır. Çünkü hiçbir olay sadece “kişisel olmayan, niyetten yoksun ve tamamen ‘nesnel’” değildir. “Her zaman arkasında yaşayan, etkin bir varlık, belirli bir amaç peşinde olan irade sahibi bir varlık olmalıdır” (88).

Aynı pasajda Strauss yine ruhların insan faaliyetlerindeki yerinin kapsamlı bir kataloğunu sunar: Daha iyi ya da daha kötü için gizli güçler “hayat ve ölüm, büyüme ve meyve verme, faaliyet ve çaba, ekim ve hasat, ticaret, iş ve boş zaman, ıstırap ve neşe, yaralanmalar ve hastalık, iyi ve kötü zamanlar, talih ve talihsizlik, bireysel ve toplumsal hayat, ahlaki ve yasal meseleler” gibi konularda etkili güçlerdir. İşte bütün bunların, kişisel irade tarafından olumlu ya da olumsuz bir şekilde kullanılan yaşam ve ölüm güçlerinin aktarıcıları olarak somut olguların hepsini gören, büyülü veya mistik dünya görüşlerinde bir yeri vardır” (88).

Benzer şekilde, Strauss insanların görünüşte nedensiz talihsizliklerini tartışırken şöyle yazıyor: “Ruhların bu tekinsiz etkinliğinin dilde nasıl ifade bulduğunu göstermek için tek bir örnek vermek yeterli olacaktır: ‘Bilinçsizce yere düştüm’ denemez; ‘O bana çarptı ve beni yere düşürdü’ denmelidir. Özne olarak gördüğümüz şey, burada çoğu zaman nesne hâline gelir” (117). Benzer ifadeleri aktaran Strauss’un misyoner halefleri Georg Vicedom ve Herbert Tischner, Hagen Dağı halkının “her zaman çevresinde kendisini etkileyen bir güç gördüğünü ve her zaman edilgin taraf olduğunu” belirttiklerinde halkın bu konulardaki bahtsızlığını oldukça abartıyorlardı (Mbowamb, 1943-48 [n.d.] cilt. 2). Çünkü onların yaptığı değerlendirmede, bir ruhun alanına izinsiz girmek gibi daha önceki bazı eylemlerin, kurbanı karıştığı kaza konusunda ahlaken sorumlu kılıp kılmadığını bilmiyoruz. Daha genel

olarak, yazarlar insanların “büyü” aracılığıyla kaprisli ruh-
lara katlanmak için başka (muhtemelen daha büyük) güçler
çağırabilmelerine hemen fırsat tanıyorlar. Burada Strauss’un
ruhların “sürekli verilen kurbanlar” ile olayları insanların
lehine çevirmeye ikna edilebileceğine dair gözlemini bir kez
daha dikkate alalım (Strauss 1991, 88, 117). Her ne kadar
insanlar ne yapıyorsa onu yapan aslında tanrılar olsa da,
insanların ruhların faillğine bağlanmak için uygun ritüel
eylemlerde bulunabilmesi de içkinlik kültürlerinin temel bir
ilkesidir; onları yaparken bağımlılıklarını saygılarıyla gös-
termiş olsalar bile aslında yapmaları gereken şey de budur.



Hastalık ile sağlığın, doğum ile ölümün, büyüme ile geri-
lemenin, yağmur ile Güneş ışığının ve kendilerinin yaratıcısı
olmadığı insan varoluşunun diğer genel koşullarının ötesinde
bile, her toplum için kendi kültürel yapısına uygun geniş bir
bağımlılıklar dağarcığı ve buna uygun şekilde insan faaliye-
tinin neredeyse tamamında ruhsal faillğe bir bağıllık vardır.
İnsanların üstkişi güçlerle aktif olarak bağlanmaları hakkında
söylenecek daha çok şey olacak –ki bunlar da esasen kitabın
geri kalanında söyleniyor– ama sabrınızı zorlama riskini göze
alarak, bu bölümü insanların bu tür ruhsal aracılığa zorunlu
bağımlılığına dair dünyanın dört bir yanından gelen bazı
önemli örnek bildirimlerle kapatıyorum. Leach tarzı risk alışın
esasyla, içkinlik kültürün üstinsan güçlerine tam bağımlılığının
bu yaygın örneklerini, Leach’in de dediği gibi, bir genelleme
oluşturma ve yeni bir şey öğrenme umuduyla, sunuyorum.

Doğu Afrika’daki Sudan’ın Dinka halkı için tanrısallık
(Nhialic) tektir; o da varlığı ve nüfuzu, daha küçük bir klan
takımına, totemik ve animistik üstkişilere dağıtılan bir Tanrı
veya Güç’tür. İngiliz antropolog Godfrey Lienhardt’ın Dinka
halkı hakkındaki açıklayıcı değerlendirmesinde de anlattığı
üzere, tanrısallık son kertede insanlığın ve doğadaki her şeyin

temelidir: yani kısırlığın, çoraklığın ve anlamsız ölümlerin ve aynı zamanda yaratıcılığın, doğurganlığın ve refahın da zeminidir. “Dinka’nın, mantıksal veya ahlaki bir düzlemde, dünyadaki . . . kötülüklerin var olmasıyla sonsuz derecede iyi bir tanrısallığı uzlaştırmak konusunda kuramsal bir sorunu yoktur çünkü tanrısallık gerçekte olan şeyin zeminini temsil eder” (1961, 159). En ilginç, Dinka’nın yanı sıra diğer içkinlik kültürlerinde de hamileliğin, her zaman erkek ve kadın kişilere ek olarak bazı üstkişilerin –bu durumda, en yüce gücün ve aynı zamanda klan gücünün tanrısallığının– müdahalesini gerektiren üç taraflı bir ilişki olmasıdır. Bunlar özellikle yaratıcı, doğurgan güçlerdir: “‘Yaratmak’ fiili asla ‘doğurmak’ fiilinin yerine geçemez. Başlangıçta tanrısallık erkekleri (*cak*) yaratmıştır ve erkekler de çocukları (*dhieth*) peydahlamış veya oldurmuştur.” Lienhardt bir erkekten cinsel ilişkide neler olduğunu açıklamasını istediğinde yerli erkek, “fiziksel eylemi anlatıp şöyle devam etmişti: ‘İşte buna peydahlamak/oldurmak (*dhieth*) denir. Tanrılar daha sonra kadının karındaki çocuğu yavaşça yaratacaktır (*cak*)’” Gerçekten de Dinka halkı, Tanrı’nın kadınların ve sığırların gerçek kocası olduğunu söyler (39).

Yeni Gine’nin dağlık bölgesinden Mae Enga halkına göre klan ataları hem doğrudan temaslar yoluyla ayrı ayrı olaylardan meydana gelmiş şekilde hem de güçlerinin kaynaklandığı belirli taş tapınaklar aracılığıyla sürekli olarak, nesillerinin yaşamlarında özellikle etkili olurlar. Etnograf Mervyn Meggitt, Enga kültürüyle ilgili son derece etkili olmuş raporları arasında şu durumu aktarıyor: Atalar uygun bir şekilde yerleştirildiği sürece, onların güçlerinin taşlardaki daha sağlam kanıtlarla ispatlanması “klan topraklarının verimli kalmasını ve mahsullerin büyümesini, dişi domuzların gebe kalmasını ve sorunsuz bir şekilde çiftleşmesini, kadınların sağlıklı çocuklar doğurmasını, erkeklerin savaşta cesur, takasta kurnaz davranmasını ve herkesin ciddi hastalık veya yaralanmalardan uzak durmasını” güvence altına alır. “Ama ataların hayaletleri

öfkелendiğinde somurturlar ve güçleri taşların içine geri çekilir. Klan üyeleri daha sonra ritüellerde onlara sunduklarıyla onları tekrar faal olmaya ve hayatın olağan seyrini geri getirmeye ikna etmelidirler” (1965b, 115).

Reo Fortune’nin ([1932] 1989) Yeni Gine’nin doğu ucundaki bir ada olan Dobu’da erken dönemde yaptığı öğretici etnografya çalışmasına göre, Dobu tanrılarının insanların atalarına verdiği ritüel büyüler, yalnızca kanoyu bir arada tutan bağları ve balık ağlarını etkili kılmakla kalmıyordu. Bu şekilde tanrısal güçleri aktaran büyülü sözler aynı zamanda bahçe yapımında, denizasıırı *kula* ticaretinde, değerli eşyalara müşteri aramada, aşk yaratmada, rüzgâr estirmede ve yağmur yağdırmada, hastalığa neden olmada ve hastalığı tedavi etmede ve ölüme sebep olmada da başarının önkoşullarıydı. Fakat bunlar sadece büyülü sözlerle başvurma en çarpıcı yollarıydı. Bunlardan başka hafızayı güçlendirmek, sivrisineklerden kaynaklanan hastalıkları başkalarına bulaştırmak ve sivrisinekleri kovmak, hindistancevizi ve tembul palmyelerine meyve verdirmek, hamileliğe neden olmak ve istenmeyen ziyaretçilerin tekrar ziyaret etmelerini engellemek için de büyüler vardı (96).

Zengin Kwakiutl külliyyatına dönersek, Stanley Walens şöyle yazar:

[H]er insan faaliyeti ve özelliği bir şekilde güç dünyasının katılımcısıdır; benzer şekilde, her hayvan, ruh ve bitki varlığın, bir dereceye kadar doğaüstü gücü vardır ve bu gücün uygulanmasında pay sahibidir; son olarak, dünyada meydana gelen tüm olaylar doğaüstü gücün uygulanmasının bir sonucudur. Kısacası, dünyanın tamamı doğaüstü gücün elde edilmesi, kullanılması ve deneyimlenmesiyle doğrudan ilgilidir. . . . Tüm evren, esasen doğaüstü gücün işleyişi üzerine kurulmuştur. Tüm eylemler, ruhların ya doğrudan müdahaleleri ya da güçlerini insanlara hediye etmeleri yoluyla bir dereceye kadar katılımını içerdiğinden, insanlar kendi başlarına bir eylemi tamamlama yeteneğine hiçbir zaman

sahip değillerdir. Bunun yerine, her zaman bir işe başlamadan önce ruhların işbirliğini güvence altına alacak şekilde davranmalıdırlar. Dolayısıyla insanlar ruhların astlarıdır.

Aslında, insanın ruhla olan temel ilişkisi her zaman ast düzeyden üst düzeye doğrudur ve insanların kendi eylemleri üzerinde tamamen denetim sahibi oldukları asla düşünülmez. (28-29)

Veya Meyer Fortes'in Batı Afrikalı Talensi halkı hakkındaki ünlü çalışmalarını ele alalım:

Tale düşüncesinde olup biten her şey maddi nedenlere ve koşullara sahiptir ama bunlar ancak doğanın ve toplumun nihai hakemleri olan mistik faillerin lütfu sayesinde etkili olurlar. Bu yüzden derler ki eğer bir adam işlerinin yolunda gitmesini istiyorsa becerikli, çalışkan ve tutumlu olmalıdır. Fakat bunlar yetmez; Kader'in [yani, belirli ataların] cömertliği olmadan çabaları sonuçsuz kalacaktır. Üstelik bu bile yeterli değildir çünkü Kader'in arkasında tüm ataların, özellikle de her şeye gücü yeten soy atalarının ortak gücü vardır. (1956, 51)

Fortes şunu da ekliyor:

Tale kozmolojisine tamamen atalar kültü hâkimdir. Ayrıntılı totem kurumlar, Yeryüzü kültü ve kötü ağaçların, hayvanların ve diğer doğal fenomenlerin tehlikeli mistik nitelikleri hakkındaki inançlar bile ona tabidir. . . . Bu ise nihai sorumluluğun canlı bedenlerin siyasetinin dışına yansıtıldığı anlamına gelir. (60-61)

İsveçli sosyolog Kenneth Sillander'ın (2016) daha yakın tarihli etnografya çalışmasına burada atıfta bulunmak gerekirse, Borneo'da Bentian Dayak halkının bildiği ruhlar, canlılık ve cinsel gücün, zenginlik ve kaderin, hastalık, talihsizlik ve diğer sıkıntıların kaynaklarıdır:

İnsanların doğal çevreyle, diğer insanlar ve halklarla ve kendileriyle olan ilişkilerine aracılık ederler. Olup bitenlerin çoğu, özellikle büyük olaylar ve zorlu girişimler ve her türden nahoş deneyimler ve istisnai koşullar, ruhlara ve

daha sonra sıklıkla ritüellere atıfta bulunularak yorumlanır.
(160)

Güney Afrika'daki Thonga halkının “ata tanrıları” ve ataların donanımlarının tanımlandığı kehanetlerle ilgili olarak, 20. yüzyılın başlarında İsviçreli misyoner-etnograf Henri Junod şöyle yazar: “Köyün, klanın varlığı ve klanın her üyesinin refahı onlara bağlı olduğundan, tanrıların ne düşündüğünü ve yaptığını bilmek son derece önemlidir” (Junod 1913, 360). Öldürme ya da yaşatma, zenginleştirme ya da yoksullaştırma gücü onlarındır:

Onlar her şeyin –toprak, tarlalar, ağaçlar, yağmur, insanlar, çocuklar, hatta *baloyi*’lerin, yani büyücülerin!– efendisidir. Tüm bu nesneler veya kişiler üzerinde tam denetime sahiptirler. Tanrılar kötülüklerden koruyabilirler: Ağaçlar bol meyve veriyorsa, bu onu tanrılar büyüttüğü içindir; eğer ekinler bolsa bu, onları çoğaltmak için iyi büyücüler gönderdikleri içindir veya ekinleri mahvetmeye çalışan kötüler engelleytikleri içindir. . . . Ama aynı zamanda kendi soylarını lanetleyebilir ve onlara her türlü talihsizliği getirebilirler. Yağmur yağarsa, öfkelerindendir; eğer sizi bir timsah ısırsa, onu gölcükte yaşayan tanrılar göndermiştir; çocuğunuzun ateşi varsa ve sayıklıyorsa, tanrılar onun içindedir, canına eziyet ediyorlardır. (360)

Danimarkalı-Grönlandlı kâşif-antropolog Knud Rasmussen (1929), 1920’lerdeki Beşinci Thule Seferi sırasında Eskimolar hakkında şunları kaydediyordu:

[İ]yi ya da kötü, günlük hayatın tüm küçük olaylarının gizemli güçlerin faaliyetinin sonucu olduğuna dair kesin inançları vardı. Güçlü bir kaderin sımsıkı tuttuğu insanlar güçsüzdü ve yalnızca maharetli bir tabu sistemi, yatıştırıcı ayinler ve kurbanlar sayesinde hayatın dengesi korunabilirdi. Erkeklerin ve kadınların cehaletleri veya mantıksızlıkları nedeniyle, hayat birbiriyle çelişen olaylarla doluydu ve bu nedenle *angakut*’un [şamanın] müdahalesi bir zorunluluktu. (32)

Aynı monografıta daha sonra Rasmussen şunu gözlemler: [D]oğumdan ölüme kadar insanlar, yaşamlarını, iyi günlerini ve kötü günlerini kontrol eden ve öfkeleri sadece onları gücendiren kişi için değil, tüm köy için ıstıraba ve zorluklara yol açabilecek güçlere göre düzenlemek zorundadırlar. (169)

Ünlü Avustralyalı antropolog W. H. Stanner, Avustralya Aborjinleri hakkında, yaşayan insanların kendilerini ölü atalarından daha aşağı varlıklar olarak hissettiklerini ve onlara bağımlı olduklarını yazıyor. Atalar, ilkel zamanlarda, yani Rüya Zamanı'nda da dünyada varlardı ve her türlü çileye katlanarak ta o günlerde kurdukları düzen –modern Aborjinlerin tabiriyle “yasa”– bugün de devam ediyor. Stanner'ın yazdına göre atalar,

toprakları ırmaklar, kaynaklar, yiyecekler, silahlar ve diğer yaşam araçlarıyla doldurdular; tepeleri ve dağları yükselttiler, [insanların] ruh çocuklarını sulara saldılar, rüzgârı ve şarkıları iradelerinin failleri kıldılar, gökyüzüne çıktılar, canlılarla iletişim kurmanın bir yolu olarak rüyaları sağladılar ve buna benzer birçok harikaları gerçekleştirdiler. (1959-63, 259-60)

Belki de en önemlisi, kendilerini totem hayvanlarına dönüştürdüler ve arkalarında babasoylu klanların mirasına can veren ilkeleri bıraktılar. “Harikaların doğası, insanların bağımlılığının ölçüsüdür” (259-60). Tıpkı bunun gibi Amerikalı antropolog Fred Myers (1991) da şunları aktarıyor:

Pintupi [Avustralyalı bir Aborjin grubu], Rüya Zamanı'nın insan öznelliğinin veya iradesinin bir ürünü olmadığını açıklar. Bu daha ziyade, herkesin tabi olduğu bir emirdir: “Bu bizim fikrimiz değil. Bu büyük bir Yasa'dır. Bizden önceki bütün ölüler gibi biz de o Yasa'nın yanı başında oturmalıyız.” (53)

Rüya Zamanı –“Yasa”– bireyin dışında ve insan yaratımının dışında yatan ahlaki bir otorite sağlar. . . Sonuç olarak, mevcut eylem, insan ittifaklarının, yaratımlarının ve tercih-

lerinin ürünü olarak anlaşılmıyor; bunun kapsayıcı bir kozmik düzen tarafından dayatıldığı görülüyor. (69)

Kadim atalar tarafından kurulan dünya ve kültür düzenini takip eden Avustralyalı Aborjinler, insan yetersizliğinin bir durumunu, yani insanların kendi varoluş tarzları üzerinde hâkimiyet eksikliğini vurgularlar ki bu durum modern öncesi içkinlik kültürleri arasında da yaygın olarak paylaşılır. Bu toplumlarda kültür insani bir şey değildir. Onu insanlar yaratmazlar. Onu uygulayan kurallar ve onu gerçekleştirme gücü ile birlikte, kültürü kadim zamanlarda yaratmış ve şimdiki zamanlarda yöneten tanrılardan veya atalardan alırlar. *Verum ipsum factum*. Aşkını duyarlılıklar ile arasındaki en çarpıcı farklardan biri, yaşam tarzımızın, kültürümüzün kendi yapımızdan olmasından ötürü insan icadına ve niyetine tabi olduğundan kuşku duyulmaması olsa gerektir. Bu, geçmişte ne olduğu –tarih (mitin aksine) bununla ilgilidir, insanlar varoluşlarının koşullarını yaratır ve değiştirir– ve geleceğin nasıl ve neden farklı olacağına dair bir duygudur. En azından fikir budur.

Avustralyalı antropolog Peter Lawrence’ın (1984) bildirdiklerine bakarak, Garia halkının kültürel kökenleri hakkında bildiklerini, Yeni Gine’deki Madang Eyaletinin iç kesimlerinden gelen görüş ile karşılaştıralım:

Garia, kozmik düzenin kökenlerini, tanrıların maddi çevreyi nasıl şekillendirdiğini, insanları nasıl yarattığını ve toplumsal ve maddi kültürü nasıl icat ettiğini anlatan bir dizi mitle açıklar. İnsanlar, Garialand’ın batısında, Mobo Nehri yakınında, iri bir kaya parçasının onları doğurmak için çabaladığı yerde ortaya çıktı. Yılan tanrıçası Obomwe, onun sancı çekmesine acıdı ve doğum eylemini kendisi gerçekleştirdi. (32)

Ama müdahale etmemesi gerektiği için dünyaya hayatın yanı sıra ölümü de getirdi. Diğer tanrılar ise kültürü yarattılar. Bazı orman tanrıları, kendi alanlarını kurarak, avlanmayı ve hava durumunu yönettiler. “İnsanları kendi alanlarına çakti-

ler, onlara (Garia dedikleri) kendi dillerini ve akrabalık, evlilik ve toprak mülkiyeti kurallarını öğrettiler ve bazı durumlarda . . . onlara soy adlarını verdiler” (32). İnsan eliyle yapılmış şeyler, yiyecek olarak kullanılan bitkiler, hayvanlar ve “hayati gelenekler” ise diğer tanrılardan geldi. Bir grup tanrı, itibarlı kesik davulu, çömlekçiliği, el davulu “ve benzerlerini” icat etti. Başka bir grup tanrı ise göleveze [tropik bir bitki], ıspanak, tatlı patates ve diğer mahsulleri verdi. Yine bir diğeri, domuz ve köpek tedarik etti; başka biriyse büyücülük ve kabul töreni ayinlerini sağladı. Garia, yabancı tanrılar tarafından icat edilen dansların haklarını satın aldığıında (145-46), özellikle sahilden gelen dış tanrılar da işe dâhil oldular:

Yine de tanrılar sadece sosyokültürel sistemin doğuşuyla ilgilenediler. Ayrıca insanlara onu nasıl kontrol edeceklerini de gösterdiler. Eski çağlarda her tanrı veya tanrıça insanlara rüyalarda görünmüş, hatta onlarla birlikte yaşamış ve onlara dört şey öğretmiştir: Açık adını; insan eliyle yapılan şeyleri, yiyecek olarak kullanılan bitkisini, hayvanını veya imal etmek, büyütme, yetiştirmek veya törenini gerçekleştirmek için gerekli dünyevi işlemler; kendi köken efsanesi ve gücünün sırrı, yani tekrarlanması ilgili faaliyette başarıyı garanti edecek olan (genellikle gizli adına dayanan) ezoterik büyüler.

. Din, yalnızca bir açıklama ve doğrulama biçimi olarak önem taşımaz: Her şey olduğu gibidir çünkü tanrılar onları öyle yapmıştır ve bu nedenle doğru olmaları gerekir. Dinin rolü bunun ötesine de geçer; günlük olaylarda temel bir güç olarak kabul edilir. Ritüel, insanlara tanrısal varlıklar ve ölümlerin ruhlarıyla faydalı ilişkiler kurma, onların güçlerinden yararlanma, böylece kozmik düzenin düzgün işlemlerini sağlama yeteneği verir. İşte bu, liderlerin veya büyük insanların tekelinde olan asıl şeydir. (Lawrence 1984, 33)

Kültürü yaratan tanrılar, onun gerçekleşmesinin güçlü araçları olmaya devam eder. Tanrılar insan ilişkilerine içkindirler.

Çarpıcı özellik ise . . . bu ruhların ne kadar *empirik* oldukları, dünya *hakkında* konuşma biçimlerinden ziyade, *dünyada* çok somut, gözlemlenebilir nesneler olarak görünmeleridir.

–Barth 1975, 129 (vurgu metne aittir)

Norveçli sosyal antropolog Fredrik Barth'ın “ruhların ne kadar empirik olduklarına” dair şaşkınlığı, 1968’de Baktaman grubuyla birlikte yaşadığı 11 ay boyunca insanların ruhlarla çeşitli karşılaşmaları üzerine son bir derkenardı. Baktaman, Orta Papua Yeni Gine’de Mountain Ok veya Min halkının küçük bir grubudur. Barth’ın orada bulunduğu zamanlarda bu halk özellikle *sabkar*’ların, yani ölü insanların bulaştırdığı hastalıklarla mücadele etmek zorunda kalan 183 kişilik bir nüfusa sahipti. “Baktaman’la geçirdiğim bir yıldan daha kısa bir süre boyunca, birtakım insanlar, içlerine girerek etlerini yavaş yavaş yiyen bir *sabkar* yüzünden ara sıra acı çekerlerdi” (Barth 1975, 127) diyen Barth, bu sırada ölüler diyarını ziyaret eden bir adamdan söz eder. Bu adam ormanda avlanırken, bir *sabkar* tarafından ölümlerin köyüne götürülmüş ve ertesi gün eve dönmeden önce orada yedinci dereceden bir üyeliğe kabul törenine (Baktaman erkek kültürünün en yüksek aşama ritüelidir bu) tanık olmuştu. Sonra, dört gün boyunca ortadan kaybolan genç bir kadın, insanların hasat ettiği bir sago pal-miyesinden mucizevî şekilde yeniden ortaya çıkmıştı. “Sıklıkla meydana geldiği bilindiği üzere” kadının bir *sabkar* tarafından

kaçırıldığı sonucuna varılmıştı. “Bunların gerçekten de olayın somut, gerçek koşulları olduğuna dair kimsenin zihninde kuşku belirtisi yoktu” (128). Barth, ölümlerin ruhlarının yanı sıra bu bağlamda iki tür kötü niyetli ruhtan, görünüşe göre yaşayan insanların ruhlarından söz eder: Bunlardan ilki yabancılarıdır, geceleri köyün kıyısında görünmeden gizlenirler ve sabahları hacetlerini gidermek için evlerinden dışarı çıkan erkekleri sihirli oklarıyla pusuya düşürüp avlarlar, yere düşen erkekler ertesi gece ölmüş olurlar. Bir diğeriye küçük, görünmez cücelerdir; onların bazen kişinin kendi köyünden insanların canları olduğu söylenir, beş kişilik gruplar hâlinde dolaşıp ormandaki insanlara saldırırlar ve defedilmedikleri takdirde iki veya üç gün içinde kurbanın ölümüne neden olan yaralar açarlar. Görünmez cüceler kılığındaki bu ruhlar ormanda ancak kısa süreliğine gözlenirler ve ani hastalıklar bu varlıkların tartışılmasına neden olur” (129).

Barth, bu tür olayların etnografyası hakkında işlevselcilik bir yana benim de büyük ölçüde katıldığım genel bir yorum yapıyor ve onun bu yorumları bu kitap boyunca ruhlarla ilgili tartışmalar bakımından önem taşıyor. Esas olarak, Kuzey Amerika yerlilerinin kullanımına göre ruh-gücü düşüncesi diye adlandıracağım şeydir bu. Baktaman’ın ruhlarla ilgili deneyimlerini fanteziler olarak ele almak “bizi, bunların Baktaman halkına kavramsal araçlar olarak nasıl hizmet ettiklerine –bir Baktaman’ın düşünmesini, hissetmesini ve anlamasını sağlayan şeylere– dair daha faydalı bir soruyu sormaktan alıkoyacaktır. . . . Onların bir kişiye kendi yaşam durumunun ve gerçekliğinin yönlerini nasıl kavrottıklarını ve bir kişinin gerçekliğinin aldığı biçim bakımından ne gibi sonuçları olduğunu . . . sormamız gerekir” diye yazıyor Barth (123). İnsanların gördüğü ve anladığı, kültür ve onlara ait *verum* [hakikat] işte budur.

Benzer bir halkı inceleyen Avustralyalı antropolog Donald Gardner da (1987) Barth’ın “ruhların ne kadar empirik

oldukları” konusundaki gözlemini aktarıyor ve bunu şöyle doğruluyor:

Mianmin¹ halkı arasında da şu ya da bu türden bir ruh, günlük yaşamın temel bir özelliğidir. “Doğaüstü” varlıkların işe karıştığı düşünülen olaylar yaygın olarak nakledilmiş ve tartışılmıştır. . . . Ama eğer sadece ruhların varlığına duyulan inançları sorarsak ve bu soruyu doğa ile doğaüstü arasındaki kategorik ayrım açısından ortaya koyarsak, o zaman soruşturma için yapay bir alan oluşturmuş olacağız. Çünkü animist metafizik şemaların, doğa/doğaüstü arasında ayrım yapmamalarıyla karakterize oldukları iyi bilinir ve bu durum belki de malumun ilamından başka bir şey değildir. Bu tür şemaların en önemli yönü, dünyanın işleyişini ve her türlü olayı açıklamanın bir ilkesi olarak [üstkişisel] failliğin her yerde geçerli olmasıdır. Bu ise Weber’in “büyülü dünya” dediği yerde yaşayanların temel (metafizik) ilkelerinin bir ifadesidir.” (161-62)

Büyülü bir evrende doğa/doğaüstü ayrımı anlamsız hâle gelir. Oranın sakinlerinin çoğu, bu dünyadaki olayların her yerde görülen ama görünmeyen faileri olmakla kalmazlar, ayrıca her türden hayvan ve özellikle de insan olarak, insanların günlük hayatlarına her şekilde girmek üzere genellikle kendilerini de fenomenal formlarında görünür kılarlar. Ama o zaman, insanlar da ruhturlar. Görünmez bir “can” tarafından harekete geçirilmiş fiziksel bir bedenden oluşan insan kişiler, yapı olarak bedenlenmiş üstkişilerle esasen aynıdır. Kendi görünmeyen akıl ve irade güçleriyle, dahası, içsel yaşamlarının bu nitelikleriyle, insanlar ruhlarla toplumsal etkileşimlere girebilirler: Bu etkileşim en yaygın olarak rüyalarda meydana gelir, o sırada rüya gören insanların muhatapları oldukları kadar “gerçek” hâldedirler. Aynı metafizik güçlerle, insanların –yalnızca şamanlar değil, sıradan insanların da– ruh-insanları anavatanlarında, yani suyun altında, yerin altında veya gök-

yüzünde ziyaret ettikleri ve onlarla birlikte yaşadıkları bilinir. Hatta insanlar ruhlarla evlenirler ve onlardan çocuk sahibi olurlar. “Ruhların ne kadar empirik oldukları”nın yolları olarak bütün bunların hepsi ve daha fazlası, doğa ile doğa-üstünün alışılmış karşıtlığı, büyü evrenin kuruluşuna ve mizacına yabancıdır. Ontolojik olarak uygunsuzdur. Aşkın bir evrene aittir.

1. Kategorilerin Düzeltilmesi

[Yukarı Amazon’un] Achuar halkı, doğaüstünü doğadan ayrı bir gerçeklik seviyesi olarak görmez çünkü doğadaki varlıkların hepsi insanlıkla ortak bazı özelliklere sahiptir ve riayet ettikleri yasalar, insan toplumunu yöneten yasalarla neredeyse aynıdır. İnsanlar ve çoğu bitkiler, hayvanlar ve meteorlar, bir canı (*wakan*) ve bireysel bir yaşamı olan kişilerdir (*aent*’ler). (Descola 1994, 93) Canlılar ile ölümlerin gündelik hayata ortak olduğu bu dünyanın fenomenolojik gerçeklerini yeniden hatırlatmaya çalışmak burada önemlidir. Kwaio yerleşiminde [Solomon Adaları] konuşmaların önemli bir kısmı sadece yaşayan insanlar arasında değil, yaşayanlar ile ölümler arasında gerçekleşir. Bu, ataların gölgelerinin mesafeli varlıklar, teolojik hayalgücünün yaratımları olduğu bir dünya değildir. Atalar Kwaio topluluklarının günlük toplumsal yaşamının bir parçasıdır. (Keesing 1982, 112-13)

[Doğu Afrikalı] Dinka halkı, bildikleri tek dünya içinde (çünkü farklı yapıdaki herhangi bir “öteki dünya” hayaline kafa yormazlar), genellikle *jok* olarak adlandırdıkları çeşitli türden “ruhlarla” karşılaştıklarını iddia ederler. Bu Güçler, varlıklar ölçeğinde insanlardan ve dünya üzerinde yaşayan diğer yaratıklardan daha yüksek varlıklar olarak kabul edilirler ve insan eylemlerini sınırlayan uzay ve zaman

kategorilerinin ötesinde iş görürler. Fakat onların kendilerine ait ayrı bir “ruhlar âlemi” oluşturdukları düşünülmez ve bu Güçlerin Dinka’ya olan ilgileri, insan yaşamına katılan ve genellikle insanları iyi ya da kötü yönde etkileyen aşırı-insani güçler gibidir. . . . İnsanlar ve Güçler arasındaki farkı betimlemek için “doğal” ve “doğaüstü” varlıklar ya da olaylar arasındaki ayrımı benimsemeyi yararlı bulmadım çünkü bu ayrım, Dinka düşüncesine oldukça yabancı bir doğa akışı ya da doğa yasaları kavramını ima eder. (Lienhardt 1961, 28)

Yeniden canlanan etnografya korosuna katılmak gerekirse: “Doğa” ile “doğaüstü” arasında yapageldiğimiz ayrım, ataların, tanrıların, şeylerin *inua*’larının veya ruhlarının ve bu tür diğer üstkişilerin insanların hayatlarına içkin varlıklar olduğu kültürlerde kabul edilebilir değildir. Belki de burada vurgulanması gereken şey bu ayrımın nereden geldiği ve ontolojik açıdan nerede uygun olduğudur. “Doğaüstü” bir âlemin dünyevi bir “doğa”dan farklılaşması, Hristiyanlığın Tanrısı’nın “hiçlikten” yarattığı bir dünyaya gönderir: Bu, insandan başka öznelere yoksun bir dünyadır; bu dünya kendi iç yasaları ve –fiziksel, kimyasal, biyolojik, meteorolojik ve benzeri– güçleri sayesinde işlerlik kazanır. “Doğa”, dünyanın aşkıncılık tarafından hâlâ devam eden ele geçirilme süreci neticesinde –yani Tanrı ile Şürekasının (melekler, azizler, ölen insan seçkisi) doğaüstü bir “öteki dünyaya” gönderilmesiyle– yeryüzünde kalmış olanın bir parçasıdır. İçkinlik kültürleri, ruhlanmış kültürler, tanrısallıklardan başlayıp ölümlere uzanan çok sayıda insan olmayan özneye etkileşim hâlindeki insanların olduğu tek bir dünya bilirler. Bu tür üstkişilerin göklerden yerin altına ya da denizlere kadar uzanan kendi yaşam alanları olabilir ama gözle görülür ya da görülmez bir şekilde, tek bir büyük kozmik yönetimin çatısı altında insanlarla birlikte bulunurlar. “Öteki dünya” diye bir şey yoktur.

Nijeryalı filozof Kwasi Wiredu (1992), geleneksel Afrika düşüncesinin Batılı kategorilere çevrilmesiyle gündeme

getirilen meseleler hakkında kaleme aldığı mükemmel bir makalede, “doğaüstü” kavramının kesinlikle empirik olmadığı için Afrikalı da olmadığını açıklıyor. Wildu, daha özel olarak Güney Gana’nın Akan gruplarından söz ediyor ama onların kozmolojik kavramlarını birçok Afrika kültürünün tipik bir örneği olarak ele alıyor. İşte Barth’ın Baktaman’ın hayatındaki “ruhların ne kadar empirik olduklarına” dair şaşkınlığının tamamlayıcısı şöyledir: Akan halkı için de “doğaüstü” kavramı çok mantıksızdır çünkü empirik “ruhların” aksine; “doğaüstü” fenomenal değildir; aslında bakılırsa ruhlardan farklı olarak maddi değildir. Empirik olan aşkın değildir. Aksine, Wiredu’ya göre, “hatta Onyame’nin (“Tanrı”) bile dünyanın dışında var olduğu varsayılır. Bu ise, Akan terimleriyle gerçek bir çelişki olurdu. Var olmak orada olmaktır (“wɔhɔ”) ve var olmak, bir şeyin orada olmasıdır (“sɔ briɔ wɔ hɔ”). Dünyanın dışında var olmak, *orada* olmak anlamına gelir ama herhangi bir yerde olmamak, tutarlılıktan yoksun bir fikirdir” (325). *İçkinlik, varlığın bir niteliğidir*. Var olmak, orada olmaktır ve orada olmak ise burada olmaktır. Wiredu’nun felsefi içgörüsü, Vicocu anlamda içkinciliğin temel düşünce biçimini açığa çıkarması da dâhil olmak üzere, altın değerindedir: Büyülü evrenin ölülerinin, atalarının, iblislerinin ve diğer sakinlerinin, insanlar için nasıl var ve “gerçek” olduğunu açıklar.

Wiredu’nun Akan ruh kavramları üzerine genel gözlemleri, varlığın orada olmak olduğu önermesinin devamı olarak anlaşılabilir. “Akan’ın zihinsel yönelimi empiriktir” diye yazıyor:

[Fakat] bu, onların düşüncelerinde metafizik bükülmenin olmadığı anlamına da gelmez. Ayrıca bu, onların en yüksek soyutlamalarla düşünmeye alışık olmadıkları anlamına da gelmez. Bunun anlamı yalnızca, düşünmelerinde belirli türde soyut kavramları, yani insan deneyiminden türetilen terimlerle tanımlanamayan kavramları kullanmadıklarıdır. Şimdi, oldukça açık şekilde “doğaüstü” kavramı, insan deneyimi dünyasının ötesine geçer. Bu kavram, bu dünyayı aşan ve bunun üzerinde yer alan bir dünya tasavvur eder.

Hiçbir çıkarım, bilinene dayalı tahmin veya hayalî yansıtma yoluyla empirik başlangıçlardan böyle bir kavrama varılmaz. Bunun bir parçası da ruhsal olan ile fiziksel olan arasında herhangi bir kavramsal bölünmenin olmamasıdır. [Kenyalı Anglikan ilahiyatçı-filozof] Mbiti, genel olarak Afrika düşüncesinden bahsederken, bu düşüncede “ruhsal olan ve fiziksel olan arasında hiçbir çizgi çekilmediğini” gözlemler. (324-25)

Dünyaları “ruhlar” tarafından doldurulan Afrikalılar ve diğerlerinin genellikle “mistik” oldukları varsayılır, yani kendi ruhsal/fiziksel ya da doğa/doğaüstü ayrımlarına göre hareket eden Batılılar tarafından, bu durum onların kendi aşkıncı varsayımları olarak görülür. İroni şudur ki bu halkların her yerde, eksiksiz, dünya oluşturan empiristler olmalarıdır. Onların büyüleri, “batıl inançlarının”, “kandırılmış” olmalarının veya başka şekilde kuruntuya kapılmış olmalarının bir sonucu olmaktan ziyade, sürekli ve radikal bir empirizmin bilfiil sonuçlarıdır. *Var olmak orada olmaktır* sözü, büyülu evrenin temel bir epistemolojik öncülüdür.

Afrika “dini”nin ve benzeri kozmolojilerin Aşkıncı ontolojimizden ihraç ettiğimiz bir doğa/doğaüstü karşıtlığı üzerinden betimlenmesi etnografyanın ilk günahı gibidir. Yine de bu, ruhsallaştırılmış toplumların etnografyalarını çok uzun süre ve sıklıkla yozlaştıran bir dizi ilgili kategorik ayırmadan yalnızca biridir ve bunlara ruhsal ile maddi, doğa ile kültür, özne ile nesne, gerçeklik ile inanç arasında yapılan ayırım da dâhildir. Bu ayrımların “Dinin” üstyapısal ve “ruhların” maddi olmayan şeyler olduğu insan dünyasından başka, tanrısal bir öteki dünya varsayımına dayanarak genellikle görmezden geldiği şey, sözde tanımlamayı amaçladıkları içkinci kültürlerin kozmik öznelliğidir. Bu ayrımlar kültürel dünyaları görmezden gelirler ki orada “öznel, fiziksellik değil, varoluşun ortak zemini”dir. İletişim kuran ve etkileşime giren öznel evrenini ortaya koyan duyarlı bir ekolojidir.” İsveçli antropolog Kaj Ahem (2016b, 91) Vietnamlı bir dağ halkını işte

böyle tasvir ediyor. Ahem ayrıca Amazon Havzası'nda da çalışmıştır. Ya da bu ayrımlar, Levy-Bruhl'un sözleriyle, bu büyülu evrendeki insanlar açısından “çevreleyen dünyanın, bir ruhla konuşan ruhların dili olduğunu” görmezden gelirler (1923, 60).

“Maddi” olanın “ruhsal” olduğu yerde ruhsal olan ile maddi olan arasındaki karşıtlık anlaşılabilir. Başka bir deyişle, insan dünyasının olgularının, kalıcı kişilerin tezahür biçimleri olduğu yerde anlaşılabilir. Doğanın kültürel olduğu yerde “kültür” ile “doğa” karşıtlığı anlaşılabilir çünkü kültürün etkileşen öznelinin insan kaderinin tek bir nihailiğine odaklanan iletişimi mutlaka evrensel bir kavramsal şema gerektirir. “Özne” ile “nesne” karşıtlığı, nesnelerin özne olduğu yerde, yani birçok kişinin gözlemlediği gibi evrensel olarak *res cogitans*'tan [düşünen şeylerden] oluşan Kartezyen olmayan bir dünyada anlaşılabilir. Benzer şekilde, “dünyevi” olan, üstkişisel güçler tarafından mesken tutulduğu ölçüde “kutsaldır” ve var olmak orada olmak olduğu sürece “inanç”, “gerçek”tir. Ruhlanmış toplumlar hakkında, onların idealizmlerinin materyalizm olduğu söylenebilir ve bunun tersi de geçerlidir. Fakat yine de ruhsal/maddi gibi tüm bu ayrımların geçerliliği hakkında, Hocart'ın Kartezyen sorusunu akılda tutmak daha akıllıcadır: “İnsanların birleştirdikleri şeyi ayrı tutmakta ve ayrı tutmaya devam ettikleri şeyi birleştirmekte ısrar edersek, antik veya modern kültürleri anlama yönünde nasıl bir ilerleme kaydedebiliriz ki?” (Hocart [1939] 1953, 23).

2. Görünebilirlik

Avrupalıların görünmeyen olarak adlandırdığı [Labradorlu Montagnais-Naskapi (Innu) için] insan olmayan failler dünyası, kuzeyli asıl yerliler tarafından sıklıkla görme yoluyla hissedilirler ve en pragmatik fikirlere sahip olanları çevreleyen gündelik yaşamın tanıdık yaratıklarıdır. Yamyam dev,

sualtı insanları, hayvan sahipleri onun için sorgulanabilir varlıklar değildir, bir ayı ya da fok görmüş olmak kadar bir doğanın kişisel deneyimiyle kanıtlanmış tatmin edici gerçeklerdir. (Speck [1935] 1977, 242; vurgular metne aittir)

Tanrıların ve [ölülerin] ruhlarının insanlığa yardım faaliyetlerinin [Papua Yeni Gine'nin İç Madang Eyaleti, Nging halkı için] hiçbir mistik niteliği yoktur. Çünkü ruhlarla insanların aynı varlık düzleminde yer aldıklarına inanılır, dolayısıyla herhangi bir ortak görevde birlikte çalışan insanlarınki kadar gerçektir. (Lawrence 1965, 218)

Winnebago ve Ojibwa halkları arasında yapılan belirli araştırmalardan ve genel olarak verilerimizin çoğundan yola çıkarak bir yargıya varırsak, gerçeklik duyulardan edinilen izlenimlere bağlı olmak zorunda değildir. (Radin 1914, 352)

Şunu da akılda tutalım: “Ruhlar”, insanların ekonomik tasarılarında gerçek, etkili iş arkadaşlarıdır ve her zamanki görünmezliklerine rağmen, insanlarla birlikte aynı gerçekliğin içinde yer alırlar. Ruhlar insanlar için görünmez olabilirler ama insanlar ruhlar tarafından görülürler. Çünkü normalde –ama her zaman ya da zorunlu olarak değil– görünmez olmaları, başka bir yerde, başka bir varlık düzleminde yer aldıkları anlamına gelmez. Sahra Çölü gibi hiç görmediğim ve George Washington ya da Geronimo gibi hiç göremeyeceğim bazı gerçekler hakkında birçok şey bilebilirim. Etnografların bazen yaptıkları gibi, tanrıların, hayaletlerin ve diğer üstkışilerin, görünmedikleri veya gökyüzü veya uzak dağlar gibi başka yerlerde var oldukları için, insanın ötesinde kalan bir gerçekliğin veya dünyanın sakinleri oldukları sonucuna varmak yanlıştır. Bununla birlikte, antropologlar daha sık olarak, dilbilimci ve antropolog Roger Keesing’in (1982) Solomon Adaları’ndaki Kwaio halkına dair söylediği gibi “görünür ve görünmez arasındaki bu ayrımın hiçbir aşkınlık, atalar

âlemi ile insan arasındaki nihai ayrılık anlamına gelmediğini” kaydeder (73).

Kwaio halkının ataları, özellikle de ölü anne ve babaların, büyükanne ve büyükbabaların, kardeşlerin ve çocukların akrabaları, kişinin grubunun üyeleri ve günlük yaşamdaki katılımcıları arasında bir doğrudan teması sahiptir. Keesing, insanların onlarla her gün konuştuklarını, her gece bedenleri uyurken onlarla karşılaştıklarını belirtiyor. Bu, insanların da görünmeyen ruh-güçleri olduğu anlamına geliyor. Nitekim Kwaio’nun dâhil olduğu konuşmaların önemli bir kısmı yaşayan insanlar arasında değil, yaşayanlar ile ölümler arasındadır. Çocuklar üç yaşından itibaren toplumsal evrenin göremediği aktörleri içerdiğini ve çok geçmeden bu görünmeyen atalarının güçlerinin “başarının, doyumun ve güvenliğin kaynağı ve hastalık, ölüm ve talihsizlik gibi şeylerin sebebi olduğunu” (33) öğrenirler:

Hiçbir çocuk, yaşam ve ölümün, başarının veya başarısızlığın tabii olduğu ve ruhların daima toplumsal yaşamın bilfiil katılımcıları olduğu bilişsel bir dünya oluşturmaktan kaçamaz. Hiçbir çocuk, kutsallık ve tehlikenin sınırlarının –erkek ile kadın, canlı ile ölü ve bunların mekânda ayrınılılarıyla açıklanmasının ve maddeler ile davranışlarla ilgili kurallardaki ifadelerin– açıkça tanımlandığı bir dünya inşa etmekten geri duramaz. (38)

Keesing, kuralların evreni yönettiğini yazar. Dolayısıyla insanlar binlerce gündelik yoldan bu kurallara uymak zorundadır. Aksi hâlde, her zaman var olan bu atalar tarafından, özellikle de yakın ilişkilere rağmen, yanlış yapanlara hastalık ve ölüm vermekten çekinmeyen akrabalar tarafından cezalandırılma riskini göze almak zorundadır.

Ruhların görünmezliği, onları başka yerlerden ziyade her yere yerleştirebilir. İskandinav etnograf Kenneth Sillander, Doğu Kalimantan’da (Borneo) nehir kaynağındaki küçük bir Dayak grubu olan Bentian için görünmezliğin her yerde olabileceği konusunda önemli bir noktaya maharetle temas

ediyor. Ruhlar görülemediğinden, “nerede oldukları veya neyin peşinde oldukları asla kesin olarak bilinemez, yani onlara sanki sürekli oradaymışlar gibi davranılmalı, saygı görmeleri ve insan davranışıyla rahatsız edilmemeleri için özen gösterilmelidir” (2016, 169). Ruhlarla ilgili tüm belirsizlikler söz konusu olduğunda –bir keresinde Sillander, “onlar bir şekilde başka bir boyutta yaşıyorlar”, hatta “paralel bir dünyada” diyor (2016, 170)– insanlar onlar hakkında çok şey bilir ve aslında onlarla sadece şamanlar değil, sıradan insanlar da sık sık karşılaşır.

Ormanların derinliklerinde, suların altında ve göklerde, onların [tanrılar, ölümler, bazı hayvanlar, tür efendileri, iblisler] kendilerine ait köyleri ve evleri ile evlilik, akrabalık ve liderlik gibi beşeri kültürel kurumları vardır. Ruhlarla da insanmış gibi konuşulur ve onlara insanların beğendiği hediyelere benzer hediyeler verilir. (168)

Özellikle ritüellerde oldukça sık görülen şekilde ruhlar hem şamanlar hem de diğerleri tarafından ele geçirilmiş olabilir ve “herhangi bir kişinin canı rüyalarda ruhlarla karşılaşabilir” (167). Dolayısıyla ruhların görünmezliği, insanlardan ayrı bir dünyayı gerektirmez ve eğer onlar “paralel bir dünyada” yaşıyorlarsa, insanlar da orada yaşıyorlar demektir. Çünkü insanların kendilerinin de görünmez “canları”, içsel bilinçler vardır; bunlar, uyanık ya da uykuda, ruhlarla buluşup etkilere girdikleri mekân ve zamanda beden dışı maceraların harikalarını gerçekleştirebilen varlıkları simgelerler. İnsanlar ruhların ta kendileridir.

3. İnsanlar Ruhlardır

[Kuzey Kutup Dairesi Eskimoları için] farklı ruh türleri arasında ve ruhlarla insanlar arasında kesin sınırlar yoktu. Bazı ruhlar [Sedna gibi] insan kökenliydi. Diğer ruhlar insanlardan pek ayırt edilemezdi. . *Eskimoların kendileri ruhsal*

varlıklardı. ve ruhlarla etkileşime girebilirlerdi. Ruhların kavramları, Eskimo dininde dünyanın sayısız kişisel güçten oluşan ruhlu bir dünya olduğu şeklindeki temel bir görüşü ifade ediyordu. (Oosten 1976, 29, vurgular eklenmiştir)

Yeni Kaledonya'daki Kanak halkı için], *ko* [ya da “can”] canlandırdığı insandan uzak yolculuklarında kendine özgü bir varoluşa sahiptir; başkasının malını çalabilir, zina yapabilir. O insan daha sonra suçlu ilan edilirse, bahane olarak uyuduğunu söylemek şöyle dursun, korkuyordur. “Belki” der, “benim *ko* ben uyurken bunları yaptı...” *Ko*, düşünceye enerji verir. Akıl ermez bir neden ya da niyetle hareket eden bir adam hakkında “Bu onun *ko*'su tarafından yapıldı” denir. (Leenhardt 1930, 213; çeviri bana aittir)

[Borneo'dan Bentian Dayak halkına göre] insan canının hem canlandırma ilkesi hem de fail olma gibi ikili bir işlevi vardır. Geçici olarak kaybolabilir veya zayıflayabilir, bu da hastalık veya canlılık kaybıyla sonuçlanabilir ve uyku sırasında veya şamanların ruhları söz konusu olduğunda ritüeller sırasında bedeni terk edip ruhların meskenlerine seyahat edebilir. Durumu –gücü ve değişmezliği– esenliği açıklayan bir yaşam gücüdür ama aynı zamanda (aşağılanma, korku veya memnuniyet gibi) şeyler yaşayabilen insan benzeri bir varlıktır. İkinci anlamda, özünde ruha benzer: Bilinçle donanmış görünmeyen bir faildir. (Sillander 2016, 165)

[Kuzey Amazon Havzası Achuar halkına göre] ölmüş kişinin bedeninin belirli bölümlerinin kendilerine ait bir yaşam sürdüğü ve ölümden sonra belirli hayvan türlerinin bedenlerine büründükleri konusunda genel bir fikir birliği var gibi görünüyor. Akciğerler kelebeğe dönüşür . . . ölmüş kişinin gölgesi, bir kariyaku [kır geyiği] . kalbi, arduvaz

rengi bir iri gagalı kuş ve karaciğer, bir baykuş olur. (Descola 1994, 92)

Saatlerce süren sıkıcı sorgulamaların ardından, Innu (Montagnais-Naskapi) yaşlısı nihayet erken dönem Amerikan etnografı Frank Speck’e, yerel “Büyük İnsan” kavramı veya yakın zamanlarda rezervasyondan [Kızılderililer için ayrılmış araziden] geçen Kanada Ulusal Demiryolu bölümünü kullanan bir bireyin aktif canı hakkında fikir verebilmişti. 1922 yılındaki o gün, Joseph Kurtness, *Mista’peo* veya Büyük İnsan’ın, ateş/kızak’ın (lokomotifin) kabin şefi (lokomotif makinisti) olan bir insan bedenine ait olduğunu açıklamıştı. “Makinesini ve onunla neler yapabileceğini biliyor ve makine de tıpkı onu yönlendirdiği gibi çalışıyor. O olmadan makine ölü bir kütledir; [makine] aşındığında veya bozulduğunda, o [can, makinist] başka birinin içine girer” ([1935] 1977, 39). Tıpkı bunun gibi, bir ata ruhu da çocuğun embriyosunda yeniden bedenlenir ve ömrü boyunca o kişinin rehberi ve özellikle “ömür boyu sürecektir yiyecek arayışında hayvanların ruhlarını alt etmenin aracı” hâline gelir (33). Dünyanın başlangıcında, hayvanlar kendilerine ait çok sayıda kabilelerinde yaşadılar, tıpkı özgürce sohbet edebildikleri insanlar gibiydiler. Çatışmalar onları hayvanların örtüsünü ve eşkalini benimsemeye yöneltti ama şamanın onlara şarkılarıyla veya tamtamlarıyla söylediği gibi ““Sen ve ben aynı örtüyle örtünüyoruz, aynı akla ve ruhsal kuvvete sahibiz”” (72).

İşte Naskapi halkının “ruh-gücüyle düşünme” dediği bu şey, insan canlarının bir üstkişi evrenindeki yükümlülüklerine ve daha genelinde ruhlar dünyasının etkililiğine dair kullanışlı bir kavramdır. Büyük İnsan’ı uyandırmak ve güçlendirmek için tümüyle odaklanmaktan tamtam çılmaya, şarkı söylemeye ve dans etmeye kadar uzanan çeşitli araçlara başvurulur. Tamtamlar kendi iç kişilerine sahiptirler, hatta rüyalarda ruhlardan edinilen ve kadınlar tarafından avcı kıyafetlerine işlenen desenler bile hayvanları cezbetme ve boyun eğdirme gücüne sahiptir. Dahası tamtam çalma, rüya görmeyi de teşvik

eder. Rüyarlar, kişinin Büyük İnsan'ın diğerr ruhlarla iletişim kurarak ona rehberlik etmesinin temel araçlarıdır. Avlanma da esasen rüyalarda gerçekleştirilirdi. İş sadece avı kehanet yoluyla, öncelikle ölü hayvanların kürek kemiğindeki çizgiler aracılığıyla bulmaya ve yay, silah veya tuzakla avı sonlandırmaya kalıyordu.

Tıpkı ruhların özünde insan olmaları gibi, insanlar da özünde ruh varlıklarıdır. Her ne kadar animizme olan mevcut ilgi dalgası, ruhların insan niteliklerini vurgulama eğiliminde olsa da ikisinin ontolojik açıdan türdeş olması insan varlığı için hayati bir öneme sahiptir. Yaşamlarının ve ölümlerinin üstinsan failleriyle ifade ettikleri şey, insanların kendi ruh güçleridir. İnsanlar, daha önce de söylendiğı üzere, fiziksel bir bedeni canlandıran görünmez, içsel ve tasarlanmış bir kişiden (“can”, *inua*) oluşan bedene bürünmüş ruhlarla aynı bileşime sahiptir. Antropolog Erik Jensen'in Iban halkı hakkındaki ayrıntılı anlatımı, onların yöresindeki gezegende tekrarlanabilir: “Tüm hayatın iki bölümü vardır; Iban, insan, hayvan, hatta bitki için bile gerekli olan tüm yaşamın bir fiziksel bir de ruhsal bir yanı vardır. Fiziksel, ölümlü, görünür beden (*tuboh*) bunun bir bölümüdür; diğerr bölümü ise onun ruh eşdeğeri veya ruh/candır, *samengat*'tır” (1974, 106-7). Yine, Amerikalı antropolog Irving Hallowell bu noktayı insanların bakış açısından şöyle gösterir: “Bir Ojibwa olarak konuşmak gerekirse şöyle denebilir: Diğerr tüm ‘kişiler’ –insan olsun yada olmasın– aynen benim fıtratıma sahiptir. . . . Diğerr tüm ‘kişiler’ de kendinin farkında olmak ve kavrayış gibi niteliklere sahiptir. Onlarla konuşabilirim. Tıpkı kendim gibi onların da kişiliğı, özerkliği ve iradesi vardır” (1960, 43).

Sıklıkla yazılan etnografya raporlarında, insan canı, rüya görme [rüya çalışması] “gerçekliğinin” koşuludur, orada bulunan ruhlarla ilişki kurma aracıdır. Hallowell'in 1930'lar-da Saulteaux halkı (ya da Ojibwa ulusunun en batısındaki Anishinaabe halkı) hakkında yazdığı gibi: “Bireyin, evrenin kendisi hakkındaki etkin faileri olduğuna inandığı varlıklarla

doğrudan tanışması . . . rüyalar aracılığıyla olur. Ama onları bedeninin gözleriyle değil sadece ruhun gözleriyle görürler. Dahası, ona göre, kozmosun bu ruhsal varlıkları, sıradan duyu algısı dünyasıyla bir sürekliliği de temsil ederler. Onlar gerçekliğin ayrılmaz bir parçasıdır ve hiçbir anlamda doğaüstü varlıklar değildir” (1934, 399).

İkinci kültürler için meselenin evrensel ve varoluşsal olduğu vurgulanmalıdır: İnsan canı, kozmik ev sahipleri olan üstinsan varlıklarla eklemlenmenin ve iletişim kurmanın *temel* aracıdır ve rüyalar, bu zorunlu öznelarasılığın temel mekânlarıdır. Rüyalarda bedensel farklılıkların ortadan kalkması tipik bir durumdur: Bitkiler, hayvanlar, tür efendileri ve diğerleri hep insan olarak görünürler. İletişim sorunları da rüyalarda çözülmüştür: Farklı ruh türlerinin kendi dilleri olabilir ama rüyalarda genellikle rüyayı görenin dilini konuşurlar. Dahası, rüya demokratiktir. Descola’nın Achuar halkı hakkında söylediği gibi, “Erkek, kadın ya da çocuk, yani herhangi biri, belirli koşullar altında, ister insan, bitki, hayvan ister doğaüstü ruh olsun, doğanın diğer varlıklarının ikiziyle doğrudan temas kurmak için ruhunu bedeninin dar sınırlarının ötesine gönderme yeteneğine sahiptir” (1994, 100). Örneğin “Onlarla konuşabilirim” deyip uyanık durumdaki ruhlarla ilişkileri küçümsememek gerekir çünkü gerçekten de rüyalardaki ruhlarla karşılaşmalar, sonraki uyanık hâldeki yorumlar olmadan eksik kalırlar.

Atalar ve tanrılar, iblisler ve *inua* her zaman her yerdedirler ve ekinlerin büyümesine, balıkların yumurtlamasına, Güneş’in gökyüzündeki seyrine, ren geyiğinin hareketlerine, akrabaların hastalığına ve ölümüne tanık olurlar. İnsanların görünmez bilişsel kabiliyetleri aracılığıyla üstinsan güçleriyle tekrarlanan bedensel karşılaşmaları ve ilişkileri, rüya çalışmasından o kadar farklı değildir ve potansiyel olarak çok daha kapsamlıdır. Uyanık yaşamda karşılaşılan ya da çağrılan bu ruhlar, rüya çalışmasından (rüya görmekten) daha empirik ve daha az gerçek değildir. Aslında, rüyalar genellikle ruhlar

tarafından bahşedilen ve önemli ölçüde gündüz yorumu gerektiren oldukça simgesel habercilerdir. İban halkının yeni bir uzun ev² inşa etmekten veya bir pirinç bahçesi yapmaya başlamaktan yeni bir yöreye göç etmeye kadar önemli girişimlerle ilgili rüyaları da böyledir. Bu rüyalar, uzun ev topluluğunun zehirli derris kökü kullanarak başarılı bir balık avı seferi rüyası gibi tasarıların “temel ruh onayını sağlar”: Bu, pirinç hasadının iyi geçeceğini gösterir (Jensen 1974, 118). Aynı şekilde, bir kişi, ilk başta korkuktan sonra bir nehri başarıyla yüzdüğünün rüyasını görürse, bu da “hasadın bol olacağı” anlamına gelir (117). Dediğim gibi, yorum açık değildir. Achuar halkının erkekleri, rüyalarında cinsel ilişkiye girmeye istekli tumbul, çıplak kadınları gördüklerinde, bu rüya pekari [vahşi bir domuz] avının başarılı geçeceğinin bir işaretidir. (Freudcu anlayışa göreyse rüyasında tumbul hayvanları avlamayı düşleyen Amerikalı bir erkek, daha ziyade güzel bir kadınla cinsel başarı arzusunu simgeliyor olabilir.) İnsanlar uyurken de uyanırken de metafizik varlıklardır. Bu nitelikleri sayesinde de ruhsal varlıklardır.

Bu özgün bir saptama değildir ama mevcut bağlamda çok önemlidir: İnsanın metafizik güçleri konuşma düzleminde iki kat etkindir. Birincisi, gösteren ile onun dünyevi göndergesi arasındaki keyfi ilişki, konuşulan sözü özerk, yaratıcı bir güç olarak kurduğu için böyledir bu. İkincisi, konuşmanın muhatapları ve onların durumları üzerinde herhangi bir fiziksel temastan bağımsız olarak inandırıcı pragmatik etkileri olduğu için böyledir bu. Konuşmanın bu simgesel güçleri, sosyal antropolog Stanley Jeyaraja Tambiah’nın “The Magical Power of Words? [“Sözcüklerin Sihirli Güçleri Var mıdır?”] (1985) başlıklı ufuk açıcı makalesinde ortaya konmuştur. Tambiah bu makalesinde Malinowski’nin ([1935] 1978) Trobriand’daki bahçe tarımı ve kano yapımı üzerine büyü sözlerin gücü hakkındaki gözlemlerini ayrıntılandırır. Bu bağlamda İşa-

ya 55:11'den bir alıntı yapar: "Ağzımdan çıkan söz de öyle olacaktır. Bana boş dönmeyecek, dilediğimi yerine getirecek, yapması için onu gönderdiğim işi başaracaktır." Tambiah'ın büyümlü sözler ile pratik teknikler arasındaki ilişkiler hakkındaki çözümlemesi, sözcüklerin yaratıcı faillğine mükemmel bir örnek olması itibarıyla da önemlidir: "Dil içimizdedir; bizi harekete geçirir ve biz onu etkin failer olarak yaratırız. Sözcükler var oldukları ve bir anlamda kendi içlerinde insan ile insan ve insan ile dünya arasında bağlantılar ve ilişkiler kuran ve onlara 'etki' edebilen failer oldukları için ya doğrudan gözlemlenemeyen ya da kullanmayı gerekli bulduğumuz metafizik bir anlayış olan kuvvet kavramının sahip olduğumuz en gerçekçi temsillerinden biridir" (29).

Sözcüklerin yaratıcı gücünü vurgulayan bu anlayış, İtalyan antropolog Valerio Valeri'nin Hawaii *mana*'sı ve konuşmanın etkinliği arasındaki bağlantılara ilişkin çözümlemesiyle (1985) ilginç bir bağlantı kuruyor. Hawaii yerlileri arasında bir insanın bir başkasının ağzına tükürerek veya bingildağına nefes üfleyerek ona *mana* aktarabileceğini kaydeden Valeri, bunun "*mana*'nın ne tür bir 'madde' olduğuna dair ipuçları verdiği" sonucuna varıyor: "Tükürük, nefes ve ağzın birbiriyle ilişkili olduğu açıktır. Dahası, nefes yaşamla da bağlantılıdır . . . [B]öylece *mana*'nın konuşmada bir tür can veren güç olduğu sonucunu çıkarabiliriz" (99). Bunun etkileri büyüktür. Konuşmanın toplumsal ilişkiler ve anlamlı durumlar yaratma gücü vardır ve Nefes tarafından yönlendirilir. Nefes ise candır. Dolayısıyla konuşma, kültürel düzenin yaratılmasının simgesel, can veren gücüdür. Şu hâlde insanlar sadece ruhlar değil, aynı zamanda kökensel ruhtur, ruhun kaynağıdır.

Mevcut çalışma pek de öyle insanmerkezcilikle suçlanamaz. "Din" burada gerçek toplumsal ya da gerçek siyasi ilişkilerin ideal izdüşümü olarak düşünülmemiştir. İnsanlar burada sınırlı varlıklar olarak kabul edilirler. Varlıkları kozmik bir dizi üstinsan gücüne yaslanır ve onlara tabidir. Fakat bu büyümlü mutsuz bilinç tarzında, insanların simgesel gücü,

tanrısal gücün ta kendisinin bir modelidir. Tanrısallık ya da ruh, konuşmanın, simgesel gücün varlığı kabul edilmiş şeyidir. “Başlangıçta Söz vardı ve Söz Tanrı’yla birlikteydi ve Söz Tanrı idi” (Yuhanna 1:1). İnsanın sözü, tanrısal gücün özüdür.

İnsan canları genellikle ölümsüzdür, antropolojik literatürde sıklıkla “canlar” olarak adlandırılmalarının ana nedeni de budur ki –bilinç, irade, duygular ve benzeri– kişilik niteliklerine bakılmaksızın öyle adlandırılırlar. Dahası alışılmış bakış açısı solipsist [tekbenci] ve soteriolojiktir, yani tam olarak canın kurtuluşuyla ilgili değilse bile, bireyin ölümden sonraki varlığıyla ilgilidir. Bu durumda bir kez daha etnikmerkezci ve aşkinci önyargılarla yanlış yönlendirilmiş oluyoruz. Genel bir kural olarak, içkinci rejimlerde, canın ölümsüzlüğünün başlıca kültürel değeri, onun başka bir varlığa, bir ataya, hayalete, hayvana veya başka bir insana can veren dönüşümüdür, yani bireyin varlığını o şekilde sürdürmesi değildir. Can, değişmiş bir formun canlandırıcı gücü olarak bu dünyada kalır. Ruhsal Dinamikler Yasası gibi bir şeyi takip edersek, canlar yaratılamazlar veya yok edilmezler, bunun yerine bir varlıktan diğerine aktarılırlar. İronik olarak, içkinci toplumlarda can, aşkinci düzenlerin canının yalnızca arzuladığı ve pek de başaramayacağı şekilde, daimî bir yaşamla güvence altındadır.

Kuzey Kutbu kâşifi Knud Rasmussen, Naskapi halkı Büyük İnsan’ına benzer şekildeki Iglulik (1929) ve Netsilik (1931) halkları hakkında bilgi verir; buna göre tüm insanların sahip olduğu içsel cana ek olarak, bir çocuk ayrıca ölü bir akrabasının canının reenkarasyonu yoluyla belirli bireysel güçler –ve aslında o canın yerleşmiş olduğu herkesten gelen bireysel güçlerin nesillerini– edinir. Reenkarne canlar isimler yoluyla geçerler, doğum anında ölü akrabaların isimleri çocuklara verildiğinde canları da çocuklara geçer. Rasmussen, Netsilik uygulamasını şöyle açıklıyor:

“Her isme, o ismi taşıyanlara aktarılan belirli bir güç deposu eklenir. Bu, açıklaması zor bir tür sihirli güçtür. Sanki bir isim, bedenin canından oldukça bağımsız hareket eden

kendi özel canına sahiptir. Bazı insanlara göre bu, insanoğlunu insan yapan, hayatın asıl kaynağı olan bedenin canı olduğu, ismin canının ise genel olarak onu sadece kuvvetlendirdiği, ayakta tuttuğu ve koruduğu anlamına gelir” (1931, 219).

Netsilik halkının etnografı ve film yapımcısı Asen Balıkcı’nın yukarıdaki satırların yazılmasından onlarca yıl sonra söylediği üzere, bedenin canının ötesinde “isim canları . . . isim sahibini talihsizliklerden korumak için büyük güç ve belirgin bir yetenek ile karakterize edilen kendi kişiliklerine sahiptirler. Aslında onlar, insanlara son derece faydalı olan koruyucu ruhlar olarak hareket etmişler” (1970, 199). Rasmussen’in söylediğine benzer şekilde: İnsanlar kuşaktan kuşağa sürekli olarak isimlendirildiğinden, bu güçler bazılarında ismi taşıyan kişide birikir ve “onunla birliktedir, onun içinde işe yarar, tehlikeyi ondan uzak tutar ve onun koruyucu ruhları olur” (1931, 220). İsmi alanın seçimi, yaşayanlara katılma arzusuyla güdülenen ölümler tarafından yapılır.

Rasmussen ayrıca, insanların mümkün olduğu kadar çok isim edinmeye çalıştıklarını da söylüyor. Bunu da belli ki hayatlarının sonraki yıllarında yapıyorlar. Bu duruma bir örnek olarak yaşlı bir kadını gösteriyor. O kadın ciddi bir hastalık sırasında kendisini iyileştiren güçlü bir ruhun adını almıştı. Kadın, kendisine ait birkaç isim-canını ya da ruhunu zikrederek, onlar aracılığıyla şamanların saldırılarına ve “saldırılarına karşı koyulmadığında onu insanların yaşadığı yerlerden söküp atacak tüm tehlikelere” direnerek yaşlanmayı başardığını söylemişti (221). Rasmussen daha kısa bir değerlendirmesinde Iglulik hakkında, bir kadın doğum yapmak üzereyken bir dizi ismin nasıl zikredildiğini ve çocuğun görünümüyle örtüşen ismin onun isim-canı olduğunu ve bu sırada “canın sahip olduğu tüm niteliklerin çocuğa iletilmesine dikkat edilmesi gerektiğini” açıklıyor (1929, 172). Demek ki “insanı insan yapan” ve başkaları tarafından paylaşılan türden, doğuştan hayat veren bir can ile kişiye farklılaşmış bir

kimlik kazandıran ve onu bedensel olarak, yani dışsal olarak güçlendiren, dışarıdan edinilmiş bireysel can ya da canlılardan oluşan bu çift yönlü can oluşumuna dikkat etmek gerekiyor.

Bu ruhsallaştırılmış kültürlerde, insan ruh-güçleri genellikle çifttir; belirli bir ortak grup tarafından paylaşılan tanrısal veya atasal kaynaktan türemiş bir toplumsal candan ve bireysel olarak edinilmesinde olduğu üzere kişisel canlılardan veya üstkişisel niteliklerden oluşurlar. Toplumsal veya atalardan kalma can, her zaman insanın en içteki kısmıdır ve en azından potansiyel olarak, insanların üreme, büyüme, sağlık, maddi ve diğer başarı güçlerinin aracıdır; ama bunların hayatta ne ölçüde gerçekleştiği genel anlamda dıştaki cana veya bedende içkin olan güçlere tabidir. Açıkçası, can ve beden arasındaki, yalnızca bir içsel öznel ve bir dışsal fiziksellikten oluşan Kartezyen bir karşıtlıktan bahsetmiyorum. Nitekim beden yalnızca fiziksel bir “şey” olsaydı, başka bir animist evrende öylesine önemli tek varlık olurdu. Beden uzuvları ve bizatihi özellikler, üstün ve aşağı, eril ve dişi, akıl ve duygu ve benzeri değerler ve güçlerle ayırt edilir ve genellikle üreme esnasında ebeveynlerden biri tarafından aktarılmış olur. Fiziksellik metafiziktir ve bu anlamda ruhsallıktır.

O hâlde, can ile beden arasındaki karşıtlığın, Hristiyan mücadelesinin düzenine göre ruh ile beden arasındaki karşıtlık olduğunu düşünmek yanıltıcı olacaktır. Bu da yine etik ve soteriolojik varsayımlarla güdülenmiş aşkinci düşüncedir. Hâlbuki hem beden hem de can manevidir (ruhsaldır), dolayısıyla burada varsayıldığı gibi aralarında [karşıtlık değil] tamamlayıcılık ilişkisi vardır. Bedenin güçleri, yaşayan bireylerin, atalarının canının yaşamsal güçlerini, az ya da çok, fark etme araçlarıdır. Can ile beden sadece birlikte –içsel ve dışsal, ortaklaşa ve bireysel, ebedî ve şartlara bağlı, potansiyel ve fiili olarak– eksiksiz bir insan varoluşu yaratırlar.

Örneğin misyoner Hermann Strauss’un Papua Yeni Gine’nin dağlık orta bölgelerindeki Hagen Dağı halkları arasında gözlemlediği üzere, öncelikle toplumsal ruhtan söz

edelim: “Bu kavram, bizim anladığımız anlamda bireysel ruh değil, bireyin ortak yaşam gücü ve ruhsal güçteki *payıdır* veya ona *katılımıdır* ve grubun her üyesi bunu şu ya da bu şekilde paylaşır. . . . *Min* veya [klan] ‘ruhu’, bireysel taşıyıcısı olan benliğe bağlıdır, ancak ona başka bir şey olarak gelir. O, bireyden daha büyük bir şeydir, çünkü o basitçe onun topluluğun gücüne ve ruhsal yaşamına katılımıdır” diye yazıyor Strauss (Strauss 1991, 99; vurgular metne aittir).

Mervyn Meggitt’in (1965a) komşu Mae Enga halkı arasındaki üreme tarzını betimlemesi de ortak bir ruhun nasıl ortaya çıktığını göstermektedir. Bir Enga çocuğuna anne rahmindeki baba sperminin ve âdet kanının karışmasıyla gebe kalınır. Ama kadın “gebe kaldıktan dört ay sonra bir ruh, fetüsü canlandırıp ona bireysel bir kişilik verir.” Baba tarafından gelse de bu ruh babanın sperminden aktarılmaz. “Bunun yerine, bir şekilde babanın klanının atalarının hayaletlerinin bütünlüğü tarafından yerleştirilir ve genelleştirilmiş güçlerinin ortaya çıkışı gibi görünür. . . . Dolayısıyla, normal bir çocuğun doğabilmesi için sperm ve âdet kanının ilk birleşimi kadar ataların hayaletlerinin varlığı da gereklidir.” Bu halklar üreme hakkındaki günlük yorumlarında babanın cinsel rolüne çok az önem verirler, “çocuğun babasının klan üyeliğinin bir sonucu olarak bir ruhu ve nihayetinde toplumsal bir kimliği edinmesiyle” daha fazla ilgilenirler. “Babanın erkek tarafına olan bağlılığı, çocuğu hem soy hem de ritüel yoluyla bir grup klan atalarının hayaletiyle meşru bir şekilde ilişkilendirir” (163).

Özellikle burada ortak ve “genelleştirilmiş bir güç” kaynağı olarak nitelendirilen klan atalarıyla kurulan ritüel bağlantıya dikkat edin; ayrıca kurucu atayla olan ve üyeleri, kendi deyişleriyle, “tek bir penisin” çocukları da kılan temel özdeşliğe de dikkat edin (Meggitt 1965a, 5-6). Böylece içsel can, ataların ve nihayetinde tanrıların sağladığı büyüme, sağlık, zenginlik ve varoluşun diğer temellerinin insani ve tarımsal verimliliğinin (ataların klan topraklarında) güçlerini kazanır.

Enga halkı ayrıca annenin kanının, yani kadının fetüse katkısının çocuğun derisini ve etini ürettiğini de vurgular: Anne akrabaları, baba klanının atalarının bahşettiği içsel can güçlerini içine alan ve koruyan dışsal, bedensel bileşenleri ve güçleri bahşeder (Meggitt 1965a, 163). Ve yine Hagen Dağı insanların gözüyle bir yargıya varmak gerekirse, anne katkısının kendisi –anne tarafı insanlarınca üzüntüyle ve kırılganlıkla karşılanırsa bile– ruhsal olarak bahşedilmiştir. Ayrıca, kızlarını evlendirdiklerinde, kendi yaşam güçlerinin bir kısmını başka bir ...[totem-] gruba vermelerini ve böylece kendi iradeleri dışında onu güçlendirmelerini de üzücü bulurlar” (Strauss 1991, 92). Bu durumda, doğumda kişi iki misli ruhsallaştırılmıştır.

Başka ne olursa olsun, akrabalık ilişkileri doğuştan gelen ruhsal özelliktir. Ve görünen o ki, Edmund Leach’ın etkili formülüne bu bağlamda itiraz edilirse, “herhangi bir akrabalık ve evlilik sisteminde”, doğuştan gelen ruhsal özellikler, hem bir tür “biz grubu” dâhilinde bireysel üyelik veren her iki ilişkiden (dâhil etme ilişkileri) hem de “grubumuzu” benzer türden diğer gruplara bağlayan diğer ilişkilerden (uyuşma, dünürlük ilişkileri) kaynaklanmış olacaktır. Leach’ın formülasyonunda, “biz grup” ilişkileri ortak öze ait ilişkiler iken, “uyuşma/dünürlük ilişkilerinin metafizik etki olarak görüldüğünü” unutmayalım (1966, 21). Bununla birlikte, Leach’ın kendi örneklerinde de bu ilişkilerin daha karmaşık olduğu zaten belliydi. Diğer birçok Güneydoğu Asya halkı gibi, babanın çocuğuna kemik, annenin de kanı sayesinde katkıda bulunduğu inanan babasoylu Kachin halkı örneğinde olduğu gibi, bireyin hem “biz grubu” (babadan gelen kemik) hem de bir dünürlük grubu (anneden gelen kan) ile ortak öz ilişkileri vardır. Ayrıca üçüncü bir doğuştan gelen özellik daha bulunur ve bu da çocuk üzerindeki “metafiziksel etkilerinin” hayat, büyüme, doğurganlık ve muhtemelen cesaret, zekâ gibi diğer kapasitelerin güçlerini içeren “biz grubu”nun atası olan, teksoylu sistemlerde belirgin bir şekilde ortaya çıkar.

Herhangi bir akrabalık ve evlilik sistemi hakkında Leach tarzında kumar oynamadan, insan canının çift olduğu, doğasında var olan bir toplumsal candan oluştuğu, türsel olarak insani ve spesifik olarak atalara ait olduğu ve edinilmiş bir bireyleştirilmiş can olduğu ve bu sayede bireyin yaşam potansiyellerinin gerçekleştiği şeklindeki fikri riskini alacağım. Kural olarak, toplumsal can, kişinin içsel bir niteliğidir, edinilmiş olan ise dışsal bir niteliklidir. Belirli “biz grupları” ve dünür (müttelik) grupların olduğu yerde, bireysel yetenekler yalnızca ikincisinin doğuştan bahşedilmiş özellikleri değil, çoğu zaman atalara ait doğuştan gelen özelliklerin kazanıldığı ritüel uygulamalardır.

Tıpkı bunun gibi, Orta Afrika’daki BaKongo halkı hakkında şöyle yazılmıştır: “İnsan çifte bir varlık olarak kabul edilir, içsel ve dışsal bir varlıktan yapılmıştır”, böylece bedene ve cana atıfta bulunulmuş olur; fakat dışsal/içsel, beden/ruh arasındaki karşıtlıkların aynısı olarak bedenin kendisi de çiftedir. “Dış beden yine iki parçadan oluşur, bir mantar kadar hızlı şekilde toprağa gömülüp çürüyen kabuk (vuvudi) ve bandoki’nin [cadı] büyüü tarafından yenen içteki görünmez kısımdan (mvumbi) oluşur” (K.E. Laman, aktaran MacGaffey 1986, 135). Antropolog Wyatt MacGaffey, Aşağı Zaire BaKongo halkına ilişkin kendi etnografyasında, İsveçli misyoner K. E. Laman’ın 20. yüzyılın başlarında kaydettiği aynı ikiliğe bir göndermeyle başladığı, bedenin bu ruhsal yönlerinin alışılmadık derecede ayrıntılı ve öğretici bir betimlemesini sunar. MacGaffey, “İnsan bedenleri, içerdikleri kişilikleri veya ruhları fiziksel bir mevki ve uygun bir kimliğin mecazi bir ifadesiyle donatırlar” diye yazar (122). Başka türlü söylersek, “insanlar genellikle kişiliğin, onu içeren bedenden ve onu destekleyen canlılıktan [candan] bağımsız olarak var olduğunu, kalıcı olduğunu ve sonraki hayatta başka bir bedeni benimsediğini düşünürler” (36).

Anasoylu bir halk olan BaKongo, genellikle kişinin dört kısımdan oluştuğu söyler; bunlar annenin, babanın, annenin

babasının ve babanın babasının dört anasoyundan türetilmişlerdir. Birincisi ruhta genelleştirilmiş bir atasal canlılık, “nefes” ve benzer şekilde üremeye ilgili belirli bedensel nitelikler taşıırken, ikincisi, yani baba tarafından akrabalar, bireylerin gerçek hayatta bu anne güçlerini toplumsal olarak gerçekleştirdikleri bedensel kişilik veya ruh niteliklerinden sorumludur. Macgaffey’nin sözleriyle, “[b]ir kişiliğin gücünün, başkalarıyla etkili biçimde etkileşime girme kapasitesinin, sıradan bir insan söz konusu olduğunda, başlangıçta anne karnında kana dönüşen sperm biçiminde babadan kaynaklandığına inanılıyor” (1986, 135).

Bu gözlem, ister anasoylu ister babasoylu olsun dışarıdan evlenme ile ilgili teksoylu düzenlerin ortak bir kuralının ifadesi olması itibarıyla kusursuzdur: Yani kişinin kendi soyunun yaşam veren ve ölüm getiren atasal güçleri, insanların içsel varlığının toplumsal canı, bireysel dışsallık güçleri tarafından tamamlanır ve o dışsallık güçlerine de başkalarıyla iç evlilik (ataerki düzenlemelerde evlilik bağı olan/anne tarafından akraba, anasoylu sistemlerde evlilik bağı olan/baba akraba-sı) katkıda bulunur ve bunlar da kişinin hayatında yönettiği bedensel güçleri oluşturur. Daha kesin söylersek, Kongo’da ve çoğu zaman başka yerlerde bir kişinin kendi anasoylu akrabaları da belirli beden parçalarından ve güçlerinden sorumludurlar ama üstün evlilik bağı olan veya babasoylu bedensel unsurlar, özellikle de baş tarafından yönetilmeleri ve elde edilmeleri dışında, şekilsiz ve düzensizdirler. Bir kişinin soyunun ve onun evlilik bağı olan soyunun tamamlayıcı rolleri ve güçleri böylece kişinin bedeninde ve kariyerinde kullanılmış olur.

MacGaffey bunun birbiriyle ilişkili iki yoldan düzenlendiğini söylüyor. Birinde, beden göbekte buluşan ve “başa atfedilen değerlerle bağlantılı” üst ve alt parçalara ayrılır (1986, 123). Baş dâhil olmak üzere üst kısım baba tarafından gelir ve buna bağlı olarak zekâ, algı, otorite ve şiddetle ilişkilendirilen [sertlik, ciddiyet] eril niteliklerin yeridir. Anne tarafından gelen alt

kısımsa “organik işlevler, cinsellik, duygu ve (erkekler tarafından) güçlü, belirsiz ve düzensiz olarak kabul edilen diğer ‘kadınsı’ niteliklerle ilişkilidir” (123). MacGaffey, bazı Kongo psikologlarının “ataların sırlarının göbeğin altından geldiği ve bunun üzerinde bilgelik olarak ortaya çıktığı” konusunda Freud’la aynı fikirde olduklarını işaret eder. Bunu kanıtlamak üzere, BaKongo halkının ritüel tıraş uygulamasının “başın inmek isteyebilecek ruhlar için başın üstünü açık tutmak” için yapıldığı söylenir (124). Alt beden ritüel işlemleri hem erkeklerde hem de kadınlarda cinsel gücü serbest bırakmak için kalçalarda kertik açmayı içerir.

İkinci bir anlayışa göre, beden üç kısma ayrılır: eril ve baba tarafına ait baş, kadınsı ve anne tarafına ait kasık ve aracılık bölgesi olarak omuzlar. Omuzlar, içine ruh girmiş kişilerin durumunda titreyerek kehanet güçlerini gösterirler. Koltukaltları ise (başka bir soydan) babadan oğula kutsamayı naklederler. Baştaki saçların ruhsal ve erkeksi güçleri vardır, koltukaltı kılları yaşam geçişleri ve kutsamalarla ilişkilidir. Kasık kılları ise belirgin biçimde cinsellik ve üremeye ilişkilidir. Geri kalanıysa şöyledir: Soy açısından bakıldığında, bireye bedensel olarak “kendi insanları” tarafından hayat potansiyeli bahşedilmiştir, bunlar da basiret, güç, yiğitlik ve başka ruhsal niteliklerine “başka insanlar”ın katkıda bulunduğu doğuştan gelen yeteneklerle gerçekleşir. Godfrey Lienhardt (1961), 1950’lerin sonlarında yöredeki Dinka halkını şöyle gözlemlemiştir:

Dinka inananını, analitik amaçlarla inandığı şeyden ayırmak ve ardından inandıklarını da kendisinden ayrı olarak inancının ‘nesnesi’ olarak tanımlamak basit bir mesele değildir. Dinkaların kendileri, “insanların bedenlerindeki” ve aynı zamanda “gökyüzündeki” veya başka belirli yerlerdeki Güçler’den söz ettiklerinde bunu ima ederler. Dünyaları onlar için bir inceleme nesnesi değil, aktif bir öznedir; dolayısıyla, bir bütün olarak dünya (*piny*) genellikle diğer Güçler ile birlikte yardım için çağrılır. (155-56)

Bedenin görünüşleri ve eğilimleri, cisimleştirdikleri öznel güçlerden bağımsız “nesneler” değildir. Dolayısıyla görünüşte dünyevi yeteneklerden genel hatlarıyla ruhsal güçler olarak söz etmeye gerek yok çünkü gerçekten de bu durumda onların sergilenmesinin önemi ve özellikle belirli bireyler tarafından herhangi bir farklı tezahürünün (siyasi) anlamı budur. İnsanın bedensel veya düşünsel kabiliyetleri, üstinsan güçlerinin şeylerde içkin olduğu genel kuralından muaf değildir. (Aslında Grönland Eskimolarının bedenlerinin her eklemünde canlandırıcı ruhlar vardır.) Ne insanlar ne de başkaları bakımından hayatın ve kişiliğin organik olan her şeyin çok ötesine uzandığı bir biyoloji söz konusudur.

Hayvan ve bitkilerin yanı sıra mineraller, insan eliyle yapılmış, hatta sözcüklerle ifade edilemez olanlar da canlıdır: Rüzgârlar, ırmaklar, gök gürültüsü, dağlar, hava, taşlar (bazı taşlar diyelim), balık ağları, buz ve kürare de bunların arasında yer alır. Elbette bu büyülu evrenin insan sakinleri, bizim doğalcı bir şekilde dikkate aldığımız hâliyle bu öteki beden türleri dâhil olmak üzere bedenler hakkında çok şey bilirler. Ama yaşamsal ilkeleri, sağlıklarının içsel gücü, büyümeleri, üremeleri ve ölümleri kendi başına bedensel değildir; bu onların kalıcı “canı”dır. Dahası, can veya şeylerin kişisi (*inua*), insanların bu canlılığın asıl failleri ve arabulucusu olan bir üstinsan çokluğuyla paylaştığı şeydir. Ruhların kendi başlarına, yani insan olmayan birçok ruhla, kendi başlarına insanlar olarak doğrudan toplumsal ilişkilere girdiği bilinir. Bu ilişkiler, onlarla evlenmek, aile kurmak, oynamak, ticaret yapmak, ziyafet çekmek, savaşmak şeklinde ve başka şekillerde de olur.

4. İnsanların ve Ruhların Topluluk İlişkileri

İnsanlar ile üstinsanlar çeşitli toplumsal ilişkilere girerler. Bu ilişkiler ruh-varlıklarla gündüz veya gece karşılaşmalarından insanlar ile üstinsanlar arasındaki evliliklere ve bir araya gel-

dikleri şölenlere kadar uzanır. Kitabın ilerleyen sayfalarında, atalar, türlerin efendileri, tanrılar ve diğer üstkişilerle olan görüşmelerinde birbirine benzemelerine rağmen, kültürleri itibarıyla birbirinden farklı olan toplumlardan yararlanacağım. Burada yine Leach tarzı genelleme riskini göze alıyorum; kim bilir belki yeni bir şeyler de öğreneceğiz.

Amerikalı etnograf C. A. Valentine (1965), Yeni Britanyalı Lakala (Papua Yeni Gine) halkı hakkında şöyle yazıyor: “Doğadaki farklılıklara ve kavramsal sınırlara rağmen, insan dünyası aynı zamanda bir ruhlar dünyasıdır. İnsanlar genellikle insan olmayan varlıklarla doğrudan veya dolaylı yoldan temas hâlinde ve bu tür canlılarla her an karşılaşabilme ihtimali her zaman mevcuttur” (194). Temaslar genellikle düşmancadır. Bu durum insanlar ile ruhlar arasındaki evliliklerin olağan kırılğanlığını açıklamaya da yardımcı olur: “Çeşitli kategorilerdeki ruh kadınlarıyla evlenen, bazen onları kendi insan topluluklarına getiren ama çoğu kez ruhlarla yaşamak için gidecek olan canlı erkeklerle dair sayısız hikâyeye vardır. Ruh-varlıkları da canlı insan kadınlarını eşleri olarak ele geçirirler. Bu tür sürgün hikâyeleri sadece birkaç mitolojik örnekte mutlu bir şekilde sonuçlanmıştır. Başka durumlarda [mitolojik-olmayan durumlarda?] ele geçirilen kişi sıra hasreti çeker, anlaşmanın taraflarından biri küser veya başka bir yanlış anlama ortaya çıkar. Sonra sürgün kadın, eski evine geri döner” (168).

Yukarı Amazon Havzası’ndaki Achuar halkı erkeklerinin güzel su ruhu (Tsunki) kadınları ile resmi birliktelikleri –Lakalai halkının ruh evliliklerinden farklı olarak– görünüşte zina olarak algılansa bile oldukça uyumludur (Descola 1994, 124, 282-83). Tsunki su ruhları şaman güçlerin kaynağı olsa da –kendi tehlikeli akrabalarını, anakonda ve jaguarı şamanlara ödünç verirler– Achuar halkı için ev içi huzurun modelidirler. Irmakların ve göllerin altındaki kendi evlerinde, yalnızca görünüşleri ve gelenekleri bakımından insan olmakla kalmayıp aile görgü kuralları ve ev mimarisinde Achuar davranışı için

normları da onlar sağlar. (İnsan toplumsal yapılarının ve ilişkilerinin üstinsanlara yansıtılmasına ilişkin bizim kendi kaba saba sosyal bilimsel kavramlarımızdan farklı olarak, içkinci kültürlerin antropolojisinde bu genellikle tam tersi bir durumdur: İnsanların ruhlar için model olmasından ziyade ruhlar insanlar için modeldir.) Descola, evli erkeklerden kendi çifte evlilik hayatlarından rahatça söz ettiklerini duymanın sıradışı bir durum olmadığını yazıyor. Bir yanda dünyada var olan meşru bir aile, diğer yanda da “suda yaşayan gayrimeşru Tsunki ruh ailesi” olabiliyor.

Descola’nın bildirdiğine göre, bunlar ilkel zamanlardan kalma hikâyeler değildir (gerçi buna benzer bir şey söz konusu Jivaro halkları arasında “mitsel/efsanevi” bir geleneksel izlek veya öge de barındırır). Aksine Descola, farklı koşullar altında farklı yerlerdeki farklı erkeklerden, sudan çıkan ve bir erkeği sevişmeye davet eden çok güzel bir Tsunki kıızıyla tanışmasına dair aşağı yukarı aynı hikâyenin anlatıldığını da duymuştu. Bu deneyimi tatmin edici bulan Achuar erkeği, bekâr bir kızla düzenli olarak buluşmuş ve kız bir süre sonra onu babasıyla tanışması için sualtına davet etmişti. Kızın babasının, ihtişamlı bir evde, etkileyici bir kaplumbağa koltuğunda oturan heybetli bir adam olduğu ortaya çıkmıştı. Babası Achuar’ın kızını meşru karısı olarak almasını teklif etmişti. Achuar erkeği ona terk edemeyeceği insan eşleri olduğunu açıkladığında, Tsunki kızının babası ona vaktini toprak ailesi ile su ailesi arasında bölüştürmesini de söylemişti. Descola “Hikâye anlatıcılarının her biri, takip eden çifte hayatı su çocuklarının isimlerini söyleyerek veya Tsunki karısının yemekleriyle övünerek uzun uzadıya anlattı” (1994, 283) diye devam ediyor.

Çoğu zaman ruhlarla evlenen insanlara medyumlar veya şaman adayları olarak özel ruhsal yetenekler bahşedilir ve hemen ardından ruh-karıları veya kocaları kendilerini eşlerinin toplumsal kariyerlerine yardımcı kılarlar. Edward Schieffelin’in (2005) betimlediği üzere, bu durum Papua Yeni Gine’nin Güney Dağlık Bölgesi’ndeki Kaluli halkının

en azından bazı ruh evlilikleri örneğinde apaçık doğrudur. Bu üstkişiler, *ane kalu* veya “ölmüş/gitmiş adamlar”, asla insan olmayan hem ölüleri hem de diğerlerini içerir. İnsanlarla bu ruhlar arasındaki ilişkiler, Melanezya’nın çoğunda insanlar ve akraba ruhlar arasındaki sorunlu ilişkilerden farklı olarak, genellikle şamimidir. Rüyaların yanı sıra Kaluli halkı, bu ruhlarla iletişimleri için medyumlara güvenir. Bu medyum her zaman bir görüde veya rüyada “görünmez dünyadan” bir kadınla evlenmiş bir erkek olur. Ondan bir çocuğu olduğunda, bedenini uykuda bırakabilir ve kadının âleminde dolaşabilir. “Aynı zamanda, görünmez dünyadan insanlar, onun bedenini bir ev misali mesken tutabilirler ve bir seans için toplanmış insanlarla onun ağzından sohbet edebilirler” (97). Uzun ev topluluğunun tüm insanları bu seanslar için heyecanla toplanırlar. Ölülerin ne durumda olduğunu, yeterince yiyecekleri olup olmadığını, kendi hastalarını nasıl tedavi edeceklerini, kayıp domuzlarının nerede olabileceğini ve cadıların ne tür sürüngenler olabileceğini sorarlar (96-98).

Medyumların yanı sıra, canlılar arasında yaşayan ve onlarla düzenli olarak sohbet eden insan dünyasına içkin ölüler, özellikle de [Papua Yeni Gine’deki] Dobu Adalılarının “Sör Ghost” ve Solomon Adası Kwaio halkının ataları gibi akraba ruhları vardır. İnsanların Dobu ve Kwaio atalarıyla neredeyse diğer insanlarla konuştukları kadar konuştuklarını hatırlayın. Roger Keesing, küçük çocukların bile bu atalara ait varlıklar hakkında etraflarındaki kanıtlardan hızlı bir şekilde nasıl bir fikir edindiklerini – “[çünkü] her şeyden önce yetişkinlerin bu varlıklarla *konuştuğunu*– ölü ebeveynlerle, büyükanne ve büyükbabalarla, kardeşlerle veya çocuklarla konuştuğunu” belirtiyor (1982, 33). Kwaio ruhları çiftedir: Bir bileşeni ölüler diyarına gider; diğeri, yani “gölge” ise insan topluluğunun içinde ata ruhu (*adalo*) olarak kalır. Çocuğa, rüyalarında karşılaştığı ölmüş akrabalarının gölgesinin *adalo*, yani “atalar” olduğu öğretilir ve bundan hareketle, görünen o

ki karşılaşmalar bir rüyadan daha fazlasıdır, insan uyanırken bile onlar mevcuttur ve algılanabilir.

Bir zamanlar Kuzey Papua Yeni Gine Yaylaları'ndaki Mianmin kabile halkının tamamı, düşman bir grubun savaş davetinden kaçmış ve müttefik bir ölüler topluluğuyla bir dağın içine sığınmıştı. Bunlar kulağa sadece “efsane” gibi gelmesin diye, olayı aktaran Donald Gardner'ın, okuyucularına, olayın alışılmadık olmasına rağmen, bu açıklamanın “bütün Batı Mianmin tarafından tarihsel bir anlatı olarak kabul edildiği” konusunda güvence vermesini de dikkate alın (1987, 164). Ayrıca, Mianmin ölülerinin (*bakel*), ölüler ülkesinde doğmuş olarak kendi soylarından geldiklerini de unutmayın; bu durumda ölen kahramanlar, Bunie Dağı'nın içindeki bir ruhlar topluluğundan oluşuyorlardı. Yakınlarda yaşayan Ulap ve Ivik klanları, yakın akraba olmalarına rağmen, yakına geçmişte büyücülükle suçlanmışlardı. Aralarındaki husumet, Ulap'ın davet ettiği bir şölende Ivik'in haince katledilmesiyle doruğa ulaşmıştı. Bunun haberi Ivik grubuna gelince, onlar da yakınlarından ve müttefiklerinden yardım istemişler ve intikam almak için büyük bir baskın ekibi toplamışlardı. Fakat Ulap, önemli bir Ulap erkeği ile ruh halkının bir büyük-insanı arasında yapılan bir evlilik aracılığıyla stratejik bir kız kardeş gelin alıp verme yoluyla müttefik oldukları bir ruh grubunu yardıma çağırdığında Ivik grubunun başarısı engellenmişti. Ruh halkının bir büyük-insanı, Ulap kayınbiraderini tehdit eden tehlikeyi duyduğunda, birbirleri için yetiştirdikleri domuzları değiştirmelerinin zamanının geldiğini söyledi. Daha sonra iki grubun hazırladıkları şölen, Ivik baskın grubunun saldırmayı planladığı gün gerçekleşti. Fakat Ulap büyük-insanı, domuzunu, talimat verdiği şekilde öldürdüğünde ve bunun karşılığında ruh kayınbiraderi de domuzunu öldürdüğünde gökyüzü karardı, hem ruh-domuzu hem de ruh halkı Ulap tarafından görülebilir kılındı. Her biri kendi domuzunu pişirdikten sonra, ruh büyük-insanı tüm Ulapları kendi yağıyla ovuşturdu ve onların “ağırlıklarını” kaybetmelerine, yani

onların ruh hâline gelmelerine neden oldu. İki grup daha sonra domuzlarını değiş tokuş ettiler ve yemek için oturdular. İvik baskın grubu olay yerine geldi, şenlikleri duydu, köyü kuşattı, ancak saldırdıklarında açıklanamayan bir şekilde köyü boş buldu. İki kez daha dağın çeşitli yerlerinden şenlikli şarkılar duydular ama yapabilecekleri en iyi şey, o şarkıların yayıldığı bir taş üzerinde baltalarını kırmaktı. Tüm Batı Mianmin halkı, Ulap'ın yıkımdan bu şekilde kurtulduğunu bilir (Gardner 1987, 163-64).

Ülkenin verimliliğini yenilemek, gıda arzını güvenceye almak ve nüfusun sağlığını ve çoğalmasını sürdürmek için kadim tanrıların veya ataların düzenli aralıklarla geri dönüşü, insanlar ile ruhlar arasındaki toplumsal ilişkileri hem yoğunluk hem de ortaklık açısından başka bir düzeye taşır. Bunlar genel anlamda uzun süreli yıllık törenlerdir; kurak ve yağışlı mevsimler arasında, kış ve ilkbahar arasında veya özellikle tarım toplumlarında hasat ve yeniden dikim arasında geçen Yeni Yıl ritüelleridir. Sıklıkla zorunlu olan bir barış dönemi ise, şenlik ve eğlence, şarkı ve dans, statü değişimi ve birçok yerde spor ile belirlenen yılın en yüksek noktasıdır.

Ama tüm bunlar sadece eğlenceden ibaret değildir. Özellikle artan cinselliğin eşlik ettiği kutlamaların ritüel etkileri de vardır: Bunlar da tanrıları cezbetmek, eğlendirmek ve onlara dünyayı yeniden canlandırmaları için yakarmak şeklinde olur. Bu işi yapmak üzere, tanrılar çeşitli toplumlarda çeşitli biçimlerde ortaya çıkarlar: Süslenmiş veya maskelenmiş insan vekillerinde cisimleşmiş olarak; imgelerde; bedenlerine girdikleri medyumlarda, rahiplerde veya şeflerde ya da görünmez biçimde ama varlıklarını algılanabilir olaylar şeklinde bilinir hâle getirerek ortaya çıkarlar. Törenlere eşlik eden şölenlerin ve değerli malların büyük tezahürlerinin genellikle (halk tarafından) tanrıları “onurlandırmak” için olduğu söylenir; onur ise aslında onlara haraç olarak verilen kurbanlardır; bunun etkisi de sonraki yıl halkın refahı görmesi olacaktır. Ayrıca, esas itibarıyla tanrılar tarafından sunulan ve yenen

yiyecekleri tüketirken, insanlar tanrısal varlığın ve gücün bir kısmını da midelerine indirmiş olurlar. Şenliklerin sonunda, tanrılar göstermelik şekilde yerlerine geri gönderilebilir ve insanları üretken geçişlerinin meyvelerini toplamakta özgür bırakabilirler. Bu ise insanlar ile üstinsan güçlerinin ilişkilerinde belirli bir muğlaklığın bir başka kanıtıdır.

Amerikalı antropolog Nancy Munn, Orta Avustralya çölündeki Walbiri halkı hakkında “Bu törenlerin amacındaki nihai ciddiyete rağmen, tören alanında tek tip bir huşu tınısı yok” diyor. “Aksine, Walbiri performansları genellikle gündeliktir, şaka, cinsel imalar, sohbet ve takılmalarla doludur” (Munn 1973, 185). Mervyn Meggitt’in de (1962, 226) Walbiri için söylediği üzere, ciddiyetsizliğin bu doğurganlık törenlerinin (*banba*) önceden belirlenmiş bir yönü olup olmadığı merak edilebilir. Çalılıkların تنها bölgelerinde düzenlenen *banba* yenileme törenleri, birbiriyle evlenen iki gruba (yarı hisselere) bölünmüş çok sayıda erkeği içerir: Biri, atalardan kalma şarkılar ve danslar sergileyen “ustalar”dır. Diğeri ise “işçiler”dir ve oyuncuların bedenlerini son derece simgesel desenlerle süslerler. Meggitt, 1950’lerin ortalarında 400 ila 500 kadar insanın ortak sünnet ve *banba* törenleri için toplandığını bildiriyor.

Munn, aynı döneme dayanan kendi harika çalışması *Walbiri Iconography*’de [*Walbiri İkonografisi*] (1973) dansçıları kapsayan grafik tasarımlarla ataların dölleyici güçleri arasında temel bir ilişkiyi ortaya çıkarır: Bu, dansçıları ataların vekillerine, yenilenme törenlerinin şarkıları ile danslarını ise ülkenin refahına dönüştüren bir ilişkidir. Aynı terim olan *guruwari* de hem ilgili desenleri hem de ataların gücünü ifade eder. Walbiri ataları, kadim Rüya Zamanı’nda topraktan ortaya çıkmış ve yağmur, ateş, yabancı portakallar, tatlı patatesler, insanlar, kangurular ve hemen hemen her şeyin yanı sıra topografik özelliklerini de yaratarak ülkeyi dolaşmışlardır. Bunlar ataların toprağa gitmesi akabinde yine de onları cisimleştirir. Her atasoylu locanın veya soy grubunun çok sayıda atası vardır,

bunlar kendi topraklarında eski izleri kesişenlerin hepsinden oluşur. *Banda* törenlerinde grubun üyeleri özellikle önemli olanları somutlaştırarak ülkenin –yabani tatlı patateslerin, kanguruların ve en çok da insanların– bereketini korurlar. İşte burada *guruwari* desenleri devreye girer. Munn şöyle açıklıyor: *Guruwari* “ataları temsil eden grafik desenlerin adıdır (öncelikle erkeklerin sahip olduğu desenlerdir) ve daha genel olarak, ayak izleri, mühürlerinden veya başkalaşımlarından kaynaklanan topografik özellikler, törensel gereçler veya desenlerle işaretlenmiş kutsal tahtalar ve atalar tarafından toprağa bırakılan taşlar gibi onların herhangi bir görsel işarete veya görsel düzenlemesine dek genişletilebilir” (28-29).

O hâlde, işaret olarak *guruwari*, atalardan gelen güç olarak *guruwari*'ye eşittir. Kadim güç tarafından ruhsallaştırılmış desenlerin kendileri de araçsaldır. “Desenlerin bu etkin canlılığı, çocukları beslemek, sevgiliyi baştan çıkarmak, türlerin doğurganlığını ve varlıklarını sürdürmek gibi belirli, nesnel amaçlara ulaşılmasını sağlayabilir” (55). Tıpkı bunun gibi, *banba* bereket törenlerinde loca üyelerinin cesetlerini atalardan kalma desenlerle saklayan yarı işçi erkekler, onları faal Rüya Zamanı atalarına dönüştürürler. “Sen onları baba [ata] yapıyorsun. Yemek istiyorum.” Dolayısıyla bir loca üyesi, tören gereçlerini hazırlamak için karşı gruptan bir işçiyi çağırabilir. Daha sonra performanslarda, ata “(uykudan uyanır gibi) kalkar”, (ülkeden) “çıkarılır”. Etkinlikte, “tören yapıları atayı yeniden cisimleştirir ve bu sürecin bir parçası olarak ülkedeki kanguru varlığının devam etmesine yardım edilir; yani aslında kanguruları da yeniden cisimleştirmiş olurlar” (186).

Tanrılar ile ölümler genellikle göklerden Amazon'un Orta Xingu bölgesindeki Arawete köylerine inerler. Daha büyük av hayvanlarının edinilmesinin ardından ziyafetlere gelirler; sabahın erken saatlerinde şamanların tanrıların sesinde makamlı okuduğu şarkılarla sürekli gelirler. Bu sayede tanrılar insanları büyük ölçüde yönetmiş olurlar. Brezilyalı antropolog Eduardo Viveiros de Castro'nun (1992) Arawete halkı üzerine

yaptığı olağanüstü çalışmasında gözlemlediği üzere, tüm toplu törenler tanrıların ve ölümlerin ziyafetleridir. Tanrılar görünmez bir şekilde yemek yedikten sonra, insanlar “tanrıların eski yemeği” olan maddeyi tüketirler (126). Bu nedenle festivaller, kendi tüketimleri için kutsanmış sunu biçiminde halka hemen geri dönen bir kurban yapısına sahiptir (75). Yılın büyük şöleni olan “Güçlü Bira Şöleni” beş veya altı aylık kurak mevsimin bitiminden sonra gelir, bu süre boyunca Arawete halkı köylerde yaşayarak avlanır ve mısır bahçelerini hasat eder. Kısa süre sonra yağmur mevsimi boyunca aile grupları hâlinde ormana dağılmaya hazırlanmak için yeni bahçeleri temizlemeye başlayacaklardır.

Bununla birlikte, yıllık tören döngüsünün doruk noktası olan “Güçlü Bira” şöleni, yalnızca aileye ait hamisinin (“sahibi”) köyünü birleştirmekle kalmayacak, aynı zamanda bölgenin diğer köyleri veya “kabileleri” açısından benzersiz şekilde cazip hâle gelecek, “grup en büyük fiziksel yoğunluğu deneyimlediğinde” o köyü “gerekli” kılacaktır (Viveiros de Castro 1992, 93). (Elbette “toplu şekilde gelişip olgunlaşma” da olacaktır ama Durkheim’a göre, çılgın toplumsallık kendini bir totemde tortu hâline getirmez.) festivalden haftalar önce, birçokları bakımından, şölen yaklaştıkça artan bir yoğunlukla, erkek bedenleri “birayı ısıtmak”, yani mısır birasının mayalanmasını sağlamak için gecenin ilerlemiş saatlerinde dans ederler (93). Ardından, yaklaşık 20 gün boyunca şenliğin zirvesindeki sarhoş eden büyük danstan önce erkekler avlanmaya giderler. Dönüşlerinin hemen öncesinde tanrılar ve ölümler gökten birayı paylaşacakları yer olan festivalin hamisinin verandasına inerler. Bir şaman onlara olay yerine kadar onlara hem eşlik hem de teker teker hizmet eder; hızlı bir şekilde tütsü yapıp şarkı söyler. Burada hem tanrıların konumunu almıştır hem de onların hizmetçisi durumdadır ve sarhoş hâlde bir sendeleme ve titreme sergiler (125).

Festival gecesi, tanrılar ateşlerin ışığında çileden çıktıkları ve köy şamanlarını görünmez şimşekleriyle yere serdikleri

için tehlikeli bir zamandır. Amerika papağanı tüylerinden yapılmış savaşçı taçlarıyla dans eden erkekler, diğerlerinin yanı sıra bu şekilde olaya savaşçı bir anlam katmış olurlar, fakat yaklaşan bahçecilik mevsimi göz önünde tutulursa, festivalin cinsel yönleri özellikle önemli görünüyor. Göklerden gelen tanrısal alayın lideri bir Yicire oco'dur, "şehvet düşkününü bir tanrıdır. . . . [H]er zaman bir dişi can eşliğinde gelir" (126). (Tanrılar ölmüş insan kadınlarla evlenirler; onlar da yaşayanların kayınvalidesi olurlar.) Daha genel olaraksa "Bira şöleni . . . güçlü bir erotik tınıya sahiptir. Arawete halkı şöyle diyor: Festivalden sonraki günler yoğun cinsel faaliyete tanık olur çünkü içki açlığa ve cinsel arzuya yol açar" (131). Açlık, uzun süren avın kazancı olan tutsülenmiş etle giderilir ve ardından dans edilir.

Dans, ziyafet ve evlilik dışı cinsel ilişki aynı zamanda Trobriand Adaları'nın ölümlerin dönüşüyle ilgili yıllık festivali olan *milamala*'nın da ayırt edici özellikleridir. *Milamala* ilk kez Bronislaw Malinowski (1948, 148-54) tarafından betimlendiği günden bu yana antropologlar tarafından gayet iyi bilinir ve sıklıkla dile getirilir. Fakat *milamala*, Adalıların *baloma*, yani ataların canları ile karşılaştığı pek de öyle tek zaman değildir çünkü tüm bu ruhlar olağan bir görünmezliğe sahiptirler. *Baloma* sadece zaman zaman kendi yerli köylerini ziyaret etmekle kalmazdı, yaşayan Trobriand Adalıları da onlarla kendi topluluklarında veya -Trobriand takımadalarının ana adası olan Kiriwina'nın sadece 16 kilometre kuzeyindeki- günümüze kadar gelen Tuma Adası'nın altında karşılaşabilirlerdi. Malinowski, "Omarakana'dan [Kiriwina'nın en büyük şefinin köyü] ve komşu köylerden bana bilgi veren herkes Tuma'yı oldukça iyi tanıyordu" (160) diye aktarıyor ve duyduğu birçok hikâye arasında orada ruhlarla fiziksel olarak buluşan insanların varlığına dair birkaç örnek de veriyor. Diğerleriyse Tuma'yı rüyalarında ve trans hâlindeyken düzenli olarak ziyaret etmişlerdi (Omaha varlığından kuşku duyan kimselere klasik itirazın bir versiyonu olan "İki

Karga bunu reddediyor”da [Barnes 1984], Malinowski’nin muhataplarından en azından bazıları, diğerlerini kâhin olarak makamlarından maddi çıkar elde etmek amacıyla bu tür temasları yalandan yapmış olmakla suçlamıştı.)

Milamala’nın kendisi, atalarının Tuma’dan köken köylerine kitlesel hareketini içeriyordu ve atalar burada birkaç hafta süren şenliklerde anasoylu akrabalarına katılıyorlardı. Törenler, büyük tatlı patates hasadı (Ağustos veya Eylül) sonrasında büyüyen ay ile aynı zamana denk gelirdi, gerçi yeni aydan birkaç gün önce de başlayabilir, dolunayda şiddeti gittikçe artan tamtamları ve dansları ortaya çıkarırdı: İki gün sonra, *baloma* tamtam çalınarak Tuma’ya geri döndüğünde, bir nevi hafif inilti çıkararak sona ererdi. Her ne kadar Malinowski, festivalin bahçelerin büyümesiyle açık bir bağlantısı olmadığını iddia etse de şunu da kaydediyor: Eğer atalar *milamala* şölenlerin zayıflığı yüzünden memnun kalmazlarsa, gelecek yılki mahsulde kuraklık ve yıkımı ziyaret edeceklerdir ve bunun sonucunda başka bir zayıf *milamala*, daha fazla kuraklık kısır döngüsü gibi bir şey ortaya çıkacaktır. Bununla birlikte, Trobriand Adalılarının *baloma* ile ilişkileri hakkındaki antropolojik yazıların yakın tarihli kapsamlı bir sentezinde Mark Mosko, *milamala*’yı “sonraki yıl bahçelerin ve kadınların verimliliği ve üretkenliği bakımından etkili olduğu . . . şeklinde anlaşılan doğurganlığı ve cinselliği ifade eden faaliyetlerle belirlenmiş” bir Yeni Yıl kutlaması olarak tanımlar (2017, 195).

Bazen *milamala* sırasında sahilde kamp kurdukları, ancak daha yaygın olarak köylerde yaşadıkları bilinen *baloma*, insanların rüyalarındaki yoğun görünüşleri yoluyla alışılmadık miktarda çok hindistancevizinin yere düşmesi (ve insanların da onların kabuklarını soyması) şeklinde kendi varlıklarını hissettirirlerdi ve performanslar veya kurbanlardan memnun kalmadıkları takdirde törenlerin üzerine yağmur yağdırırlardı. Her hâlükârda, her yerde bulunmaları, dönem boyunca onları yaralanmalardan korumak için dayatılan tabularla kanıtla-

niyordu: Bu tabular, köy içinde sıcak sıvıların dökülmesini veya odun kesilmesini, mızrak veya sopalarla oyun oynamasını veya ok fırlatılmasını men eden yasaklardı. Bununla birlikte, *baloma*, çoğunlukla kendileri için özel olarak inşa edilmiş platformlarda durur, şölenleri ve dansları buradan izleyip eğlencenin keyfini çıkarırdı. Ya da daha doğrusu, bu platformlarda kurbanlar olarak bol miktarda sergilenerken önlerine konulan şölenlerin ruhsal özünü tüketirlerdi. Bunlar da iki büyük köy şöleninin başlangıcında ve sonunda, ayın küçülmesi ve büyümesi sırasında ve orada veya akrabaların evlerinde verilen günlük yemekler şeklindeydi. Büyük şölenlerin yiyecekleri daha sonra sağlayıcılar tarafından yenmezdi, tüketmeleri için sırayla akrabalarına veya arkadaşlarına dağıtılırdı. Sıradan yemeklerin kurban edilen yiyecekleri, tıpkı ev yemekleri için yapılan olağan ritüellerde olduğu gibi, görünüşe göre onları sağlayan akrabalar tarafından tüketiliyordu. Mosko tanrılara yemek çıkarma ritüeli hakkında çok önemli bir gözlemlerde bulunmaktadır: Yemeğin “gölgesini” tüketen *baloma*, tükürük şeklinde bir artık bırakır ve bu artık insanlar tarafından yemekle birlikte tüketildiğinde onlara tanrısal güç (*peu’ula*) ve ruhsallık verir. Mosko konuyla ilgili konuşmaları da hatırlıyor: “*Bubwalua* [tükürük] birikimleri yoluyla yemeklerimize dâhil edilen ruhların imgelerinin ‘sıcak’ girdisi olmasaydı . . . yiyecekler, nasıl hazırlanırlarsa hazırlansınlar, insan emeğini ve genel olarak varlığını beslemek için yalnızca minimum kapasiteye veya güce (*peu’ula*) sahip olurdu. Ruhların *bubwalua*’sının katkısı olmadan insanlar ne kadar yemek yerse yesinler, o miktar onların hayatlarını sürdürmelerine yetmez, yetse bile ancak ucu ucuna yeter” (2017, 180).

Benzer şekilde, ruhlarla sunulan önemli mallar söz konusu olduğunda, ruhların bu Trobriand hazinelerinin üzerinde biriktirdiği ter, görünüşe göre kula ticareti değerli eşyaları (*veguwa*) dâhil olmak üzere, bu tür zenginliklere takas imkânı ve siyasi değer de kazandırır. Tanrılar böylece insanların yaptıklarını yapar. (İdeoloji, tanrılar ve insanların karşılıklı

olarak birbirini beslemesi olsa da tanrıların ihmal edilirlirse açlıktan öleceği görülmez; en azından kısa vadede onlar bu bakımdan daha güçlüdürler, görevini yerine getirmeyen itaatsiz soydaşlarının başına kötü hava koşullarını musallat ederler, hatta korkunç kuraklıklara neden olurlar.) Tanrılarla paylaşım (ortaklaşa görülen iş) sayesinde, *milamala*'nın kurbanları –aslında sıradan yemeklerden önce gelen adaklar olarak– bu sayede insanlar için doğrudan yararlar sağlar, çünkü bu şekilde onlara tanrısal üretim ve üreme güçleri bahşedilmiş olur. *Milamala* dönemi boyunca, farklı köyler dans etmek ve ziyafet vermek için bir araya geldikçe, sanatsal ve fiilî performansta, açıkçası egzogamik (dışarıdan evlenme ile ilgili) kuralların orantılı şekilde gevşetilmesiyle birlikte cinsellik de artar. Buna göre, fayda sağlayacak olan sadece gelecek mahsullerin bereketi değil, aynı zamanda insanların da genel bereketidir.

Milamala tamtam çalmakla başlamış ve ritim ayın büyümesi boyunca devam etmişti. (1950'lerin ortalarında, uzun süren Noel ve Yeni Yıl şenlikleri sırasında –“sevinç zamanı” [*gauna ni marau*] sırasında– büyük bir Fiji köyünde, Malinowski'nin de yaşadığı Kiriwina'nın *milamala*'sı ile karşılaştırılabilir şekilde, gürültülü uykusuz gecelerin benzer deneyimini yaşamıştım. Sadece genç kadınlar ve çocuklar, bazıları gösterişli giysilerle köyün etrafında yürürken, tamtamdan ziyade teneke levhalara vuruyorlardı.) Bununla birlikte, Trobriand Adaları'nda dolunayda, vuruşlar, *baloma*'nın gönderilmesi anlamında bilinebilir hâle geliyordu. Malinowski'nin zamanında, tanrılara, Tuma'ya giden yola kadar, çoğunlukla küçük çocuklardan oluşan yırtık pırtık giysili küçük bir grup eşlik ettiğinden, tanrıların gidişi törensel değildi. Tanrılar gitmişlerdi ama gitmemişlerdi. Sürekli olarak büyüler (*megwa*) yoluyla insanların yardımına getirilirlerdi. Şunu da hatırlayın ki hemen hemen her şey için büyüler vardır. Tanrılar, insanların bahçecilik, kano yapımı, sevişme, bebek yapma, kula ticareti, ağaç oymacılığı, tedavi etme, balık tutma, büyücülük,

efsunculuk olarak yaptıklarını yaparlar. Tanrı Tuma'nın *Boyowa* denen canlıların varlığından farklı olarak bir âlemi ve varlığı vardır. Mosko bunlardan iki farklı “dünya” diye söz eder. Fakat insan ilişkilerinde daimî güç, insan başarısının ve başarısızlığının güçlendirici faili olan Tuma, Boyowa'ya içkindir. Ya da Mosko'nun uzun uzadıya alıntı yapmaya değer bir mükemmel paragraflarında ortaya koyduğu üzere:

Tuma . . . Boyowa'dan fiziksel olarak uzak bir yer değildir. Aksine, Omerkanlılar'ın görüşüne göre, everenin “içsel” gizli, görünmez boyutudur; Boyowa'nın görülebilir, maddi, “dışsal” dünyasına nüfuz etmiştir, böylece iki âlem örtüşür. İnsanlar, hayvanlar, bitkiler, dünyanın fiziksel özellikleri ve benzerleri maddi tezahürlerinde Boyowa'da dışsal olarak işte böyle var olabilirler, ama yine de içe dönük olarak Tuma'nın *momova*'sını [canlılığını] barındırırlar. İki âlem uzamsal olarak birbirinden uzak değildir. Birbiriyle örtüşür. Boyowa'nın yaşayan insanları, atalar ve diğer ruhlarla iletişim ve etkileşim kurabilmeleri, görünen ve görünmeyen iki âlemin bu yakın, eşzamanlı, bitişik mistik bağlantısı sayesinde mümkündür. (2017, 121)

Hep söylendiği üzere, örnekler çoğaltılabilir. Nitekim Sör James George Frazer'in *Altın Dal* ([1911-15] 2012) adlı 12 ciltlik çalışmasının üçüncü baskısının sayfalarında birçok örnek mevcuttur. Bizzat *milamala*'ya dair kısa bir not, altıncı ciltte, “Tüm Canların Şölenleri” ile ilgili bir bölümde (6: 51-84) yer alır. Frazer, İngiliz misyoner George Brown'ın (1910, 237) Pasifik adası kültürleri hakkındaki kitabında Trobriand *milamila*'sından söz etmesiyle konuya giriyor. Ataların veya tanrıların dönüşünü kutlayan yıllık bir festival olarak, bu yüzden sıklıkla Yeni Yıl ayinleriyle denk gelen Kiriwina'daki *milamala* bu Tüm Ruhlar alanını çeşitli içkinci toplumlarla paylaşır, pek çoğunu Frazer kesin şekilde tanımlamasa da bu toplumlar arasında şunlar yer alır: Yukon'daki Alaska “Esquimaux”; California ve Mexico'nun belirli Kızılderilileri; Doğu Endonezya'daki Sumba; Sarawak'taki “Deniz Dayakları”

(Iban); Assam Nagas ile Bengal ve Merkezi Hindistan'daki belirli halklar; Burma'daki bazı dağ kabileleri; "Kamboçyalılar"; Kuzey Vietnam ("Tonquin") ve Merkezi Vietnam ("Annam") halkları; "Cochin Çin" (Laos?); bir Kafkasya grubu; "Ermeniler"; Dahomey; iki Habeş halkı; eski Persler (Akhaemenidler [Parsiyalılar]); ve batı Avrasya'nın her yerindeki çok sayıda halklar. (*Altın Dal*, Frazer'ın bir aşkıncı olması dışında, "arasında" kitaplarının dünya şampiyonudur, bundan farklı olarak bu kitaptaki etnografik örneklerle ilişkin seçici belgeleme ikinci açıklamayı esas alır.)

Trobriand Adalıları için olduğu üzere, genellikle Yeni Yıl ayını de bir hasat kutlamasıdır ve törenler birkaç gün, hatta haftalarca sürer. Ayrıntılı şöenler ve değerli hediyeler ile günlük erzak, geri dönen ölümlere sunulur. Ölümler ise görünmez varlıklar olarak veya yaşayanlar tarafından kişileştirilmiş olarak, bir süre sonra olumlu bir hâl alana dek, danslar, şarkılar ve belki de oyunlarla onurlandırılmak üzere, fakat daha sıklıkla törensel şekilde evlerine dek eşlik edilerek gelirler. Sumba'da olduğu gibi törenle,

gün ağarmadan biraz önce görünmez misafirler yola çıkarlar. Bütün insanlar onlara bir miktar yol göstermek için evlerinden dışarı çıkmışlardır. Bir ellerinde ölümler için küçük bir erzak paketinde bulunan hindistancevizinin yarısını, diğerinde ise için için yanan bir odun parçasını tutarak, zil eşliğinde ağır ağır şarkı söyleyerek ve müziğe uygun tempoda yanan meşalelerini sallayarak alay hâlinde yürürler. Karanlıkta bu şekilde, şarkının son sözleriyle hindistancevizini ve meşaleleri ruhlar diyarına doğru fırlatana dek ilerlerler, hayaletleri ruhlar diyarına gitmeleri için terk ederler, kendileri de köye dönerler. (Frazer [1911-15] 2012, 6: 55-56)

Görünüşe göre gelecek dönem için iyi dileklerini geride bırakmışlardır; bunun dünyanın çeşitli yerlerindeki birçok örneği Yeni Yıl kutlaması ve hasat veya ilk ürün ritüellerine atıfta bulunarak Frazer'ın kitabının ciltleri içinde dağılmış

hâldedir (özellikle bkz., “İlk Ürünler Kurbanı” [8: 109ft.] ve “Eğlence ve Akraba Festivalleri” [9: 306 vd.]).

Ayrıca, Yeni Yıl kutlamalarının başlangıcı veya bir parçası olarak, genellikle başka türden ruhlarla karşılaşmalar da ifade edilir: İblislerin veya diğer “kötü ruhların”, toplumdan kovulması ya da böylece dünyanın arınabilir ve yenilenebilir hâle getirilmesi gerekir (özellikle bkz. “Kötülüklerin Halktan Uzaklaştırılması” [9:109 vd.]). Kötü ruhların bu şekilde kovulması, birçok yönden, ziyaret eden tanrılara saygıyla davranılmasının tam tersidir. Tanrılar ve atalar, insan topluluğuna göksel veya diğer evlerinden, onların faydalı güçlerinin yardımını sağlamak ve onurlandırılmak ve ağırılanmak görüşüyle davet edilirken, yılın baş belası iblislerine ve birikmiş kötülüklere sövülür ve bunlar toplumdan uzaklaştırılır.

Frazer’ın İrokua halkının Yeni Yılı ile ilgili açıklamasına göre, “şölenin bir gününde kötü ruhları köyden kovma töreni yapılmıştır.” Görünüşe bakılırsa insanlar bunu yapmak için diğer daha büyük hayvanları kişileştiriyorlardı: “Yüzleri korkunç maskeler ve elleri kaplumbağa kabuğuyla kaplı ve vahşi hayvanların postlarına bürünmüş erkekler, korkunç sesler çıkararak kulübeden kulübeye gittiler; her kulübede yanan ateşten bir parça yanıcı madde alıp közleri ve külleri elleriyle yere saçtılar. Şöleden önce yapılan genel günah itirafı, muhtemelen kötü etkilerin alenen kovulması için bir hazırlıktı” (9:127). (Önemli not: Ev yangınlarının söndürülmesi, eski küllerin etrafa saçılması ve ritüel olarak yeni ateşin yeniden yakılması, Polinezya ve başka yerlerdeki geleneksel Yeni Yıl ayinlerinin de bir özelliğidir.) Kötülüğün kovulmasını konu alan İrokua piyesi, Frazer’ın, insanların her türlü toplumsal normu çiğneyip aklını yitirdiği “bir tür saturnalia”, “genel kayıtsızlık zamanı” dediği şeyin bir parçasıdır. Frazer’a göre Yeni Yıl festivallerinin ilkörnêği olan Roma Saturnaliası’nda olduğu gibi (ki Avrupa karnavalları da bunların soyundan gelir), toplum düzeni fiilen çözülmüştür.

Daha doğrusu, Roma Saturnaliası’nda olduğu gibi, kadim

tanrının geri dönüşüyle bağlantılı olarak, her türden siyasi ve ekonomik ayırım, kanun tanımaz bir çılgınlık hâli içinde ortadan kaldırılıyordu; bunun etkisi de toplumun, burada tanrı Satürn'ün kendisinden oluşan hâliyle, karışıklığın hâkimiyeti altında eşitlerin bir *communitas*'ı [topluluk] ya da ilkel bir *civitas*'ı [şehir] olarak yeniden kurulması olurdu (karşılaştıırın: Avrupa karnavalı hakkında, Bakhtin [1984, 6-8, bölüm 3]; P. Sahllins [1994]). (Burada bir risk alıyorum: herhangi bir şeflik veya krallık sisteminde, hüküm süren hanedan köken itibarıyla karakteristik olarak yabancı olduğundan, orijinal Tanrı'ya ve komünal topluma yıllık geri dönüş, yerli halkın altta yatan ritüel bir isyanı biçimini alır. Seni özlüyoruz, David Graeber [Graeber ve Sahllins 2017].) Yeni Yıl ritüelleri mutlaka böyle bir kökenlere dönüşü gerektirmez, fakat genellikle hiyerarşik rütbelerin askıya alınması veya tersine çevrilmesi, kahkaha ve eşek şakaları, sarhoşluk, taşkınlık veya toplu cinsellik dâhil vahşi ve ahlaksız davranışlar gibi *saturnalia* dönemlerini içerir. Belirtildiği gibi, bunlardan bazılarını, Trobriand *milamala*'sına katılmış olan Mark Mosko (2017, 195-96) Hawaii Yeni Yıl ayını, yani Makahiki ile kıyaslamıştı – ki Makahiki de ilk tarım tanrısı Lono'nun sevinçle kutlanan dönüşü olarak Roma Saturnalia'sı ile pekâlâ kıyaslanabilir.

Makahiki'de, Lono'nun ortaya çıkışından önce ve sanki mümkünmüş gibi, aynı anda hem cinsellik hem de toplumdan oluşan bir *communitas* gelir. Tanrının ortaya çıkmasından önceki gece, genel olarak halk, kurban etleriyle (erkekler için domuz, kadınlar için köpek) doyurulur ve kava içkisiyle sarhoş olur, kutsal şeylere çeşitli küfürler ederek ve lanet okuyarak keyfe dalarlardı. Toplumsal eşitlenme halktan ve soylulardan insanların birlikte okyanusa girdikleri zaman gerçekleşirdi; orada, Hawaii Katolik Kepelino'nun yazdığı gibi, “bir kişi diğerine cazip gelirdi ve sonuç hiçbir şekilde iyi olmazdı” (1932, 96; karşılaştıırın, Valeri 1985, 200 vd.). Nihayet şafakta eğlencelerini bitirdiklerinde, kumsalda, krallığının yenilenen egemenliğine başlamak üzere olan Lono'nun görüntüsü olur-

du. Adanın etrafını debdebe ve ihtişamla dolaşan Lono, her bölgede halkın haraç olarak verdiği bağışlarını alır ve onları eğlencelerine devam etmeleri için geride bırakırdı. Dünyayı ve toplumu yenilemek için kış gündönümünde gelen Makahiki, gerçekten de Saturnalia yanı sıra başka yerlerdeki Yeni Yıl ritüellerine benzer. Aynı şekilde, Tanrı tarafından ritüel aşağılanmaya boyun eğilmesi ya da tanrının halk eğlentisi tarafından ritüel savaşta yenilgiye uğratılması üzerine, buna eşlik edecek şekilde şef olarak ya da kral olarak insanların yönetiminin yenilenmesi de yaygın olarak kaydedilmiştir. Hawaii’de, o güne dek inzivada olan bir zamanların insan kralı Lono’nun bir yandaşı tarafından ayinsel olarak mızraklanmak üzere denizden gelir –bu nedenle bir yabancısıdır– ve o anda (yeniden) kral olur. Tanrı’nın kadim yönetimi, yerini insan otoritesine bırakır, ancak bunun tek koşulu insanın tanrıya boyun eğmesidir. Kral, Tanrı’ya boyun eğmek suretiyle yönetir.

Kraliyetin Tanrı’ya boyun eğmesiyle ilgili benzer bir senaryo, Fraser’ın, muhtemelen Bahar ekinoksunu da içeren on bir gün süren eski Babil Yeni Yıl ayini olan Akitu Festivali ile ilgili anlatımında da ortaya çıkar. Akitu törenleri, Babil’in baş tanrısı Marduk’u onurlandırır ve onun şehrin merkezindeki büyük Esagila tapınağına odaklanırdı:

Çünkü burada, büyük ve gösterişli binanın görkemli bir odasında, tüm tanrılar bu mevsimde yeni yılın kaderini, özellikle de kralın hayatının kaderini belirlemek amacıyla Marduk başkanlığında toplandıklarına inanılıyordu. Bu olayda Babil kralı, krallığı doğrudan tanrıdan aldığını ve tanrısal yardım ve yetki olmadan bunu yapamayacağını belirtmek istercesine, tapınağındaki Marduk’un putunun ellerini kavrayarak, bir yıldan fazla korumak için, krallık gücünü her yıl yenilemek zorundaydı. Böylece yılda bir kez tahtına resmen geri dönmediği sürece, kral yasal olarak hüküm sürmeyi bırakmış olurdu. (Frazer [1911-15] 2012, 9: 356)

İkinci kültürlerde, tanrılar, atalar ve kozmosun diğer üstkişisel sakinleri yalnızca ara sıra ziyarete gelen varlıklar değillerdir; tüm uzaklıklarına ve görünmezliklerine rağmen, insan ilişkilerinde de her daim görevdedirler. İnsanlar, çabalarını görünmez bir şekilde güçlendiren, onları etkili veya çoğu zaman sonuçsuz kılan içkin üstkişi varlıklar ve güçler olmadan yaşayamazlardı. Tanrılar insanların yaptıklarını yapıyorlarsa ne kadar uzak olursa olsunlar kendi işlerini yönetirken bile insan varlığının ayrılmaz bir parçası olarak insanların arasındadırlar. Tanrılar bölünebilir varlıklar oldukları için, uzak oldukları her şeyin yanı başında da bulunurlar; onlar tüm görünmezlikleriyle insanların kaderini ellerinde tutan kudretli failleridir.

3 ÜSTKİŞİLER

Ve Tacitus'un fark ettiği insan aklının özelliğiyle, bu adamlar ne gördülerse, ne hayal ettilerse hatta ne yarattılsa veya bizzat ne yaptılarsa bütün bunların Jüpiter¹ olduğuna inandılar; kendi kapsamlarına giren tüm evrene ve onun tüm kısımlarına canlı töz varlığı bahsettiler. İşte bu, “Her şey Jüpiter [Tanrı] ile doludur” ifadesinin sivil tarihidir.

–Giambattista Vico, *Yeni Bilim*, 1744 (1968, LL8)

İnsanın sonluluğunun tamamlayıcısı, bir ruhlar çokluğudur: “Her şey Jüpiter’le doludur.” Tacitus’un koruluklarda ve ağaçlarda tanrıların “gizemli varlığını” “iflah olmaz bir müminin gözüyle gören” kadim Almanları aşağılamasının çok ötesinde Vico, insanların “gördükleri, hayal ettikleri, hatta bizzat yarattıkları” her şeyin kalıcı bir tanrısallığın failliğiyle yaratıldığı ve canlandırıldığı başlangıçtaki bir din çağından bahsediyor. Fakat zaten “Jüpiter” –yani tanrılar ve ruhlar– insanları aşan güçler de olsalar insan kişilerin niteliklerine sahiptir. Bu, insandan daha büyük güçlerle donatılmış, insandan başka kişilerle dolu bir dünyadır. İçkinlik kültürlerinin büyümlü evreni böyle bir yerdir.

Burada, muhtemelen büyüsunü kaybetmiş, gözleri açılmış olan bizlerin, içkinci, ruhlanmış kültürlerin büyümlü evrenini anlamasına yardımcı olabilecek bir düşünce deneyi var: Şu

Roma mitolojisinde baş tanrı. (Çev.)

anki hayatımızı oluşturan tüm “büyülü” şeylerin –özünü ve güçlerini bizim yapmadığımız anlamlı ve teknik tüm donanımların– insanlaştırılmış etkiler olarak ve o etkiler yoluyla tanındığını ve gerçek faillikleriyle asıl öznel olduklarını varsayalım. Okuduğumuz kitap ve gazeteleri, kullandığımız akıllı telefonları ve bilgisayarları ve dinlediğimiz radyoları, izlediğimiz televizyonları, bizleri farklı kılan bayrakları, galibiyetlerini ve mağlubiyetlerini kendimize ait hissettiğimiz Michigan futbol takımını ya da Chicago Cubs beysbol takımını, Şükran Günü’nü bizim kılan hindiye ve Noel’i bizim (bazılarımızın) yapan ladin ağacını, bizi taşıyan arabayı, güçlü bir motoru çalıştıran kontak anahtarını, artık ölmüş olsalar bile rüyalarımızda ve bize bıraktıkları evde ve mobilyalarda bizi ziyaret eden ebeveynlerimizi akılda tutalım; varlığımızı oluşturan tüm bu şeylerin ve daha fazlasının, doğal niteliklerinden ziyade tam da insani ya da öznel etkileriyle bilindiğini varsayalım. Gazeteler, yakın geçmişte görmediğimiz veya hiç yaşamadığımız uzak yerlerde yaşayan insanları ve olayları bize “öğretiyor” ya da bizi onlar konusunda “bilgilendiriyor” ama bunların hepsinin “gerçek” olduğunu ve “gerçekten meydana geldiğini” biz hayal ediyoruz. İşte insanlar gazeteler olmadan bunun benzerini yaptıklarında buna “mit” diyoruz. Hatta belki de o insanlar söz konusu anlatının kendisinin, ata-kişilerin ve tanrı-kişilerin yaptıklarını “öğretmek” için kişi-güçlerine sahip olduğunu biliyorlardı. Bazı olağanüstü güçlerle bize, gerçek varlıklar, gerçek kişiler ve görüntüler olarak anladığımız kişilerin ve şeylerin görüntülerini getiren televizyona bakıyoruz ama René Magritte’in sürrealist başyapıtında olduğu gibi, aslında bu bile bir pipo değildir. Öznel konuşursak, bunların rüyalarda gördüğümüz insanlardan, şeylerden ve olaylardan ne farkı var ve bunları rüyada gördüğümüzde yeterince gerçekler mi?

Büyük ölçüde insan olmayan kişilerin mesken tuttuğu bir dünyada yaşamıyor değiliz. Chicago Üniversitesi’nden emekli bir profesörüm; burası ciddi burslara olan “taahhüdü” ile

“gurur duyduğu”, bu şekilde lisans öğrencilerine çok fazla para “verdiği” konusunda “bilgi aktardığı”, yönetimin bağışları “artırmak” için öyle “icap ettiğini” “iddia ettiğini” ve karşılığında öğrencilerin hayatlarını, onları düşünsel ve ahlaki açıdan üstün kişiler “hâline getirerek” “zenginleştirmeyi” “vaat ettiği” bir kurumdur (ve bir [tüzel] kişidir). Chicago Üniversitesi bir çeşit üstkişidir ya da en azından üniversite yönetimi öyle olduğunu “düşünür”. Ayrıca, kişilerin hukuki haklarını haiz, beden siyaseti üzerinde feci etkileri olan şirketler de mevcut. *New York Times*’ın yakın tarihli bir günlük sayısında okudum, başlıklar şöyleydi: “Ruble, dolar ve avronun saflarına katılmayı umuyor”; “Cumhuriyetçi Parti sağ kanadın nüfuzunu tartıyor”; “Nepal’in ana siyasi partileri birçok konuda kıyasıya bir anlaşmazlık içindeyken

demokrasinin benimsenmesi konusunda taraflar artık hemfikir”; “Gıda şirketleri zaferlerini ilan ediyor”; “Iowa şehrinde seçimlerinde tepki sandıktan geldi”; “Ruanda, Güvenlik Konseyi’nin kararlarına defalarca karşı çıktı”; “[Türk hükümeti] İslamcılarla gönül bağına koruma ve Avrupa Birliği’ne üye olma arzusu konusunda iki arada bir derede kaldı.” Ya da profesör Eduardo Viveiros de Castro’nun bir zamanlar belirttiği üzere, doğalcı açıklama diye işaretlenmeyen ne varsa insanbiçimcilik addedilerek hiçe sayılır. Her yerde kişiler vardır. Birinci Eksen Çağı’ndan (MÖ. 800-300) çok sonra ve İkincisinin (15-18. yüzyıllar) aşkıncılığına rağmen, dünyanın neredeyse her yeri hâlâ Jüpiter’le doludur; Bruno Latour’un dediği gibi, hiç modern olmadık (Latour 1993).

İkinci kültürlerde de durum aynen böyledir: Neredeyse her yerin ve her şeyin kişiliği vardır. Bu kültürlerde evren, kişilerle doludur ve dünya da bu kişilerin niyetlerinin, bizzat onlardan yayılan güçler aracılığıyla nesneleşmeleri olarak kurulur. Yukarıdaki düşünce deneyimizde rubleler veya radyolar gibi şeylerin onları mesken tutmuş kişiler tarafından canlandırılmakla kalmadığına, gıda şirketleri, uluslar ve hükümetlerin bizzat etkin özneler ve failler de olduklarına dikkat

edin. Kanadalı etnolog Diamond Jenness'in kaydettiği, Yerli Amerikalılar tarafından yerel bölgelerin yöneticileri olarak bilinen ama genellikle insanların gözünden uzak tutulan ruhsal yer efendilerine veya "amirlerine" dair bir olayı, Claude Levi-Strauss şu sözlerle tekrar anlatıyor: "Yaşlı bir Kızılderili, 'Ottawa'daki hükümet gibiler' dedi. Sıradan bir Kızılderili 'hükümeti' asla göremez. Bir ofisten diğerine gönderilir, şu ve bu adamla tanıştırılır; bunlardan her biri bazen 'amir' olduğunu iddia etse de kendini saklayan gerçek hükümeti asla görmez" (1966, 239n).

O hâlde, tür efendilerinin ve Jüpiter gibi ruhların doğaları itibarıyla insan olduklarını da unutmamak gerekir. Nitekim Hristiyan Tanrısı üç kişidir: Hiçbir zaman insan olmamış Baba; gökteki babasına geri dönmeden önce bir insan olarak doğup yaşamış İsa ve sözcüğün tam anlamıyla bir hayalet kişi veya tanrısal bir ilham ya da bu hâliyle manevi bir güç de olabilen Kutsal Ruh. Viveiros de Castro ise Amazonların Araweté halkıyla ilgili kendi saha araştırmasından söz ederken, başlıca anlamı "insan" veya "halk" olan *bide* kavramına "çeşitli ruh ırklarının" da dâhil edildiğini belirtiyor. "İnsanlar ile bizim ruhlar olarak adlandırdıklarımız arasında kesin bir ayrım yapmanın bir yolu yok. Bu kavram birbirinden çok farklı varlıkları kapsıyor." Ruhları insan olmayan kişilerden ayırmanın şart olduğu bağlamlardaysa deyim "insanlara benzeyen" anlamına gelecek şekilde pekâlâ değiştirilebilir. Viveiros de Castro'nun gözlemlediği kadarıyla ruh olarak adlandırabileceğimiz tüm bu tür varlıkları karakterize eden şey, hepsinin belirli bir şaman güce, *ipeye hã*'ya sahip olmalarıdır. Tersine olabilir mi, yani belki de şamanlar ruh-güce sahiplerdir? "Aslına bakarsanız, *ipeye hã* bu tür varlıklara içkin olduğundan, tanımını tersine çevirip şamanlara (*peye*) ruhsal bir kudret bahşedildiğini söylemek daha doğru olabilir" (1992, 64).

Bütün bunların hemen ardından gelenler, içkinlik kültürlerinin evreninde yaşayan üstkişi biçimlerinin çeşitliliği

–animist ruhlar, iblisler, hayaletler ve atalar, tür efendileri, yer efendileri, yüksek tanrılar ve diğerleri– hakkında notlardır. Burada sunulduğu hâliyle bu katalog tam değilse de bu kültürlerin kozmosunda öne çıkan ruh-varlıkların birçoğunu içermektedir. Bunların birçoğu veya hepsi, aynı kozmik toplumda pekâlâ birlikte var olabilirler. Bu bakımdan çok farklı kültürlerin de yakından bakıldığında son kertede benzer oldukları görülecektir. Nitekim kadim Sümerlerin kozmolojisi, Inuit halkının evreninden çok farklı değildir: “Sıradan mutfak tuzu bizim için cansız bir maddedir, bir mineraldir. MÖ. 3. binyılın Mezopotamyalısı içinse büyücülük veya cadılık kurbanı olmuşsa yardım istenebilecek dost bir varlıktı. . . . Özel güçlere sahip dost bir yaratık olan Tuz ile doğrudan temas kurulabilirdi, Tahıl ile de öyle. . . . Dolayısıyla hem Tuz hem de Tahıl, bizim bildiğimiz anlamda cansız maddeler değildir. Canlıdırlar, kişilikleri ve kendi iradeleri vardır” (Jacobsen [1946] 1977, 130-31). Sadece Tuz ve Tahıl da değil, Mezopotamya dünyasındaki herhangi bir fenomen hem bir “ruh” hem de sıradan pratik bir nesne olarak ele alınabilir ki işte bu, animizmin en iyi örneğidir.

1. Animizm

Achuar halkı doğaüstünü doğadan ayrı bir gerçeklik düzeyi olarak görmez çünkü doğadaki tüm varlıkların insanla ortak bazı özellikleri vardır ve onların uyguladığı yasalar da beşeri toplumları yöneten yasalarla aşağı yukarı aynıdır. İnsan, çoğu bitki, hayvan ve meteor, bir canı (*wakan*) ve bireysel hayatı olan kişilerdir (*aentler*). (Descola 1994, 93)

[Grönland Eskimoları (Inuit) arasında] her doğal nesnede, *inua* (yani onun sahibi) denen belirli bir varlığın yaşadığına inanılır. Nitekim *inua* sözcüğünün kök anlamı da aşağı yukarı insan ve Eskimo anlamına gelir. Eskimolara göre her

taşın, dağın, buzulun, nehrin, gölün, hatta havanın kendi *inua*’sı vardır. Soyut kavramların bile bir *inua*’si olduğunu görmekse daha dikkate değerdir. Örneğin Eskimolar tek tek içgüdülerin veya tutkuların *inua*’larından da söz ederler. (Nansen 1893, 225)

Ocak 2010’daki Avustralya orman yangınları hakkında çıkan bir haber: “Ateş, âdeta akıllı bir varlık gibi. Sanki bizi yutmaya geliyor.” (New York Times, Ocak 2020)

Aynı tarihli *New Yorker* dergisinden: “Bu, en feci doğal felaketinin 10. yıldönümünü bu Pazar günü anacak olan Haiti’nin anlık bir fotoğrafından başka bir şey değil. Bazı Haitililere göre bu yıldönümü, ülkenin mevcut ve müzmin sorunlarına yön vermenin yanı sıra halka hem gerçekten hem de mecazî anlamda hâlâ toprak tarafından saldırıya uğruyorlarmış gibi hissettirebilir. Bir keresinde depremde sağ kurtulan daha yaşlı bir aile üyesi bana tek haneli ilk yıldönümlerini işte böyle betimlemişti. Depremde çöken bir duvarın bir parçası nedeniyle birkaç ayak parmağını kaybettikten sonra daha genç bir akrabanın böyle hissetmiş olabileceğini, üstelik geçen yıl motosikletini gasp etmek isteyen başka bir genç adam tarafından vurulduktan sonra tekrar ölümün eşiğinden döndüğünü işte böyle hayal ediyorum.” (Danticat 2020)

Yaygın olarak anlaşıldığı hâliyle “animizm”, empirik şeyleri mesken tutmuş öznel varlıkların kültürel şemalarını ifade eder. Şeylerin fiziksel bedenlerinde ister canlı ister cansız (bizim bakışımıza göre) olsun, insan kişilerle az ya da çok aynı öznel kabiliyetlere sahip varlıklar ikamet eder. Bedene bürünmüş, cisimleşmiş bu varlıklar genellikle insan “canı” [*soul*] ile aynı isme ve mizaca sahiptir ya da Batılı gözlemcilerin tipik olarak *yerli* [*indigenous*] kavramında tanımladıkları gibidir. Buradaki “can” kavramı Aristoteles’in

ruhun akıldan pay alan yanı dediği şeye benzer, hatta “akıl” olarak tanımlanması daha isabetli olacak bu kavram bilinç, amaçlılık, irade, iletişim yeteneği ve anlayış ve istenç gibi başka kabiliyetleri de içerir. Inuitlere (Eskimolara) ait yukarıda değindiğimiz kavram, Franz Boas’ın da kaydettiği gibi, iliştiirildiği varlığın “kişisine” atıfta bulunan “her nesne”nin *inua*’sı, animistik özneliliğin daha iyi bir tanımı gibi görünür. Ya da Knud Rasmussen’in bu kavramı nitelediği şekilde de olabilir: “Ateş, taş, uçurum, şölen evi ve benzerleri gibi farklı şeylerin kişileştirilmesiyle bu ruhlardan daha sonraları taşın veya evin sahibi veya efendisi olan *inua*’lar olarak söz edilir” (1929, 204). Animizm, şeylerin kişiliğidir.

Birçok yerli Amerikalının, bazı Yeni Ginelilerin ve diğer bazılarının geleneklerine göre, çeşitli hayvan ve bitki türleri insan kökenliydi; her ne kadar sonradan mevcut bedenlerini ve eşkâllerini kazansalar da, özünde insan olarak kalıyorlardı. Animist varlıkların veya nesnelerin, hatta güneş veya kar gibilerin bile, insanların rüyalarında ve şaman ayinlerinde insan kılığında görünmesi alışılmadık bir durum değildir (örneğin, Brown ve Brightman 1988, 35, 37). Bazılarının insanlara dönüştüğü ve bunun tersinin olduğu da bilinir (örneğin, Lienhardt 1961, 117). Deyim yerindeyse, kişi kendinde fenomenal şeydir, numendir ama bu Kantçı kavramdan farklı olarak, kendinde şey tam da bir kişi olduğu için bilinebilir. Üstelik sadece bilinebilir de değildir, ayrıca insanların beşeri şartlarda etkileşimde bulunduğu girişken bir varlıktır ki bu durum pek de fantezi sayılmaz. Böylece, dünyevi insan çabasının başarısı için vazgeçilmez olan rüya çalışması [*dreamwork*], insanın yalnızca tanrıların sağlayabileceği şeylere bağımlılığını ortaya koyar.

Herhangi bir içkinlik kültüründe, neredeyse herhangi bir şey ve her şey, insan olmayan bir kişi olabilir: Bunlar sadece hayvanlar ve bitkiler değildir; taşlar, nehirler, rüzgârlar, ateş, güneş, yıldızlar, uçurumlar da bunların arasında yer alabilir. Bunların herhangi biri veya hepsi (burada teknik bir terim

olarak kullanırsak) içsel *inua*'lara sahip olabilir. Nitekim Inuit halkının kozmolojisinin “neredeyse tam bir animizm olduğu” da söylenir: “Her şeyin bir can-ruhu var gibi görünüyor. Coğrafi özellikler, tüm hayvanlar (bazı bölgelerde köpek hariç), kandil, giriş yolu ve diğer yapı ve mobilyalar, aletler, giysiler, işte bunların hepsinin canı var” (Lantis 1950, 320). Grönland Eskimolarının bedeninin her parçasında biraz can vardır; dolayısıyla, bedenin herhangi bir parçası hastaysa, bunun nedeni canın bedenin o kısmını terk etmesidir (Thalbitzer 1909, 450). 20. yüzyılın başlarında Rus etnograf Waldemar Bogoras, Sibiryâ Chukchee’de tanıştığı bir şamandan benzer şekilde söz ediyordu: “Var olan her şey yaşıyor. Kandil ayaklanmış etrafta dolaşıyor. Evin duvarlarının kendi sesleri var. Lazımlığın bile ayrı bir arazisi ve evi var. . . Mezarların üzerinde yatan geyik boynuzları, geceleri kalkıp höyüklerin etrafında alaylar hâlinde dolaşırken, ölümler kalkıp yaşayanları ziyaret ediyor” (1904-9, 281) Hatta Bogoras’a, satışa hazır postların geceleyin ren geyiğine dönüşerek dolaştığı, ormandaki ağaçların birbiriyle konuştuğu da söylenmişti. “Duvardaki gölgeler bile belirli kabileler oluştururlar ve kendi ülkelerine sahiptirler, orada kulübelerde yaşarlar ve avlanarak geçinirler” (281).

Bunlar akla Platon’un *Devlet* kitabındaki ünlü mağara alegorisini getiriyor. O hikâyede Sokrates insan bilgisinin boşunluğu üzerine bir söylev verir. İnsanlar, bir mağarada sırtları mağaranın ağzına dönük, yüzleriye mağaranın duvarına bakan zincirlenmiş mahkûmlar gibidir. Duvarda gördükleri tek şey arkalarında yanan ateşin önünden geçen şeylerin yansıyan gölgeleridir; öylece bağlı olduklarından, gölgeleri gerçeklikle karıştırma yanılgısına düşerler. Tartışma konusu toplumların içkin karakterine duyarlı olan antropologlar, insanları epistemolojik zincirlerinden kurtarmaya gelmiş Platoncu filozoflar değildir. Aksine, etnograflar olarak, insanların gölgeleri ve benzerlerini kendileri gibi varlıklar bilip bunlarla ilişkiler kurdukları kültürel bir gerçekliği betimlemeye çalışırız. Biz

her biri kendi içinde ve ayrı bir dünya olan mağaraların etnograflarıyız.

Sibirya'nın gölgeleri, Viveiros de Castro'nun Amazon Havzası bağlamında öğretici şekilde “perspektivizm” olarak tanımladığı bir animizm biçimidir (1998; 2004a; 2004b; 2015). Dünya,

her biri aynı can türüne, yani aynı biliş ve isteme kapasitelerine sahip, insan ve insan olmayan farklı türde öznel failerle doludur. Benzer bir cana sahip olmak, tüm öznelere şeyleri aynı şekilde görmesini belirleyen benzer kavramlara [yani benzer bir kültüre] sahip olmayı içerser. . . . Bir özne türünden diğerine geçerken değişen şey ise “nesnel karşılıktır”, yani bu kavramların gönderdiği şeylerdir: Jaguarların “manyok birası” (ister insan ister jaguar ister başka türlü olsun halkların içeceği) olarak gördükleri şeyi, insanlar “kan” olarak görürler. Bir nehir kıyısında hayvanların gidip tuz yaladığı çamurlu toprak olarak gördüğümüz yeri tapirler kendi büyük ibadethaneleri olarak görürler vb. Böyle bir perspektif farklılığı –tek bir dünyaya ilişkin görüşler çoğulluğu değil, farklı dünyalara ilişkin tek bir görüş– candan türetilemez, çünkü can, varlığın ortak çıkış zeminidir. Bu farklılık daha ziyade türler arasındaki bedensel farklılıklarda bulunur çünkü beden ontolojik farklılaşmanın ve göndergelerin birbirinden ayrılmasının yeri ve aracıdır. (Viveiros de Castro 2015, 58-59)

Tıpkı bunun gibi, Sibirya fareleri de yeraltı evlerinde yaşayan bir halktır; insanların bazı bitkilerin kökleri olarak gördükleri şeyler onlar için ren geyikleridir. İnsanların belirli otlar olarak gördükleri şeyler ise onların avlanmak için kullandıkları kızaklardır. Chukchee halkı, farelerin şekil değiştirme güçleri sayesinde bir anda gerçek kızaklara sahip avcılara dönüşerek kutup ayısı avlayabildiklerini söylüyor. Sıra avı evlerine taşımaya geldiğindeyse kızaklarının eski boyutlarına döndüğünü, avlanan ayınınnsa yabani sığana dönüştüğünü ekliyor (Bogoras 1904-09, 283-84). Farelerin insan avı algıları

hakkında bize bir şey söylenmiyor ama şamanların saldırdığı “kötü ruhların” veya *ke’let*’lerin, şamanları *ke’let* veya kötü ruhların ta kendileri olarak gördüklerini biliyoruz (295). Benzer bir durum, Tifalmin ve Yeni Gine’nin Mountain Ok bölgesindeki derin dağ ormanlarının “devekuşu adamları” olan *kamiopmin* arasındaki ilişkilerde de söz konusudur. “Kamiopminlerin tuhaf bir özelliği var: İnsanlar onları tepeli devekuşu [*cassowary*] olarak algılasalar da aslında onlar toplum ve kültür bakımından Tifalmin’den farksız bir halktır. Sadece insanların gözüne tepeli devekuşu olarak *görünürler*. Kamiopmin de Tifalmin’i insan yerine tepeli devekuşu kılığında görür. Ayrıca onlar Tifalmin köylerini de görmezler” (Wheatcroft 1976, 154-55; vurgu metne aittir). Başka yerlerde olduğu gibi burada da evren farklı türde öznel varlıklarla –kültürel bağla [*nexus*] birleşmiş, bedensel huyları [*hexis*] bakımından farklı birçok insanla– doludur.

Her ne kadar. “var olan her şey yaşıyor” denebilirse de “animist” diye nitelenen toplumlarda bile kişiliğin mutlaka evrensel, yani tüm algılanabilir fenomenlerin içinde olduğunun varsaymak şart değildir. Bu *a priori* olarak mümkün görünmüyor çünkü yapılabilecek sonsuz potansiyel ayrım ve bu şekilde ayırt edilen sayısız “nesne” göz önüne alındığında, bir toplumun yaşam alanına ilişkin tanımın içini boşaltmak imkânsızdır. Ağaçların kendi *inua*’ları, onları mesken tutmuş kişileri olabilir ama bu ağaçların yapraklarının da kendi kişilikleri yok mudur, hatta sonbaharın kırmızı veya sarı yapraklarının bile [ayrı ayrı kişilikleri] yok mudur? Ojibwa halkından biri, konuştuğu antropoloğa, tüm taşların değil *bazı* taşların canlı olduğunu söylemişti (Hallowell 1960, 24). Dahası, bazı fenomenler diğerlerinden daha fazla kişiliğe, daha fazla beşeri özelliğe sahip de olabilir. Nitekim uzak yıldızlar fazla ilgi çekici olmayabilirler ve bununla orantılı olarak fazla insani özellik sergilemeyebilirler. Oysa gök ile yer arasında arabuluculuk yapan kayan yıldızlar veya gök gürültüsü muhtemelen insanlara bir şeyler söyler (34). Alman antropolog

Guido Sprenger (2016), dağlık Laos'un Mon-Khmer halkı olan Rmeet arasında, insani niteliklerin sırasıyla insanlardan başlayıp mandalar, domuzlar, tavuklar ve son olarak yumurtalara doğru azalan çizgide bir süreklilik sergilediğine dikkat çekiyor (78). Dolayısıyla, animizmin kapsamı kültürel şemaya göreler. Bu bir bakıma “tüm kültürel amaçlar için kişileşme” meselesidir: elbette bunlar sadece pratik amaçlar değildir, aynı zamanda ritüel, tıbbi, müzikal, toplumsal, siyasi ve “mitsel” amaçlar da vardır. Her şey bir kişi olabilir ya da kişi hâline gelebilir ve bu insanların hayatında anlamlı bir rol oynayan tüm bu olağanüstü varlıklar aslında kişilerdir.

Malay Yarımadası'nın büyük ölçüde avcılık ve toplayıcılıkla geçinen Chewong halkı için, bilinç sahibi ruhları (*ruwai*) olan ağaç türleri şunları içerir: İkisi ormandaki en uzun ağaçlar arasındadır ve “mitlerde” karşımıza çıkarlar; bir veya iki tane si kumaş ve dart [küçük ok] zehrinin yapımında kullanılır (dart zehrinin kendisi çok güçlü bir ruha veya *ruwai*'ye sahiptir ve onu kaybetmemek veya öldürmemek gerekir.); ayrıca erkeğe özgü üfleyerek ok atılan boru için kullanılan bambu ve kadın oklukları için başka bir tür bambu; ilaçlar için kullanılan tüm yapraklar, kökler, bitkiler ve ağaçlar. Norveçli antropolog Signe Howell (1989), Chewong kozmolojisine ilişkin mükemmel etnografyasında şöyle yazıyor: “Öyle görünüyor ki insanlara bir şekilde faydalı olan tüm bitkilere bilinç atfediliyor. ‘Bize yardım etmek istiyorlar’ (*to-logn*), deniyor” (133).

Signe Howell aynı bağlamda animist kataloğun istikrarsızlığından, elementlerin ruhsal statüsünde görülen değişimlerin, insanların onlara verdikleri değerde meydana gelen değişimlere tekabül ettiğinden söz eder. Örneğin iki önemli meyve ağacı, yalnızca çiçek açarken veya meyve verirken ruh muamelesi görür. Ayrıca birçok toplumdaki animist uygulamaların değişkenliğine veya aslında yaratıcı esnekliğine örnek olarak gösterilmeye en uygun olanı, Chewong halkının rüyalarda edindiği “yaprak halkı”, yani bireysel “rehber ruhlar”dır; çoğu yetişkin erkek bunlardan en az bir tanesine sahiptir.

İnsanlarla karşılaştıklarında güzel kadın kılığına giren bu kişileşmiş varlıklar, bitki, ağaç veya hayvan türlerinin ruhları olabilirler ya da kişinin deneyimleyebileceği başka herhangi bir şey de olabilirler. Nitekim rehber ruhu bir Japon uçağı olan bir adamın varlığından da Howell'e bahsedilmiş (1989, 103).

Pasifik'in karşı tarafında, Amerikalı yerli gençlerin –ünlü Büyük Düzlükler'deki²– görü arayışları da aynı şekilde, neredeyse herhangi bir şeyin ruh-kışısı ile ömür boyu sürecektir bir ittifak yapmalarıyla sonuçlanabilir. 20. yüzyılın başlarında etnolog Alice Cunningham Fletcher ile birlikte yazan ve Omaha kabilesine mensup ilk yerli Amerikalı antropolog da olan akademisyen Francis La Flesche, kendi halkı arasında bireysel koruyucu ruhun canlı veya cansız herhangi bir şey olabileceğini bildirmiştir. Ayrıca karakteristik olarak, ruh her yeri kaplayan daha büyük bir güce, burada canlılık ve hareketlilik kaynağı olarak iyi bilinen Wakonda'ya bir yakarışla gönderilirdi (Fletcher ve La Flesche [1911] 1992, 1: 128-33; 2: 597-600). Eğer insanların yaşam alanında bulunan herhangi bir şey, onları mesken tutan kişilerin niteliklerine sahip olabiliyorsa, Descola'nın Achuar halkı hakkındaki gözlemini de izleyerek, bir koşul olarak insanlığın, fenomenal dünyanın ontolojik temeli olduğunu söyleyemez miyiz? İçkin kişilerin fiziksel konakları olmayan şeyler bile aynı zeminde tanımlanabilirler; yani bireysel kişi olmayanlar, kelimenin tam anlamıyla ve mecazi anlamda hiçlik (sırf hayalden ibaret şey) olarak tanımlanabilirler. (Bu durum aynı zamanda kültürel bir düzen olarak içkincilik konusunda önemli bir soruyu da ortaya çıkarır: Bu toplumların kültürlerinde gerçekten de "şeyler" var mıdır? Öznelerarasılığın damgasını vurduğu bir kozmik ekonominin içermeleri çok önemlidir: İnsanlar ile üstinsanlar arasındaki kozmik ilişkiden beslenen ve "şeylerin

Kanada ile ABD'nin bir bölümünü kapsayan, eskiden Amerikan yerlilerince iskân edilmiş geniş bölge. (Çev.)

olmadığı bir ekonomi” tarif edebilmek için ekonominin ta kendisini yeniden yazmamız gerekecek.)

Şeylerin içinde onların ruh-kendileri yerine tanrılar veya totemler gibi kuşatıcı üstkişilerin tezahürleri olan kişilerin bulunması, bu soruyu daha da merak uyandırıcı hâle getiriyor. Geleneksel Hawaii’de, belirli bitkiler, hayvanlar, ana yönler, renkler, bulutlar, ayın günleri ve çok daha fazlası, işte böyle yönetici tanrılardan birinin veya diğerinin “sayısız bedeni” (*kino lau*) idi. Benzer şekilde, hemen yukarıda değindiğimiz Omaha halkının Wakonda’sı da ortalıkta serbestçe dolaşan bir tanrısal varlık olması itibarıyla evrensel bir canlılık kaynağıydı ve her şeyi, özellikle de dikkate değer herhangi bir şeyi ruhlanmış bir faile dönüştürmeye muktedirdi. Tanrısallığın bu avatarları pekâlâ animistik varlıklar sınıfına dâhil edilebilirler ki bu durumda, herkesi kapsayan varlıklar aynı zamanda kendinde-kişiler olduğu için, animizm de ikiye katlanır. Bununla birlikte, çoğunlukla, bu animizm çeşitlemeleri tartışmasını daha sonraya bırakmak faydalı olacaktır; burada, büyülenmiş bir evrenin üstinsan bolluğuna dair bir fikir vermek amacıyla, böyle bir animist biçimler kompleksinden yalnızca birini ele alacağım.

Bu örnek İrlandalı antropolog Simon Harrison tarafından incelendiği hâliyle bu sayfalarda sizi tanıştırdığımız bir halkla, Yeni Gine’nin Orta Sepik bölgesinden Manambu halkıyla, ilgilidir. İşte burada Harrison’ın “sistematik bir animizm” olarak nitelendirdiği ve “dünyanın tasavvur edilmiş unsurlarının eksiksiz şekilde insanlaştırılmasını” içeren bir kozmoloji söz konusudur. Harrison şöyle devam ediyor: “Bu da insan kimliği ve faillik kavramlarını hayvanlara, bitkilere, ritüeller kullanılan nesnelere ve diğer her şeye yansıtır: Bunlar insanlarla akrabalığı paylaşırlar, adları vardır, alt klanlara aittirler, evlenirler vb.” (1990, 58). “Dünyanın tasavvur edilmiş unsurları” işte bu nedenle düpedüz insan kişilerdir. Dünyadaki her şey –dağlar, nehirler, bitkiler, hayvanlar vb.– sıradan insanların adlarına sahiptir “*çünkü bu şeyler gerçekte bizzat erkekler*

ve kadınlardır” (56, vurgu metne aittir). Gerçek adaşın kim olduğu, hangi insanlar veya şeyler olduğu belli değildir.

Bunlar, şeyleri mesken tutan tek kişiler de değildir. Bir adamın meyveleri için bir ekmek ağacını kestiğini ya da olgunlaşmamış meyveleri toplayıp yere attığını varsayan bir kabile büyücüsü Harrison’a şunların olacağını ileri sürmüştür: “Babalar bunu görür ve öfkelenir, kendi kendilerine şöyle derlerdi: O neden ağaca zarar verdi? Bu sadece bir ağaç değil, bir kişi. Bir adı var, bir babası, bir annesi ve annesinin bir kardeşi var ve meyveleri de onun çocuklarıdır. . Babalar ağacın [gizli] adını zikredip ona bir daha meyve vermemesini tembihleyecektir” (48). İşte üçüncü bir taraf olarak “babalar”, alt klanların görünmez totem atalarıdır; tatlı patates, balık, ekmek ağaçları ve dünyadaki her şeyi yaratanlardır – ağaçlar ve hepsi onların kendi “başkalaşım formları”dır (44-55). Animizm böylece iki katına çıkar ve totem ataların yaratıcılığı sayesinde gerçekten de tüm kültürel amaçlar bakımından evrensel olur. Çünkü totem varlıkları, bu tanım altında kültür ve insanlar dâhil olmak üzere kozmosu etkili bir şekilde oluşturur ve kapsarlar. Totemler şunlardır: Hayvan ve bitki türleri, arazi parçaları, ritüellerde kullanılan kuyruksokumu kemikleri, tören evleri ve bu evlerin mimari özellikleri, şaman ruhlar ve diğer üstinsan varlıklar, rüzgârlar, kuşlar, Avatio’nun (ana köy) alt klan mntıkaları, sopa ve ayak kullanılarak çalınan alt klan tamtamları, flütler, Güneş, Ay, lagünler, Sepik Nehri ve benzerleri. Bu nedenle, her bir alt klan, totem atalarının bedenlerinden ve tezahürlerinden oluşan evrenin bir bölümüne sahiptir (veya onlar tarafından sahiplenilmiştir). Böylece her biri, kendi totem varlıkları biçiminde diğerleri için gerekli bazı varoluş araçlarını sağlamaktan sorumlu hâle gelirler. Totem atalarının büyük bir gizlilikle saklanan isimleri sayesinde, alt klanlar ritüeller aracılığıyla totem atalarından, özellikle onları kontrol ettikleri yiyecekleri, ritüeller için kullandıkları gereçleri, deniz kabuğundan paralarını ve benzerlerini dünyada dolaşıma sokmalarını isterler. Bütün bunların kişilerin

bedenlerinde bir alışveriş olduğunu unutmayın. “İnsanlar ile totemleri arasında güçlü bir tözbirliği mefhumu vardır. Birbirinin totem kaynaklarını kullanmalarına izin verirken birbirlerini kendi etleriyle besledikleri fikridir bu. İnsanlar sık sık, örneğin, tatlı patates yediklerinde insan eti ve kanı yediklerini söylerler” (Harrison 1990, 48). Evren, yüceltilmiş yamyamlığın kozmik sistemi olarak görünür.

2. Türlerin ve Mekânların Efendileri

[Kwakiutl halkına göre] yiyecek toplamanın tehlikelerini azaltmanın en iyi yolu hem yenecek hayvanının kendisiyle doğrudan ittifak yapmaktan hem de o türün şefiyle ilişkiler kurmaktan geçer. Böylece hem pisi balığını yakalayan balıkçının sevincini hem de pisi balığı ritüellerinde icra edilmesi şart olan belirli törenleri gerçekleştireceğini anlatan bir dua eşliğinde, bir pisi balığı yavaşça ve usulca kanoya doğru yönlendirilir (Boas 1921, 1320- 27). Aynı zamanda, balıkçının pisi balığı tutma hakkı da vardır çünkü onun *numaym*’ının [“evinin” veya soyunun] şefinin, pisi balığı halkının şefiyle bu konuda bir antlaşması vardır (Walens 1981, 78).

Bazen dağın veya nehrin mi [Maori] kabilesinin sahibi yoksa kabilenin mi onların sahibi olduğu şüpheli görünür. (Gudgeon 1905, 57)

Birçok içkinci toplumda, en büyük tanrılar hariç, kişi olan her şeyin bir efendisi, belirli bir türün veya belirli bir yaşam alanının tüm varlıklarını yöneten bir üstkişisi vardır. Bununla birlikte bu durum, her ne kadar av efendileri veya ormanın sahipleri ile uğraşmak zorunda olsalar da, şefleri olmayan insan kişileri için geçerli olmak zorunda değildir. En azından bu efendiler veya en sık tanımlandıkları şekliyle “sahipler”,

içkinlik kültürlerinin her yerde hazır ve nazır figürleridir. Algonkin³ kültürleri üzerine çalışan Amerikalı etnolog Irving Hallowell, Saulteaux halkının animizmiyle ilgili –“her fenomenal varlığın canlandırıcı bir ilkesi, bir canı (*otcatcakwin*) ve bir bedeni (*miyo*) vardır” şeklindeki– betimlemesini belirli insan kurumlarının yanı sıra doğal varlıkların ve varlık sınıflarının hepsinin, kendi ruhsal “sahipleri” veya “amirleri” olduğunu kaydederek tamamlar. Bitki ve hayvanların sahipleri kendi türlerinin bireylerini kontrol ederler, dört kardeş rüzgârı yönetirler; Gök gürültüsü Kuşu gök gürültüsünü ve şimşekleri kontrol eder; Büyük Tavşan, yer sarsıntılarının “amiridir” (1934, 391).

Brezilyalı antropolog Carlos Fausto (2012) Güney Amerika halklarının kozmolojilerinde efendilik ve sahiplik üzerine kaleme aldığı aydınlatıcı bir incelemesinde, diğer birçok örneğin yanı sıra meslektaşı Amazonlu antropolog Fabio Mura’nın Guarani-Kaiowa halkına dair “Yerlerin, yolların, canlıların ve cansız varlıkların mevcudiyetini tarafsız, özerk ve sahipsiz olarak hayal etmek imkânsızdır. Mevcut Kozmosu oluşturan tüm unsurların, etki alanları oluşturan ve Evrenin hiyerarşisinde son derece önemli bir mantığı yansıtan sahipleri vardır” (aktaran Fausto, 35) şeklindeki gözlemine de atıfta bulunuyor. Bu hiyerarşi, tek ve çoğun, daha spesifik olarak tekin çoğa üstünlüğünün bir biçimidir; burada tekil efendi varlık, türün veya sınıfın bireylerini kuşatır ve onların kaderlerini önemli ölçüde kontrol eder. Fausto’nun ifade ettiği gibi, form “tekillik ile çoğulluk arasındaki etkileşimi içerir: Sahip, bir beden olarak kendi içinde başka tekillikler içeren çoğul bir tekilliktir” (32). Bu kitabın sayfalarında bu kategorik mantığı incelemek için daha fazla vesilemiz olacak. Burada mesele, genellikle kendi etki alanının bireylerinin ebeveyni olarak, onları gözeten, koruyan ama diğer taraftan onların kaderini de düzenleyen efendi varlığın rolüdür. Bu durum

Algonkinler: Kuzey Amerika’da bir Kızılderili kabilesi. (Çev.)

bitkilere ve hayvanlara ihtiyaç duyan insanlar açısından da hayati bir önem taşıdığı için, insanlar da tür efendilerinin himayesine girerler ve varlıklarını sürdürmelerine izin veren zaruri kaynaklara erişebilmek için tür efendilerinin dayattığı kurallara boyun eğler.

Bu üstinsan efendileri çok çeşitlidir. Aralarında şunlar bulunur:

- ◆ kontrol ettikleri hayvanların veya bitkilerin büyütülmüş biçimleri olan tür varlıkları (Cree ve diğer Algonkinlerde);
- ◆ efendiler hayvanların veya bitkilerin ebeveynleri olabilir veya hayvanlar efendinin evcil hayvanları da olabilir (Yeni Gine'nin dağlık bölgeleri);
- ◆ insanbiçimli efendiler, belki de ilgili halka göre yabancı bir etnik kökene sahiptirler (bazı Naskapi halkları tarafından bilinen yabancı Kızılderili karibu efendileri böyledir);
- ◆ kendi mıntıklarından farklı insan olmayan türlerden olan efendiler (balıkçıların, balıkların efendisi olan Moosefly [geyik sineği] işkencecisi, benzeri Naskapi halkında da var);
- ◆ toprağın ilk yetiştiricileri veya asıl ruhları (Afrika'da yaygın);
- ◆ avların veya tarım kültür bitkilerinin ortak efendileri (avın Achuar anneleri ve bahçe bitkilerinin tanrıçası) veya av hayvanlarının tanrıçası (Vietnam yaylalarındaki Katu gibi);
- ◆ çevresel etki alanlarının efendileri (Yeni Gine'nin Min halklarının toplum dışında kalan yaşam alanlarının "amiri" olan Magalim veya Güney Amerika ovalarındaki ormanların ve suların yöneticileri gibi);
- ◆ kendi etki alanlarının sahibi olan bölümlere ait tanrılar (alanları toprak üzerindeki haklar için kullanılan aynı terim [*kuleana*] ile bilinen Hawaii tanrıları) diğerleri.

Aşağıda, bazı ana türlere ilişkin kısa etnografik notlar yer alıyor.

Robert Brightman ([1973] 2002, 91-93), Kuzey Kanada'nın Rock Cree halkı hakkındaki kendi saha çalışmasına ve 18. yüzyılın sonlarında kürk tüccarı David Thompson'ın kaleme aldığı anlatıya dayanarak, bireysel tür efendilerinin arketiplerine dair bir değerlendirme sunar. Brightman'a anlatıldığı üzere, kural olarak tür efendilerinin “her tür hayvan için büyük bir tane olduğunu söylüyorlar. Diğerlerine nereye gitmeleri gerektiğini söyleyebilecek olan odur” (91). (Modern) uygulamada bazı istisnalar, hatta ekonomik önemi olsa da, kural olarak her tür –kunduz, rengineyiği, geyik, Kanada geyiği, sansar, porsuk, kurt, hatta böcekler– kendi eşkâlinin dev bir örneği olan ve hayvanların hareketlerini, dağılımını ve sayılarını ve ayrıca insan avcılarının onlara erişimini düzenleyen bir efendiye sahiptir: “[Efendiler] bir hayvana, avcıya yardım etmesini söyler. Sonra o hayvan, avcıya kendisini nerede bulabileceğini söyler” (91). Avcılara sağlanan bu gibi faydalar, tür efendilerinin onlardan istediği düzenlemelere uymalarına bağlıdır. Avcılar avları ziyan etmekten, sırf zevk için öldürmekten kaçınmalıdır. Başarılı avlar için efendilerine şükrederek minnettarlıklarını göstermeli ve uygun kurban jestleri de dâhil olmak üzere çeşitli ritüellerle saygılarını sunarak, onların gönlünü hoş tutmalıdırlar. Bu saygı gösterilmediğinde, efendiler, hayvanları yönlendirip yeniden diriltmeyerek, avcıları onlardan mahrum bırakacaklardır. David Thompson tarafından karibuyla ilgili olarak aktarılan eski bir olayda, tür efendisinin kendi hayvanlarının insan avcılar tarafından öldürülmesine gücendiği ima ediliyordu. Bu olay, “bizim gibi insanlar”ı öldürüp tüketerek yaşayan insanların genel çıkmazına dair yerel bir ipucuydu.

Ne var ki kuzey Algonkin halklarının tür efendilerinin hepsi Cree halkının etkileşime girdiği türden varlıklar gibi hayvan eşkâline sahip heybetli varlıklar değildir. Bazıları tam anlamıyla “bizim gibi insanlar”dır. Labrador Yarımadası'nda-

ki Innu (Naskapi) halkının –yiyecek, giyecek ve alet edevat için– büyük ölçüde bağımlı olduğu karibuyu, en azından bazıları eskiden insan olan az çok insanbiçimli “Karibu Adamlar” yönetiyordu. Geleneksel anlatılar bize, izini sürdükleri karibu tarafından baştan çıkarılan, daha sonra onlarla evlenen ve karibu olarak yaşayan, onların efendisi hâline gelip insanların onlara erişimini düzenleyen genç avcılardan bahseder. Frank Speck tarafından derlenen bir Karibu Adam şarkısı şöyle devam eder: “Kurallara uyana karibu var, uymayana yok. Gereğinden fazla karibu avlayana zırnık yok. . . . Artık sana söylediğime göre bunun nasıl olduğunu sen de sonsuza kadar bileceksin. Diyeceğimi dedim. Ne de olsa ben aslında Karibu Adam’ım (*Ati’k’wape’o*). İşte adım bu benim” ([1935] 1977, 81). Innu halkının, bu “eşitlikçi” insanların, kendileri arasında aynı türden ve güç bakımından emsalsiz olan üstinsan otoritelere –ki Fransız-Kanadalı avcılar onlara *les rois des caribous* [karibuların kralları] derler– boyun eğdiği de gözümüzden kaçmasın.

Buna karşılık, Amazon Havzası’nın Mundurucú halkı için en önemli av annesi –“tüm av hayvanlarının annesi”– kendine özgü bir eşkâle sahip değildi, kendini ormanın diğer varlıklarında, çok çeşitli eşkâlde gösterirdi (Murphy 1958, 14-17). Geçici bir süreliğine belirli kara kaplumbağalarını, örümcek maymunlarını (*coatá*) mesken tutuyordu ve daha kalıcı olarak da sadece şamanların görebildiği özel birtakım taşlarda yaşıyordu. Bu taşlar, avın bol olduğu yerlere yerleştirilmesine tanıklık ederek, aynı zamanda kendileri de canlı oldukları için kendi eylemleriyle annenin hayvan çocuklarının tedarikini artırma gücüne sahiplerdi. Şamanlar av annesini özel tatlandırılmış bir manyok lapası yedirerek sakinleştirirlerdi; geleneksel olarak bu, onun onuruna yapılan büyük törenlerin temel özelliğiydi. Tek tek av türlerinin de kendi anneleri vardı ama bunlar av ritüellerinde daha az sıklıkla veya yalnızca tali olarak dikkate alınırlardı. (Yine burada da kişileştirilmiş sınıf mantığının veya felsefi gerçekçiliğin –ki burada iki katına

çıkıştır– kapsayıcı sınıf-varlığın bireysel örneklere dağıtılmış tek bir kişi olarak karşımıza çıktığına dikkat edin.) Av annesinin avcılara getirdiği kısıtlamalar arasında şunlar yer alır: Hayvan öncelikle eti için öldürülmeli ve bedeni çürümeye terk edilmemelidir; hayvanlara saygı gösterilmeli ve adaba uygun davranılmalıdır. Buna göre, öldürülen herhangi bir hayvan hakkında şakalar yapmak ve onun parçalarını hor kullanmak yasaktır. Av annesi, suçlu avcılar kazalara uğratarak, içlerine kötücül nesneler sokarak –şamanlar tarafından önlenmedikçe veya tedavi edilmedikçe– hasta olmalarına hatta ölümlerine yol açacak şekilde bu kuralların ve kuralların çiğnenmesi hâlinde ise gereken cezaların uygulanmasını sağlar. Genel olarak daha az belirgin olmakla birlikte başka anneler de vardır. Bunlar arasında yalnızca balıkların değil, amfibilerin ve su sürüngenlerinin tüm su yaşamının tamamlayıcı bir annesi ve ayrıca çeşitli yağmur ve fırtına türlerinin anneleri de bulunur.

Mundurucu halkının av ile suda yaşayan anneler çifti, Güney Amerika ovalarında yaygın olan orman ve su yöneticilerinin bir değişkesidir. Tenetehara, Marana ýwa ve Ywan gibi “kültürel kahramanlar” buna örnek gösterilebilir. “Marana ýwa, ormanın ve içinde yaşayan tüm hayvanların sahibidir ve Ywan da nehirlerin, göllerin ve su yaşamının sahibidir” (Wagley ve Galvão [1949] 1969, 102). Etki alanları dâhilinde yaşayan yaratıkları koruyarak, kendilerine saygısızlık yapanlar insanları cezalandırırlar, saygılı davrananları ise ödüllendirirler. Animizm, insanlar ile tek tek bitkiler, hayvanlar veya “cansız” şeyler arasında kurulan tamamen özerk, yani başka şeylerden ayrı tutulmuş bir ilişki değildir. Animizmin varlıkları, onların güçlerinin nihai kaynağını teşkil eden hiyerarşik bir sistemin parçalarıdır.

Bireylerin efendileri vardır. Efendilerin de kendi efendileri olabilir. Animizm, en azından, şeyleri mesken tutmuş kişilerin ikili bir sistemidir; hem *inua*’dan, yani kendinde ve kendisi için canlandırıcı ruhtan hem de daha yüce bir gücün tezahürü olan, kuşatıcı tasalara ve eğilimlere sahip bir ruhtan oluşur.

Öncü Amerikalı antropolog Paul Radin genel ilkeyi şöyle tespit etmiştir: “Tlingit halkı arasında ‘her şeyde bir ana ruh ve birkaç alt ruh olduğu’ bize söylenmişti. Eskimolar, Asyalı Chukchee halkı, Winnebago ve diğerleri arasında da benzer bir anlayış vardır. Ağaçların *genii loci* [koruyucu ruhları] belirli bir alandaki tüm ağaçların *genius loci*’sine [koruyucu ruhuna] tabiydi” (1914, 361). Nitekim tüm ağaçların can-ruhu “belirli bir alanın” tanrısına, yani büyük olasılıkla ormanın tanrısına tabi olsaydı, pek öyle özel de sayılamazdı.

Tenetehara yaşam alanının yöneticileri gerçekten de tanrısalığa yaklaşırlar. Yeni Gine’nin orta Mountain Ok bölgesindeki vahşi yaratıkların ve özelliklerin yılanı “amiri” ve babası olan Magalim böyledir. Her şeyin babası olan Magalim otoktondur, yani hiç kimsenin çocuğu değildir ve başlangıçtan beri mevcuttur. Telefolmin, Feranmin ve Urapmin halklarının yaşam çevreleri, büyük ölçüde Magalim’in doğrudan veya değişken formlarından ibaret olan mahmileri –hayvanlar, bitkiler, kayalar, nehirler, uçurumlar– tarafından iskân edilmiştir. Keseliler ve yaban domuzları gibi bazı türler kendi tür efendilerine sahiptir ve bu yolla üç katlı bir hiyerarşik kişiler sistemi oluştururlar: tek tek hayvanlar, türlerin efendileri ve Magalim, yani arazi. Telefolmin halkından bir adamının Dan Jorgensen’e söylediğine bakılırsa, tüm bu varlıkların “birçok adı vardı. . . . ama aslında olan tek bir *masalai* vardı ve onun gerçek ve gizli adı Magalim’di” (1980, 351).

Civardaki Feranmin halkının etnografı Robert Brumbaugh da Magalim’den bahsederken birlik ile çokluk arasında yumuşak bir geçiş yapmayı önerir. Bunun sebebi hem Magalim’in çalılıkları mesken tutmuş sayısız çeşitlilikte varlığın onun tezahürleri olması hem de bu varlıkların güçlerinin de “onun-kiyle aynı” olmasıdır (1987, 26). Nitekim Feranmin halkı yerel bir ruha (*masalai*) kurban sunarken şöyle der: “Babana [Magalim] gök gürültüsü yapmayı bırakmasını ve deprem göndermemesini söyle” (26). Jorgensen’in de Telefolmin halkı üzerine çalışmalarının mükemmel bir özetinde belgediği

üzere, Magalim’in çocuklarını insanlara karşı savunmak için aldığı tek önlem pek de öyle depremler ve fırtınalar göndermek değildir. Onun etki alanında kalan tüm yaratıklar “*Magalim insanı*” olduğu için şöyle denir: Eğer bunları bitirip tüketirsen, Magalim . bu yaptığına karşılık sana hastalıklar ya da kâbuslar gönderecek ve sen öleceksin” (Jorgensen 1980, 352; vurgu metne aittir). Demek ki bu da başka insanları tüketerek hayatta kalan diğer insanların zor durumuna bir başka tanıklıktır. Av ve başka faaliyetleri kapsayan ayrıntılı saygı kurallarının bir parçası, bedeni insan tüketimine elverişli hâle getirip serbest bırakmak amacıyla bedenin özelliklerini yerinden etmeye yarar.

Kuzey Amerika’da can bu şekilde bedenden ayrılır ve yeniden bedenlenir; Amazon Havzası’nın bazı bölgelerinde ise bedenin insan kullanımı için öznelliğinden arındırılmasını yöneten oldukça ayrıntılı kurallar vardır. Yine de, animizmin yaygınlığı, yamyamlığın her yerde mevcut olduğunu, en azından bunun potansiyel olarak var olduğunu kanıtlamaktadır. Potansiyel yamyamlık, insan türlerinde animizm kadar yaygın olmuştur. Bugün bile, aşkıncılar arasında etten uzak duran veganlar bunu yiyeceğin kişiliği konusunda aynı öncüllere dayanarak yaparlar.

3. *Iblisler ve Hayaletler: İnsanların Üstinsan Karşıtları*

Sonbaharın sonlarına doğru fırtınalar kudurmuşçasına karaya vurduğunda ve denizi henüz hafifçe bağlı olduğu buzlu zincirlerden kurtardığında, gevşemiş buz kütleleri birbirine sürtünerek ve gürültülü çarpışmalarla parçalandığında, buz kalıpları vahşi bir düzensizlik içinde birbiri üzerine yığıldığında, Eskimo, kötülük yüklü havada yaşayan ruhların seslerini işittiğine inanır. Ölülerin ruhları olan *tupilaq*, giremedikleri kulübelerin kapılarına çılgınca yüklenir. Ele geçirebildikleri talihsiz kişinin vay haline. O kişi hemen hasta-

lanır ve onu hızlı bir ölümün beklediği kabul edilir. Aşağılık *qiqirn* köpekleri takip eder, köpekler de onu görür görmez kasılmalar ve kramplar içinde ölürler. Kötülüğün sayısız ruhu uyanır. Bu ruhlar hastalık ve ölüm, kötü hava koşulları ve avda başarısızlık getirmek için ellerinden ne gelirse yaparlar. Bu ruhlar arasında en kötü ziyaretçiler ise yeraltı dünyasının ev sahibesi Sedna ile onun babasıdır; ölü Eskimoların payına düşen de işte onlardır. Diğer ruhlar havayı ve suyu doldururken, Sedna yerin altından gelir. (Boas, *The Central Eskimo* ([1888] 1964, 195-96)

[Orta Afrika'da BaKongo halkının ölülerinin] hayaletleri, atalarının köyüne kabul edilmeyen cadılardır. . . . Tanıdığım bir müteveffanın “kimlik kartı olmadığı için geri çevrildiği” söylenmişti, sanki giriş yeri şehre giden yolda askeri bir barikatmış gibiydi. Cadılar “ata” değil “hayalet” olurlar ve ormanlar ile ekili vadiler arasında uzanan kuş uçmaz kervan geçmez, verimsiz çayırlarda sonsuza dek başıboş dolaşmaya mahkûm edilirler. Doğuda bu hayaletler *matebo*'dur.

“*Tebo* [hayalet] genellikle kısa boylu ve çok çirkindir. Teni solgundur, uzun kızıl saçlıdır ve iğrenç bir koku yayar. Karanlık çıktığında hayaletler sıklıkla inlerini terk ederler, köylerden geçerek, tavuk ve keçi ya da belki kumaşlar ve başka şeyleri çalarlar. Bazen ıssız bir yolda karşılaştıkları bir adama saldırırlar, onu ciddi şekilde döverler ve onu yutmak için inlerine sürüklemeye çalışırlar. Sıradan Mukongo için gözde yemeği domuz eti neyse, insan eti de bu menfur varlıklar için öyledir” (Van Wing 1959, 291) . . . Anlaşılan o ki artık bu hikâyeler eskisi kadar rağbet görmüyor. (MacGaffey 1986, 73)

Kötücül ruhlar gibi, hayaletler de iblislerle bir dizi insan karşıtı eğilimi paylaşır. Birincisi onlar insanların zıddıdırlar, Burada “karşıtlığı” (büyük dilbilimci Floyd Lounsbury'nin bana öğrettiği üzere) biri hariç geri kalan tüm önemli yönleri

itibarıyla birbirine benzemek (şeker ve tuz örneğinde olduğu gibi) olarak anlıyorum. Kâşif Knud Rasmussen, *The Netsilik Eskimos* (1931) adlı kitabının “Ruhlar ve Gerçek İnsan Olmayan Diğer Doğaüstü Varlıklar” başlıklı 6. bölümünde, bu Eskimo halkının etrafındaki “hava, deniz ve toprak”ın “çoğunlukla kötü ruhlarla, nadiren de iyi ruhlarla dolu olduğunu” yazar. “Bütün bu görünmez varlıklar, bazı tabuları ihlal ettikleri için öldükten sonra huzur bulamamış ölü insanlar ya da öldürülmüş hayvanlardır” (239). Daha genelinde, çok çeşitli toplumlarda da hayaletler bazı olumsuz damgalarla akrabalarından ayrılmış ve farklılaşmış olan ölümlerdir: Bu damgalar arasında, yaşarken sergilenen kötü davranışlar, geride bırakılan akrabaların kurban veya cenaze törenleri ritüellerini ihmal etmesi, kötü bir ölüm ya da başka bir ölümcül günah yer alır. Bu ölümler yaşayanları sürekli kışkırdıkları ve onlardan intikam almak istedikleri için, asla huzur bulamazlar ve isimsiz “serbest ruhlar” hâline gelirler, yani bunlar artık belirli bir insan grubuna bağlı değildirler ve bu nedenle herkes için tehlike oluşturlar. Bu özellikleri itibarıyla, ölümler evlerinin veya soylarının üyeleri olarak kalmaya devam edip genellikle yaşayan aile üyeleri üzerinde bir miktar otoriteye sahip olan gerçek anlamda atalardan ayrılırlar.

Fransız klasik tarihçi Fustel de Coulanges ünlü eseri *The Ancient City*’de ([1864] 1980) Yunan antikçağının “kutsal ölümleri”, yani usulüne uygun şekilde gömülmüş ve onurlandırılmış ölümler ile ihmal edilmiş ve mezarı olmadan kötü niyetli hayaletler olmaya mahkûm edilmiş ölümler arasında ustaca bir karşılaştırma yapmıştır. Orada, Troya’nın alınmasının ardından, savaşa katılmış Yunanların her birinin ülkelerine dönerken yanına güzeller güzeli bir tutsak aldığını anlatır. Akhilleus da ölmüş ve yeraltına inmiş olmasına rağmen ısrarla kendi tutsağını talep edince ona Troya Kralı Priamos’un en küçük kızı olan Polyksena verilir. Birkaç satır sonraysa keskin bir tezatla şöyle yazar: “Mezarı olmayan canın meskeni de yoktu. . . . [S]onsuza kadar bir *larva* veya hayalet şeklinde, hiç

durmadan, adaklarını ve ihtiyaç duyduğu yiyecekleri almadan amaçsızca dolaşmaya mahkûm olmuştu. Ne yazık ki kısa sürede kötücül bir ruh hâline geldi: Yaşayanlara çok eziyet etti, onların üzerlerine hastalıklar saldı, ekinlerini mahvetti ve kendisine ve bedenine bir kabir vermeleri için yaşayanları uyarmak maksadıyla olur olmadık yerde dehşetengiz biçimlerde zuhur ederek onları korkuttu. Hayaletlere inanmak işte bütün bunlardan ötürü ortaya çıktı” (9).

İblisler, insanlardan sadece insan olmayan veya eski insan kökenleriyle değil, önemli derecede abartılı veya grotesk insani eşkâlleri itibarıyla da farklıdır ve onlara yabancılaşmışlardır. Onlar insandıdır: İnsan eşkâline sahip devler veya cücelerdir; uzuvları eksik, penisleri devasa, kalpleri göğüslerinin dışında olan kişilerdir; insan-hayvan melezleridir; insanlığın bu tür diğer korkulu versiyonlarıdır. (Geç Ortaçağ döneminde, bu tür insandı varlıklar, aşkıncılar tarafından *terrae incognitae*'nin [bilinmeyen toprakların] içkinci halkları olarak yorumlanmıştır.) Ayrıca, insandı varlıklar da hayaletler gibi çoğunlukla görünmezdirler, gerçi korkunç varlıklarını bir şeyden kuşkulanmayan insanlara aniden görünür hâle getirerek ya da baştan çıkarıcı ve aldatıcı insanlara dönüşerek bilinir kılabilirler. İnsanüstü güçleriyle bizzat şaman varlıklar, insanların ruhlarını çalma yetenekleriyle büyücüler, iblisler, şamanların yardımcı canları olarak kaydedilebilir. Sıradan insanlar onları, insan karşıtı mizaçlarına yaraşır kötü niyetli davranışlara yatkınlıklarıyla tanırlar. Korku ve kaçış, genellikle insanların iblislerle karşılaşmaları hakkında anlattığı en iyi hikâyedir. Bu varlıkların birçoğu yamyamdır veya kurbanlarını yemezlerse onların kaza geçirmelerine, hastalanmalarına veya başka yollardan ölmelerine neden olurlar. Böylesi durumlar güpegündüz ormanda tek başına seyahat eden insanların başına bile gelebilir. Hem de hiçbir sebep olmaksızın. Ya da karanlık bir gecede, aileler çadırlarına çekilip topluluk dağıldığında doğanın çağrısına cevap vermek için çadırdan tek başına ayrılmak tehlikeli hâle gelir.

Nitekim Avustralyalı antropolog Peter Lawrence (1984) da Papua Yeni Gine’de Madang’ın batısındaki tepeliklerdeki Garia halkını tehdit eden iblisleri şöyle anlatıyor:

İblislerin rolü belirsizliğe yer bırakmaz. [Garia halkı], onları ahlaki düzenin dışında görürler. Onlarla “çıkarcı” ve “ortaklığa” dayalı eşit, karşılıklı yarar sağlayan ilişkiler kurmak imkânsızdır çünkü onların tek amacı yok etmek, öldürmek, sakatlamak veya hastalığa saçmaktır. Erkeklerin yapabileceği tek şey onları uzaklaştırmak ya da belli bir mesafede tutmaktır. (233)

Cenazelerde, ölen kişinin kişisel mülkünün parçaları iblisleri rüşvetle defetmek için cesedin yanına konur, örneğin ölümlerin ülkesine giderken ölen kişinin ruhunu pusuya düşüren ve yiyen bir canavara karşı böyle yapılır ya da iblisi korkutup kaçırmak için hiddetli bir ritüel yapılır.

Son olarak, meçhul çalı iblisleri olan “vahşi erkekler ve kadınlar” insanlara zarar vermeyi alışkanlık hâline getirmişlerdir; ölüme, talihsizliğe ve 1950’de Uria köyünün terk edilmesine yol açmış dizanteri gibi salgınlara neden olurlar. Bunlara karşı etkili bir tedbir yoktur: Yeni yerleşim yerlerine taşınmak zorunda kalan Uria halkı gibi kurbanlar, olay yerinden kaçıp uzaklaşmaktan başka bir şey yapamazlar. (233)

Avcılara av sağlamaktan bahçecilerin başarısına, insanların çoğalmasına, sağlığına ve büyümesine kadar çeşitli faydalar bahşeden daha iyi niyetli ruhlar gibi, iblislerin de her amaçla kötülük yapabilen aktörler olduklarına ve her türlü bahtsızlığa sebep olduklarına dikkat edin.

Birçok içkinlik kültürünün kozmolojisinde iblisler, en kalabalık, çeşitli ve tehlikeli üstinsan ve insan karşıtı varlık sınıfıdır. Norveçli antropolog Signe Howell, Malay Yarımadası’ndaki Chewong halkı arasında potansiyel olarak hastalığa veya ölüme neden olan 27 farklı iblis türünün var olduğunu kayda geçirmiştir. Üstelik Howell sayıma devam ediyordu. Chewong halkı bile hâlâ yenilerini keşfediyor olabilir (1989, 107-12). Yine bu iblisler, genellikle hilkat garibeleridir,

Howell'in deyişiyle “kusurlu insanlar”dır (104). Bu varlıklar, yaratıcı kahramanın kendi tasarladığı iki insansı figüre nefes vermek üzere gönderdiği elçinin ilk başta yaptığı hatanın birer ürünüdür. İnsanın atası olan ilkinde başarılı olan elçinin nefesi, ikincisine gelince kesilmişti; bu da insanların yerine “her ne kadar ‘bizim gibi’ olsalar da aslında bizden tamamen farklı olan” ve *bas* denen bu çarpık ve korkunç kötücül varlıklar zümresini ortaya çıkarmıştı. İşte bu *bas*’tan genellikle ürperme ve korkuyla bahsedilir: “Chewong halkı ‘Bizi yemek istiyorlar’ diyor” (105). İblislerin birçoğu insanların canlarını (*ruwai*) et olarak görür. Birçoğunun bedeni çok iridir ve kıllarla kaplıdır, ayrıca kafalarının arkasında gözleri vardır. Yabani pandanus [Asya’da yetişen vidalı çam] ağaçlarında yaşayan bir türün bir köpeğin bedenine bağlanmış bir kolu ve bir bacağı –bir sağ kol ve bir sol bacak ya da bunun tam tersi– vardır. İnsanları ısırp öldürene dek kanlarını emer. Başka bir tür ise bir filin gövdesine sahiptir ve bir bataklıkta yaşar ama sıradan insanlar onu göremez. İnsanların bedenlerine saldırıp canlarını yer. Eğer insanlar onun idrarına basarlarsa, bedenleri su toplar. Bu iblislerin muhtelif yerlerde yaşayan ve ishalden ölüme kadar birçok acıya neden olan sayısız farklı çeşidi bulunur.

4. Bireysel Koruyucu Ruhlar

Burada içsel toplumsal canın tamamlayıcısının, bireyin yaşam şansını büyük ölçüde kontrol eden dışsal bir varlık olduğu, insanların ikili ruh-güçlerinin daha yaygın biçimlerinden bazılarını belgeleyeceğiz. Afrika, belirli hayvanlardan ölen eski eşlere kadar uzanan çeşitli biçimlerde, bireysel kişilerden oluşan bu dışsal çiftlerle bilinir. Nitekim Batı Afrika Nupe halkı için, doğumda bir çocuğun bedeninde yeniden dünyaya gelen yakın bir atanın ruhu olan içsel “akraba can”ın (*kuci*) çocuğa hayatı bir karakter bahşetmesini yöneten, onun dışsal ruh ikizidir (Nadel 1954, 23-6). Nupe halkı belirgin şekilde

iki taraflı olduğundan, yeniden bedenlenen ruh, annenin veya babanın insanlarından gelebilir. Genellikle bu akraba ruh yaşarken önemli biri olurdu ve onun ruhu birçok torunun-da yeniden ortaya çıkardı: Dolayısıyla o dağıtılmış biriydi. Bu nedenle onun mezarı çeşitli insanların farklı nedenlerle kurban verdiği bir türbe hâline gelirdi. Her insanın doğumundan ölümüne kadar kendi insan çiftinin “talihinden ve kaderinden” sorumlu olduğu, erkekler için eril, kadınlar için dişil olan bir ruh varlığı da vardı. İkiz, kendisini yaratan ve güçlendiren Tanrı’dan (*Soko*) başka hiç kimseye asla hesap vermeyen, kendi eğilimlerine sahip özerk bir varlıktı. Karı-koca çiftlerin uyumlu olup olmamasına bağlı olarak bir evlilik başarılı olur ya da olmazdı. Fakat yaşamdaki başarı daha genel olarak doğuştan gelen ikize bağlıydı: “‘İyi’ ruh, en azından gücünün izin verdiği ölçüde her şeyde zenginlik, refah ve başarı sağlayabilir; zayıf bir ruh ise tüm bu girişimlerde pekâlâ başarısız olabilir; ‘kötü’ ruhlar ise [insan] ikizlerini kasıtlı olarak kâbuslara, hastalıklara ve her türlü talihsizliğe maruz bırakırlar” (29). Bir kişinin atalarının karakteri, akrabalık canı ve ikiz ruhunun eğilimleri arasında karşılıklı bir ilişkinin bulunması şart olmadığından, hayatta olan her şeyin ruhlar tarafından belirlendiği sonucu çıkıyordu. Büyük bir adamın büyük bir ikizi olmalıydı; cadılarsa bozguncu içgüdülerini kötü ikizleri tarafından güçlendirilen insanlardı.

Çoğunlukla gençlikte, insan yerleşiminin sınırları ötesindeki yabancı mekânlarda tek başına arayış yoluyla, çoğu durumda oruç tutmanın ve bazen de kendine işkence etmenin sebep olduğu görümlerin veya ruhların görünmesi sonucunda tek tek hayvanlardan veya çeşitli nesnelerden oluşan çok ılımlı geniş bir kişisel koruyucular takımı edinilir. Hayvan ya da nesne, yalvaran kişiye bir esrime, rüya ya da değişmiş bir bilinç durumundayken görünür. Genel kural olarak, koruyucuya büyük bir tanrı tarafından yetenek bahşedilmiştir ve onun yaşamı boyu koruduğu kişiye yardım etme güçleri, o tanrıdan kaynaklanır. Bu tür dışsal kişisel ruhlara bu sayfalarda daha

önce de değindik. Örneğin bir Chewong adamı bir Japon uçağını evlat edinmişti ve Amerika'nın Büyük Düzlükleri'nden Omaha halkında da eşit derecede yaygın görüler söz konusu olmuştu. Rock Cree halkı arasında bu fenomene dair ayrıntılı ve en faydalı tartışmasında Robert Brightman ([1973] 2002), Hudson's Bay'in temsilcisi Edward Umfreville'in 1790'daki değerlendirmesini şöyle aktarmaktadır:

Onun avlanmada başarısı veya başarısızlığı, dostlarının ve ailesinin refahı, bir ölümlü olarak geçirdiği süre: İşte bunların hepsi, tüm girişimlerini yöneteceğini varsaydığı görünmez bir failin kaprisli iradesine ve keyfine bağlıdır: Örneğin bir adam kolayca görünen bir yıldıza, bir başkası bir kurda, diğeri bir ayıya ve bir başkası da belirli bir ağaca yakaracaktır; hayal ettiği şey, hayattaki iyi ya da kötü talihini etkileyecektir. (77)

Pawākan veya “rüya-ruhu” denen koruyucu, ergenlik çağındaki çoğu erkek ve birçok kadın tarafından, koruluğun içinde dünyadan el etek çektikleri bir yerde günlerce oruç tutmanın neden olduğu bir rüyada edinilir. Tek tek hayvanlar en yaygın rüya-ruhlarıdır ve bu yırtıcı hayvanlar arasında ayılar ve porsuklar en güçlüleridir. Fakat *pawākan* illa yırtıcı bir hayvan olmak zorunda değildir, nitekim bulutlar, buz, kayalar, rüzgârlar, ağaçlar ve benzerleri dâhil olmak üzere neredeyse her şey olabilir. Cree halkı, ruhlarla herhangi bir karşılaşmaya “rüya” der ve onların *pawākan*'ları çoğunlukla insanlar rüya görürken ortaya çıkar, gerçi *pawākan* ayrıca tamtam çalmanın ve şarkı söylemenin neden olduğu uyanık ve trans benzeri bir durumlarda da pekâlâ çağrılabilir. (Cree halkına komşu Innu [eski Naskapi] halkı ise buna “ruh-güç düşüncüsü” der.) En azından bazı açıklamalara göre, bu ilişkiler bir kişinin kendi canı aracılığıyla –“gebe kalındığında insan fetüsünde bulunan canlandırıcı ve bireyselleştirici bir güç” aracılığıyla (96)– gerçekleştirilir. İç/dış ruh ikiciliğinin bir başka işlevsel versiyonu işte buradan çıkar. Her hâlükârda kişi ne yapıyorsa *pawākan* da onu yapar: “Başkalarına göre

ve belki de öznel olarak, bireyin olağanüstü bir beceriyle, kazalardan ve hastalıklardan kurtulma, uzun yaşamdan zevk alma, başarılı bir şekilde yiyecek peşinde koşma, başkalarını tedavi etme, gelecekteki olayları bilme ve etkileme, dahası her şeyi yapma yeteneği *pawākan*’ın gücünün ve içten bağlılığının hissedilebilir işaretleri olabilir” (88).

Rüya ruhu, düşmanları –canavarları, büyücüleri ve eski zamanlarda savaşta düşmanları– kovma ve yenme kabiliyetine sahip olması itibarıyla da dikkat çekicidir. *Pawākan*’ın ödül beklemediği söylenemez çünkü rüya ruhlarının tütün, kıyafet, bıçak, yiyecek ve esasen insani durumlarını sergileyen diğer mallar dâhil olmak üzere kurban ve adaklar almaya hevesli oldukları bilinir; insanların onlara “büyükbabam” ya da “adam” dedikleri de kayıtlara geçmiştir. Ayrıca *pawākan*’ın bunlar karşılığında verdiği armağanlara, bahsettiği yeteneklere “güç” derler. Yani yine, avcılıkta olduğu gibi farklı insan becerilerinin veya sağlık veya hastalık gibi koşulların veya diğer talih veya talihsizliklerin, sayısız üstinsan niteliği –ruh-sallaşmış yetenek ve etki– olduğu tekrar söylenebilir.

Cree halkının hizmetindeki ruhlar gibi, Omaha ve Crow halkının koruyucuları da geleneksel olarak Yerli Kuzey Amerika Görü Kompleksi olarak bilinen şeyin örnekleridir. Omaha halkı ile ilgili olarak, Fletcher ve La Flesche şöyle yazıyor: “Kutsal çağrısı veya şarkısıyla birlikte görü, Omaha halkının kendine ait saydığı tek şeydi, ömürleri vefa ettikçe ve hafızalarını kaybetmedikçe bunu kaybetmeleri de mümkün değildi. Bu onların ruhlarını ve fiziksel güçlerini pekiştirebilmelerini sağlayan uçsuz bucaksız evrenle olan kişisel bağlantılarıydı” ([1911] 1992, 131). Omaha halkına Wakonda tarafından bahsedilen görümlere benzer şekilde Crow halkının gençleri de arayışlarının başarıya ulaşması için daha yüksek bir güce, Güneş’e başvuruyorlardı (Lowie 1935, 237-52). Fakat Crow halkının gençlerinin yakarıları belki de tanrıyı acındırabilmek için kendi kendini yaralamayı (el parmaklarını eklem yerinden kesmek, sırt etini şişlerle yırtmak gibi) da içerdiği için

Düzlüklerdeki görü arayışlarının en dikkat çekici olanıydı. Crow gençliğinin Güneş tarafından evlat edinilip Güneş'in –Crow'un anasoylu akrabalık sisteminde, evlilik yoluyla bir akraba olarak– onların babası olması da bu kültürün belirgin bir başka farkıydı.

5. Atalar

[Papua Yeni Gine Admiralty Adaları'ndaki] Manus halkına mensup her adam Baba'sına tapar ama bu Baba gökte değil evinin ön girişlerinde yaşar ve herkesin babası değildir, sadece o adamın babasıdır. Evin sahibinin babasının kafatası, evin girişin hemen içinde ve yukarıda asılı, ince işle oyulmuş ahşap bir kapta onurlu bir yere sahiptir. Onun manevi varlığı . . . evi korur ve ev halkının ahlakını denetler. . . . Manus halkı ölülerine duydukları bağlılığa bir bedel biçmişlerdir ama bu ödenmesi imkânsız bir bedeldir. Kazasız belasız bir ömür, hem de upuzun bir ömür dilerler. (Reo Fortune [1934] 1965: 1, 20)

Kısacası, yaşayan insanlar [yani Trobriand Adaları'nın yerlileri] bedene bürünmüş atalarıdır. Bu nedenle, insanlar büyümlü davranışlar sergilediklerinde, *akraba olarak* onların önceki kuşak birleşik ruhları da görünmez ama etkili bir şekilde davranırlar. (Mark Mosko 2017, 57)

[İnka halkının] bu garip uygulaması kınanmayı çok hak etmiştir, çünkü bu bedenlerin bir daha yaşayamayacaklarına ve herhangi bir yararlı amaca hizmet etmeyeceklerine inanmalarına rağmen ölümlerin bedenlerine tapıyorlardı. Öyle görünüyor ki, eğer bu meseleyi göz önünde bulunduracak ve yalnızca gördükleri ve emin oldukları şey tarafından yönlendirilmelerine izin verecek olsalardı, ölümlere yalnızca makul gerekçelerle tapınmayı bırakacaklardı; ölümlere saygı

gösterirken aldıkları hizmetin ve bakımın faydasız olduğunu anlayacaklardı. Fakat onları incitmeden bu konuya girmek mümkün değildir. (Peder Bernabe Cobo [1653] 39)

“Atalar” üstkişi güçlerin çok yönlü bir başka kategorisidir. Asgari ve azami biçimlerinde, atalar başka türden ruhların tanımı altında yer alırlar: Bir uçta bireysel koruyucu ruhlar, diğer uçta ise herkesin babası ve anası tanrılar, her şeyin ataları bulunur. Aradaki nüfuzlu atalar silsilesine ait figürlerse şunları içerir: Daha öncesinde “akraba ruhlar” denen ve aileye ait yakın zamandaki ölüler; (çeşitli derinlikteki soy ve klanlardan) soy grubu kurucuları; soy gruplarının ortak ölüleri; totem varlıkları; Melanezya klanlarının büyük-insanları gibi yakın hafızanın seçkin şahsiyetleri; hanedan kurucuları; mevcut yöneticilerin selefleri olan şefler ve kraliyet mensupları.

Bu çeşitliliğin bir kısmı, Manambu totem atalarının daha önceki betimlemesinde zaten telkin edilmişti. Onlar soy gruplarının belirli kurucuları değil akrabalarıdır, dolayısıyla Manambu halkının hayattaki insanların sınıflandırıcı atalarıdır. Ayrıca yalnızca Manambu halkının hayattaki insanların sınıflandırıcı ataları değil, rüzgârların, dağların ve diğer her şeyin de yaratıcıları ve atalarıdır. Yine de tüm bu ata çeşitliliği için, burada bu isim altında tartışılan ruhların, onları asosyal hayaletlerden ayıran belirli ortak özellikleri vardır. Atalar daima belirli grupların ataları veya kahramanlarıdır; bu insanlara yaşam verdikten sonra, onların refahlarının potansiyel kaynağı olmaya devam ederler: Artık üstinsan güçleriyle bir arada olsalar da yaşam verenler olmaya devam ederler. Akraba ruhlar bunun yanı sıra her zaman olmasa da çoğu zaman kendi soylarından gelenlere karşı iyi niyetlidirler. Ayrıca tüm ruhlar arasında kendi soylarından gelenlerin ahlakıyla, özellikle de enest tabularının ihlalleriyle en fazla ilgilenen ruhlar da onlardır. Bununla birlikte, ataların bu tabuları ihlal edenlerle olan akrabalık bağları, onlara olan şefkatleriyle çatıştığında, atalar yetkilendirmelerini veya des-

teklerini geri çekip iblisler gibi kötü niyetli ruhların onları cezalandırmasına izin verebilirler.

Kural olarak, en yakın atalar, akraba ve soy ruhları, yaşayanlar üzerinde en önemli etkiye sahiptir. Ayrıca yine bir kural olarak, aniden ölenler ritüel olarak daha yüksek güçlere aracı olarak çağrılacaklarından, onların güçleri örtük veya açık şekilde daha büyük atalardan veya tanrısal kaynaklardan türetilir. Buna göre, farklı mertebelerdeki ataların –örneğin ölen babalar ve klan kurucuları arasında olduğu gibi– torunlarına bahsettiği faydalar büyük ölçüde gereksizdir. Ataların hepsi muhtemelen kendi halkının bahçelerinin büyümesini ve balıkların yemleri ısırmasını, çok sayıda çocuk yapmalarını ve onları sağlıklı tutmalarını, zenginleşmelerini ve hayatta kalmalarını, kazalardan korunmalarını sağlayacaklardır. O hâlde bunlar, fiziksel karşılıkları “kutsal” korular, türbeler, resimler, mezarlar, kalıntılar, kemikler, tapınaklar ve benzerleri olan ve sayelerinde saygın ölümlerle iletişim kurulan dua, kurban, şölen, ritüel dans ve diğer kült uygulamalarının muhatabıdır. Bu saygı ve iletişim sayesinde, atalar torunlarının olduğu her yerdedirler ve “insanlar ne yapıyorsa onu yaparlar.”

Dediğim gibi, bu her zaman iyi şeyler yaptıkları anlamına gelmiyor. Aksine, genellikle kaprisli ve saldırganlardır. Meyer Fortes’in bu konuda Batı Afrikalı Tallensi halkı hakkında yazdıkları alışılmadık şeyler değildir:

Tallensiler arasında, insanlar ile ataları arasındaki ilişkiler hiç bitmeyen bir mücadele olarak görülür. İnsanlar kurbanlarla atalarını bir şeyi kabullenmeye zorlamaya ve onların gönüllerini almaya çalışırlar. Ama ataların ne yapacağı kestirilemez. İnsanlara zarar veren de onların bu güçleridir. İnsanların rutin mutluluklarına ani saldırılar düzenleyerek kendilerinin yararlı koruyuculardan daha fazlası olduğunun farkına varılmasını sağlarlar. Toplumsal düzeni korumaları da insan işlerine saldırganca müdahaleleriyle olur. Ne yaparlarsa yapsınlar, insanlar ataları asla kontrol edemezler. Çalıkların ve nehrin hayvanları gibi huzursuzdurlar, güve-

nilmeleri zordur, her yerde bulunurlar, öngörülemezler ve saldırgandırlar. (Fortes 1945, 145)

Atalar ve onların soyundan gelenler arasındaki ilişkinin az ya da çok açık şekilde sözleşmeye dayalı olduğu ve aynı nedenle, az ya da çok örtük şekilde çatışmalı olduğu sıklıkla belirtilir. Kurbanlar ve hediyeler aracılığıyla yaşayanlar ile ölümler arasında belirli bir müteakabiliyet kurulur. Birbirlerini besleyebilirler, işte bu da genellikle insanlar ve daha büyük tanrılar arasında olduğu belirtilen bir ilişkidir. Yine de daha önce söylendiği üzere, tarafların güçlerindeki asimetri göz önüne alındığında, bu müteakabiliyet ilişkisi yaygın olarak varsayılanın aksine karşılıklı destek gerektirmez, daha ziyade yaşayanların ölümlere boyun eğmesini ifade eder. Burada, kurbanda genellikle karşılıklılık ya da armağan alışverişi olarak meydana gelen şeyin takdir ve hürmet olarak anlaşılmasının daha uygun olduğunu gözden kaçırmayın; dahası, bu süreç kurban edenin kişiliğiyle özdeşleşmiş bir adağı iletmesiyle tanrının kişiliğinin yüceltilmesi etkisini de yaratır. Atalara ait kültürün ritüellerinin ihmalî veya ihlali neredeyse bir tür *lèse-majesté*'dir [geleneklere saldırı] ve ataların gazabının, onların soylarından gelenlerin uğrayacağı kazalarda, hastalıklarda veya diğer talihsizliklerde kendini göstermesiyle sonuçlanır. İnsanların atalarının öfkesine nasıl tepki verdikleri kültürlerle göre değişiklik gösterdiği gibi, tüm tabulara, kurbanlara veya kültürün diğer taleplerine saygı göstermelerine rağmen ataların onların refahını sağlamayına verdikleri tepkiler de kültürlerle göre değişkenlik gösterir. İnsanlar kaderci olabilirler. Fakat bazılarının atalara ait güçleri reddettikleri, onları kasıtlı olarak ihmal ettikleri, hatta kafataslarını parçaladıkları ve saygı duyacak başka birini buldukları da bilinir.

Admiralty Adaları'nın en büyüğü olan ve uzman bir balıkçı halkına ev sahipliği yapan Manus'un hane halkları arasında geleneksel olarak her şey sanki evin ölmüş babası hâlâ yaşıyor-muş gibi devam eder. Çünkü burası hâlâ onun evidir, o hâlâ evin reisidir. İnsanlar onunla neredeyse ölümlülerle konuştuk-

ları kadar konuşurlar. Yeni Zelanda doğumlu antropolog Reo Fortune ([1934] 1965) ölmüş babanın unvanını (*Moen palit*) terimde çelişkiye düşecek şekilde “Hayalet Efendi” [*Sir Ghost*] diye tercüme eder ama ailenin atasına güçleriyle orantılı bir saygı gösterildiği için burada kullanılan unvan uygunsa da ölmüş babanın ruhunu asosyal bir hayalet addetmek kesinlikle bir hata olmuştur. O *par excellence* bir akraba ruhtur. Fortune şöyle yazıyor: “Hayalet Efendi’nin gücü mutlak ve ona boyun eğilir. Hayalet Efendi hayat verirse insan yaşar, hayatı esirgerse insan ölür. Bir insan ona hitap ederken bu sözleri Hayalet Efendi’in huzurunda defalarca tekrarlar” (5). Evin yaşayan babası, “Hayalet Efendi”yi kendi öz babasından, yani ailenin atası olarak reddedilen, kendi oğlunun ölmesine izin verdiği için kafatası lagüne atılmış olan evin büyükbabasından bile daha fazla onurlandırır. Ama kendisi de ölünce kafatası artık evin girişlerinde muhafaza edilerek kutsallaştırılmıştır, ölmüş baba böylece kendi ölümünden sağ kurtulmuştur çünkü olduğu kişi olmaya ve hayattayken davrandığı gibi davranmaya devam edebilecektir. Eğer hayattayken bir topluluk lideriyse, ölü arkadaşları arasında da bir lider olurdu. Sömürge döneminde Avustralya’nın sömürge valiliği tarafından atanan “yerli bir polis” olsaydı, hâlâ bir ruh rejiminin ruh-Bölgesi Memuru sıfatıyla diğer hane halkı ruhlarından ruh vergileri toplayan bir polis memuru olurdu. Hatta başka bir evden ölmüş bir kadınla evlenebilir ve çocuk sahibi olabilirdi; bu amaçla iki aile ölülerin adlarıyla uygun servet alışverişinde bulunurdu. Ölüler takas işleminin gerçek failleridir. Son kertede ata da hanehalkı ekonomisinin bilfiil yöneticisidir. Fortune taraflar arasında bir “sözleşme” yapıldığından söz ediyor: Buna göre, yaşayanlar atalarına barınak, yiyecek, ısınma ve onurlu bir yer sağlayacaklar ve bunun karşılığında atalar da kendi halkına bereketli balık avları, iyi sağlık ve kanoları için uğurlu rüzgârlar sağlayacak, aynı zamanda evi koruyacak ve aile üyelerinin ahlakını da denetleyecektir (12-21).

Babanın insanların her yönden refahının kaynağı olduğu doğru olsa da, sözleşme kavramı, ısınma ve barınak sağlayan evin zaten onun kendisine ait olduğunu ve yiyeceği bu nedenle sağladığını görmezden gelir. Evin atası, balık sürülerini mevsimlerinde getirir ve ailenin ihtiyaç duyduğu günlük avı sağlar. Evin ahalisi onu ihmal ederse veya ahlaki olarak –özellikle nişanlı genç bir kadının bekâretini bozmak suretiyle– yüz kızartıcı eylemlerde bulunursa evin atası onları cezalandıracaktır. Evin kullandığı balık ağlarının ve tuzaklarının “can özünü” çıkarıp zayıflatarak balıkçılığı kolaylıkla mahvedebilir. Yaşayanlara suçları nedeniyle ceza olarak açlık, yoksulluk, hastalık ve kazalar dağıtır. Bununla birlikte, baba kendi evini koruyamadığı zaman, ölümlere genellikle diğer evlerin ataları neden olur. Bütün bunlar babanın mizacına ve diğer faal ölü insanlarla ilişkisine bağlı olsa da mutlaka adil olduğu anlamına da gelmez.

Fustel de Coulanges, antik Romalılar ölümlere cenaze törenleri düzenlemedikleri takdirde, ölümlerin yaşayanlarda hastalık ve kısırlığa neden olan habis başıboş hayaletler hâline geldiklerini anlatıyor. Fakat eğer aile onları düzgün bir şekilde onurlandırdıysa soyları adına sürekli olarak ev işleriyle ilgilenen vesayet tanrıları olurlardı. “Ölümlere kutsal varlıklar muamelesi yapıp sadık kalınmalıydı. Eskiler onlara düşünülecek en saygılı sıfatları uygun görmüşlerdi: İyi, kutlu, mutlu diyorlardı.” Dahası, Fustel de Coulanges “onlara göre ölümler birer tanrıydı” sözleriyle yaptığı tanrılaştırmayı Cicero’yla destekliyor. “Cicero diyor ki ‘Atalarımız bu yaşamı terk eden insanların sayısının tanrıların sayısına dâhil edilmesini istemişlerdi.’ Kötü ya da iyi, onlar tanrıları. Hatta kötüler hayattayken olduğu gibi ölümdede öyleydiler. Tüm ölümler arasında en çok ‘onları tanrısal varlıklar olarak görün’ diyor ahlakçı Cicero” ([1864] 1980, 13).

Gerçekte Fustel de Coulanges, Manus’un Hayalet Efendi’sinden farklı olmayan, ataerkil bir yerli kültü betimlemektedir. Burada da ölümlerin iyiliksever eylemleri aynı şekilde

ritüel adakların, özellikle de yaşayanların ölümlere sağladığı beslenme bir karşılığıdır. Fustel de Coulanges, yaşayanlar ile onların ölümleri arasında sürekli bir iyi niyet alışverişinden söz eder. Ata, “ikinci hayatında ona kalan tek eğlence” olan bir dizi cenaze ziyafeti elde eder; onun soyundan gelenler de ihtiyaç duydukları yardımı ve gücü bu ziyafetle elde ederler. “Böylece ata, akrabalarının tam ortasında var olmaya devam eder; görünmezdir ama her zaman oradadır, ailenin bir parçası ve babası olmayı sürdürür. Ölümsüz, mutlu ve bu tanrısal hâliyle, yeryüzünde, geride bıraktığı herkese ilgi göstermeye devam eder. Onların ihtiyaçlarını bildiği için güçsüz düşüklerinde onları ayakta tutar.” Başka bir deyişle, yaşayanlar ölümlerinden, kederli anlarında teselli, tehlike anlarında destek ve bir kusur işlediklerindeyse bağışlanma bekliyorlardı ([1864] 1980, 28).

Bizimkiler gibi Güney Afrikalı Thonga halkının hapsirmaları da, görünüşe göre yaşam veren nefesin kaçışını engellemek için yakınlardakilerden tanrısal kutsamalara dair sıcakkanlı ricalarına yol açacaktır, fakat BaThonga halkı için aynı zamanda ata tanrılarından ihtiyaç duyulabilecek her şey için ricada bulunmak için uygun bir fırsat da olabilir bu. İsviçreli misyoner antropolog Henri Junod (1912; 1913), Thonga kültürü hakkında ciltler dolduran ünlü kitaplarında, bir adamın kendi hapsirmasına atalarına topluca bir kalıplaşmış çağrıyla verdiği tepkiye şöyle başladığını aktarır: “Size dua ediyorum! Size karşı bir öfkem yok! Bırakın uyuyayım ve hayatı görmeme izin verin! [yani rüyaya mı?] Yoldan geçerken, bir ceylanı (çalıların arasında ölü) bulayım, onu omuzlarıma alayım; ya da gidip ‘ndlopfu bukene’, yani bir fili öldüreyim (bir kızla tanışıp onun gönlünü çileyim). Şimdi diyorum ki bu kadarı yeter ey benim burnum!” (1913, 338). Bu ise Junod’un, BaThonga’nın “ataya tapınması” dediği şeyin, yani onların kendi atalarından oluşan geniş bir zümreye, hem baba hem de anne akraba ruhlarının yanı sıra klan yönetimlerinin ortak

ve anonim ölümlerine ve yönetici şeflerin kapsayıcı atalarına olan mukadder güvenin sadece bir kısmıdır,

Tüm bu atalardan, hatta yakın zamanda ölenlerden bile “tanrılar” olarak bahsedildiğini belirten Junod, insanların onlara bağımlılığını Trobriand Adaları’nın yerlilerinin ve diğer Melanezyalılar, Batı Afrikalılar veya Çinlilerin terimlerine benzer şekilde tanımlar. Köy, klanın varlığı ve klanın her üyesinin refahı onlara bağlı olduğundan, tanrıların ne düşündüğünü ve yaptığını bilmek son derece önemlidir. Tanrısallık [Bukwembu] “öldürme ya da yaşatma, zenginleştirme ya da fakirleştirme gücü” değildir de nedir? Atalar her şeyin –toprağın, tarlaların, ağaçların, yağmurun, insanların, çocukların, hatta büyücülerin bile– efendisidir. “Bütün bu nesneler veya kişiler üzerinde tam bir hâkimiyetleri vardır” (Junod 1913, 360). Bir ağaç meyve veriyorsa onu atalar büyüttmüşlerdir; mahsuller bolsa, atalar şamanları mahsulleri artırmaya zorladıkları veya onları mahvetmelerini engelledikleri içindir; bir ağaç devrilirse onu devrilmeye sevk eden de yine atalardır.

Bu yaygın bir etnografik vaka olduğundan, burada yalnızca az çok örnek niteliğini taşıyan Thonga uygulamalarına dikkat çekiyoruz. Junod tarafından kaydedildiği üzere, hasta bir çocuk adına adanan kurbana eşlik eden bir yakarış, daha büyük klan ruhlarının aracıları olarak adlandırılan bireysel ataların rolünü gösterir. Keza tanrılara karşı hem itaatkâr hem de meydan okuyan bir tavrın söz konusu olduğunu gözler önüne serer. Nitekim insanlar çocuğun hasta olmasına izin verdikleri için ataları azarlalar ve bunun yanı sıra özellikle zenginlik olmak gibi başka taleplerini iletme için de bu durumu bir fırsat bilirler:

Bu çocuğu kutsayın, yaşatın ve büyütün; onu zengin kılın ki tekrar ziyaret ettiğimizde bizim için bir öküz kesebilesin.

. İşe yaramazsınız, ey tanrılar; siz bize sadece bela [yani hasta çocuğu] veriyorsunuz! Biz size adaklar sunsak da bizi dinlemiyorsunuz! Her şeyden mahrumuz! [Sonra hastalık-

tan sorumlu olan tanrının, yani adak sunulan tanrının adını söyleyerek:] [Sen] nefret dolusun! Bizi zenginleştirmiyorsun! Başarılı herkes bunu tanrılarının yardımıyla yapar. Bak sana bu hediyeyi hazırladık! Şimdi git atalarını falan çağır; bu hasta çocuğun babasının tanrılarını da çağır, gelsinler.

Hepiniz sunağa gelin. Öküzümüzü [aslında bir tavuğu] yiyin ve aranızda dağıtın. (Junod 1913, 368)

Bunlar, Junod'un tanrıların hem iyinin hem de kötünün kaynağı olan belirsiz mizacına ve insanların bu belirsizlikten dolayı onlara itaat veya isyan etmek arasında gidip gelmelerine neden olan duygusal çelişkilerine dair öğretici sonuçlar çıkardığı zengin metinlerdir. Bir yandan, ata-tanrılar her şeyi bilir, her yerde hazır ve nâzırdır. Öte yandan “*Onlar yine de insandan başka bir şey değildir!* Onlar, sefil günahkârların önlerinde titreyip dua ettikleri aşkın varlıklar değildir” (Junod 1913, 386; vurgu metne aittir). Tanrılara yakarış ritüellerinin çoğu sırasında seyirciler kendi aralarında konuşurlar, hatta müstehcen şakalar bile yaparlar; yakarışın kendi de, yukarıda belirtildiği, gibi ata güçlerinden yardım dilemek olduğu kadar, onları azarlamak şeklinde de olur. Atalar kusursuz örnekler olmaktan uzaktırlar. Junod'un betimlediği hâliyle “onların karakteri, huysuz ve şüpheli yaşlı insanlarınki gibidir. Kendi soylarından gelenlerin her türlü saygı veya ilgi eksikliğine içerlerler. Yâd edilmek ve adaklarla hoş tutulmak isterler. Görünüşe göre aslında hiçbir şeye ihtiyaçları yoktur çünkü bolluk içinde yaşarlar. Yine de soylarından gelenlerin onlara karşı görevlerini tam zamanında yerine getirmelerini isterler” (387; vurgu metne aittir).

İçkinlik kültürlerinde atalara ait olan ve çoğu zaman göğe ulaşan uzun soyağaçaçlarıyla göze çarpan en karmaşık kültler, kralların ve yönetici şeflerin kültleridir. Yeni Yıl ya da hükümdarın tahta çıkışı gibi toplu törenlerde ve ayrıca bireysel mezarlarda ya da tapınaklarda, nüfuzlu kadim kişiler halkın refahını ve yönetimini sağlamaya devam ederler. Dahası onların özellikle güçleri, mevcut halefleri olan ya-

şayan hükümdarın hizmetine verilir. Çünkü aksi takdirde işbaşındaki hükümdar aristokratların soyağaçlarının yapısından ileri gelen bir entropi karşısında savunmasız kalacaktır: Sonraki nesillerin yöneticileri, hanedan kurucularının büyük başarılarından giderek uzaklaşmış ve onlarla haksız bir karşılaştırmaya tabi tutulmuş hâle gelecektir (David Graeber, kişisel iletişim; Graeber ve Sahlins 2017, 9-11; 429-31). Yeni kral ya da şef görevine başladığında elinde şanlı seleflerinden gelen soyundan başka böbürlenecek hiçbir şeyi yoktur. Bu nedenle yaşayan yöneticiler, hanedan kurucusunun kişiliğini ve seleflerinin eylemlerini kendilerine mal ettikleri çeşitli şekillerde belgelenmiş birtakım araçlara başvurur. Kralın öznelliği böylece krallığı, krallığın birikmiş tarihini ve egemenliğini de kuşatır. Doğu Afrikalı Shilluk halkının kralı, tahta çıktığında iktidar silsilesinin atası olan “Nyikang hâline gelir”; gerçi Evans-Pritchard’ın zekice gözlemlediği üzere Nyikang, Shilluk’un kralı değildir ([1948] 2011, 413-14; Graeber ve Sahlins 2017, 63-64). Kwakiutl’un şefi, kurucu atanın adını miras alır ve dolayısıyla sadece kurucunun değil, aynı zamanda şeflik adının önceki tüm görevlilerinin yetkilerini ve eylemlerini de devralmış olur. Kwakiutl’un şefi, Stanley Walens’in da dediği gibi bir “ebedi birey”dir (1981, 79). Atalarının büyük işlerini birinci tekil şahıs kipinde anlatır: “Falanca yerleri fethettim; dünyanın dört bir yanındaki filanca prenseslerle evlendim.” Böyle derken, o henüz doğmadan önce meydana gelmiş birtakım olaylara gönderir. Danimarkalı antropolog J. Prytz Johansen ([1954] 2012, 29-31), Yeni Zelandalı Maori şeflerinin karşılaştırılabilir uygulamalarına “akraba olarak ben” ifadesiyle atıfta bulunur. Bu ifade sadece şeflik atalarını değil, onların klanlarının yaptıklarını da kapsar.

Kraliyet atalarına tapma olgusunun daha karmaşık bir biçimi ve aynı zamanda siyasi olarak daha sorunlu olanı ise hanedanın 12 kralını, yani Güneş’in oğullarını öven ünlü İnka kraliyet mumyaları kültürüdür. Bu krallardan her biri zenginliği, toprakları ve maiyetiyle aynı şekilde bozulmadan ve

kendisine saygı duyup hizmet eden torunlarının soyu (*panaca ayllu*) aracılığıyla bedensel olarak hayatta kalmıştır. Yani ölü hükümdar, yaşayan halefinin imparatorluğunda hayat veren güçlerini kullanmaya devam etmiştir (Cobo [1653] 1990, 39-43; Bauer 2004), 12. bölüm).

Yine de bir fatih ve yerlilerle kurulan ilk temasın tarihçisi Pedro Pizzaro, 1530'ların ortalarında, ölülerin yaşayan bir temsilcisiyle pazarlık yapmayı beklemişti. Bu olay, İspanyolların hizmetindeki çok önemli bir İnka adına, ölmüş krallardan birinin Cuzco hanesinden bir kadın istemek için Genel Vali tarafından gönderildiğinde meydana gelmişti. “Sonra, ben yaşayan bir Kızılderili ile konuşacağımı sanırken, bu ölü ahalisi [benzeri] bir grubun yanına götürüldüm, her biri bir tahtırevanda oturuyordu, bir yanında onu tutan ve onun adına konuşan bir Kızılderili sözcü bulunuyordu, diğer yanındaysa Kızılderili bir kadın vardı; her ikisi de ölü adamın yakınına oturmuşlardı” (Pizzaro 1921, 204-5). Bu, iki yanında kâhinliğini yapan bir erkek ile bir kadının nezaretinde varlığını sürdüren kraliyet ölülerinin olağan hâliydi. Bu olayda, Pizzaro'nun isteğinin ardından bir süre dikkate değer bir sessizlik ve gerilim yaşanmıştı. O süre içinde muhtemelen kâhinler kraldan gereken cevabı almış ve her ikisi de cevabın olumlu olduğunu söylemişti.

Bu olay Pizzaro'yu şaşkınlığa uğratmış olsa da ölmüş krallar için o kadar alışılmadık bir durum sayılmazdı. O krallar da yaşayanların yaptığı gibi aşağı yukarı normal toplumsal ve siyasi hayatlarını sürdürüyor, birbirini ziyaret ediyor ve ziyafet veriyorlardı, ayrıca mevcut haleflerine danışmanlık yapıyorlar, bazen de onları hayal kırıklığına uğratiyorlardı. Bayramlarda veya özel günlerde ya bizzat ya da heykelleri aracılığıyla halkın karşısına çıkıyorlar ve halktan saygı görüyorlardı. Rahip Cobo, annesini ölmüş bir hükümdarla evlendirerek kraliyetin halefi olma şansını artırmaya çalışan bir soyludan bahseder. Bu durumda soylu muhtemelen ölmüş kralın *ayllu*'sunu [sülalesini] anne tarafından akrabası olarak

davasına dâhil etmiş olacaktı. Kraliyet atalarının Cuzco’da kendi meydanları, şehrin içinde veya yakınında krallara ait kendi konutları ve akraba hizmetlileri tarafından ekilip biçilen kır mülkleri vardı. Ölmüş bir İnka yöneticisi (kral) “krallığında her şeyin en iyisine ölümlerin sahip olduğundan” şikâyet ediyordu (Pizzaro’dan aktaran Bauer 2004, 162) (Son hükümdarlara düzenli aralıklarla büyük miktarda yiyecek sunularıyla tapınılmışsa da bunun nedeni hükümdarların aç olmaları değildi; nitekim bu, İnka halkının gülünç bulduğu bir düşünceydi [Cobo [1653] 1990, 41].)

Dahası, kraliyet atalarının yetkilerinin çoğu, kendi soylarından gelenlere, İnka soylularının büyük bir bölümünü oluşturan kıdemli üyelerine kadar uzanıyordu. Yine de tüm bu ayrıcalıklar ve yetkiler, kralların ne de onların tanrısallıklarının ölümleriyle birlikte ortadan kalkmadığı, aksine arttığı varsayımından kaynaklanıyor ve bu varsayımla mümkün oluyordu. Eski hükümdarların putlarına ve bedenlerine yapılan adaklara eşlik eden dualar, onlardan sadece “bu küçük çocuklarınızı mutlu olmaları için” korumalarını değil, aynı zamanda atalarından, kendileri adına büyük yaratıcı tanrı Viracocha’ya aracılık etmesini, “onları Viracocha’ya yakın kılmasını ve böylece size verdiği korumayı onlara da vermesini” ve “her şeyin barış içinde kalmasına izin vermesini ve insanların çoğalmasına izin vermesini; bol miktarda yiyecekleri olmasına izin vermesini ve her şeyin her zaman artmasına izin vermesini” de istiyordu (120).

Kraliyet kültü, yerel İnka soylarının (*ayllu*) ata kültlerinin geliştirilmiş bir versiyonuydu ve onlara benzer şekilde kudretli kurucunun emirlerini yaşayanlara ileten bir ruhban sınıfını da beraberinde getiriyordu. Tarihsel bellekte, soy atası genellikle bir şehir kuran ve teraslı sulama sistemini genişleten ya da söz konusu yeri fetheden savaşçı bir işgalciydi (Gose 1996, 389). İmparatorluğu genişleten fetihler, ölü hükümdarların özellikle ünlü olduğu şeylerdi ve ölümlerinde bile, cenaze törenlerinde mumyalarla ve savaşa taşınan putlarla canlandırılırdı. Ölmüş

krallardan bazıları, özellikle yağmur yağdırma, mahsul yetiştirme veya kadınları doğurgan kılama becerileriyle meşhurdur. Fakat Kanada doğumlu antropolog Peter Gose'un (1996) gözlemlediği üzere, İnka "bütün hükümdarlarının 'Güneş'in oğulları' olarak tanrısal düzlemde kendilerine verilen öneme uygun yaşamalarını ve dolayısıyla ileri atılıp fetih yapmalarını beklerdi" (389). Bu savaşçılık kariyeri, yeni bir krala –başlangıçtaki yoksulluğu ve kuşaklar arası entropi süreci göz önüne alındığında– kraliyet seleflerine kıyasla statüsü ve başarı eksikliği nedeniyle iki misli emredilirdi. Yeni bir kral nispeten yoksuldu çünkü hiçbir şey miras almamıştı: Tanrısal babası kraliyet mülkünü –toprak, hazine, maiyet ve hepsini– elinde tutuyordu. Zenginlik, takipçiler ve kraliyet onuru, onun saltanatının başlangıcında eksikti. Fetihler ise bunları elde etmenin başlıca yoluydu.

Rahip Cobo'nun ayrıntılı betimlemelerine bakılırsa ([1653] 1990), yılın en önemlisi olan Yeni Yıl Festivali'nin (*Capac Raymi*), yeni bir saltanatın eksikliklerini gidermek ve kralın imparatorluk kariyerini başlatmak için tasarlandığı anlaşılıyor (126 vd.). Bir ay boyunca süren ve yıllık ritüel döngüsünün en önemlisi olan bu festivalde, eyaletlerden –"kralın görevlileri ve *guaca* [tanrılar]" (127) tarafından– alınan haraçlarla zenginlik, uzun süreli törenlerde savaşçı ilan edilen çok sayıda soylu gençle ise savaşçı gücün belkemiği sağlanıyordu. Dahası, Güneş Tapınağı'nın meydanındaki ilk günlük işlemlere bakılıp hüküm verilirse ritüeller aynı zamanda kralın ölen selefleri üzerindeki üstünlüğünü ve onların egemenliğini kapsamayı da ifade ediyordu. Toplantı meydanındaki alçak, süslü bir sıranın üzerine büyük tanrılar, yani Viracocha'nın, Güneş, Ay ve Gök Gürültüsü tanrılarının resimleri yerleştiriliyordu. Yeni İnka hükümdarı teşrifetmeden önce, eski yöneticiler ve maiyet gelir, kıdem sırasına göre orada yerini alırdı. Sonra kral içeri girer ve tanrılar yanındaki sıraya otururdu, saray görevlileri de onun etrafında sıkı bir çember oluşturlardı. Sonraki günlerde, müstakbel genç şövalyeler, kralın simgele-

rinin başında yer aldığı tören alaylarını içerecek şekilde kendi kabul törenlerinin çilesini çekerek sınavı geçmiş olurlar ve krala bağlılık yemini ederlerdi.

İşte bütün bunları aslında, İnka törenleri gibi, özünde tanrıların insan tarafından gasp edilmesinden oluşan kozmik yönetim hakkındaki kitabın son bölümünü önceden haber vermek üzere anlatıyorum.

6. Tanrılar: “Tanrısallık Tektir”

Dinka Tanrısallığından hem tek hem de çok yönlü olarak söz edilir. Tüm gök-güçlerinin Tanrısallık “olduğu” söylenir; yine de Tanrısallık onlardan biri değildir ve hepsi de yalnızca Tanrısallığın alt sayılarla belirtilmesi değildir. Bunlar birbirinden oldukça farklıdır; insanlarla ilgisinde birlikte düşünölseler de, ayrı türden bir gerçekliğe sahiptirler. Dinka “Tanrısallık tektir” iddiasını, onu neredeyse bir dogma haline getiren bir tekdüzelikle ileri sürer (Lienhardt 1961, 156).

Orman ile köy arasındaki ikilemin üstünde ve ötesinde, [dağlık Vietnam’ın] Katu halkının kozmosundaki yüce güç olan Pleng (kelimenin tam anlamıyla “Gökyüzü”) duruyor.

. Pleng, yaşamın ve doğurganlığın nihai kaynağıdır ama aynı zamanda ölüm ve talihsizliğin de efendisidir. Hayat veren yağmurun, ışığın ve sıcaklığın kaynağı olan Pleng’e, bereket ve refah için yalvarılır; gök gürültüsü ve şimşek ile ölüm ve hastalığın nihai nedeni olarak görülüp ondan korkulur ve yatıştırılır. Yaşam ve ölüm dağıtan olarak, dünyayı dolduran ruhların kalabalıklarına –hayırsever atalara ve ev ruhlarına ve ayrıca ormanın tehlikeli ruhlarına– komuta eder. . Ruhların en güçlüsü olan ve hepsini kavrayan Pleng, genellikle her tapınma eyleminde ilk çağrılanıdır, ardından Katu’nun tanrılar meclisindeki diğer ruhlar gelir. Pleng genellikle Katiec (kelimenin tam anlamıyla “Yeryü-

zû”) ile bağlantılı olarak sanki ikisi tek bir bütünün yönleriymiş gibi, insan algısında Gökyüzü ile Yeryüzü olarak görünen ikili ve çift cinsiyetli bir Tanrı olarak çağrılır. (Arhem 2016b, 96)

Saulteaux’nun [veya Kuzey Amerika Ojibwa kabilesinin batı kolu olan Anishinaabe’nin] dünyası, yükselen bir dizide karasal, meteorolojik ve göksel fenomenlere paralel bir güçler hiyerarşisiyle kabaca katmanlara ayrılmıştır. Örneğin Rüzgârlar ve Gök Gürültüsü, karasal fenomenlerin hepsinden olmasa da çoğundan daha yüksek bir güce ve önem derecesine sahiptir ve dünyanın “sahibi” olan kadabéndjiget veya k’tci mǎ’ni tu, hem en uzak (en yüksek?) olanıdır hem de tüm varlıkların en güçlüsüdür Bana göre [diye yazıyor Hallowell], [Saulteaux’lu] Yüksek Tanrı kavramı kuşkusuz yerlidir. Burada içerden bir kanıt da sunulabilir. Bu da Kızılderililerin, Büyük Amir’in olumlu özellikleri konusunda sahip oldukları bilginin mütevazılığıdır. Onların bu kavramları misyonerin etkisinden kaynaklansaydı, bunun doğru olup olmayacağından kuşku duyardım. Çünkü Hristiyanlar, özellikle misyonerler, kendi Tanrı’larına dair herhangi bir Pigeon River Kızılderilisi’nden çok daha samimi ve olumlu bilgilere sahiptirler. (Hallowell 1934, 390-91, 403)

Neden onlara tanrılar demeyelim? Yerli olduklarını neden inkâr edelim? Algonkin halkının Manitou’su veya Eskimo halkının Sedna’sı gibi üstinsan varlıklarının yerli tanrılar olduğunu inkâr etmek, bu kültürlerle aşkinci bir din anlayışını dayatmaktan başka bir şey değildir. Bu konuda Viveiros de Castro, genel olarak Ararweté ve Amazon tanrılarının göksel *bide* güçlerinden bahsederken şöyle der: “‘Tanrı’ teriminin antropologlar tarafından Amazon kozmolojilerinin insanüstü varlıklarına atıfta bulunurken hiç kullanılmadığını, kullanılıyorsa da nadiren kullanıldığını biliyorum. Bunun sebebi belki de Batı’nın Tanrısallık anlayışına taraftar olmakla sonuçlanan

abartılı bir etnikmerkezcilik karşıtlığıdır” (1992, 343n17). Fakat bir yandan da Katu halkının Pleng’i, Melpa halkının Yukarının Ta Kendisi ve diğer Gök İnsanları, Dinka halkının Nhialic’i, Navaho halkının Kutsal İnsanları; Mountain Ok Halklarının Afek ve Magalim’i, Souian halklarının Taku Skan, Wakonda ve benzeri “Büyük Ruhlar”ı; BaKongo halkının Nzambi’si; Amazon Havzası halklarının Mairu’su; Nupe halkının Sokó’su; Jukun halkının Chidô ve Ama’sı; Māori halkının Rangi ve Papa’sı; Iban halkının Sangalang Burong ve Pulang Gama’sı vardır.

Yerli halkların tanrılarına dair bu tahammülsüzlük ve suskunluk, birleştirildiğinde kendi içinde çelişkili hâle gelen iki şekilden birine veya her ikisine birden bürünür. Bir yandan, bu yüksek tanrılara ait kayıtlar geçersiz sayılır çünkü Yahudi-Hristiyan Tanrı’nın aşkını özelliğine sahip değildirler, bunlar dünyayı terk etmiş ve en büyük derdi bireylerin kurtuluşu ve lanetlenmesi olan tarafsız, acımasızca ahlakçı bir üstkişi değildirler. Hallowell gibi siz de bunun bu içkin ci tanrıların yerli olduklarını varsaymak için iyi bir neden olduğunu düşünebilirsiniz çünkü bunlar misyonerin Tanrı tanımına uymazlar. Misyonerin Tanrı’sından farklı olarak bu tanrılar genellikle çift cinsiyetlidir veya duruma göre erkek veya kadındır. Hatta gökyüzü ile dünyayı örneklendirmek üzere, bir tanrı ailesini meydana getiren cinsiyetli bir çift de olabilirler. Onların kendi cinsellikleri, insan doğurganlığının olanaklılık koşuludur. Sayılar çoktur ve her yerdedirler, ayrıca Hristiyanların Tanrısı’ndan farklı olarak, iyiliğin yanı sıra kötülükten de sorumludurlar çünkü onlar evrendeki her şeyden sorumludurlar. Fakat bizim tektanrıci kusursuzluk timsalimiz kıyaslanamaz olduğu için, bu diğer içkin ci tanrılar son kertede “sahte tanrılar” olarak görülük sıklıkla göz ardı edilirler. Böylelikle misyonerin tanrının tek olduğuna dair aşkını görüşünü de pekiştirmiş olurlar.

Öte yandan, yerli halkların tanrılarına yönelik tahammülsüzlük ve suskunluk ikinci bir biçime de bürünür: Bu toplum-

ların birçoğu, bu tür bir beşeri otoriteleri bulunmadığı hâlde yine de bir tür yüksek tanrı kavramlarına sahiplerse bunun nedeni onların Hristiyanlık, İslam ya da başka bir “yüksek uygarlığın” teolojisinden etkilenmiş olmalarıdır, diye düşünülür. Öyle ya, şefleri ya da kralları bile yokken tanrıları nasıl düşünecekler? Açıkçası, bu argüman, tanrısallık kavramlarının “üstyapı”, yani reelpolitik ve gerçek-toplumsal düzenin ideal düzlemdeki yansımaları olduğu şeklindeki aşkınıcî öncüle dayanır. Ancak burada daha önce gösterildiği üzere, içkin rejimlerde üstinsan güçlerinin kozmosu, insan ilişkilerinin ve eylemlerinin önünü arkasını kuşatan ve insanların kendi başlarına bilmedikleri iyi günde ve kötü gündeki kader güçlerini içeren çok yönlü bir altyapı gibidir. Beşeri yönetim biçimi, kozmik yönetim biçiminin eşdeğeri ya da modeli değildir.

Yine de burada Leachvari anlamda tekrar bir risk alıyorum: İnsan toplumunun kendisi ne kadar “eşitlikçi” veya esnek örgütlenmiş olursa olsun, yüce tanrılar –genellikle tekil olmaktan çok çoğuldurlar– içkinlik kültürlerinde evrenseldir. (Fakat, söylediklerimin Avusturyalı dilbilimci-rahip Wilhelm Schmidt’in [1912-55] Hristiyanlığın Tanrısı’nın vahiye dayalı izlerinin dünyanın her yerinde bulunabileceğine dair meşhur iddiasıyla hiçbir ilgisi yoktur.) Yine, tanrıların varlık nedeni insanın sonluluğudur. İnsanlar, doğaları gereği insandışı olan ve varlıkları için temel teşkil eden güçlere bağımlıdırlar. “İnsandışı” olana bağımlıdırlar çünkü insan *şu hâliyle* kesinlikle kendi başına yeterli değildir. Tanrılar, insanların yaşam ve ölümünün yabancı kaynaklarının kişileştirilmiş biçimleridir, dolayısıyla bu bakımdan insanlarla ilişkilerinde kişiler olarak karşımıza çıkmak zorunda oldukları gibi, insandan başka olmak da zorundadırlar.

Tipik olarak tanrılar (Katu halkının Pleng’i veya Sioux halkının Wakonda’sı gibi) asla insan olmamışlardır ya da (Eskimoların Sedna’sı gibi) insan olmayı bırakmış varlıklardır; aynı zamanda –çoğu kez onların “anneleri” veya “babaları” veya şeflerin veya kralların ataları olmalarına rağmen– (Ti-

kopia hakkında olduğu gibi) halklarına yabancı da olabilirler. Tanrılar, insanın kaderini kuşatan ve yöneten kozmik güçlerin nihai kaynakları olan insan olmayan kişilerdir. Peter Lawrence'ın (1965) Yeni Gine'nin Rai Sahili Bölgesi'ndeki Madang Eyaletinde yaşayan Ngaing halkının kültüründe dünyanın yaratıcısı olan Parambik ve diğer tanrıları hakkındaki kayıtlarında da durum böyledir:

Onların ya her zaman tanrı olarak var olduklarına ya da özel koşullar altında tanrılar hâline gelmiş ve köken itibarıyla erkekler ve kadınlar olduklarına inanılır. Bir anlamda insanlarla aynı oldukları düşünülür; benzer fiziksel niteliklere ve duygulara sahiptirler ama bir başka açıdan bakıldığında sonsuz üstün güçlere sahip oldukları için insanlardan farklıdır. Normalde insan biçiminde olmalarına rağmen, istedikleri zaman kuşlara, hayvanlara, balıklara veya böceklerle dönüşebilirler; uzun mesafeler kat edebilir, insan yeteneklerini aşan şeyler yapabilirler. Yine de yeryüzünde insanlarla birlikte, genellikle insan yerleşimlerine birkaç adım mesafede, kendi özel mabetlerinde yaşarlar. (203)

Ezelden beri var olan ebedi varlıklar olarak tanrılar, onlara tâbi olan insanları zamansal olarak da kuşatırlar. Göklerin, okyanusların, yeraltı dünyasının veya yeryüzünün efendileri olarak, onlara tâbi olan insanları mekânsal olarak da kuşatırlar. Böylece insandışı ve kuşatıcı olan tanrılar, ikiz doğmuş bu sıfatlarla insanların canlılığının ve ölümlülüğünün meteorolojik, fizyolojik, botanik, zoolojik ve diğer koşullarını ifade etmiş olurlar. Irving Goldman'ın (1975) Kwakiutl halkı hakkında yazdığı gibi,

“Doğüstü güç” dış bir âlemden, dış bir kozmolojik bölgeden ya da başka bir varlık türünden gelmelidir. Bu ele geçirme ilkesi yaygın ve temeldir. Kwakiutl'un dışevlilik soyu, ritüel alışveriş ve çatışma ilişkilerinin temelinde yatar ve şaman Kış Töreni'nin tam ortasında yer alır [bu törende yeni üyeler, insan atalarının hayvan ruhlarından ilk güç kazanımını tekrarlar]. Aslında, burada güçlerin kazanılma-

sının evrensel ilkesinin bir Kwakiutl versiyonuyla ilgilenmiş oluyoruz. (197-98)

Bu durum ayrıca Solomon Adaları'nda gözlerden uzakta yaşayan Polinezyalı Bellona (Mungiki) Adası halkı için de geçerlidir; onların Hristiyanlıktan önceki (1938'den önceki) dinleri, Danimarkalı kültür sosyoloğu Torben Monberg (1965; 1966) tarafından iki ayrıntılı monografide kayda geçirilmiştir. Monberg bu halkın tanrılarının ('*atua*) insanlarla akraba olmadığını belirtiyordu: İnsanlarla hiçbir bağları yoktu; genellikle "farklı varlık sınıfları" olarak kabul ediliyorlardı (1966, 36). Ama insanlar gibi yaşıyorlardı: Yiyor, içiyor ve evleniyorlardı, çocukları oluyor, seviyorlar ve nefret de ediyorlardı, iyilik yaptıkları gibi kötü niyetli de olabiliyorlardı. Ama doğa ve insan varoluşunun araçları üzerinde güç ('*ao*) sahibiydiler. Bahçelerin meyvelerini, ağaçlıkların hayvanlarını ve denizin balıklarını, yağmuru ve fırtınaları "gönderirlerdi". "İnsanları zenginleştirme veya yok etme gücüne sahiplerdi." Üstelik tüm farklılıklarına rağmen, insanlar ve tanrılar medyumlar aracılığıyla iletişim de kurabilirler, hatta insanlar "tanrılarının belirli görevli rahipleri aracılığıyla konuştuğu ritüellerde onlarla özdeş hâle de gelebilirlerdi" (1966, 42).

Doğu Afrika Dinka halkının Nhialic ("Tanrısallık") anlayışında olduğu gibi, tanrılar da özde bir, biçimce çoktur. Sadece bir ve çok değil, Çokluk içinde ve Tek'tirler. Dinka halkının Nhialic'i bölünebilir veya dağıtılmış bir kişidir; bu da varlıkta –veya güçte diyelim– büyük ve küçük tüm "ruhlarda" mevcuttur. "Tanrısallık tektir." Ya da Evans-Pritchard'ın (1956) onların benzer ve komşusu Nuer halkının tanrısı Kwoth'a ilişkin sık sık alıntılanan tanımında olduğu gibi, havanın çeşitli ruhları, atalar ve diğer güçler, tanrı Kwoth'a ait birçok "ışık kırılmasıdır." Tüm farklı tezahürleri içinde kendini sergileyen tek bir tanrıdır: "Nuer, aslan-ruhu Tanrı'dan ayrı bir şey olarak düşünmez. . . . Aslan-ruh, belirli bir toplumsal grupla vesayet ilişkisi içindeki Ruh olarak düşünülür. *O ve Tanrı, farklı görülen bir aynı şeydir*" (93; vurgu eklenmiştir).

Benzer şekilde, Wyatt MacGaffey de Orta Afrika'daki BaKongo halkının, yüce tanrısı Nzambi Mpungu'nun 19. yüzyılda bilindiği hâliyle ilgili olarak şöyle yazar: "O, en genel ruhsal varlıktı; herkesin içinde bulunması nedeniyle daha az uzaktaydı, hatta –insan dâhil– diğerleri zaman zaman *nzambi* olarak görülebilirdi" (1986, 78). Diğerleri bu açıdan *nzambi*'dir ama Nzambi diğerleri değildir. Dahası, Nzambi'nin soyut ve mesafeli olsa da "daha küçük güçlerin veya varlıkların hepsine, yani 'ruhlar', ölümler ve yaşayanlara katıldığı ve onların koşulu olarak kabul edildiği için, *deus otiosus*⁴ da değildir" (262n13).

Avusturyalı-İngiliz antropolog S. F. Nadel'in aktardığına göre, Batı Afrikalı Nupe halkı için de benzer bir durum söz konusudur: Onlar genellikle "'Tanrı çok uzaktadır'" derler. "Yine de farklı, daha mistik bir anlamda aslında o her zaman ve her yerde mevcuttur." Öyle olsa da "gizlidir ve görülemez" (1954, 11). Sokó'ya, yani "Tanrı"ya doğrudan yaklaşılmaz ama neredeyse her ritüel, onu çağıran dualar barındırır. Sokó'nun hikmetini esasen yeniden bedenlenmeyi beklerken kendi soylarının koruyucusu olarak davranana ataların canı gerçekleştirir. Tanrı yine de faildir çünkü atalara ait can (*kuci*) "kendi başına bir güce sahip değildir", "bir şekilde Sokó aracılığıyla" eyler (24).

Büyük tanrıların güçlerine aracılık eden daha küçük tanrıların kültlerindeki failer olduğu izleği Afrika kıtasında yaygındır. Sömürge yöneticisi ve antropolog C. K. Meek, Sudanlı Jukun halkının yüce tanrısı Chidô hakkında şunları yazıyor: "Jukun, onu uzak ve kayıtsız bir tanrı olarak görmekten o kadar uzaktır ki onun ya doğrudan doğruya ya da [eş tanrıçası] Ama ve küçük tanrılar ordusu aracılığıyla daima

Deus otiosus, yarattığı Dünya'dan elini çeken ve dünya işlerine karışmayan tanrı. "Boş tanrı", "durağan tanrı" ya da "uzak tanrı" anlamına gelir. Eski Yunan düşünürleri Epiküros ve Aristoteles'in düşüncelerinde, bazı Afrika dinlerinde, İslam öncesi Türklerde, deist topluluklarda bu inanca rastlanır. (Çev.)

aralarında bulunduğunu ve sürekli bir şeylerle meşgul olduğunu düşünürler. Dinî ayinlerin merkezinde Ama ve küçük tanrılar ordusu bulunur [ve bu yüzden] üstünkörü bir izleyici Chidô'nun önemsiz biri olduğu sonucuna varabilir" (1931, 189). "Jukun'un günlük dininin ataların kültü olduğu" ve "ataların aslında bir Jukun'un yaşamındaki baskın etki kaynağı olduğu" iddiası (217-18) ile "Chidô, tıpkı tohum vermenin ve ekinlerin sürekli yeniden doğuşunun nedeni olduğu gibi, insanın yaşamının yanı sıra yeniden dirilişinin ve ölümsüzlüğünün de nihai nedenidir" iddiası arasında bir çelişki yoktur (189).

Irving Hallowell'in Saulteaux halkının oldukça farklı ve mesafeli tanrısı için söylediği gibi, içkinci kültürlerde kural, yüksek tanrıların hem en uzak hem de en güçlü varlıklar olmalarıdır. Her yerde, tanrıların –soyut karakterleri, kült eksikliği ve sair dâhil olmak üzere– büyük mesafeleri ile büyük güçleri arasındaki bariz çelişki, insan kaderini hemen belirleyen varlıklar olarak ataların, iblislerin, *genii locorum*'un [bir yerin korucuyu ruhlarının] ya da diğer üstkişilerin, yüce tanrılar veya onlara atfedilen güçler tarafından yönlendirilmesiyle hareket etmeleri sayesinde çözülür. Tanrılar insanların yaptıklarını yapar, büyük tanrılarsa daha küçük tanrıların yaptıklarını yapar.

Daha küçük güçlerin aslında daha büyük güçler oldukları yolundaki hissiyatı Hermann Strauss'un, daha önce işaret ettiğimiz gözlemleri de bize aktarır. Buna göre, insanları canlandıranlar da dâhil olmak üzere Hagen Dağı kozmosunun çeşitli "ruhları" (*kôr*), kendi güçleriyle değil, "gizli bir kaynaktan" gelen güçlerle hareket ederler. Ölülerin ruhları "*kendi başlarına* güçlü deşillerdir . . . ama geride bıraktıklarına fayda sağlamak veya zarar vermek amacıyla gizli gücü son derece etkili biçimde kullanma yeteneğine sahiptirler. Bu, diğer tüm *kôr*'lar için de geçerlidir: Onların kendi güçleri yoktur ama güce insanlardan daha fazla erişimleri vardır ve bu gücü sıradan insanların yapamadığı bir şekilde kendi çıkarlarına kulla-

nabilirler” (Strauss 1991, 113). Strauss burada “gizli gücün” nereden geldiğini belirtmiyorsa da Hagen Dağı’nda bölgesel klanların ortaya çıkışına yol açmış ilksel gökyüzü tanrıları sınıfının kişileştirilmesi olan “Bizzat Yukarısı” (veya kısaca “Yukarısı”) hakkında daha önceki bir tartışma görünüşe göre tüm güçlerin nihai kaynağını saptamaktadır. “Yukarısı”, tüm klan topluluğunu etkileyen felaketlerin hepsinin –kıtliklar, salgın hastalıkların, kuraklığın, yenilgilerin– ve bireylerin çeşitli talihsizliklerinin –örneğin bir gencin ani ölümünün, bir çift kısır olmasının– nedenidir.

Örneğin çok sayıda çocuk öldüğünde Mbowamb (Hagen Dağı halkı) şöyle der: “‘Bizzat Yukarısı tüm çocuklarımızı yukarıya alıyor.’” Genç bir adam savaşta ya da beklenmedik bir şekilde öldüğünde ise şöyle der: “‘Aniden öldü çünkü bizzat *Ogla* [Yukarısı] onu aldı.’” Yine de Yukarısı doğrudan müdahale etmeyip kötülük yapmayı daha küçük güçlere devretmiş de olabilir. Nitekim savaşta birçok kişi öldürülürse şöyle derler: “‘Kellelerini bizzat *Ogla* verdi’ . . . kelleler ruhlara ve ibislere ‘verildi’, böylece onlar da insanları öldürebildiler çünkü *Ogla* böyle yapmakla onları bu varlıkların insafına bırakmış oluyordu.” Keza beklenmedik bir yenilgi alındığında şöyle derler: “‘Bizzat Yukarısı’nın . . . onların yenilgisine kapı araladığını (yani büyüünün kötücül güçleri, ruhlar ve benzerleri için kapıları açtığını) göremiyor musunuz?’” Yukarısı sadece cezalandırıcı da değildi elbette: Eğer bir kişi şiddetli ve beyhude bir savaştan sağ çıkarsa Mbowamb halkı bu kez şöyle der: “‘Bizzat Yukarısı onu açığa çıkarmadı . . . ve teslim etmedi.’” Daha genel olaraksa “‘Tıpkı Güneş’in yukarıda durup her şeyi gördüğü gibi, Bizzat Yukarısı da yaptığımız her şeyi, her zaman izliyor!’ derler. . . İyi zamanlardaysa ‘Bizzat Yukarısı her hasatta meyvemizi ve yemegimizi bize bağışlıyor; bu iyi!’” dendiği duyulabilir (Strauss 1991, 38-9).

Daha küçük üstkişilerin gücünün daha yüksek güçlerden kaynaklandığı, genellikle birincilere yönelik yakarışlarında ikincilerin örtük veya açık olarak bulunmalarıyla ve en yaygın

olarak da atalara sunulan kurbanlarda yüksek tanrıların da bulunmasıyla gösterilir. Yeni Gine'nin Mountain Ok bölgesinde, halkın ve temel gıda maddesi taronun⁵ annesi olan tanrıça Afek'in, büyük kurban törenlerinde daima zımnın, hatta bazen alenen de hazır bulunmasını ele alalım. Robert Brumbaugh bu konuda şöyle yazıyor: Telefölin bölgesinde "Afek bizzat bulunur ve ona ulaşılabilir. Taronun verimliliği, onun gücünün görünür bir işaretidir, tıpkı kemiklerinin onun varlığının görünür işaretleri olması gibi. . . . Böylece Falamin [Feranmin] halkı ritüellerde doğrudan yerel atalara seslenirken, bizzat Afek tarafından da duyulduklarını düşünürler. Daha güçlü güvencelere ihtiyaç duyulduğunda, bu yerel atalar es geçilir, yeni görevliler ritüelin sorumluluğunu üstlenir ve Afek doğrudan çağrılır" (1990, 67). Tanrı, güçlerin Gücüdür.

Yine Batı Afrikalı Nupe halkından bahsedecek olursak, Avusturyalı-İngiliz antropolog S. F. Nadel, "Nupe inancının ekonomiden yoksun göründüğünü" belirterek aynı noktaya başka ve faydalı bir şekilde değinmektedir (1954, 30). Farklı tanrısal faillikler aynı insan fenomenlerini açıklar, böylece amaç ve eylemler örtüşür. Biri ruhlara, ikizlere, akraba canlara ve ritüeller aracılığıyla Tanrı'ya (Sokó) kurbanlar verirken, bir başkası Tanrı tarafından geleneksel olarak güçlendirilen ilaçları kullanır ve her ikisi de bunu aynı amaçlar için yapar: müreffeh olmak, kendini hastalıktan korumak veya insanların veya doğal şeylerin bereketini ve doğurganlığını sağlamak falan filan. Farklı etnografik zamanlarda gözlemin tekrarlanması aynı sonuca verecektir: Tanrılar, ruhların güçlerinin İlk Nedeni'dir.

Doğu Afrikalı Dinka ve Nuer halklarına geri dönüp bakış açısını diğer Nilotik halkları (Acholi, Anuak ve Shilluk) kapsayacak şekilde genişleten Godfrey Lienhardt, bu halkların hepsinin, birebir çevrildiğinde "Yüce Tanrısallık" veya "Yukarısı" anlamına gelen bir terime sahip olduklarını belirtiyor

ki bu terim de bu halklar arasında az çok bir kültün konusudur. Bununla birlikte, bu halkların hepsinde Yüce Tanrısallık terimi “kendi sınıfının en genelleştirici kavramını temsil eder. Yüce tanrısallığın –Anuak ve Acholi– en işe yaramaz sayıldığı ve dikkatlerini öncelikli olarak daha özel niteliklerle diğer tanrısallığa yöneltmiş olan Nilot halkı açısından bile ‘Yüce Tanrısallık’ basitçe aynı türün eşitlerinden biri değildir. . . . Bu halkların birçoğu, hatta belki de tümü arasında, yaratılış ve doğum ve kesinlikle ölümün de diğer ‘ruhsal faillere’ atfedilebileceği doğrudur; bu öyle olmakla birlikte, bu durumlarda daha spesifik failer genellikle ‘Yüce Tanrısallık’ ile yakından bağlantılıdır. Hangi failer yaratılış veya yıkımın özel örneklerinin kaynakları olarak düşünülürse düşünülün, Nilot halkı arasında son kertede Yaratıcı ve Yok Edici olan ‘Yüce Tanrısallık’tır” (1997, 46). Yine burada “Tanrısallık tektir” sözünden daha fazlası ima edilmektedir: Sonuçta iyi de ve kötü de tektir.

Lienhardt daha ikinci ideolojilere (özellikle Hristiyanlık) sahip halkların, Nilotik halkların “iki karşıt ilke arasında bir *çelişki*” görmediklerini kavramalarının zor olduğunu da gözlemler (46; vurgu metne aittir). Bu halklar iyi ile kötüyü, tanrı ile şeytan gibi iki zıt ilahi varlıkta somutlaştırmazlar. Aksine, yüksek tanrılar hem iyilik hem de kötülük yaparlar, onlar her anlamda yaratıcılar ve yok edicidirler. Esasen ahlakdışıdır; kendilerine teslim olan insanların dertlerine deva olurken bir yandan da doğrudan veya dolaylı yollardan tüm beşeri ıstırapların da kaynağıdır. İnsan ilişkilerine müdahale eden tüm üstkişiler arasında, ataların, özellikle akrabalığa karşı suçlar ve en çok da ensest konusunda, ahlaki failer olarak davranmaları daha muhtemeldir. Atalar akrabalarıdır ama tam da bu yüzden suçluları cezalandırmakta isteksiz oldukları, bunun yerine cezalandırmayı doğrudan kötü ruhlara havale ettikleri veya suçluları korumaktan vazgeçerek onları aynı akıbete uğrattıkları sık sık bildirilmiştir. Dolayısıyla ahlakdışı yüce tanrılardan, insanlar için sürekli tehlike arz eden kötü

niyetli, esasen ahlaksız iblislere ve hayaletlere kadar uzanan bir üstinsan etik yelpazesi vardır.

7. Tanrısallığın Fenomenolojisi: Varlık ve Nitelik

Standart Amerikan İngilizcesinde ve diğer Avrupa dillerinde, “spirit” [ruh] ile “power” [güç] gibi terimler dönüşümlü olarak belirli bir üstkişisel varlığı –“ruh” veya “ruhlar”– ve bu tür varlıkların bir üstkişisel niteliğini veya etkin ilkesini, bunların “ruhlar” olarak etkililiğini belirler. Dolayısıyla Lienhardt, Dinka halkının kapsayıcı tanrısallık kavramı olan ve yukarıda bahsedilen *Nhialic* hakkında şunları yazar: “*Nhialic* bazen bir Varlık, hatta kişisel bir Yüce Varlık olarak ve bazen de çok sayıda varlığın faaliyetlerini toparlayan bir tür varlık türü ve faaliyeti olarak tasvir edilir. . . . ‘Tanrısallık’ da, *nhialic* gibi, zihne bir varlığı, *bir tür* doğayı veya varoluşu ve bu tür bir varlığın bir niteliğini iletmek için kullanılabilir” (1961, 29-30; vurgu metne aittir). Fakat tanrısallığın bu iki yönünün, yani varlık ve niteliğinin farklılaşıp farklılaşmadığı, üstinsan güçlerinin kabul edilip edilmediği ve kişilere ve diğer ruhsal olmayan varlıklara dağıtılıp dağıtılmadığı, içkinci kültürler arasında karmaşık şekilde değişkenlik gösterir.

Dinka halkının *nhialic* kavramı hususunda, üstinsan ile onun karakteristik eylemleri, ortak bir ad altında tek bir terkip oluşturacak şekilde birbirine bağlıdır; Lienhardt’ın gözlemlediği üzere, bunlar varlık veya nitelik olarak bağlama göre birbiriyle ilişkili olabilirler. Hermann Strauss’un (1991) betimlediği kadarıyla Yeni Gine Hagen Dağı’ndaki ruhların “gizli güçleri” için söz konusu olamaz gibi görünüyor. Çünkü bunlar gizli, isimsiz ve ruh-varlıklardan ayrılamaz olduklarından, ruh-varlıkların eylemlerinden bahsederken basitçe onlardan da bahsedildiği varsayılacaktır; bunlar söz konusu güçlerin türediği göksel tanrılar, akraba ruhlar, ortak atalar, taş tapınaklar, kült evleri, ağaçların iç benlikleri veya diğer üstkişi varlıkları olsa da böyle

olacaktır. Dinka Nhialic ve Hagen Dağı'nın "gizli güçleri" gibi biçimlerde, tanrısal kaynak ve onun güçleri, sıradan şeylere veya varlıklara aktarılabilir serbest unsurlar değildir: Hagen Dağı'nın büyük-insanı bizzat ruhlanmış değildir ama kurban ve diğer ritüeller aracılığıyla ruhlara ulaşabilir. Buna karşılık, Cree halkının mensup bazı kişilerden "manitou insanları", yani yüce tanrı Manitou'nun dağıtılmış kişisinin ve güçlerinin somut tezahürleri olarak söz edilebilir.

Sioux halkının Wakonda'sı ve Algonkin halkının Manitou'su bu açıdan birbirine benzerdir. Fletcher ve La Flesche'nin Omaha hakkındaki klasik monografilerinde ([1911] 1992) belgeledikleri üzere, Wakonda bazı insanlar dâhil şeylerin ruhlanmasının bir emsalini sunmaktadır. Eşkâli insanı sadece belli belirsiz andırsa da mizacı ve kişiliği itibarıyla düpedüz insan ruhuna özgü irade, bilinç ve diğer bilişsel nitelikleri barındıran Wakonda, Dinka halkının "Tanrısallığı" gibi daha küçük güçlerin Gücü'dür. Oruç tutan bir genç tarafından vahşi doğada edinilen bir koruyucu ruh, Wakonda tarafından gönderilen ve ihtiyaç duyulan yeteneklerin bahşedildiği bir hayvandır. Wakonda, önemli bir etkinlik olan yıllık bufalo avında başarının ardında yatan kuvvettir. Mısırın büyümesini de o sağlar ve genellikle gıda tedarikinden o sorumludur. Ayrıca insanların bireysel veya toplu olarak maruz kaldıkları felaketlerden de o sorumludur. Wakonda Avustralyalı Aborijinlerin totem atalarına oldukça benzeyen bir yaratıcı olarak tarif edilebilir. Bu durumu yaşlı bir adam şöyle açıklamaktadır: "Bütün biçimler Wakonda'nın durduğu ve onları var ettiği yeri işaretler'. . . Her 'biçim' bir 'durma' noktasının sonucuydu ve Wakonda orada belirgin bir irade gücü sergiliyor, yaratıcı gücüyle eylemde bulunuyordu" (600). Fakat o sıralar ima edildiği gibi, Wakonda kendisini, kişiliğinin versiyonları olarak onun tarafından ruhlanmış, dolayısıyla onun güçleri tarafından güdülenen şeylere yansıtır. Dünya Jüpiter'le doludur. Etnograflar bunu şöyle açıklıyor:

Kabile duasında ve tüm insanların refahıyla ilgili kabile dinî

törenlerinde seslenen Wako^ada, görünür doğanın her yere nüfuz eden yaşamı olan Wako^ada'dır. Bu, her yere ve her şeye ulaşan görünmez bir yaşam ve güçtür ve insanlar ondan yardım isteyebilirler. Her yere nüfuz eden yaşam fikrinden, bu merkezi fikirden, bir yanda Wako^ada kelimesinin ister bir nesne ya da bir olay olsun, gizemli ya da açıklanamaz herhangi bir şeye uygulanması; öte yandan, canlı ya da cansız bir formun kendine özgü yeteneklerinin insana aktarılabilmesi inancı ortaya çıkar. Bu aktarımın gerçekleştiği araç gizemlidir ve Wako^ada ile ilgilidir ama Wako^ada değildir. Yani araçlardan –kabuk, çakıl taşı, gök gürültüsü, hayvan, efsanevi canavar– Wako^ada'lar olarak söz edilebilir ama onlar Wako^ada olarak kabul edilmezler. (599; vurgu metne aittir)

Başka bir irdelemede şöyle denmektedir: “Rüyayı gören tarafından görülen ve duyulan nesne, ister şimşek bulutu, ister hayvan veya kuş olsun, onun tarafından bir *wakonda* olarak anılabilir ama bu onların *wakonda* oldukları anlamına gelmez” (Fletcher) Radin’de 1914, 346). Dağıtılmış bir kişi olarak tanrı fikri yine karşımıza çıkıyor.

Bu, erken dönem İngiliz etnoloğu R. R. Marett’in (1914, 14) geliştirdiği “animatizm” [cansız nesnelerin de bilinci olduğu öğretisi] değildir; ayrıca onun Alman-Amerikalı çağdaşı Franz Boas tarafından ileri sürülen ve “animatizm”e benzer “büyülü güç” ([1908] 1974, 259 vd.), yani doğadaki şeylere ve yaratıklara içkin olan, gayrişahsi ve sıradışı bir kendinde güçten oluşmaz. Burada eksik olan, bu tür bir gücün içinde ve bu güce sahip canlandırıcı bir ruh-varlıktır. Paul Radin (1914), Winnebago ve Ojibwa halklarıyla olan deneyimlerinden yola çıkarak bu tanrısız kavramı –dolayısıyla sırasıyla hem Siou hem de Algonkin halklarının kavramlarını, yani *wakanda* (*wakonda*) ve *manito* (*manitu*) kavramlarını– tartışırken, şöyle yazar:

Terim her zaman belirli ruhlara gönderir ama illa belirli bir eşkâle göndermesi gerekmez. Bir buhar banyosunda buhar, *wakanda* veya *manito* olarak görülüyorsa bunun sebebi, o an için onun buhara dönüşmüş bir ruh olmasıdır. Eğer bir ok belirli yararlı özelliklere sahipse, bunun sebebi bir ruhun

ya kendini oka dönüştürmüş olması ya da onun geçici olarak mesken tutmasıdır. Son olarak, tuhaf şekilli bir nesneye tütün sunuluyorsa, bunun sebebi ya nesnenin bir ruha ait olması ya da içinde bir ruhun bulunmasıdır. . Eğer bir Winnebago size belirli bir şeyin *waka* (yani kutsal) olduğunu söylese, meseleyi daha fazla kurcaladığınızda o şeyin bir ruha ait olduğu, ona bir ruh verildiği veya bir şekilde bir ruhla bağlantılı olduğu için böyle olduğu bilgisini size verecektir. (349)

Robert Brightman, saygın dilbilimci Leonard Bloomfield'in derlediği, Cree halkına ait metne dikkatimi çekerek bana yardım etmiş oldu. Bu metinde Bloomfield *manitōw* isminden türetilen bir fiili “manitou kişisi ol”, “manitou gücüne ait ol” veya “manitou gücüne sahip ol” gibi çeşitli şekillerde çeviriyordu (Bloomfield 1934, 225, 227). Bu ve diğer metinleri karşılıklı olarak tartışıp Cree kültürünü yoğun bir şekilde bizzat inceledikten sonra, Brightman yakın tarihli bir kişisel iletişiminde şöyle yazıyor: “Eğer bunu doğru kabul edersem, Tanrı olarak Manitou, varlık + nitelik(ler)in bir bileşimi demektir ve bu ikili bir bileşimdir; hiyerarşik olarak ruhlara, insanlara, hayvanlara ve saire ‘yukarıdan aşağı doğru’ hiyerarşik şekilde dağıtılan nitelik bileşeninden ibaret değildir.” Daha önce de söylediğimiz gibi, bu tanrının şeyleri “ruhlandırmasını”, yani onlara kendi varlığının gücünü vermesini gerektiriyor. Ama burada *wakonda* ve *manito*’nun sağı solunun belli olmaması da aynı derecede hayatidir: Nitekim ruh-varlığın şu veya bu dünyevi varlığı “geçici olarak mesken tutması”, gelişi ve gidişi, okun veya büyücülerin buhar banyosunun yapıldığı anın ilgili insan veya kişiler açısından uygunluğu meselesidir, yani “o an için” öyledir ama başka zaman öyle olmayabilir. Ya da yine, ilk Amerikalı ve yerli antropologlar Alice Fletcher ve Francis La Flesche’nin ([1911] 1992, 599) gözlemledikleri üzere, “bir yanda, “*wakonda* kelimesinin ister nesne ister olay olsun, gizemli ya da açıklanamaz herhangi bir şeye uygulanması; diğer yanda canlı veya cansız bir formun kendine özgü yeteneklerini insana aktarılabilceği inancı”

yer alır. Wakonda, insan çabalarıyla ilişkilerine göre, iyi ya da kötü etkileri olan şeyler içinde ve o şeyler olarak ortaya çıkar ve kaybolur. Özellikle bu potansiyel ve görelî anlamıyla Wakonda, var olan her şeyin harekete geçirici gücüdür.

Bununla birlikte, Wakonda'nın şeylerin içindeki tek güç olduğu da söylenemez; şeylerin içinde kendi kişileri de yaşıyor olabilir: Bunun örneği, belirli bir klan tarafından her Omaha ailesine dağıtılan ve ekim için kendi tohumlarıyla karıştırılan “kutsal” kırmızı tohumlu mısırın dört çekirdeğidir. “Kutsal mısırın tohumu canlandırabildiğine ve meyve vermesine ve iyi bir hasat elde edilmesine neden olacağına inanılıyordu” (Fletcher ve La Flesche [1911] 1992, 262). Ya da Omaha halkının “kutsal direğini” ele alalım: O da –sanki düşman bir üstkişi gücüne karşı çıkıyormuş gibi– insanları bir bütün hâlinde birleştirme kapasitesiyle ünlüydü. Mucizevî bir ağaçtan yapılan direk, kesilir ve düşman bellenip saldırılırdı ve sonra şefler üzerinde çalışırken “onu süslerler ve ona insan derlerdi” (218). Direğin adı, onun “hareket ve yaşam gücüne” sahip olduğunu gösteren bir ön ek barındırıyordu (219). Nitekim etnograflar, kırmızı tohumlu mısır ve diğer hayat veren güçlere atıfta bulunarak şu kapsamlı gözlemde bulunmuşlardır: Omaha kültüründe her şey insanın nitelikleriyle yaşar ve onun nitelikleri taşır; bu kültürde “kişilik” fikri baskındır ve “bu kişiliğin içindeki güç, irade gücü olarak kabul edilir” (609). Özetle, Omaha halkı hem şeylerin içindeki kişiyi hem de şeylerin içindeki tanrıyı, belki de bir aynı şeylerin içinde deneyimleyebilir. Gerçi bu pek de benzersiz sayılmaz: Manambu totem atalarını hatırlayın, onlar da aynı zamanda bedenlenmiş insan kişilerin biçimleri olan nehirler, dağlar, rüzgârlar, güneşin konumu gibi her türlü fenomende kendini gösteriyordu.

Şimdi analitik bir özet için biraz duraklayalım. Burada söz konusu olan, atalar, hayaletler ve benzeri “serbest ruhların” aksine, insan deneyiminin dünyevi fenomenlerini zuhur ettiren veya onları mesken tutmuş üstinsan varlıklardır. Bu tür bedene bürünmüş iki ruh biçimi şöyle ayırt edebilir: (1) Eski moların *inua*'sı gibi, kendi içinde ve kendisi için kişiler olan

sahipler veya yerleşik [*indwelling*] ruhlar; (2) Siou halkının Wakonda'sı gibi bir tanrı tarafından ruhlanıp onun güçlerinin tezahürü olanlar. *Inua*-varlıklar, insan yaşamına kendi bilişsel ve istemli kabiliyetleri çerçevesinde müdahale ederler ama bu kabiliyetler başlangıçta tanrılardan edinilmiştir; *wakan*-varlıklar –eğer böyle adlandırılabilirlerse diyelim– tanrının niyetlerini ve eğilimlerini hayata geçirirler. Bu ayrım, kendi başlarına kişi olan ruhlar ile tanrının avatarlarından [anlık görünümüleri, tanrının insan bedeninde vücut bulması] ibaret olan ruhlar arasındadır. Bu sıklıkla, tanrının olağandışı ve yazgısal olaylardaki –kötü bir kaza, savaşta bir yenilgi, bol bir hasat, uygunsuz bir ölüm, gerekli bir yağış– geçici ve pragmatik varlığının aksine, ruh-kişilerin şeylerdeki sabit varlığı ile sürekli etkileri arasında da bir farklılık olarak ortaya çıkar. Yine burada, büyük tanrılar karakteristik olarak ruhların en uzak ve en güçlü olanlarıdır. Oysa daha yakın olan *inua* ve diğer daha küçük güçler, insanların gündelik varoluşunda daha sürekli ve işe yarar bir etkiye sahiptirler. Bununla birlikte, büyük tanrılar, hiyerarşik insan düzeninin olanağının koşulları olarak, genellikle şeylerin daha küçük ruhlarından öncelikli oldukları toplumlar da vardır.

Açığa vurucu bir örnek için Yeni Zelandalı Māori halkı ele alınabilir. İngiliz sömürge etnoloğu Elsdon Best tipik bir sömürge diliyle şöyle açıklar:

Māori insanı, yurdunun dışına çıktığında, kendi akrabaları arasındaydı. Etrafındaki ağaçlar da tıpkı onun gibi, [büyük tanrı] Tane'nin yavrularıydı; kuşlar, böcekler, balıklar, taşlar, elementlerin hepsi onun akrabasıydı, büyük bir ailenin farklı bir kolunun üyeleriydiler. Ormandaki bir ağacı kesmekle meşgulken çoğu zaman oradan geçen yerliler yanına gelip şöyle diyorlardı: “*Kei te raweke koe i to tipuna i a Tane*” (“Atanız Tane’ye bulaşmış oluyorsunuz”). (Best 1924, 128-29)

Māori halkı ekim ile hasat, doğum ile ölüm, ya da hayat veren ve ölümlle ilgili sadece kurallara dayanan faaliyetler

bağlamında Tāne veya onun tanrısal kardeşlerine yakarmak için aracı ruh-varlıklarını –bütün önemlerine rağmen daha küçük tanrıları, klan atalarını, şeylerin “canlarını” (*wairua*)–sıklıkla hükümsüz kılar. Etkin olan, aslında insan aktörün dönüştüğü arketip tanrıdır. Tanrı paradigmadır. İntikam alan ilk kişi Whakatau’ydu, bu yüzden “intikam birisi için ne zaman tekrar dile getirilirse, Whakatau yine intikamcı şeklinde işini yapar” (Johansen [1954] 2012, 148). Yaratılış geleneğinde, gök Tāne tarafından yerden yükseltip direklerle oturtulmuş, böylece insanın varoluşunu mümkün hâle gelmiştir “ama bu yaratılış çok uzun zaman önce sona ermiş bir olay değildir; sürekli tekrarlanır. Dolayısıyla, bir baba oğluna şöyle bir şarkı söyleyebilir: ‘Bizim üstümüze, göğün altına direkleri koyan oydu (yani Tāne’ydi); sen işte onda sonra ışık dünyasına doğdun’” (150). Kozmos’u zaman içinde kuşatan ve insan ve üstinsan olarak sayısız kişiliğini kendi varlığında kapsayan, insanların yönetici tanrısı Tāne, halkın hayatında giderek daha fazla şeyi mesken tutar, ruhlandırır. Böylece kendi adlarına hareket eden daha küçük *inua*-tanrıları üzerinde aşamalı olarak hâkimiyet kurar ve onların yerlerini alır.

Bu tür panteist bir hamle, kozmosun bu yüce tanrı veya tanrılar tarafından ele geçirilmesi, Polinezya’nın başka yerlerinde de iyi bilinen bir durumdur. Valerio Valeri’nin geleneksel Hawaii yönetiminin kozmolojisine ilişkin konuya hâkim çalışması *Kingship and Sacrifice*’ta (1985) bu durum açıkça görülebilmektedir. İşte burada kozmosa hükmeden dört büyük tanrının –Kū, Kane, Kanaloa ve Lono– şahıslarında kapsanmış bir evren söz konusudur; tanrıların her biri, yaşayan insanlardan, insanbiçimli imgelerden ve çok sayıda kültürel faaliyet ve doğal fenomenden oluşan bir etki alanını (*kule-ana*) yönetir. Tanrılar ayrı ayrı renklerde, yönlerde, haftanın günlerinde; günün belirli anlarında, gök gürültüsü, ışık, deniz suyu ve benzeri doğal ve inorganik fenomenlerde, bitkilerde, hayvanlarda, mevsimlerde, belirli kokularda, bulut oluşumlarında, belirli bir sayıda; kuş seslerinde ve çok daha

fazlasında zuhur ederler (15dn). Tüm bu varlıklar, tanrının efsanelerde, kültlerde, insan siyasetini ve ekonomisini oluşturan ritüelleştirilmiş uygulamalarda somutlaştırıldığı formlar olan tanrının “sayısız bedeni”nin (*kino lau*) bazılarıdır.

Valeri’nin de gösterdiği gibi, belli bir mantık, Tanrı’nın etki alanının çok yönlü içeriğini, yani bu fenomenlerin tanrının kişilik özelliklerine veya onun hükmettiği kültürel uygulamalara yönelik mecazi ve metonimik bağlantılarını harekete geçirir. Tanrı Kū, erkek insanlarla ilgili ve erkekler tarafından gerçekleştirilen faaliyetleri yönetir: Bunlar savaş, balık tutma, kanoların, tapınakların, putların ve benzeri şeylerin yapımıdır. Kū’nun birçok doğal tezahürü, bu faaliyetlerin, bunlara dâhil olan malzemelerin veya zaman ve mekân içindeki yerlerinin işaretleridir. Köpek, domuz ve av balığı, savaşçıyı ve onun yollarını mecazi olarak uyandırdıkları için, Kū’nun bedenleridir. Kū’yu somutlaştıran tüm bitki türleri, savaş ve balıkçılığın ritüellerinde veya teknik faaliyetlerinde kullanılanlardır: Bunlar da örneğin kano yapımında kullanılan ormanlar; mızrak yapımında kullanılan *kaui* ağacı; önemli bir Kū görüntüsünün oyulduğu *lehua* ağacı ve ayrıca metonimik olarak da, tüyleri tanrıların putlarını süsleyen kuşlar ve özellikle *lehua* çiçek açtığında yakalanan kuşlardır. Dik ya da düz oldukları için erkeğin cinsel gücünü uyandıran şeyler –*kū* kelimesinin kendisi “kalkık, dik” anlamına gelir– Kū’nun tezahürleridir: Yüksek dağlar, kazma çubuğu, yüksek, sert ve düz *koa* ağacı; “doğada düz, dikey, yüksek ya da derin olan her şey, Kū ile ilişkilendirilir.” Savaş tapınaklarının açıldığı yılın ayının yanı sıra Kū ritüeline ayrılan ayın dönemi de öyledir. Bu böyle sürüp gider (11-12). Bütün bu unsurlar ve eylemler, tanrının tekil görünüşleri olmaları itibarıyla onun tarafından yetkilendirilmiştir. Valeri şöyle yazıyor: “Kendini farklı ama birbirinin yerine geçebilen bedenlere dönüştürerek, kendi başkalaşım gücüyle tanrı, ‘mucizeler’ (*hana mana* [mana eserleri]) gerçekleştirir” (12).

Bir bakış açısına göre *insan dünyasının tanrılaştırılması*

olan şey, başka bir bakış açısından *tanrısallığın insan tarafından sahiplenilmesi* hâline gelir. Her iki durumda da bu, *mana* diye bilinen o güç tarafından desteklenen bir süreçtir. İşte burada tanrısallığın, tanrısallığın kendisinden ayrılmış bir nitelik olarak somutlaştırılmasından ve insan toplumu içinde canlılık ve ölümlülük gücü olarak çoğaltılmasından oluşan tanrısallık fenomenolojisinin üçüncü bir biçimi ortaya çıkar. En belirgin şekilde, *mana* şu veya bu şekilde ve bir dereceye kadar ayrıcalıklı insanlar tarafından edinilir. O insanlar da bahçeleri büyötmek, yağmur yağdırmak, balık ve av hayvanlarını ortaya çıkarmak; düşmanlarını öldürmek, kadınların doğurganlığını artırmak, insanları zenginleştirmek, cadıları yok etmeki salgın hastalıkları bitirmek ve tanrısallık köken ve karaktere sahip bu tür diğer güçler adına, tanrısallık yeteneği üstlenmiş olurlar. Aslında insanlar, gökyüzünü yeryüzüne getirerek ve potansiyel olarak insan toplumunun büyük bir bölümünü Jüpiter ile doldurarak ruhların güçlerini gasp ederler. Māori halkı, bu nedenle, tanrıların *mana*'sının (*mana atua*) karşısında, insanların *mana*'sından (*mana tangata*) bahsedebilir (Smith 1974, 62). (Burada fazla tartışmaya değeri olmayan bir şey daha var, o da popüler söylemde “mana”nın –“totem”, “kabile” ve “kültür”ün basitleştirilmiş antropoloji diline katılarak– epeyce aşırı kullanılmasıdır; bu kullanımlarda kavramın etnografik irdelemeleri tipik olarak her yere çekilerek yozlaştırılır, mistik değerlere dair çok amaçlı kavramlar hâline getirilir.)

Okyanusya⁶ *mana*'sı veya daha özel olarak Melanezya *mana*'sı, 19. yüzyılın sonlarında bölgede yaptığı 25 yılı aşkın çalışmaların deneyimlerine dayanarak, Piskopos R. H. Codrington ([1891] 1972) tarafından tarif edildiği üzere, formun klasik mevkisidir. Ancak Okyanusya *mana*'sı, sıklıkla paradigmatik örnek olarak alınsa da, tanrısallık olarak aktarılmış

Melanezya, Avustralya, Yeni Zelanda, Mikronesya ve Polinezya dâhil olmak üzere orta ve güney Pasifik'teki adalar (Çev.)

güçlerden oluşan geniş bir ailenin yalnızca bir üyesidir; bunlar arasında Kızılderili Kwakiutl halkının *nawalak*'ı; *semengat* ve onun Malay ve Endonezya adalılarının aynı kökten gelenleri; Batı Afrika Nupe halkının *kuti*'si, *ipeyé ha* ve onun Araweté ve diğer Amazon Havzası halkları arasındaki aynı kökten gelenleri; Avustralya Walbiri halkının *guruwari*'si; Trobriand adalılarının *monova*'sı; Madagaskar'da Madagaskar halkının *hasina*'sı; ayrıca İslami *bereket*, hatta özgün Weberci tanrısal esinleme anlamında *karizma* da yer alır; yerel olarak çok sayıda başka halk tarafından bilinen benzer güçlerden bahsetmeye gerek bile yok.

Elbette, bu toplumlar arasında tanrısal güçlerin insanlaştırılması hususunda önemli birtakım farklılıklar vardır. Piskopos Codrington da zaten daha önce Melanezyalılar arasında böyle bir durumun olduğunu belirtmişti; fakat onun da belirlediği genel benzerliklerin birçoğu, çeşitlenmelerin doğasını ve ölçüsünü değerlendirmek üzere bize bir çerçeve sağlasa bile, kültürler arası geçerliliğini korumaya devam eder. Bunlardan biri, *mana*'nın tanrısal bir kaynaktan, Codrington'un tanrılar veya atalar anlamına gelen “ruhlar” veya “hayaletler” dediği kaynaklardan türetilmesinin gerekliliğidir. Çoğu zaman *mana*, bizzat Codrington tarafından bile “kişisel olmayan bir güç” olarak tanımlanmıştır ama insanlara veya şeylere bu şekilde aktarılan bazı belirleyici tanrıların ilahi niteliği veya gücü olduğu için, tanrılıktan kopmaz hâlde kalır. Codrington'un yazdığı gibi, “Bu güç gayrişahsi olsa da, her zaman onu yönlendiren bazı insanlarla bağlantılıdır; tüm ruhlar, genellikle hayaletler ve bazı insanlar da buna sahiptir” ([1891] 1972, 119). Bu bakımdan *mana*, insanlığa seçici olarak aktarılan kişisel bir tanrısal niteliğidir. “Bununla birlikte, hiçbir insanın bu gücü kendine ait değildir; yaptığı her şey kişisel varlıkların, hayaletlerin veya ruhların yardımıyla yapılır; bir ruh bizzat *mana* olabilmek için bir niteliği ifade etmek üzere sözü kullanabilir ama bir insanın böyle yapabileceği söylenemez; insanın *mana*'ya sahip olduğu söylenebilir, sözün varlık

dile getiren kullanımında, *mana*'nın onunla birlikte olduğu söylenebilir" (191). (Tanrısallıkla donatılmış kişilerin gerçekten *mana* olabileceğine dair argümanlar ileri sürülmüştür; tanrısalsal olsa da, nitelik o kişinin niteliği değildir.)

"Hawaii örneği" diye yazıyor Valeri, "*mana*'nın tanrısalsal bir nitelik olduğunu doğrular. Dolayısıyla bu nitelik çoğunlukla tanrılara ve onlara en yakın olan kişilere veya şeylere dayandırılır: Bunlar da ali'i [şefler], rahipler, dualar, tapınakların içindeki kutsal evler. . . tanrılarının putları . . . ritüel nesneleri ve alametlerdir" (Valeri 1985, 98-99). Walbiri halkının eriştiği benzer *guruwari* gücü de açıkça onların ilksel Rüya Zamanı totem atalarının gücüdür. Bir Kwakiutl şefinin özgün *nawalak*'ı da aynı şekilde soy atası tarafından tanrısalsal bir hayvan formundaki varlıktan kazanılmıştır; bir Tikopia şefi de, bir dizi selefi aracılığıyla klan tanrılarının *manu* (*mana*) alır. Ya da söz konusu Tanrı, olağanüstü bir insan kişinin ortaya koyduğu güçle de tanımlanabilir: Başarılı bir Māori savaşçısı, insanların acımasız atası olan Tu-matauenga'nın *mana*'sıyla donatılmıştır ya da başarılı bir tatlı patates hasadı getiren uzman bir rahip, Rongo-maraeroa *mana*'sıyla davranmıştır ki o tanrı da gözüpek bir kahramanlıkla, Hawaiki'nin efsanevi anavatanından mahsulü getirmiştir.

Bu örneklerdeki güç, klasik Melanezya formlarında olduğu gibi, gerçekten de varlık belirtir. *Mana*, tanrı tarafından tamı tamına bir madde olarak Tikopia klanının atasına ve oradan da mevcut şefe devredilir. Bunun karşılığında ise adaklar ve muhteşem kava ritüellerinin saygılı dualarını alır. Ayrıca Raymond Firth'ün (1950) aktardığı üzere "Doğal fenomenler, büyük ölçüde, şeflerin nitelikleri ve eylemleri yoluyla uyarılan ve yönlendirilen ruhsal varlıkların doğaüstü gücü olan *manu* aracılığıyla olağan bir seyirde oldukları gibi işlerlik gösterirler" (89; vurgular eklenmiştir). Yine, ayrıcalıklı kişiler tarafından tanrısalsal niteliklerin kazanılması, Hawaii yönetici şeflerinin tanrısalsal bir kökenden miras aldıkları *mana*'da olduğu gibi, sürekli de olabilir. Ya da tanrısalsal yararlılık icraya

dayalı ve geçici olabilir. Bunun örneği ise Walbiri halkı atasının *guruwari gücü*'dür. Bu güç, arazinin verimliliğini ve arazinin sağladığı yiyecekleri koruyan törenlerde topluluğa katılan erkekler tarafından edinilir ki bu arazi ve yiyecekler aynı zamanda eski zamanlarda toprağa giden atalardır. Bazı Walbiri geleneklerinde, *guruwari* Rüya Zamanı atasının bedenindeki yumuşak beyaz tüy gibi sallanır (1973 Munn, 30n18), böylece görünmez meyve veren bir güç olarak insan bebekleri dâhil olmak üzere fenomenal dünyaya giriş yapar; ya da yine, temsil edici birtakım grafik desenler kullanılarak ve ayinler yoluyla, *guruwari*'nin, atalara ait güçleri insan işlerine müdahale etmek üzere getirtmesi de sağlanabilir.

Codrington'un sözünü ettiği Melanezya örneklerinde en dikkat çekici olanı, kendi yetenekleri ve çabalarıyla ekonomik veya siyasi başarıya ulaşanlar için aşikâr şekilde olayın sonrasında *mana*'ya atıfta bulunulmasıdır. Ancak saygın piskoposun ısrar ettiği gibi, *mana*'ya olay sonrası atıfta bulunulmasının tek sebebi, onun *a priori* bir kanı olmasıdır. Buna göre,

[D]ikkat çeken başarıların hepsi, bir adamın *mana*'ya sahip olduğunun bir kanıtıdır . . . o adam onun sayesinde şef olur. Dolayısıyla, nitelik bakımından siyasi veya toplumsal olsa da, bir adamın gücü onun *mana*'sıdır; söz, elbette, doğaüstü olarak tüm güç ve etkinin niteliğinin yerel anlayışına uygun olarak kullanılır. Bir adam savaşta başarılı olduysa, başarıyı kazanan şey onun doğal kol gücü, keskin gözleri ya da kaynaklarının hazırda bulunması olmamıştır; o, kesinlikle bir ruhun ya da ölmüş bir savaşçının onu güçlendirmiş olan *mana*'sına sahiptir. . . Bir adamın domuzları çoğalırsa ve bahçeleri verimliyse, çalışkan olduğu ve malına baktığı için değil, sahip olduğu domuzlar ve tatlı patatesler için *mana* dolu taşlar yüzündendir. . . [Bir] kano, üzerine *mana* getirilmedikçe hızlı olmayacak, bir ağ çok balık yakalayamayacak veya bir ok ölümcül bir yara açmayacaktır. (120)

Bu ruhlanmış toplumlarda, siyasal insan ilişkileri üstinsan ilişkileridir ve siyasal insan otoriteleri ise kozmik kişilerdir. Bu kişilerin, kozmik ev sahibinden aldıkları güçleri insan dünyasına kendi güçleri olarak nasıl dâhil ettiklerini ise bir sonraki bölümde göreceğiz.

“Doğal dünya” ya da kısaca “dünya” diyebileceğimiz şey, Amazon Havzası halkları için karmaşık biçimde birbirine bağlı çoklukların çokluğudur. Hayvanlar ve diğer türler, çok çeşitli “halk” ya da “toplum” türü olarak, yani *siyasi varlıklar* olarak düşünülür. . Tabii ki biz de – biz derken

Batılılar kastedilir... insan olmanın sadece toplumda mümkün olduğu, insanın siyasi bir hayvan olduğu vb. şeklinde düşünürüz veya öyle düşünmüş olmayı isteriz. Ancak Amerikan Yerlileri, gökyüzü ve dünya arasında, bizim felsefemizde ve antropolojimizde hayal edilenden çok daha fazla toplumun (ve dolayısıyla da insanların) olduğunu düşünür. Bizim “çevre” dediğimiz şey onlar için bir toplumlar topluluğu, uluslararası bir arena, bir *cosmopoliteia*’dır [kozmetik bir yönetimdir]. Dolayısıyla, toplum ve çevre arasındaki statüde mutlak bir fark yoktur, sanki birincisi “özne”, ikincisi “nesne” gibidir. Her nesne başka bir öznedir ve *birden* fazladır.

–Danowski ve Viveiros de Castro 2017, 68-69
(Vurgu metne aittir)

Bir içkinlik durumunda, insan toplumu çok daha büyük, kozmik bir toplumun küçük bir parçasıdır; kozmik toplumda farklı türden insanların çokluğu yaşar, birçoğu kendi toplumlarında örgütlenmişlerdir ve aralarındaki en büyüklerinin, yani bu kozmik yönetimin –bu *cosmopoliteia*’nın– tanrıları tarafından az çok düzene sokulmuş, güçlendirilmiş ve kuşatılmışlardır. Dünyanın her yerinden, kendi başına ve kendisi

için toplum perspektifinin ötesine, alışıldık insanmerkezciliğin ötesine geçmek ve bunun yerine insan düzenini evrensel düzenle bütünleşmiş olarak görmek yönünde antropolojik çağrılar geliyor. Argümanlarsa kapsamlı; bunun örnekleri Danowski ve Viveiros de Castro (2017) genel olarak Amazon Havzası ve Amerikan yerlilerinin kozmik toplumlarından bahsettiğinde ya da özel olarak Viveiros de Castro'nun Araweté halkı hakkında şu sözlerinde ortaya çıkar: "Toplum yeryüzünde tam değildir: yaşayanlar, gökyüzü ve yeryüzü arasındaki ittifak üzerinde kurulmuş küresel toplumsal yapının bir parçasıdır. Araweté'nin kozmolojisi onun sosyolojisidir" (Viveiros de Castro 1992, 218).

Ayrıca İngiliz yapısal-işlevselci Radcliffe-Brown, Avustralya Aborjinleri ile başlayarak bir dizi içkinci kültür için kapsamlı bir yorum yapar. Bu yoruma göre, türlerin ve doğal fenomenlerin kişileştirilmesi "doğanın bir kişiler toplumuymuş gibi düşünülmesine izin verir, dolayısıyla onu toplumsal ya da ahlaki bir düzen hâline getirir" (1952, 131). Mervyn Meggitt'in daha kısa bir şekilde Avustralya Walbiri hakkında yazdığı üzere:

[T]otem felsefesi, insanın, toplumun ve doğanın, kaynağı Rüya Zamanı olan tek bir sistemin karşılıklı bağımlı bileşenleri olduğunu ileri sürer. Bu nedenle bunların hepsi, sistemle çağdaş olan yasaya karşı sorumludur. Kutsal eşyaların baba soyundan gelen erkekler tarafından bakımı, cinsel iş bölümü, kayıinvalidelerden uzak durma, bandikut farelerinin çiftleşmesi, güneşin doğuşu ve ateş yakmak için ağaçların [yüzeye sürtülen çubukların] kullanılması her türlü yasal ve uygun davranış biçimidir. (1962, 251-52)

Kuzey Asya boyunca "toplumsal âlem insanlarla bitmez; daha doğrusu, bitmeyi bilmez. Yani, basitçe söylemek gerekirse, birçok insan topluluğunu kapsayan tek bir doğaya sahip olmak yerine hem insanlardan hem de insan olmayanlardan oluşan ve bu hâliyle birçok doğayı kapsayan tek bir toplumla karşı karşıyayız" (Pedersen 2001, 415). Ya da İsveçli antro-

polog Kaj Århem, Güneydoğu Asya'daki animizm hakkında genel bir yorum olarak şöyle yazar:

[A]nimist kozmolojiler, öznelarası bir ilişkiler alanında özerk öznel olarak birbiriyle iletişime geçen ve etkileşim içinde olan insan ve insan olmayan kişilerin (hayvanların ve bitkilerin) ikamet ettiği “toplumsal” bir kozmosu varsayar. Bu kozmik toplumda öznellik ve niyetli faillik, varlık ve düzenin nihai zeminini oluşturur. (Århem 2016a, 5)

Özellikle Malay Yarımadası'nda “insanların toplumsal dünyası, özünde toplum ile kozmos arasında sınırların olmadığı daha geniş bir dünyanın bir parçasıdır” (Howell 2012, 139). Fakat zaten, Fransız siyasal antropolog Georges Balandier'in Afrika siyasal sistemleri hakkında yazdığı gibi bir durum vardır: “Her toplum kendi düzenini kendisinin ötesindeki bir düzene ve geleneksel toplumlar söz konusu olduğundaysa kozmosa bağlar” (1970, 101).

Bununla birlikte, daha önce söylendiği üzere, kozmos sadece çeşitli insan türlerinden oluşan evrensel bir toplum değildir, aynı zamanda bunların hiyerarşik biçimde düzenlenmesidir ve bu da daha yüksek tanrıların daha küçük varlıkları güçlendirdiği kozmik bir yönetimdir; daha da küçük varlıklar arasında ise muhtaç ve tabi insanlar yer alır. Kaj Århem (2016a) Güneydoğu Asya'daki tepe halklarının kozmolojisini de böyle betimler:

Tepe kabilesi kozmolojisinin göze çarpan bir özelliği, ruhların – doğa ruhlarının, ataların ve her türden hayaletlerin– çoğalmasındır. Ruhların evreni, zirvede bir Yüce Varlık –aşkın bir özne– ile hiyerarşik olarak düzenlenmeyen meyillidir. Genel anlamda, Yukarı Dünya'nın ruhları ile Aşağı Dünya'nın varlıkları (vahşi hayvanların ve bitkilerin ölümleri, hayaletleri ve ruhları) arasına yerleştirilmiş, insanlar dâhil olmak üzere, yaşayan fiziksel varlıklar ve şeylerden oluşan daha kapsamlı bir ontolojik hiyerarşinin parçasıdır. (19)

Buradaki “aşkın”, tanrının kökeni ve doğası bakımından

insandışı olmaktan daha fazlasını ifade etmez. Århem, Güneydoğu Asya animizmi hakkındaki aynı kitaba kendi katkısında (2016b), Vietnamlı Montagnard Katu halkı hakkında şöyle der: “Katu kozmosundaki en büyük güç” olan Pleng, yani “Gök”, “yaşamın ve doğurganlığın kesintisiz kaynağıdır, ölümün, hastalığın ve musibetin efendisidir ve yağmuru, ışığı, sıcaklığı, gök gürültüsünü ve şimşegi sağlarandır. Yeryüzünü dolduran ruhların ordularına –yardımsever atalara ve ev ruhlarına ve ayrıca ormanın tehlikeli ruhlarına– komuta eder” (96). Pleng genellikle her tapınma eyleminde ilk çağrılan, ardından daha küçük güçlerin hepsi gelir ik böylece tanrının otoritesi altında ve onun tahsis ettiği güçle hareket etmiş olurlar. Århem, bu bağlamda “Katu’nun ruh hiyerarşisini açıkça ordu ve devlet idaresiyle karşılaştırdığını” belirtir (97).

Tepe halklarının Shan devletleriyle uzun süredir devam eden ilişkileri göz önüne alındığında, haklı olarak, Pleng gibi yüksek tanrıların, başkanlık ettikleri ruhsal bürokrasiyle birlikte, ova medeniyetlerinden ödünç alındığı varsayılabilir. Bununla birlikte, sözelimi Yeni Gine’nin ortasındaki veya Orta Kuzey Kutbu’ndaki benzer kozmolojiler düşünülürse, Güneydoğu Asya tepe halkları tarafından ödünç alınanların, kendi yerli evrenlerini tanımlamak için kullandıkları devlet sistemi terimleri olduğu pekâlâ söylenebilir. Öyleyse, bu karşılaştırmadan geriye, kozmik yönetimin –kendilerini “eşitlikçi toplumlar” olarak nitelendirecek halklar arasında bile– bir devletin ayırt edici özelliklerine sahip olduğu şeklinde dikkat çekici bir bulgu kalır. Buradansa devletin toplumda henüz bilinmeden önce kozmolojide tasarlandığı şeklinde daha ileri bir sonuca varmak makul görünüyor.

1. Kozmolojide Hiyerarşi, Toplumda Eşitlik

Eşitlikçi değerleri güçlü toplumlar bile hiyerarşinin yapılandırdığı bir dünyagörüşünü kabul ederler. Merkezi toplumsal değeri karı koca eşitliğinden kaynaklanan Mindorolu

Buid halkı, Gibson'ın (1986, 185-8) hayvanlar, ruhlar ve komşu gruplarla ilişkilerine atıfta bulunarak belirttiği gibi “hiyerarşiye takıntılıdır”. Yabancılarla ve insan olmayanlara yönelik bu düşünce onları istikrara kavuşturan tanınabilir siyasal veya ekonomik boyutları olmadan bile Güneydoğu Asya kozmolojilerini hiyerarşik hâle getirir. (Sprenger 2016, 41)

Montagnais-Naskapi (Eskimo) avcılarını ele alalım: Amerikalı etnograf Frank Speck ([1935] 1977), onları küçümseyerek kaba bir şekilde tanımlamıştı, oysa bu yaklaşımın 1935'te ortaya çıkan kültürel görelilik kavramları içinde bile sorunlu görünmüş olması gerekirdi. Speck şöyle diyordu:

[Onlar] sadece hava akımlı karibu derisinden veya ağaç kabuğundan yapılmış çadırlarda barınırlardı, karibu derisinden giysilere bürünürlerdi, çoğunlukla kemik ve ahşap aletler kullanırlardı, siyasal kurumları ve hükümetlerinin olmadığını söylerlerdi. Hükümet ve diğer toplumsal kurumların eksikliği, nüfusun seyrekliği ve aile grupları halinde dağınık yaşama biçimi göz önüne getirilerek açıklanabilir. (5-6)

Anlatılmak istenen anlaşılmıştır: Bu, klasik olarak “eşitlikçi bir toplum”dur, belki de birçokları gibi, izonomiyi [eşit siyasal haklar] bir değer olarak dile getirmek yerine, onları yönetiyormuş gibi davranacak herhangi birine içerlemek şeklinde olumsuz anlamda bir eşitlikçiliktir. Kısmen “büyücüler” ya da şamanlar hariç, hiçbir şefe ya da herhangi bir otoriteye itaat etmiyorlardı ki o güçler her hâlükârda insan değildi ama tanıdıkları ruhlardan gelirdi. Bununla birlikte, bu eşitliğe rağmen, Geyiksineği'ne ve hiç balık yakalamamanın kederiyle onun benzerleri olan kaşındırıcı geyiksineklerine itaat ediyor ve saygı duyuyorlardı.

Geyiksineği balıkların “derebeyi veya efendisi”dir ya da Naskapi halkının deyimiyle *təpə-nəmə'k nəmə'c*, yani “balıkları yönetendir”, balık kabilelerinin, özellikle somon ve morina balıklarının kaderinin dağıtıcısıdır. Speck'in açık-

lamasında ima edilen şey, bir olanın ve çok olanın ortak efendi-ruh birleşimidir: Bölünebilir ve dağıtılmış bir kişi olarak Geyiksineği, yaz aylarında balık tutulduğunda ortaya çıkan geyik sineklerinde bulunur. Tek tek biçimlerinde, “balıkçıların tebaasına muamelesine tanık olmak için gelir. Onun [Geyiksineği’nin] sokmalarıyla onlara eziyet etme eğilimi . . . balık üzerindeki velayetinin bir göstergesi ve balık etinin israfına karşı bir uyarıdır. O hâlde itaatkâr ve tasarruflu balık avcısına balık etinin yiyecek payına devam edilirken, savurgan balıkçı er ya da geç yoksunluk ile cezalandırılacaktır” ([1935] 1977, 118-19). Burada Geyiksineği’nin çifte bir efendi olduğuna dikkat etmek gerekir: Geyiksineği, geyik sineklerinin tür efendisidir ve ayrıca balıkların üretken efendisidir. 1924 yılında Naskapi halkından bir yaşlı, Geyiksineği’nin güçlerini Speck’e şöyle açıklamıştı:

Bana balıkların efendisi olan *Məsəna’kʷ* denir. Onları desteklerim. Siz Kızılderililere balık verilecek; gerekeni yapanlara balık verilir, onları israf edenlere verilmez. Kim ki balık alır da onları ziyan eder, artık hiçbir şeyi güvenceye alamaz. Aynı şekilde kim ki burada iri gözleri yüzünden balığa güler, o da balık tutmayacaktır. Ve kim ki balıkların nasıl oluştuğuyla alay eder, o mutlu olmayacaktır çünkü benim balıklarım ona verilmeyecektir. Balık tutmak isteyen bunu doğru yapmalıdır; doğru yaptıktan sonra ona balık verilecektir. Çünkü ben balıkların efendisiyim. Ve dediğim gibi, burada dediğim gibi olacaktır. Ben Geyiksineğiyim, bu yüzden bana *məsəna’kʷ* adı verilmiştir. (Leke [1935] 1977, 120)

Şimdiki bariz meseleye dikkat çekmek gerekirse, Geyiksineği, balıkların efendisi olarak, Naskapi halkının da efendisidir, özellikle onların geçim araçlarının efendisi ve dağıtıcısıdır ve bu açıdan hayati bir rol oynar. Naskapi halkının balıkçılarının bir somon yakalayıp yakalamamaları, balıkları tedarik eden Ruh-Gücü tarafından dayatılmış belirli kurallara uymalarına bağlıdır. Her şeye rağmen, Naskapi halkının kendilerine ait böyle bir otoritesi yoktur, her şeye rağmen, kendileri “eşit-

likçidirler”, hayatta kalmalarının bir koşulu olarak bu tür egemen güçleri bilirler ve onlara boyun eğler. Gerekli olduğu için, hiyerarşik toplumun tabi üyeleridir. Dahası siyasetten olduğu kadar ekonomiden de bahsetmek gerekirse, balık yakalamadaki teknik başarıları, balıkların tür efendisi ve daha yüksek güçlerle ilişkilerinin bir işlevidir.

Karma bir avcılık ve kes-ve-yak [ormanlık araziyi yakarak tarla açma] tarım ekonomisi uygulayan Amazon Havzası Achuar halkı da aynı şekilde kendilerinin bildiklerinin ötesinde hiyerarşik ilişkilere tabidir. Descola’nın (1994; 1996) onların durumuna ilişkin açıklaması, etnografik olduğu kadar felsefi açıdan da öğreticidir. Toplumsal bakımdan Achuar halkı sifıra yakın bir yerden başlar ya da Descola’nın dediği gibi, şeflikten, köy topluluklarından ve tek çizgisel soy gruplarından yoksun olan “sıfırdan toplumsal bütünleşmenin neredeyse bir karikatürü”dür (1994, 8). Yine de avladıkları hayvan-kişiler ve yetiştirdikleri manyok kişiler, bu kurumların, Achuar halkının kendisinin de katıldığı kozmik toplum biçimlerinin neredeyse eşdeğerlerine sahiptir. Erkeklerin avladığı hayvanlar, Achuar’ın avlanma anlaşmalarını müzakere etmek zorunda oldukları ruhsal “av anneleri” tarafından kontrol edilirler bu hayvanlar da aslında “av anneleri”nin çocuklarıdır. Daha da önemlisi, pekarilerin, maymunların ve diğer avların kendi türlerinin de efendileri vardır; bunlar avcılarının canlarının büyüler aracılığıyla iletişim kurup genellikle yoğun ilişkiler içinde oldukları heybetli, çok büyük kişilerdir. Burada da av hayvanı kişiler, insan avcılarının ava erişimini, av hayvanı efendilerinin otoritesini ikrar etmeleri koşuluna bağlayan baş figürlerinin otoritesi altındadırlar ama müzakereler yoluyla en sonunda yalvaranlardan yırtıcılara dönüşürler.

Achuar kadınlarının bahçeciliği de Kozmik hiyerarşiye aynı türden bir bağlılığı işaret eder çünkü onların başarıları manyok ve diğer mahsullerin annesi olan tanrıça Nunkui ile bir araya gelmelerine bağlıdır ve bu mahsuller tek tek Nunkui’nin birçok kişiliği ve somutlaşmış hâlidir. Yine, uygun büyülerle,

bitkilerin büyümesi ve bol miktarda ürün vermesi için tarım sürecinin her aşamasında kadın bahçeciler ile Nunkui arasında uyumlu ve sürekli bir alışveriş gereklidir. Sesler, eğretilmeler ve özne konumlarının karmaşık etkileşimiyle büyüler, kadınları Nunkui kimliğini üstlenmeye ve bitkileri kendi çocukları gibi beslemeye teşvik eder (Taylor 1996; 2017). Burada dikkat çekici olan şudur: Bazı durumlarda bahçeciler Nunkui'nin kızlarına çevrilir ve bu da aslında üç neslin –Nunkui, bahçeci kızları ve onların birçok bitki çocuklarının– insan toplumunda emsalsiz olarak geliştiği kozmolojik bir anne tarafından akrabalık ilişkisi yaratmıştır (Karsten 1935, 128, 133).

İnsanlar, nasıl olur da tür efendileri ve diğer kozmik kişilerle ilgili olarak, insan kişiler topluluğu içinde kavranamaz olan bu tür otorite ilişkilerini tasavvur edebilirler? “Tasavvur etmek [conceive]”, uygun bir kelimedir, çünkü Descola'nın yazdığı gibi, türün efendisi “türün becerilerinin nihai bedenlenişidir ve onların simgesel temsilcisidir, daha ziyade Platoncu felsefenin ideaların hâkimiyetinde sonsuza dek var olan özel biçimleri tarzında, dünyanın unsurları için model gibidir. (1996, 126). Descola'nın etnografyası sadece Platoncu gölgelerle ilgili değildir, Platon'un idealarına da dayanır. Belki de –tüm masaların “masa olmaklık” özelliği, dolayısıyla bir varolan olarak “masa”– türünden, tüm örneklerin ortak empirik “özü” olarak sınıfa ilişkin bir Aristotelesçi gerçekçilik burada söz konusu olan içkinlik ontolojilerine daha uygundur.

Burada söz konusu olan, herhangi bir sıradan kategorik ya da sınıfsal gerçekçilikte, Geyiksineği'nden geyiksineklerine kadar, türün simgesiyle olan ilişkisinin, kendi içinde hiyerarşik ilişkilerin bir modeli olmasıdır. Zaten alışıldık bir yorumla, Platoncu biçimin dünyevi ayrıntılarına katıldığı söylenir, yani biçimin tek tek örnekleri ondan pay alır, onlarda dağılır ama bölünmezdir. Ruh-varlık ilişkilerine dair bu durum, kitabta birkaç kez belirtildiği üzere, dünyevi tezahürlerine yöneliktir. Buna sadece empirik örnekleri kapsayarak sınıf biçiminin ilave edilmesi gerekir, bu da Fransız antropolog Louis Dumont'un etkili kitabı *Homo Hierarchicus*'unda (1970) yüklediği an-

lamda “hiyerarşi” ile aynı kapıya çıkar. Sınıf, hiyerarşinin topolojisidir. Tıpkı bunun gibi:

Achuar halkı, Nunkui’yi tek bir varlık olarak düşünmeye meyillidir ama Nunkui de görünüşlerini çoğaltmasına ve hizmetleri için açıkça çağrıldığı tüm bahçelerde bulunma-na izin veren bir her yerde bulunma yeteneğiyle donanmıştır. Varlığın birliği ile somut tezahürlerin çokluğu arasındaki bu belirgin çelişki, Achuar halkının efsanevi varlıkların mevcudiyetini görme biçiminin tam anlamıyla karakteristik özelliğidir. (Descola 1994,196)

Evans-Pritchard’ın *Nuer Religion*’ın girişindeki sözleri burada bize hatırlatıcı olur: “Bir dizi varlıkta dağıtılan şeyin, . . . farklı bile olsa aynı ve bölünmüş bile olsa yine de bir bütün olması, ruh kavramının doğasında vardır” (1956, 52). Bir olan ile çok olanın bu düzenlenişi, daha yüksek üstkişilerin kendi etki alanlarındaki daha düşük varlıklarla ilişkilerinin neredeyse evrensel bir özelliğidir.

Homo hierarchicus: Hiyerarşi, insanın dünyayı düşünme biçiminin bütünleyici bir parçasıdır; dünyanın unsurları sınıflandırıldığı veya kategorize edildiği sürece ontolojiktir. Başka zorunlu nedenlerden ötürü evrende, insandan başka kişiler (üstkişiler) yaşadığı sürece, bu durum daha büyük ve daha küçük varlıklar tarafından yönetilen, az çok sistematik bir kozmik yönetim olarak karşımıza çıkar; daha küçük varlıklar genellikle daha büyük varlıklar tarafından görevlendirilirler. Valerio Valeri, Hawaii dini üzerine kaleme aldığı hacimli kitabının girişinde Andre Lalande’nin (1960) tanımından alıntı yapıp Platon’u tekrar ederek, bir “tip”, “bir varlık sınıfını temsil eden gerçek veya hayali somut bir varlıktır, çünkü . . . onun ‘en karakteristik ve yetkin biçimini sunar’” der (1985, ix; çeviri bana aittir). Buna göre “tanrılar tipler olarak ahlaki, toplumsal varlık sınıflarını kişileştirdiklerinden, onları ahlaki, toplumsal türler olarak da görüyorum. Özetle, ‘kavram’, ‘tip’ ve ‘tür’, bağlama bağlı olarak, tanrıların neyi temsil ettiğini belirlemek için kullanılabilir” (ix). Ya da Afrika Kongo Nzambi halkının tanrısı hatırlatılabilir: “Soyut bir

anlayıştan çok daha fazlası olarak, o daha küçük güçlerin veya varlıkların hepsine, yani ‘ruhlar’, ölümler ve yaşayanlara katılır ve onların koşulu olarak kabul edilir” (MacGaffey 1986, 79). Ve yine Yeni Gine’deki Sepik ve Fly ırmaklarını besleyen kolların birleştiği yerdeki yaban tanrısı Magalim için de şöyle denir: “Çeşitli görünüşlerine ve musallat oluşlarına rağmen, Telefolmin halkı tüm *masalai*’lerin [yaban ruhların] aslında gerçek doğası Magalim olan birçok takma isme sahip tek bir varlık olduğuna inanır. Magalim yeryüzü ve onun güçleriyle özdeşleşmiştir ve ona vahşi hayvanların ve ormanın efendisi olarak bağlı kalınmıştır” (Jorgensen 1998, 103). Fausto (2012) daha önce belirttiğimiz Amazon Havzası’ndaki efendi/sahip kavramlarına dair incelemesinde, onlardan “bir ortaklığın tekil bir görünümü”, “büyütülmüş bir tekilik” ve “içerenler ve içerenler arasındaki bir ilişki olarak ifade edilen bir kapsama biçimi” olarak söz eder (32-33).

Aynı kategorik yapı, Amazon Havzası’nın şefleri ile takipçileri arasındaki ilişkilerde de işlev görür. Şef, topluluk için *pars pro toto* [bütün için bir parça] olarak durur; şeflerin veya büyük-insanların soylarından veya klanlarından bahsederken birinci tekil şahıs kipini kullandıkları bu durum, diğerlerinin yanı sıra Okyanusya toplumlarını inceleyen birçoklarının da aşına olduğu bir fenomendir. Gerçekten de aynı kategorik tip ve simge gerçekçiliği, bizatihi totemizmin ve soy örgütlenmesinin topoğrafyasıdır. Totemizm, esasen, belirli bir toplumun kurucu gruplarıyla farklı şekilde ilişkilendirilen ve onları tanımlayan canlı örneklerin (ayılar, aslanlar, vb.) simgesel bir biçiminden (ay, aslan, vb.) oluşan tür efendisi kavramlarının bölümsel bir biçimidir. Sülaleler gibi soy gruplarına gelince, Alfred Gell’in *Art and Agency* (1998) kitabındaki şu keskin gözlemini dikkate alacağız:

Soyağacı kavramı . . . çoğulluğu tekil ve tekilliği çoğul yapmak bakımından anahtar mecazdır. Herhangi bir birey, her biri kendi kişiliğinde somutlaşan çok sayıda soy ilişkisinin tortusu olması anlamında “çokludur”; buna kar-

şılık bir sülale ya da kabile gibi bir kişiler toplamı, tek bir soyağacına ait olması nedeniyle de “tek kişidir”: Köken ata, artık tek bir beden olarak değil, kendi tek bedeninin kendisine dönüştüğü birçok beden olarak somutlaşmıştır. (140)

(Bununla birlikte, atanın yaşayan bireylerin bedenlerine ve kimliklerine –“kan”, “kemik” veya “can” iletimiyle olduğu gibi– katılması, hiyerarşik bir düzen olduğu kadar ruhsal bir durumdur. Bu durum, “manyok”un belirli bir doğadaki bitkileri temsil etmesi gibi basitçe atanın da sülaleyi temsil etmesi değildir, daha ziyade tanrıça Nunkui’nin manyokun annesi olması gibidir. Tanrısallık, akrabalıktan daha hayali veya daha az gerçek değildir.) Özetle, kategorik bir kavram olarak “sınıf”, şeylerin hiyerarşik bir düzenidir; içkin bir kişi-varlıklar dünyasında somut olarak varsayıldığında, insanlardan çok daha üstün otorite ve güç yapıları üreten ve bunlara boyun eğmeleri ve uygun olmaları için çaba göstermeleri gereken simgesel bir nişan ve tip topolojisidir.

Önde gelen İngiliz antropolog ve Güneydoğu Asya kültürleri uzmanı Rodney Needham, Durkheim’in “sınıf” kavramının insanların kendilerini gruplar hâlinde örgütledikleri gerçeğinin bir temsili olarak ortaya çıktığı şeklindeki argümanına ustaca meydan okuyor; bunu da sınıf kavramının insanların kendilerini birbirinden farklı gruplar hâlinde örgütleyebilmeleri için zaten şart olduğunu gözlemleyerek yapıyor. (1963, xxvii). Sınıf elbette Durkheim’in *a priori* bir sezgiden ziyade sosyolojik bir köken iddiasında bulunacağı Aristotelesçi ya da Kantçı –nedensellik, zaman, uzay vb. gibi– kategorilerden sadece biriydi. Dolayısıyla “ilk mantıksal kategoriler toplumsal kategorilerdi; şeylerin ilk sınıfları, bu şeylerin bütünleştiği insan sınıflarıydı” (Durkheim ve Mauss 1963, 82). İkinci bir öznel dünya aşkın bir öznenin mevcudiyetinin cazip epistemik muğlaklığına daha fazla girmeden belirtelim ki burada daha önemli olan nokta, insanın toplumsal düzeni ile onun varsayılan ortak

temsilleri, özellikle de üstinsan ya da Durkheim'in tasavvur ettiği hâliyle ruhsal düzen arasında herhangi bir zorunlu tekabüliyetin olmamasıdır.

Daha önce de söylendiği üzere, Durkheim'in da hayli ötesinde, gerçek sosyopolitik ilişkilerin hayali bir epifenomeni [gölge olay, ikinci gerçeklik] olarak "din" in bu anlamı, yani işlevsel bakımdan sürdürülebilir şekilde bu ilişkileri yansıtmaması veya tersine çevirmesi, bizim yerli yaygın ortalama normal sosyal bilimimizdir ve bu bilim de antropoloji, tarih, siyaset bilimi, sosyoloji ve kültürel çalışmalar düzlemindeki çeşitlilikler bahçesi tarzıyla neredeyse klasik Marksizmden neoliberal ekonomizme dek uzanan bir çeşitliliği içerir. Marx, *Feuerbach Üzerine Tezler*'de (1845/1888; şurada: Wood 1988, 80-81), Feuerbach'ın seküler dünyanın kendini kendinden ayırması ve bulutların içinde kurması, böylece seküler düzenin hayali bir dinsel kopyasını yaratması şeklindeki din eleştirisini bir noktaya kadar kabul eder. Yalnız şu da var ki antropolog olarak Marx, dinin bu versiyonunun egemen kapitalist sınıfın daha büyük bir emekçi nüfusunu sömürdüğü ve kurbanlaştırdığı bir toplumun ideal biçimi olduğu konusunda ısrar eder.

Antropolojinin kendisinin de bu konuyla ilgili olarak, çok daha önceleri İskoç halkbilimci Andrew Lang'ın, E. B. Tylor'ın toplumun bulutlara taşınması şeklindeki yansıtmacı din kuramına itirazıyla belirttiği ilginç bir tarihi vardır. Öncü İngiliz evrimsel antropolog Tylor şöyle yazar:

Birbiri ardına gelen ulusların arasında, insanın tanrısal bir tür olduğu, insan toplumunun ve yönetiminin, tanrısal toplumun ve yönetimin üstünde şekillendiği model haline geldiği hâlâ açıktır. Nasıl insanlar arasında şefler ve krallar varsa, daha küçük ruhlar arasında da büyük tanrılar vardır. . . . Birkaç istisna dışında, nerede vahşi veya barbar bir din sistemi baştan sona tarif edilse, büyük tanrılar, insan dünyasındaki şefler kadar belirgin şekilde ruhsal dünyada kendilerini görünür kılarlar. (1871, 2:225)

Bu durumu, “Çok iyi,” diye yorumlayan Lang şöyle devam eder: Peki ama “Fuegyalılar¹, Buşmenler² ve Avustralyalılar arasında olduğu gibi, ne şefi ne kralı ne de herhangi bir mevki ayrımı yapan kabileler arasındaki büyük Tanrı nereden geliyor? . . . İnsanların büyük bir Tanrı’ya sahip oldukları ama kralları ya da şefleri olmadığı ya da Aztekler arasında olduğu gibi bir krallarının olduğu ama Zeus’un ya da başka bir yüce Kral-tanrının olmadığı yerlerde bu kuram (Hume’un kuramı) işe yaramayacaktır.” (1898, 179). Lang, hâlihazırda teyit edileceği gibi, iyi bir etnografik zeminedir. Buna karşılık, çeşitli toplumların göksel varlıklara sahip olması kuramlarında “ruhsal dünya”nın “insan dünyası”ndan, “tanrısal toplum”un “insan toplumu”ndan veya “din”in “seküler”den radikal biçimde ayrılması, Tanrının çekip gittiği bir toplumda kendi kültürel zeminlerini sergiler. Bilge Adamların aşkını paradigmaları, Buşmenlerin içkinci pratiklerini kavramakta başarısız olur.

Yine de insan toplumunun yapısı ile kapsayıcı kozmik yönetimin morfolojisi ve kudreti arasında zorunlu bir ilişki olmadığını söylemek doğru olmaz. Genel bir kural olarak, insan toplumu, şeffikten, istikrarlı yerleşimlerden, kurumsal köken gruplarından ve sairden yoksun bir “toplumsal bütünleşmenin sıfır derecesine” ne kadar yaklaşırsa, insanlar ile üstinsanların örgütlenmesi ve yetkileri arasındaki orantısızlık da o kadar artar. Genel bir kural olarak, ruhlar kalabalığıyla avcılar ve toplayıcılar sayıca çok daha fazladır; o ruhlar tanrıların emriyle kuşatıcı ruhların egemen oldukları bir hiyerarşide az çok sistematik şekilde düzenlenmişlerdir. Algonkin halkı arasında bunun benzerlerini görmüştük ama şimdi sadece hafızayı tazelemek için, Rock Cree’den Robert Brightman’ın şu bildirimini aktarayım: “Bir kişinin becerilerinin ve güçlerinin derecesi ve karakterindeki farklılıklar hem sahip oldukları rüya koruyucularının sayısından hem

Güney Amerika’da bir etnik grup. (Çev.)

Botsvana ve Namibya’ya komşu Kalahari çölünde yaşayan Güney Afrika halkı. (Çev.)

de kimliğinden kaynaklanır. Bu, görelî ‘güçleri’ açısından az çok sistematik bir canlı varlık hiyerarşisi anlamına gelir (M. Black 1977). Ayılar, av yöneticisi varlıklar, gök gürültüsü kuşları, bulutlar, güneş, ay, sabahyıldızı ve dört rüzgâr ve yönler ile ilişkili varlıklar bugün özellikle güçlü failler olarak tarif edilirler” ([1973] 2002, 87).

Buna sadece Cree halkı kozmosunun daha küçük üstkışilerinin, yönetici bir tanrının boyutlarına sahip bir figürden (Kicimanitōw, Manitōw) türetilen güçlerle (*manitōw*’ların çokluğuyla) hareket ettiğini de eklemek gerekir. Burada Brightman’ın ardından ([1973] 2002) Rock Cree bölgesinde 18. yüzyılın sonlarında ikamet etmiş ve kürk tüccarlığı yapmış David Thompson, “yöneticileri, insanlara özerklik bahşeden fakat diğer canlı türlerini de kendi denetimi altındaki ‘manitos’ un koruması altına sokan tanrı Kicimanitōw’un kozmogonik tasarımı içinde bir bağlantı noktası işgal eden kişiler olarak tanımlıyordu. Thompson’ın müşterileri, yöneticilerin türleriyle ilgili işlevlerine dair onların göçü denetlediklerini vurgulamışlardı” (92). Bu, “başkalarının kararlarını ve davranışlarını kontrol etme gücünün, erkeklerin ve kadınların evlenmemiş küçük akrabaları üzerindeki otoritesiyle sınırlı olduğu” (11) bir toplumda söz konusu oluyordu.

Şeflerin ve kralların otoritesinin genel olarak nüfusun davranışını önemli ölçüde etkilediği bir yerde, bu durumun temelde karşılıklı olduğu için kozmosun düzenine de ulaştığı dikkatlerden kaçmasın. İnsanların hemcinsleri üzerinde kulanmayı öğrendikleri güç ise kendilerinin yöneticileri olmayan halkları zaten yöneten türden tanrılardan türetilmiş ve onlar tarafından onaylanmıştır. MÖ. 3. binyılın Mezopotamya’sındaki Sümer ve Akad uygarlıklarının yüce tanrısı Anu, yani Gök, tüm babaların ilkörneği ve “‘eski zamanlardan kalma kral ve hükümdar’ olarak tüm yöneticilerin de ilkörneği” (Jacobsen [1946]). 1977). Asa, saç bandı, çobandeğneği ve taç gibi krallığın özünün somutlaştığı simgeler ona aitti ve kral bunları ondan alırdı. Bu nişanlar krallıktan önce vardı; Anu’dan

önce bile gökyüzündeydiler. “[K]ral emir verdiği ve emre tartışmasız ve hemen itaat edildiğinde, yani ‘gerçekleştiğinde’, kendini gösteren yine Anu’nun özüdür. . . . Onu hemen etkili kılan Anu’nun gücüdür” (139). İnsanların yaptığı ne varsa tanrılar da yapar, hatta (veya özellikle) kral söz konusu olduğunda bile öyledir.

Durkheim şu konuda kesinlikle haklıydı: Güç dinî bir fikirdir. Fakat burada varılan nokta Viveiros de Castro’nun (1992) dönüm noktası niteliğindeki Araweté halkı etnografyasında da ustaca gösterdiği gibi, Durkheim’ı yalanlar:

Bir yanda “gevşek yapılandırılmış” bir düzenlemenin (az sayıda toplumsal kategori, geniş çaplı bölümlendirmelerin yokluğu, kişilerarası ilişkilerin zayıf şekilde kurumsallaşması, kamusal ve ev içi alanlar arasında farklılaşma eksikliği), öte yandaysa ruhsal dünyanın kapsamlı bir sınıflandırmasının . . . [ve] bu dünyanın insanların gündelik hayatının bilfiil içinde olması ve düşüncenin tamamen dikey, “Gotik” bir yöneliminin bir arada var olması nasıl açıklanır? Araweté gibi toplumlar, morfoloji ile kozmoloji ya da kurum ile temsil arasında işlevsel tutarlılıklar ya da biçimsel benzeşmeler kurmaya yönelik her türlü girişimin ne kadar önemsiz olduğunu ortaya koyarlar (2-3) [H]er sosyolojik indirgeme girişimi bizi kozmolojiye ya da neredeyse hiçbir şey –ya da başka bir şey: tanrılar, ölümler ve söylem– bulamama riskini aldığımız için sosyolojik kodlamaya ayrıcalık tanımının hiçbir yolunun olmadığı yere geri getirir. (27)

Araweté gibi toplumlar, Amazon Havzası’nın diğer halkları, yerli Avustralya, Kuzey Amerika’nın kuzeyi, Güney Amerika’nın güneyi, Yeni Gine’nin büyük bir kısmı, Güneydoğu Asya’nın dağlık bölgeleri ve Endonezya, Sibiry ve Afrika’nın bazı bölgeleri de içerirler: Yöneticilerini olmadığı veya eşitlikçi oldukları söylenen toplumları kastediyorum. Bunlarda morfoloji ile kozmoloji arasında bir benzerlik olduğunu iddia etmek boşuna olacaktır.

Eşitlikçi bir toplum yoktur. Yine de kozmik otoriteler ta-

rafından yönetilen bu toplumlar esasen kendileri gibi kişilere boyun eğme konusunda derin bir deneyime sahiptir. Chukchee³ şamanı, 20. yüzyılın başlarında devrimci Rus yazar ve antropolog Waldemar Bogoras’a “Düşmanlarla çevriliyiz” demişti. “‘Ruhlar’ her zaman ağzı açık şekilde ve görünmez hâlde yürürler. Onlara her zaman yaltaklanıyoruz, her tarafa hediyeler saçıyoruz, birinden korumasını istiyoruz, diğerine fidye veriyoruz ve karşılıksız olarak hiçbir şey elde edemiyoruz” (1904-9, 295). Açgözlülük ve sömürü de dinî kökenli olabilir. Ruhlar genellikle yaşamasını sağladıkları insanlardan daha fazla rüşvet almaya yatkındırlar ve ayrıca güçlüdürler, bunu da geçim amacıyla olmasa da itaat edilmelerinin bir bedeli olarak görürler.

Ama asıl mesele şudur: Sıfır derece bütünleşmeye yaklaşan toplumların kendileri bile, hiyerarşik olarak örgütlenmiş, kozmik bir yönetim biçimine gömülüdür; bu yönetimde bağımlı, istekli, saygılı ve savunmasız bir konum işgal ederler. Antropolojik bakış açısında Kopernik Devrimi gibi bir şeye ihtiyacımız var: kendi biçimlerini üzerine yansıttığı bir evrenin merkezi olarak insan toplumundan –yani kabul edilmiş aşkınsal bilgelikten– içkinci duruma geçişe ihtiyacımız var: Bu da insanların, dünyevi varoluşu yöneten, özünde kendileri gibi kişiler olan, yaşam veren ve ölüm dağıtan güçlere olan bağımlılıklarının etnografik gerçekleridir. Devlet gibi bir şey, kozmik devlet, insanlığın genel hâlidir, hatta doğa durumunda olunduğunda bile öyledir.

2. Kozmik Devlet

[Sümer şehirlerinde ve onların MÖ. 3. binyıldaki Akad mirasçılarında], Mezopotamya evreni, bizimki gibi, canlı/cansız, yaşayan/ölü madde gibi esaslı bir ikiye bölünme

sergilemiyordu. Ne de farklı gerçeklik seviyeleri vardı.

Dolayısıyla Mezopotamya evreninde her şey, ister canlı, ister nesne, ister soyut kavram olsun –her taş, her ağaç, her kavram– kendine ait bir irade ve karaktere sahipti. Dünya düzeni, evrende gözlemlenebilen düzenlilik ve sistem buna göre . . . bir irade düzeni olarak tek bir şekilde tasavvur edilebilirdi. Örgütlü bir bütün olarak evren bir toplumdur, bir devlettir. (Jacobsen [1946] 1977, 149)

Bu yüzden, 1946’da Danimarkalı tarihçi Thorkild Jacobsen, MÖ. 3. binyılın Mezopotamya uygarlıklarının kozmolojisinde bir devletin ayırt edici özelliklerini görüyordu. Jacobsen insan toplumunu daha büyük, evrensel bir toplumun parçası olarak ve daha geniş toplumu da siyasi bir devlet olarak betimler. Bu betimleme ise şu soruyu gündeme getiriyor: Bu kozmolojide herhangi bir üstinsan varlığı veya bir ruhlar hiyerarşisi var mı; gezegen etrafında, hatta böyle bir iddialı “uygarlık” statüsü olmayan hükümdarsız halklar arasında bile daha önce görmediğimiz bir şeyler var mı? Büyük şeyleri küçük şeylerle karşılaştırmak açısından şöyle söylenebilir: Ölçekteki ve kültteki tüm farklılıklara rağmen, Sümer kozmolojisi yapı olarak Orta Eskimolar veya Yeni Gine Yaylası halklarının evreninden çok farklı değildir. Sümerlerin An, Enlil ve diğerleri gibi dikkate değer ölçüde büyük tanrılarının olduğu doğrudur; özellikle Orta Eskimolar bakımından ise hemen hemen her şeyin kendi *inua’sı*, iç “kişisi” vardır. Kendi paylarına Orta Eskimolar, güçlü yüksek tanrılar Sedna, Sila ve Ay tarafından yönetilirken, Sümerler de animizmden paylarını almışlardır. Her ikisinin de tanrılar tarafından onaylanan ve daha küçük üstinsan güçleri tarafından dayatılan kapsamlı ve karmaşık “yaşam kuralları” vardır. Sümerler kozmik bir devletle kuşatıldılarsa, Iglulik halkı da öyledir. Verili kültürel çeşitlilik kapsamında, kozmik bütünlüğü içinde alındığında devletin evrensel bir insan kurumu olduğunu söylemek güvenli görünür.

Buradan sonra anlatacağım, Yeni Gine ve başka yerlerden eklenen notlarla birlikte, Eskimo ve Sümer kozmo-

lojilerindeki karşılaştırılabilir unsurların az çok ayrıntılı bir açıklaması olacaktır.

Başlarken, Orta Eskimoların kozmik şemasının ana hatlarını tekrarlamalıyız. Tanrılar üçlüsü –Sedna, Sila ve Ay, sırasıyla Denizin, Atmosferin ve Göğün tanrıları– farklı yerel adlandırmalar ve değişik önem ilişkileriyle olsa bile Kuzey Kutbu boyunca Doğu Grönland’dan Alaska’ya varasıya geniş bir hatta biliniyordu. Sedna figürleri orta bölgede, Sila Grönland’da ve Güneş veya Ay Adam ise Alaska’da üstündür. Bu tanrıralar üçlüsünün geniş dağılımı sergilemesi ve yerel farklılaşması, tanrılar tarafından onaylanan ayrıntılı beşeri davranış kurallarıyla birleştiğinde, kadim oluşlarının ve yerli statülerinin ikna edici bir ifadesine karşılık gelir.

Buradaki tartışma Orta Eskimolara odaklanıyor; onların Avrupalı-Amerikalılarla uzaklığı ve sınırlı teması, büyük tanrıların neredeyse tamamen anarşik insanlar üzerindeki egemenliğinin bir başka teminatı olur. Amerikalı antropolog Edward Moffatt Weyer’in klasikleşmiş bir metinde söylediği üzere, Coronation Körfezi’nden Batı Grönland’a, “Tüm Eskimo grupları. . . dinlerini şu veya bu şekilde Deniz Tanrıçası kültüne ait ayinlerle icra ederler” (1932, 355-56). 19. yüzyılın Batılı raporlarını özetleyen Franz Boas (1901), Sedna’nın bölgedeki otoritesine dair benzer şeyler yazıyor: “Deniz memelilerinin annesi olan bu kadın, Orta Eskimo’nun başlıca tanrısı olarak da düşünülebilir. İnsanlığın kaderi üzerinde belirleyici bir etkiye sahiptir ve bu kabilelerin neredeyse tüm gelenekleri, onun iyi niyetini korumak ya da rahatsız edilmişse gönlünü almak amacına yöneliktir” (119). Sedna, bir Eskimo varlığının temel koşulu olan deniz hayvanlarının annesi olarak insanların kaderleri üzerinde etki sahibi olmaya devam eder: Bu deniz hayvanları, özellikle insanların yiyecek, giyecek, ısı ve ışık için bağımlı oldukları fok balıkları, balinalar ve mörslardır. (Bazı değerlendirmelere göre, Sedna aynı zamanda kara hayvanlarının ve insanlığın da annesidir.) Sedna denizin dibindeki büyük taş evindeyken, hayvanları avcılarının istifade-

sine sunar veya onları alıkoyarak insanları açlıkla tehdit eder; bunları da “bu kabilelerin tüm geleneklere” saygı duymalarına veya gelenekleri göz ardı etmelerine göre yapar. Bunlardan daha önce söz etmiştik ve şimdi daha fazlasını ele alacağız. Bununla birlikte, ilk olarak, Eskimo tanrılar meclisinin geri kalanını, büyük ölçüde Sedna’nın iradesini yerine getirmekle iştigal eden “ruh bürokrasisi” ile birlikte ele almak lazım.

Birlikte ele alındığında, Knud Rasmussen’in (1929; 1931) İglulik ve Netsilik halklarına ilişkin samimi değerlendirmeleri, gerçekten de, insan nüfusuna dayatılan ayrıntılı tanrısal düzeni, “gelenekleri/ayinleri” veya “yaşam kurallarını” desteklemek üzere daha büyük tanrıların ölümlerin sayısız “kötü” ruhlarına kadar daha küçük ruhlara hükmettiği bir *cosmopoliteia* duygusunu taşır. İglulik halkı arasında “aşağıdaki o kadın” (Arnâluk Takânâluk) olarak bilinen Sedna figürü, diye yazıyor Rasmussen, “gündelik hayatta en önemli rolü oynar.” Sedna, “eğer böyle bir ifade kullanılabilirse, başlıca tanrıdır; bazı açılardan hem Sila hem de Tarqeq üzerinde bir güce sahiptir, Sila ve Tarqeq ise onun iradesine itaat edildiğini görmek üzere temsilciler olarak hareket ederler” (1929, 62). Sila ve Ay Adam sadece Sedna’nın hizmetkârları olarak kalmazlar. Yarı özerktirler, insanların kusurlarını kendi başlarına, bazen de daha düşük seviyedeki temsilcileri aracılığıyla saptayıp cezalandırabilirler. Sila tehlikeli bir Fırtına ruhu iken, Hava olarak evrensel bir hayat veren, insanların nefes-canının kaynağı olarak yüceltilebilir de. Gökyüzünde büyük bir avcı olan ve insan avcılarının velinimetini sayılan Ay ise, aynı zamanda bir doğurganlık gücüdür; kısır kadınların cinsel organlarını parlatarak onları hamile bırakır. Bazen Sedna ya da Sila’ya karşı insanların koruyucusu olan Ay Adamı, büyük tanrıların en sempatik olanı sayılır. Yine de Rasmussen, “yaşam kurallarının” çiğnendiği tespit edildiğinde, Deniz Tanrıçası’nın, doğrudan harekete geçmese bile, diğer tanrılar aracılığıyla harekete geçtiğini bildirir. “Ay ruhu, Deniz Tanrıçası’nın yaşam kurallarının usulüne uygun olarak

ifa edildiğini görmesine yardımcı olur ve herhangi bir ihmal anını cezalandırmak için apar topar yeryüzüne iner. Bunun yanı sıra hem deniz ruhu hem de ay ruhu, herhangi bir şekilde havayla ilgili tüm cezaları uygulamak için Sila'yı kullanır" ve bu cezalar örneğin şiddetli ve uzun süreli kar fırtınaları aracılığıyla insanları avlanmaktan alıkoymak şeklinde olur (Rasmussen 1929, 62-63).

Hiç şüphe yok ki bu genellikle *post factum* [olup bittikten sonra] anlaşılır: Bir kar fırtınası var, yani o Sila'dır, demek ki biri kuralları çiğnemiştir. Ay bunu görür çünkü göğün yükseklerinden her şeyi kolaylıkla görebilir. Fakat bu iki tanrının eylemi, deyim yerindeyse empirik olarak çıkarsansa da Sedna'nın müdahalesi böyle değildir. Sedna'nın müdahalesi düpedüz aksiyomatiktir: O, Eskimo Evreninin İlk Devindiricisi'dir, diğer ruhların eylemindeki irade ve güçtür. Nitekim Rasmussen'in (1931) Netsilik halkı hakkındaki etnografyasına bakılırsa çok sayıda "kötü ruh" da Sedna adına "hayatın kurallarını" uygulamakla meşguldür. Burada da Sedna figürü Nuliajuk, yani evrensel bir yönetim biçiminin asli kaynağı olarak kabul edilir:

Yeryüzüne ve tüm hayvanlara ve yeryüzündeki insanların yaşamlarına hükmeden güçler, denizde, karada, uzayda ve Gökyüzü Âleminde yaşayan büyük ruhlardır. Sayısız ruh türü vardır ama gerçekten büyük ve gerçekten bağımsız olan sadece üç ruh vardır. Bunlar Nuliajuk, Nârssuk [diğer adıyla Sila] ve Tatqeq [diğer adıyla Ay Adamı] diye bilinir ve aralarından en güçlüsü de hayvanların annesi ve hem denizin hem de karanın ev sahibesi Nuliajuk'tur. Hem hayvanlardan hem de insanlardan olan tüm canların, kadim yaşam kurallarının gerektirdiği saygıyı göstermelerini sağlamak için nasıl ihtiyatla ve acımasızca davranacağını her zaman insanlığa hissettirir. (Rasmussen 1931, 224)

Bu noktada yapının betimlenmesi karmaşık bir hâle geliyor. Rasmussen, Nuliajuk'un *tonrat* aracılığıyla hem "sıradan *tonrät* hem de *tonrät kiglrigtut*: kötü ruhlar" (224) aracılı-

ğıyla yönettiğini söylüyor. Bunlar daha fazla tanımlanmasa da *toñrät*'ın soydaşları çoğu zaman genel olarak ruhları işaret eder; dolayısıyla Rasmussen'in burada hayaletler ve iblisleri kastettiğini düşünüyorum; hayaletler, kötü veya ihmal edilmiş bir ölüm nedeniyle "huzuru bulamayan" sayısız insan ve hayvan canlarıdır (239), iblisler ise Eskimo yerleşimlerine musallat olan biçimi bozulmuş insan benzeri gulyabanilerdir. Bu ruhların, Nuliajuk'un isteğine göre hayvanları avcılarının istifadesine sunduğu veya onları alıkoyduğu söylenir. Aynı ruhların, her ne kadar görünüşe göre Sila figürü Narssuk ve ona tabi ruhlarından biri aracılığıyla olsa da, rüzgârı ve havayı etkilediği de söylenir. Tam burada Boas'ın, sonbaharın başlarındaki şiddetli fırtınalar sırasında Sedna'nın sayısız kötü ruhları yönetmesine ilişkin berrak açıklamasını da hatırlayın (Boas [1888] 1964, 195-96). Ama büyük bir şaman, Sedna'yı buzda bir fok gibi zıpkınlamayı başardığında, Sedna ve beraberindeki tüm tehlikeli varlıklar geri çekilirler. Özetle, Eskimo kozmik hiyerarşisi, büyük tanrılardan ve onların hayaletler, iblisler, şeylerin *inua*'ları ve kişilerin isim-ruhları aracılığıyla kendilerine eşlik eden ruhlarla yeterince açık görünse de, pratikte sisteme örtüşen ve kopyalanmış güçler damgasını vurur. Aşaıda görüleceği üzere, insan yaşamının tüm karmaşık kurallarının, herhangi bir ruh-gücü tarafından dayatılan yaptırımlarda olduğu gibi, Sedna'nın iradesini ifade ettiği söylendiği için, bu açıdan Eskimo için de Tanrısallık tektir.

Bilim insanları, Sedna'nın benzerlerini "tanrılar" olarak kabul edip etmemek konusunda öteden beri kafa yoruyorlar. Çok sık olarak, bazı umut vaat eden [tanrısallık] adaylar, onun tüm aşkın, yargılayıcı ve lütfekâr nitelikleriyle birlikte Tanrısallık hakkındaki kendi fikirlerimizle yakından uyuşmadığı için reddedilirler. Fakat psikanalist ve akademisyen Daniel Merkur'un Eskimo Güçleri hakkında belirttiği gibi, "Deniz Annesi, Rüzgârda İkamet Eden [Sila] ve Ay Adamı'nın 'Tanrı' olarak onursal statüsünü reddetmek, insanlıktan ve dinsel hoşgörüden yoksun, bilgiçlik taslayan bir hassasiyettir"

(1991, 37-38). Sedna, Sila ve Ay, insan yaşamının, refahının ve ölümün kaynakları olmalarına rağmen, ölümsüzlük ve evrensellik gibi temel tanrısal niteliklere de sahiptirler. İşte ancak içkin “ikametçiler” oldukları için insan kaderini yöneten fenomenlerdir. Bu bağlamda, kişi olarak sahip oldukları tüm niteliklerine rağmen, kendilerinin insan olmadıkları da dikkate değerdir. Tam olarak onlar, insanlık normlarının ihlali yoluyla, özellikle de akrabalığa karşı işlenen suçlarla, insan nüfusunun üzerinde tanrısal statüye çevrilmiş kadim insanlardır. Sedna’nın kökenine ilişkin anlatıların çeşitli değişimleri onu bir yetim, babası tarafından kurban edilirken sakat bırakılmış ve bazen de babasının ölümünden sorumlu biri olarak tasvir eder; Ay Adam’ın tanrısal kariyeri, bir anne cinayeti ve kız kardeşiyle ensest ilişkiye girmeyi içeriyordu; Sila, dev ebeveynleri veya onu evlat edinen ebeveynleri insanlar tarafından öldürüldüğünde dünyayı terk etmişti. Düşündürücü ve eğlenceli bir durum da şöyledir: Eskimo kozmolojik gelenekleri (diğer adıyla “mitoloji”), klasik Batılı-bilimsel devlet oluşumu formülünü, “akrabalıktan ülkeye” ilerleme olarak tekrarlar. Tanrılar akrabalık statülerini terk ederek eski insan olurlar ve her biri kendi etki alanı ve buradaki fenomenler içinde ve üzerinde bir tür bölgesel egemenlik kazanır.

Her şeyin ötesinde, tanrılar, özellikle de Sedna, bir kadının yeni yakalanan bir fok balığı henüz kesilmediği sürece saçlarını tarayıp tarayamayacağına kadar uzanacak şekilde insanların davranışlarını kontrol eden bir dizi geniş, karmaşık ve kişisel kuralları teşvik edip zorla kabul ettirir. “Doğumdan ölüme kadar, insanlar yaşamlarını, kendilerini iyi günde ve kötü günde kontrol eden ve öfkesi acı ve sıkıntıya yol açabilecek güçlere göre düzenlemek zorundadırlar” (Rasmussen 1929, 169; krş. Weyer 1932, 367). Genellikle “tabular” olarak adlandırılrsa da, düzenlemeler birçok talimatın yanı sıra yasaklamaları da içerir, böylece Rasmussen’in “yaşam kuralları” tanımı burada benimsenmiş olur. Rasmussen’in “İglulik’in Düşünsel Mizacı” (1929) konulu monografisinin

“Tüm Durumlar için Yaşam ve Davranış Talimatları veya Kuralları” başlıklı uzun bir bölümünde, binlerce olmasa da bu tür yüzlerce kural olmalıdır. Kurallar, onun dediği gibi, “yaşamın her koşulunda” geçerlidir ve kapsamaları göz önüne alındığında, Rasmussen yalnızca başlıca türlerinin bir tür genişletilmiş tanımını sunabilir: Bunlar genellikle “yardıma en çok ihtiyaç duyulduğunda”, hamilelik, doğum, bebeklik, kadınlığa geçiş (adet), hastalık, ölüm ve “sonuncu ama son derece önemli olarak avlanma” esnasında uygulanırlar (169).

Kuralların büyük çoğunluğunun, avlanma için olanların bile, özgün bağlamlarında ne olursa olsun, belirgin (Avrupa-Amerikan) rasyonel bir zemini yoktur; birçoğunun da söz konusu faaliyetle belirgin bir anlamlı ilişkisi yoktur. En yalın açıklamalar, tanrıların, özellikle de Sedna’nın tasarıya olan ilgisiyle ilgilidir: sakallı foklara yapılan muameleyle ilgili tabular gibi, bunların sayısı fazladır çünkü sakallı foklar Sedna’nın gözdesidir. Bununla birlikte, Eskimolar için genel olarak avın kuralları “gıda kaynağına hükmeden ruhsal güçlerin iyiliğini ortaya çıkarır. . . . [T]abular, av hayvanlarının ruhlarına ya da onların koruyucu tanrılarına yöneliktir” (Weyer 1932, 367). Burada, örneklerle açıklama olarak, 1920’lerde Rasmussen ve ondan önce Boas tarafından ayrı ayrı kaydedilen Iglulik yaşam kurallarından birkaçı şöyledir:

- ◆ Karısını kaybeden bir adam, bir yıl sonrasına kadar köpeklerini süremez veya yola çıkaramaz. (Rasmussen [1927] 1999, 135)
- ◆ Hamile bir kadın tek parmaklı eldivenleri olmadan asla dışarı çıkmamalıdır. (Rasmussen 1929, 170)
- ◆ Yeni doğmuş bir bebek küçük su çulluğunun . . . derisiyle silinerek temizlenir; su kullanılmamalıdır. (171)
- ◆ İlk doğan oğul tarafından öldürülen hayvanların ilik kemikleri asla bıçakla yenmemeli, bunun yerine taşlarla ezilmelidir. (179)
- ◆ Avda başarılı olamadığı için sıkıntı çeken bir adam, başka

bir köye gelip yemek için otururken, daha önce görmediği bir kadınla asla yemek yememelidir. (182)

- ◆ Deniz buzu üzerindeki bir kar kulübesinden fok avlayan kişiler sabuntaşı kullanmayabilir. (184)
- ◆ Fok kesilen bir evde bulunan genç kızlar *kamik*'lerini [Eskimo çizmesi] çıkarmalı ve çalışmalar devam ettiği sürece yalınayak kalmalıdır. (185)
- ◆ Eğer bir kadın kocasına sadık değilse kocası özellikle de sürüklenen buzda mors avlarken kalçası yerinden çıkacak ve kas kırımlarında şiddetli ağrılar duyacaktır. (186)
- ◆ Bir kadın bir balina görürse onu orta parmağıyla göstermelidir. (187)
- ◆ Dulların kuşları yolmasına asla izin verilmez. (196)
- ◆ [Çocuğu ölen bir kadın] asla erimiş buzdan su içmemeli, sadece erimiş kardan su içmelidir. (198)
- ◆ Yeni bir kar kulübesinde ilk kez uyurken, uzun süre uymamak gerekir, aksi takdirde av kötü geçer. Hayvanların canlarına, onları yakalamak için istek duyduğunu göstermek gerekir. (191)
- ◆ Yeni doğmuş bir çocuğu olan loğusa bir kadın, yalnızca kocası, bir erkek çocuğu veya yaşlı bir adam tarafından yakalanan foklardan yemelidir; aksi takdirde kadının bedeninden çıkan buhar, diğer fokların ruhlarına yapışacak ve bu ihlali Sedna'ya bildirecektir, böylece ellerinde yaralar çıkacaktır. (Boas 1901, 125)

Sedna, deniz memelilerine saygısızlık eden avcılarını cezalandırır, çünkü anneleri olarak onlarla aynı yaratılıştandır. Bölge genelinde iyi bilinen geleneklere göre, bu hayvanlar Sedna'nın fırtınayı sakinleştirmek için denize atıldığı bir teknenin küpeştesine tutunurken kopmuş olan parmak eklemelerinden türetilmişlerdir. En yaygın açıklamalarda, kendi babası onu kurban etmiş ve sakat bırakmıştır; hikâyenin diğer değişkelerinde ise yetim kalmıştır, değersiz görülmüş ve akraba desteğinden yoksun olduğu için denize atılmış-

tır. Sedna, sakallı foklar, morslar ve diğer av hayvanlarının içinde ve üstünde dağıtılmış bir kişidir ve hayvanlar “onun bir parçasıdır”. Ayrıca bu hayvanlar onları mesken tutmuş kişiler (*inua*) de sahiptirler.

Buna göre, Boas’ın (1901, 120-21) kuralları ihlal eden avcının kaderiyle ilgili bir değerlendirmesinde anlattığı gibi, fok avcılığı –hayvanın, tanrının ve avcının– bir can ya da *inua* üçlüsünü içerir. Boas’ın metnindeki avlanan fok, kendi adına, sıradan insanlardan daha büyük güçlere sahiptir. Avcının, yaydığı kan veya ölüm buharından ötürü av hayvanının cesediyle yasaya aykırı bir temas kurduğunu hissedebilir ve bu durumdayken avlanma konusundaki tabu ihlal edilmiş olur. Bunun üzerine hayvanın kuvvetli tepkisi Sedna’ya iletilir; Sedna normal seyrinde fokları denizin altındaki evine çekecektir veya belki de cezalandırmak için Sila’yı bir kar fırtınası çıkarmak üzere gönderecektir, böylece avlanmayı imkânsız hâle getirecek ve tüm insan topluluğunu açlığa mahkum edecektir (120). Böylece ceza tüm topluluğa kesilmiş olur, bu nedenle topluluk önünde hataları itiraf etmek büyük ölçüde teşvik edilir. Suç teşhir edildiğinde, güçlü bir şaman (*anga-kok*), Sedna’yı hayvanları serbest bırakmaya ikna etmek veya zorlamak ya da havayı sakinleştirmesi için Sila’yla yüzleşmek gibi tehlikeli bir görevi üstlenebilir. Büyük şamanların boyun eğdirmek istedikleri tanrıyı dövdükleri bilinir.

Animizme ilişkin birçok antropolojik değerlendirmede, insanlar ve hayvanlar arasındaki ilişkilere dair bireyci veya fenomenolojik düşüncelere indirgendikleri ölçüde, bu etkileşimlerin karşılıklı, eşitlikçi veya yatay olarak nitelendirildiğine dikkat edin; oysa genellikle toplumsal pratiklerde bunlar en az üç parçalı ilişkilerdir ve söz konusu av hayvanının efendi kişisini de içerirler, dolayısıyla hiyerarşıktır ve suçlu kişi ise müvekkil konumundadır. Ya da daha doğrusu, tüm Eskimo topluluğu bu yolla tabi bir konuma getirilir çünkü uygulanacak yaptırım aynı zamanda tabuyu ihlal edenin

hemcinslerine de yöneliktir; etki de tüm fokları kapsayacak şekilde genelleştirilir.

Hudson Körfezi'nin batısındaki Iglulik halkı ve Kuzey Baffinland'daki Nesilik halkıyla bariz bir zıtlık içinde, Güney Baffinland'da şamanların ruhlarına yardım eden şeytani varlıkların (*tuurngait*) çoğu, aynı zamanda av hayvanlarının efendileridir, üstelik onlarla birlikte doğa tarafından tanımlanırlar. 1894'ten 1905'e kadar bölgede bulunan Anglikan misyoner Edmund James Peck'in kaleme aldığı elyazması bir metin kısa süre önce Frederic Laugrand ve meslektaşları tarafından keşfedildi ve çözümlendi. Bu metinde melez yaratıklar yoluyla insan ve insansıdan hayvana kadar çeşitli tanımlara sahip 347 ruhun katalogu çıkarılmıştı (Laugrand vd. 2006, 419-68). (Bunlar, başka yerlerde “canavarlar” veya “iblisler” olarak tartışılan karakterdedir.) Çeşitli türlerin “sahipleri” olarak bilinen bu güçlü ruhların çoğu, karibular, foklar ve diğer avları, onların ilişkili şamanlarının ritüel eylemleri yoluyla avcılarının istifadesine sunar.

Gerçekten de bunların birçoğu avın, mekânların veya nesnelerin kalıcı *inua*'larıdır; türlerin *inua*'ları için hayvanlarını hibe etme veya bazı durumlarda yalnızca onların avlamalarına izin verme hakkına sahiptirler. Buna göre, etnografikler, avın “yöneticileri” yerine “sahipleri” olarak koruyucu *tuurngait*'ten bahsetmeyi tercih ederler; böylesi Franz Boas'ın tercihinin karşıtıdır çünkü Boas, Baffinland çalışmasında her iki terimi de kullanırdı ve inanıyorum ki, bu da söz konusu açık hâkimiyet duygusu için uygun bir şeydi. Her halükarda, Sedna ve foklarda olduğu gibi, buradaki “sahiplik”, tek tek hayvanların kişileştirilmiş tür varlıklar, yani *tuurngait* içinde bedensel olarak kapsanması anlamı da dâhil olmak üzere, efendi-birey arasındaki bir sınıf ilişkisidir. “Hayvanların, nesnelerin ve yerlerin saygı duyulması gereken *inua*'ları vardır. . . . Bir köpeğin *inua*'sı onun sahibidir ve köpeği hibe edebilir. Peck'in betimlediği şekliyle *tuurngait* genellikle hayvanlara yönelik benzer bir konuma sahiptir: Onları hibe edebilirler. Bu

sahiplik anlayışı, hayvan ile sahibi arasında bir tür özdeşliği ima ediyor gibi görünür. . . . [S]ahiplik anlayışı, sahip ile sahip olunan arasında . . . (‘kendi bedenim’de olduğu gibi) yakın bir ilişkiyi ima eder” (Laugrand vd. 2002, 39).

Özetle, eğer kozmik bütünlük büyük ölçüde Sedna tarafından yönetilirse çeşitli varlıklardan oluşur: Bir yanda, kendi etki alanlarında ikamet eden büyük tanrılar, av efendileri, ruhlanmış insanlar ve onların varlığındaki önemli nesneler dâhil şeyleri mesken tutmuş kişiler (*inua*); diğer yanda ise “özgür ruhlar”, hayvanların ve insanların çok sayıda hayaletleri ve çoğunluğu insanlar için tehlike arz eden birçok iblis türü yer alır. Kuzey Alaskalı Nunamiut halkı hakkında yazan antropolog Nicholas Gubser (1965), *inua* meselesini, Sümerlerde tanrısallığının doğasına ilişkin kavramlarla kıyaslayarak bize ilginç bir yorumla sunar; o yorumu kısaca aktaralım:

Nunamiut, “canlı nesnelerin (insanlar, memeliler, kuşlar, balıklar ve böcekler) çoğunu veya muhtemelen hepsini ve çoğu cansız nesneyi (göller, dağlar, ay, rüzgârın yönleri ve bir bütün olarak atmosfer)”, her birini ayrı ayrı bir *inua*’ya sahip olmalarıyla ele alır. . . . “Bir ruh [*inua*] olmadan da bir nesne yer kaplayabilir ve ağırlığa sahip olabilirdi ama o zaman o nesnenin hiçbir anlamı olmazdı, . . . gerçek varlığı da olmazdı. Bir nesne bir *inua*’yla donatıldığında, doğanın farkında olduğumuz bir parçası hâline gelir.” (Gubser 1965, 199’dan aktaran Merkur 26-27)

Başka türlü söylenirse, bir nesne ya da fenomen, kültürel semada bizim farkına varacağımız şekilde anlamlı bir farklılık yarattığında, onun bir *inua*’sı var demektir. Böyle olursa, fenomenin fizikselliği –nesneler söz konusu olduğunda beden veya gök gürültüsü veya rüzgârlar söz konusu olduğunda ayırt etme becerisi– onun içinde barınan ruhtan ayrılamaz. Şeyin fizikselliği onun ruhsallığı değildir fakat ikisi tektir. (Bu aynı zamanda onun bir “şey” olmadığını da söylemektir.) Buna göre, yine Orta Eskimolar için “Tanrısallık tektir” ya da Boas’ın dediği üzere, taşlardan aya kadar her şeyin bir *inua*’sı

vardır ([1908] 1974, 276). Ay adamının bir tanrı olduğuna dikkat edin. Sila’dan, yani atmosferden, yaygın olarak “Sila Inua” olarak söz edilir. Aynı şey deniz tanrıçası için de geçerlidir: “Denizin, ayın ve havanın *inua*’ları kendi bölgelerinin ruhsal sahipleri olarak kabul edilebilirler” (Oosten 1976, 27). O hâlde, Sedna’nın bazen bu tanrısal ve daha aşağı seviyede *inua*’lar, ayrıca iblisler ve hayaletler üzerindeki kontrolü göz önüne alındığında, kazalardan ve hastalıktan açlığa ve ölüme kadar değişen cezalarla insan yaşamının saptanmış kurallarını uygularken, her şey Inuit halkı sanki kozmik boyutların bir yönetiminin –aslında kozmik bir devlet yönetiminin– tebaasıymış gibi meydana gelir.

Inua’nın her yerde bulunmasına ve sayısız iblisin tek bir efendi tarafından yönetilmesine hayran kalan ilk Danimarkalı jeolog ve kâşif Henry Rink, 1875’te Batı Grönland Eskimoları evrenini “dünyanın genel hükümeti” olarak tarif etmişti:

Neredeyse her noktayı veya varsayılan nesneyi, belirli sınırlar içinde özel *inua* kuralıyla özel bir egemenlik olarak kabul etmemize izin verildiği sürece, bu durum, bu hâkimiyetlerin birkaçının birleşik ve ortak bir yöneticiye tabi kılındığını tasavvur etmemize de yol açabilir, bu da demektir ki gönüllü bir yüce başkanın altında örgütlenmiş genel bir dünya hükümetine sahip olurduk. . . . Yine, yerlilerin tüm dinî görüşlerine bakıldığında, dünyayı yöneten tek bir gücü varsayıyor görünüyorlar. (Pist 1875, 38-9)

“Hükümet” burada abartılı görünebilir ama bölünmez bir güce dair gözlem doğrudur: Bu, refahtan ölüme kadar değişen ödül ve cezalarla karmaşık “yaşam kurallarını” yürürlüğe koyan yüce otorite üçlüsü altındaki bir üstkişiler kalabalığıdır. Thomas Hobbes’un doğa durumundan onca zamandır “insanlar hepsini saygıyla karışık korku içinde tutacak ortak bir İktidar olmadan yaşar[lardı]” ([1651] 1991, 88) diye söz ettiğini herkes bilir. Knud Rasmussen, Netsilik halkının işte böyle müthiş bir iktidara fazlasıyla sahip olduğunu bildirmektedir: “Yeryüzündeki yaşam, kötülük ile iyilik,

insanlık ile evren arasında gerçekleşen sürekli bir değişimdir.

. İnsanlık, açlık ve hastalık korkusuyla bir dehşet içinde tutulur” (1931, 224). Iglulik şaman Aua, Rasmussen’e “Biz inanmayız, korkarız” (1929) demişti; antropoloji çevrelerinde sıklıkla tekrarlanan bir ifade şöyledir:

Yiyeceklerimizi karadan ve denizden çekip almak için savaşmamız gereken yeryüzünün hava ruhundan korkarız. Sila’dan korkarız. Soğuk kar kulübelerinde kıtlık ve açlık çekmekten korkarız. Takánakapsáluk’tan [Sedna] korkarız ki o, denizin dibindeki büyük kadındır, denizin tüm hayvanlarını yönetir. Çevremizde her gün karşılaştığımız hastalıklardan korkarız. Ölü insanların ve öldürdüğümüz hayvanların canlarından korkarız. (54-56)

Hiç şüphe yok ki bu korkular sabittir ama genellikle sadece saklıdır, ziyaretçilerin Eskimo halkının sevimli, hatta neşeli eğilimleri olduğuna dair bildirimleriyle çelişir. Yüzyılın ortasında antropolog Margaret Lantis’in de belirttiği gibi, bir dereceye kadar Eskimo halkı “ikili bir hayat” yaşar (1950, 318). Rasmussen’e korku teranesini sayıp döken aynı şaman Aua, onu yakınlardaki Kublo’nun evine götürmüştü; burada küçük bir balina yağı lambasının alevleri titriyordu, neredeyse hiç ısı vermiyordu ve üşümüş iki çocuk deri örtülerin altında yatıyordu. Aua Rasmussen’e baktı ve şöyle dedi: “‘Bura neden soğuk ve rahatsız olsun ki? Kublo bütün gün ava çıktı ve eğer hak ettiği gibi bir foku olsaydı, karısı şimdi yarın için hiç balina yağ kalmamasından korkmaz, lambasının yanında gülerек onun yanmasına izin verirdi. Bura sıcak, aydınlık ve neşeli bir yer olurdu, çocuklar örtülerin altından çıkıp hayatın keyfini çıkarırlardı” (1929, 55).

Dediğim gibi, Eskimoları MÖ. 3. binyılın Sümerleri ve onların Akad ardıllarıyla yan yana koymak, küçük şeyleri büyük olanlarla karşılaştırmaktır. Sedna Enlil değildir; *angakok*’un kulübesi bir rahip tapınağı değildir; hiçbir Eskimo tanrısı, An/Anu’nun ailesinde olduğu gibi Tek’in Çok üzerindeki tezhürleri veya kişileşmiş hâlleri değildir. Yine de tanrısallığın

çeşitlerinde olduğu kadar ilkelerinde de bu iki içkinci sistem temelde birbirine benzerdir, her ikisi de Vicovari “insanların yaptığını, tanrılar da yapıyor” olgusuyla başlarlar. İnsan başarılarının belirleyici failleri olarak, üstinsan güçlerinin kozmik çeşitliliği, çok yönlü bir kültürel altyapı anlamına gelir:

[H]er şey, kadim Mezopotamyalıların evrenin işleyişini –hiç bitmeyen rutinleri, az çok ani dönüm noktaları, doğanın işleyişinin yanı sıra insan toplumunun ve her bireyin işlevini– sadece yaratılışın devamı olarak incelediklerine işaret eder gibi görünüyor. Dünya bir kez ortaya çıkıp var olmaya başladığında, onun içinde meydana gelen her şey, tıpkı kökenin kendisi gibi, tamamen tanrılarının müdahalesinden kaynaklanıyordu ve tek belirleyici neden oydu. (Bottéro 2001a, 90; bkz. 104)

Buradaki mesele, kültürün kendisinin tanrısal bir yaratım olduğudur – bu durum MÖ. 3 veya 2. binyılın başlarından kalma “Enki ve Dünya Düzeni” başlıklı ünlü bir Mezopotamya metninde belirtilir (J. Black 2002; Averbeck 2017).

Büyük tanrı Enki, krallık kurumundan sulama hendekleri ve setleri sistemine ve standart tuğla kalıbı şekline kadar insanların düzenini, (o zaman göksel babaları An’ın altında hüküm süren) kardeşi Enlil’in verdiği yetkiyle hareket ederek şekillendiriyordu:

Baba Enki döllemiş insanlara el attığında, iyi tohum ortaya çıkacaktır. Nudimmud iyi gebe koyunlara el attığında, iyi kuzular doğacaktır [ll. 52-60]. . Benim [Enki’nin] emrimle ağıllar yapıldı, çitlerler çevrildi. Gökyüzüne yaklaştığımda, bir bereket yağmuru yağıyor. Yeryüzüne yaklaştığımda yüksek bir sazan balığı akını oluyor [ll. 89-99]

Pullukları, boyundurukları ve koşum hayvanlarını düzenledi. [S]abanla kutsal izleri çizdi ve ekili tarlalarda arpa yetiştirdi. . . Enki hendeklerden ve bentlerden sorumludur [ll. 318-25] Enki tüm bunlardan kralı yükümlü kıldı [ll. 358-67] Hudutları ve sabit sınırları işaretledi [ll. 368-80]. (Black 2002)

Bu şeylerin veya faaliyetlerin her biri için, Enki daha küçük bir tanrıyı “sorumlu” atadı; bu nedenle, tanrıların etkileyici büyük bir toplamı (*dingir*) beşeri toplumsal pratiklerin etkileyici boyutlara varan büyük toplamıyla meşguldü. Burada yine, çok yönlü bir kültürel praksis söz konusudur. Jacobsen’in tapınak çalışanlarına ilişkin bir gözlemi, “sorumlu” olmanın ne anlama geldiğini bize gösterir:

Sümerlerin gözünde insan zayıf olduğundan ve tanrısal yardım olmadan hiçbir işte başarı sağlayamadığından, tapınağın içindeki ve dışındaki bu insan işçilerin hepsi, kendilerini orada tanrısal güçle dinçleştirebilmeleri itibarıyla şanslıydılar. Her insan emekçi grubunun insan gözetmenleri vardı ama bunların da üzerinde, işi yönlendirmek ve insan çabalarına başarı aşılama için tanrısal görevliler bulunurdu. (1976, 81; bkz. Vanstiphout 2009, 30)

Devamında böylece başka bir Vico tarzı ilke, *verum ipsum factum* kuralı gelir: İnsanların kültürel pratikleri tanrılar tarafından yapıldığından, onları sadece tanrılar bilebilir; özellikle, çiftçi tahılı ektiğinde tahılı büyütecek olan, savaşçı okunu fırlattığında onu doğru şekilde yönlendirecek olan veya müzisyen kamış flütünü üflediğinde ona ses verecek olan gizli ve anlaşılması zor güçleri de onlar bilir.

Başka bir deyişle, tanrılar, ister doğrudan, yani tezahür ettikleri veya dağıldıkları kişilerle, ister tabi tanrılara –“sorumlu” daha küçük tanrılara, iblislere, hayaletlere veya şeylerin yerleşik kişilerine– verdikleri yetki yoluyla, insan işlerinde içkindirler. Mezopotamya içkinciliğinin İncil’deki aşkınlık ile karşıtlığı bakımından, Henri ve H. A. Frankfort gibi Antikçağ araştırmacıları burada özellikle ilgili olan noktayı ortaya koyarlar. Frankfortlar, ulaştıkları sonuçları *The Intellectual Adventure of Ancient Man* (Frankfort ve diğerleri [1946] 1977) başlıklı önemli kitaplarında, açıklıyorlar; bunu da Tanrının işlerine dair İncil söylemlerinin, antik Yakındoğu kavramlarıyla tamamen uygunsuz olduğu şeklindeki –hatta kutsal şeylere sövme anlamında– çarpıcı bir eleştirisiyle yapıyorlar:

19. Mezmur'da “Gökler Tanrının görkemini açıklar, Gökkube ellerinin eserini duyurur” sözlerini okuduğumuzda Mısırlıların ve Babillilerin inançlarıyla alay eden bir ses duyuyoruz. Mezmur yazarının değil Tanrı'nın büyüklüğünün bir tanığı olan gökler, Mezopotamyalılara göre tanrılığın görkemi, yani en yüksek yönetici Anu'ydu. . Mısır ve Mezopotamya'da tanrısal olan içkin olarak kavranırdı: Tanrılar doğadaydı . . . Mezmur yazarlarının ve peygamberlerin Tanrısı ise . . . doğa karşısında aşkındı. Erken dönem [Yakındoğu] insanının eylemlerinin, düşüncelerinin ve duygularının temel kaynağı, tanrısal olanın doğada içkin olduğu inancıydı. (363)

Asur bilgini Francesca Rochberg'in (2016) uzun uzun belgelediği üzere kadim Mezopotamya'nın “doğadan önce” olması dışında bu açıklamalar makuldür; “doğadan önce” olması ise Yunanların *physis*'inden⁴ ve daha sonraki ayrıntılı hâle getirilişinden önce var olmuş, işleyen ve anlaşılır bir ontolojik düzenin var olmasıdır. Mezopotamyalılar için esasen tanrısal öznelardan, üstkişilerden oluşan kozmos, kendi yasalarına göre işleyen kişidiş “nesnelerden” müteşekkil “doğal” bir âlem olmadığı gibi aşkın bir “doğaüstü” kategorisinin ima ettiği türden bir yer de değildi:

Çivi yazısı dünyasında doğanın anlamlı bir kategori olarak bulunmaması nedeniyle, genellikle doğaüstü faillige başvurularda yapılan açıklamayla ilişkilendirilen “görünüşte irrasyonel inançlar” sorunu farklı şekilde ele alınmalıdır. Nitekim doğaüstü faillige başvurmak, bir doğa düzeni anlayışını gerektirir ve nedenselliği, varsayılan bir doğaüstü kategorisine dayandırmak, bu tür fikirler temelinde işlerliği olmayan çivi yazılı büyülü metinlerin kanıtlarını tahrif eder. (Rochberg 2016, 13; bkz. Rochberg 2009)

Bu nedenle tanrılar Frankfortların da dediği gibi “doğada” değildiler. Tanrılar “doğadır”, “doğanın tamamı tanrısaldır”

Physis, genellikle İngilizceye –Latince çevirisi “natura”ya göre– “doğa” olarak çevrilen bir Yunan felsefi, teolojik ve bilimsel terimdir. (Çev.)

ya da dünya “doğa ruhları” tarafından doldurulmuştur gibi sıradan, eşit derecede terimde çelişkili alternatifleri de kabul etmemeliyiz.” İnsanlığın çoğunun antropolojisinde “doğa” doğal bir yer değildir.

Thorkild Jacobsen ayrıca Mezopotamya’nın içkinciliği ile karşıtlığı belirginleştirmek için Eski Ahit’ten de (Mısır’dan Çıkış 3: 1-5, Musa ve Yanan Çalı) yararlanır. Dahası bunu yaparken de Mezopotamya tanrısallığını, Orta Eskimoların olağanüstü dünyasının *inua*’sını eşit derecede temsil edebilecek şekilde karakterize eder; genel olarak içkinlik kültürlerinden bahsetmeye ise gerek bile yok. İncil’deki pasajı ortaya koyarak şunu sorar: Mezopotamya dinini “özellikle Mezopotamyalı” yapan şey nedir? Cevabını da şöyle verir:

Numinous’u⁵ tamamen aşkın bir şey olarak değil, yüzleşmenin belirli bir özelliğinde içkin olarak deneyimleme eğilimini insan görmeden edemiyor. Görünen o ki kadim Mezopotamyalılar, numinous [mukaddes, doğaüstü] gücü, yerleşik bir ruhun açığa çıkması olarak, onun var olmasına, serpilmesine ve gelişmesine neden olan bir şeyin merkezindeki güç olarak görüyordu. (Jacobsen 1976, 5-6)

Böylece Tanrı çalının ortasından [Musa’ya] seslenir ve Musa olma “İşte buradayım” der. Fakat Jacobsen bu Tanrı’nın çalı[da] olmadığını, çalıdan seslendiğini belirtir. Burada Tanrı “tamamen aşkındır ve burada çalıyla kurulan ilişki tamamen anlık, geçici bir durumdur” (6).

Oysa bir Mezopotamyalı bu olayı çok daha farklı yaşardı. Gördüğü ve duyduğu *numinous* [doğaüstü] güç, “sadece çalıdaki değil, varlığının merkezindeki gücün, onun var olmasına neden olan ve serpilmesini ve gelişmesini sağlayan hayatı kuvvetin gücüydü. *Numinous* [doğaüstü] olanı içkin olarak deneyimlerdi” (6). (Her halükârda Sümerler tanrısâl konuşmayı duymuyor, bunu alametlerde ve kehanetlerde

Numinous, Latince numen’den türetilmiş bir terimdir, “manevi veya dini duygu uyandırmak; gizemli veya hayranlık uyandıran” anlamına gelir.(Çev.)

algılıyorlardı; bu büyük bir Eskimo tekniği değildi, ancak yakınlarda Labrador Yarımadası'nda ayrıntılı hale getirilmişti [krş. Rochberg 2016, 170].) Ve birkaç sayfa sonra Jacobsen şu gözlemde bulunuyor: “Dolayısıyla olguyu ortaya çıkarmak da zorunlu olarak onun gücünü ve iradesini ortaya çıkarmaktı; dışsal biçimin, dışsal habitatın [doğal ortamın] yaratılması, içinde bulunan gücün varlığını davet ediyordu ya da sihirli bir şekilde zorluyordu (Jacobsen 1976, 14). Bunun anlamı, Enki arpayı ya da sabanı yaptığında, onların etkili ruh-kişisini ve onların içindekileri – Sümerli ve Akadlı anlamında içlerindeki “tanrı”yı (*dingir*; Akad dilinde: *ilu*)– yapıyor olmasıydı.

Şöyle bir şey antik Mezopotamya üzerine çalışanlar arasında –bazı antik Mezopotamya profesörlerini model alarak?– akademik bir eğlence gibi görünüyor: “tanrılarının” sayısını hesaplamak. Gerçi ruhların sayısı çok fazla olduğundan, hatta binlere ulaşabileceğinden ve bunlar nehirler, savaş arabaları, tapınakların parçaları, iblisler ve hurma ağaçları gibi “tanrıları” da içerebildiğinden, böyle bir çaba sonuçsuz kalacaktır. Özellikle bunların hepsi Sümerce’de *dingir*, Akadca’da *ilu* olarak aynı derecede “tanrılar” diye etiketlendiğinden bu tipik bir durumdur çünkü adlarında önek olarak Sümerce veya Akadca “Gökyüzü” belirtme sıfatını taşıyorlardı ya da çünkü “tanrısal davranış” gösteriyorlardı veya diğer *dingir/ilu*’lara sunulan adak türlerini alıyorlardı ki “bu durum hemen her dönem ve bölgeden gelen Mezopotamya metinlerinde görülür” (Porter 2009b, 163).

Modern bilim insanları neden Raymond Firth’ün nitelikli, modası geçmiş antropolojisi tarzında “ruh” veya “doğaüstü varlık” gibi genelleyici bir terimden söz etmiyorlar? Firth, Tikopia-İngilizce sözlüğünde benzer Tikopia terimi *atua*’yı şöyle tanımlar: “i. 1. Bilgideki doğaüstü varlık; ruh; hayalet.” Firth bu sözcüğü daha sonra farklı düzeylere, kökenlere ve güçlere sahip dokuz alt türe ayırır ve bir fiil olarak “büyük-babası öldüğünde onu koruyucu bir ruh hâline getirdi [deyişinde olduğu gibi] . . . onu koruyucu bir ruh olarak kabul et” anlamına geldiğini de söyler (1985, 24-25). Sümerce *dingir*

sözcüğü de aynı şekilde bir dizi farklılaşmış biçimi kapsar, bu durum Eskimo üstkişiler kompleksinin tam bir benzeridir ve “kaderleri belirleyen” dört ya da yedi yüksek tanrıyı: tanrılar meclisi denen (belki de çoğu şey türlerini veya faaliyetleri yöneten) 50 büyük tanrıyı; çok sayıda canavar, iblis ve hayaleti; dağlar, nehirler ve pulluklar gibi fenomenlerin yerleşik ruhlarını; bireylerin akraba ruhlarını ve koruyucu ruhlarını içerir. Özellikle, bazı büyük tanrıların kozmik etki alanlarını kalıcı mesken tutması dâhil olmak üzere, tanrısal fenomenler söz konusu olduğunda, eğer tüm ruhlar aynı unvan (*dingir*, “tanrı”) altına girmişlerse, bunun sebebi sadece kudretlerinin üstinsan olması değil, hepsinin aynı bileşime sahip olmasıdır. Temel olarak, Mezopotamya kozmosu benzer formların hiyerarşik bir topluluğudur; Eskimolara gelince, orada da kozmosun her aşamasında *inua* vardır.

Başka bir deyişle, Tanrısallık tektir. Jean Bottéro, *Religion in Ancient Mesopotamia* (2001a) hakkında yazdığı saygın metninde –özellikle Sümerler için– *dingir* kavramının evrensel ve animistik anlamıyla ilgili aynı sonuca daha ince eleyp sık dokuyarak ulaşır. (Çalışma boyunca, Bottéro’nun Sümerleri nispeten “ilkel” olarak gördüğü, 4. binyıldan ya da daha önceki bir halinden çıktığı ve Mezopotamya’nın tanrılar meclisini diğer şeylerin yanı sıra geliştirmesi için Akad haleflerine bıraktığı izlenimi edinilir.) Böylece, Sümer evreninin insan modeli üzerindeki “doğüstü kişilikler” tarafından “ikiye katlanmasının” biraz garip bir açıklaması varken, aynı zamanda nesnel fenomen ile onun güdüleyici gücü olarak nesnel fenomenle zaten özdeşleşmiş olan “tanrı” arasında herhangi bir “karışıklık” olabileceğini inkâr etmesi söz konusudur. Bottéro “İlk başta şaşırtıcı olan, panteonu oluşturan bu [Gökyüzünün] işaretini taşıyan varlıkların garip topluluğudur” diye yazar (2001a, 45). Bu varlıkların büyük çoğunluğu Sümer isimleri taşır çünkü Sümerler diğerlerinden daha fazla “görünür dünyayı görünmez, açıklayıcı ve yönlendirici bir dünyanın tamamı ile çift hâle getirme fikrine sahiptiler ve bu

tür çok sayıda tanrının tanınmasından ve ‘keşfinden’ sorumlu olmaları gerekirdi ve bunu da kültürleriyle birlikte Akadlara aktarmışlardı” (45-46). Bottéro, yazı ve tarihten önce, “kesinlikle çoktanrılı ve insanbiçimci” olan Mezopotamyalıların, “şeylerin ardındaki sayısız sırları ortadan kaldırmak için” onları kendileri gibi hayali figürler olarak düşündüklerini açıklar; gerçi burada daha güçlüdürler, bu figürlerden her biri kendi itici gücü gibi belirli doğal fenomenlerden sorumludur. Bütün bunları da Bottéro insan girişimi belirsiz olduğunda tanrıyı (“doğüstünü”) bulmanın, sınanmış ve doğru olmadığı görülmüş bir kuramına dayandırır (2001a, 44).

Başka bir ifadeyle, Bottéro “eski Mezopotamyalılar evrenlerini doğüstü kişiliklerden oluşan paralel bir evrenle ikiye katladılar” (44) diye yazar. Yine de başka bir çalışmasında belirttiği gibi “Naif bir bakış açısı [kimin?] tanrıları otoritelerinin ve ilgilerinin nesneleriyle kolayca özdeşleştirilebilse de aralarında en ufak bir karışıklık yoktu. Tanrılar, harekete geçirdiği makinenin içindeki motor gibi onların içinde gizlenmişti; her alan, yalnızca kendilerine hayat verdikleri, ‘yarattıkları’ ve onlar tarafından düzenlendikleri bir etki alanıydı” (2001b, 186). Bununla birlikte, tüm kanıtlardan yola çıkarak, bunu ifade etmenin daha iyi bir yolu vardır, o da şudur: Tanrılar dağıtılmış kişilerdir, öyle ki doğurdıkları belirli varlıklar gerçekten onların formlarıdır, dolayısıyla bu şeyler bireysel benlikleri itibarıyla ne olursa olsunlar tanrıların kişileşmiş hâlleri muamelesi görürler. Dağıtılmış bir kişi olarak tanrı, tek tek şeylerin, onun somutlaşmış hâlleri, yani formları veya bedenleri olduğu sınıftır, nitekim tahıl ve kamış tanrıçası Nidaba her tahıldır, her kamıştır. Barbara Porter’ın şu pasajının gösterdiği gibi:

Kamışların, otların ve tahılın tanrıçası Nidaba’ya, bir ilahide insanbiçimci bir tutumla “An’ın kâhyası, hanımefendi” olarak seslenilir ve ardından “Hanımım sen (tapınağın) Ekur’un yemeğisin, sen (tapınak) Eanna’nın içeceğisin. Nidaba, sen birasın” sözleriyle yüceltilir. (Porter 2009a, 5) “Sen birasın”; zaten onu [birayı] başka ne bu kadar sarhoş

edici kılabilir? Birayı birayı yapan, onu yapan değil de başka kim olabilir? Sonluluk.

Jacobsen ([1946] 1977), kamış olarak zuhur eden Nidaba'ya dair aydınlatıcı bir uyarıyla birlikte, tekil bir çokluk, tek içinde olan ve çokluk olarak tanrı kavramının gerekli kıldığı ilkenin yararlı bir özetini sunar. Dünyanın her yerindeki içkinlik kültürlerinde olduğu gibi, Mezopotamyalılar pek öyle nominalist değillerdi, bunun yerine sınıflı kuşatıcı bir birey olarak tanımlayan bir tür felsefi gerçekçiliğe başvurmuşlardı. Jacobsen, Mezopotamyalının karşılaştığı her bir fenomenin canlı olduğuna, kişilik ve irade sahibi olduğuna, kendini canlandıran ayrıksı bir benliğinin olduğuna dikkati çeker. Bununla birlikte bir çakmaktaşı parçasının benliği kendiyle sınırlı değildi. O kendiydi ama aynı zamanda daha büyük bir benlikti; arkasında, diğer çakmaktaşılarıyla paylaştığı çakmaktaşı karakterine nüfuz eden ve ona çakmaktaşı karakterini veren bir sınıf varlığı mevcuttu. “Böyle bir ‘benlik’ birçok bireysel fenomene nüfuz edebildiğinden, diğer benliklere de nüfuz edebilir ve böylece kendi başlarına sahip oldukları niteliklere eklemek üzere onlara özel karakterini verebilirdi” (134). Çakmaktaşının tür karakteri kolayca kavrama isteğini de içeriyorsa bunun sebebi “bir zamanlar tanrı Ninurta’yla savaşmış olması ve Ninurta’nın da ona ceza olarak kavlamayı dayatmış olmasıydı” (131). Benzer şekilde, kamışların da kendi “gizemli güçleri” vardır; bunlara bataklıklarda bereketli bir şekilde büyüme yeteneği ve çobanın kavalından çıkan müziği yapmak gibi diğer “şaşırtıcı şeyler” de dâhildir. Her kamışta bulunan bu güçler, “Mezopotamyalı için tanrısal bir kişilikte–tanrıça Nidaba’nınkinde– bir araya gelmişti” (132). Daha sonraki bir metinde ise tanrıçanın gizemli güçlerinin daha geniş bir sıralaması vardır:

Nidaba, evleri ve şehirleri yeniden inşa etmek için gerekli olan sazlıklardadır. Bir kamış kalemi haline getirildiğinde kamışın içindedir, kalemin iyi çalışmasını ve amacını gerçekleştirmesini sağlar; o, tapınaklara ve ekmeklere ve tanrılara rızık sağlayan tahıllardadır. Bolluk ve çoklukla

krallar için istikrarlı bir saltanat sağlar. Şehirlerin ve sarayların inşası, yönetimin istikrarı, tanrılara sunulan adaklar –hatta çobanın kavalının verdiği basit zevki bile– onun varlığına bağlıdır; onun iradesi ve gücü, kamış ve tahılın büyümesine, gelişmesine ve tam potansiyeline erişmesine neden olur. (Jacobsen 1976, 10-11)

Bununla birlikte, Bottéro için olduğu gibi Jacobsen için de bir şerh düşelim. Doğru, Nidaba “canlandırıcı ve karakterize edici bir fail olarak kamışa nüfuz ettiği için her kamışla birdi ama somut fenomende kimliğini kaybetmezdi ve mevcut kamışların herhangi biri veya tümü ile sınırlı değildi” (Jacobsen [1946] 1977, 132). Başka bir deyişle kamış Nidaba’dır ama Nidaba kamış değildir. Jacobsen farkı şu varsayım ile çok radikal bir şekilde yapar: Tekil bir “somut fenomen” olarak kamış, başka bir şey değildir, olduğu şeyden ibarettir. Yani Nidaba kamıştır, ama kamış Nidaba değildir. Bu varsayımın göz ardı ettiği şey bazı çakmaktaşlarının diğerlerinden daha kolay ve doğru bir şekilde kavlaşması gibi, bazı kamışlardan da diğerlerinden daha iyi ses çıkaran flütler yapılmasıdır. Jacobsen’in kendi terimleriyle, her kamışta, her özgün çakmaktaşında kendine özgü bir irade, kişilik ve bir faillik vardır. Çakmaktaşı ve kamış, aynı anda, tipik olarak bir tanrının şahsında türsel varlıklardır ve tanrının bireysel örneklerinin yanı sıra kendi kişilikleridir. Bu tür bir tanrısallık ve animizm ikiliğini daha önce görmüştük: Sedna gibi bir şey ve fok olarak kendi *inua*’ları olan, Sedna’nın kendisinden türetilen foklar.

Elbette Sedna, Sila ve Ay, özünde aynı olan doğaları dışında, büyük Sümer tanrılarıyla neredeyse hiç karşılaştırılmazlar. An, Enlil, Enki ve Ninhursag gibi ölümsüz Eskimo tanrıları da evrenin özgün egemenleridir; yalnızca geniş dünyevi âlemlerinin yöneticileri olarak değil, onları güdüleyen varlıkları olarak –kozmik *inua* olarak– orada ikamet ederler ve onlara nüfuz ederler. Yine de Mezopotamya’nın yüksek tanrılarının modern bilimsel tanımlarında sıklıkla çatışan ve örtüşen perspektifler gibi görünen noktalar, bu farklılıkları karmaşılaştırır. Aslında, tanrılar tarihsel olarak iki hâllerıyla var olmuşlardır: birincisi,

dikkati çekici şekilde insan toplumu ve kültürü de dâhil olmak üzere evreni yaratan, bölen ve düzenleyen, soya ait olarak ve hiyerarşik olarak düzenlenmiş, özgün bir Sümer ve kalıcı bir Mezopotamya kozmik figürler sistemi olarak; ikincisi, diğer tanrıların kozmik işlevlerini, hatta bazen beden-parçalarını gereksiz yere üstlenseler, böylece tanrıların genel meclisinin yerel bir şeklini oluşturmuş olsalar bile bu tarafgir kapasitede yüce tanrının konumunu gasp eden aynı yüksek tanrıları ve diğerlerini şehir devletlerinin koruyucuları olarak içeren merkezi olmayan bir sistem olarak. Sümerolog Samuel Noah Kramer'in, gök ve yer, deniz ve atmosferden oluşan dört katmanlı bir evrenden, her bir âlemin oradaki tüm varlıklarını da yaratan ve kontrol eden belirli bir tanrı tarafından yaratıldığından söz ettiğinde, aklındaki şey evrensel Sümer ve Mezopotamya kozmolojisi. (1963, 115).

Böylece Kramer ve diğerleri, bütün tanrıların babası ve onlar arasında en yücesi olan An, yani Gök; onun oğlu Enlil, yani hava ve atmosfer (ki MÖ. 2500 yılları civarında yönetici tanrı olarak An'ın yerine geçmiştir); Enlil'in küçük kardeşi, bereketli tatlı suların, erkek verimliliğinin ve bilgeliğin tanrısı Enki; toprak ana, bereket tanrıçası Ninhursag (bazen An'ın eşi denirdi) ile kozmik bir ailenin ideal-tipik tanımını ortaya koymuşlardır. (Antik Yunanlardan Yeni Zelanda Māorilerine kadar birçok halkın bildiği türden bir Mezopotamya kozmogonisinde, Gök [An/Uranüs/Rangi] Yeryüzü [Ki veya Nin-hursag/Gaia/Papa] ile çiftleşir ve bu çiftleşmeden tanrılar doğar. Bunlardan biri [Enlil/Cronus/Tane] ebeveynleri ayırır, dünyaya ışık getirir ve nihayetinde insanlığı mümkün kılar.) Özellikle bu pan-Mezopotamya kozmik tarzında, büyük tanrılar esasen –bu sayfalarda ortaya çıkan birçok başkaları arasında– Eskimo tanrıları gibidir. Denizin Sedna'sı, havanın Sila'sı ve göklerin Ay'ı gibi, kozmik güçleri de aynıdır. O hâlde, Francesca Rochberg'den Anu, Enlil ve Ea (Sümerli An, Enlil ve Enki'nin Akad biçimleri) üzerine alıntılarla bu uzun ve aydınlatıcı tartışmayı dikkate alın:

Düşünülüp hayal edilen, gözlemlenmeyen tanrılar, doğal

(algısal) fenomenlerden farklılaştırılabilir ama tanrılar, Sümer-Akad mitolojisinde tanrısal failliğin birçok örneği korunduğundan, fenomenler dünyasında içkin ve etkin olarak görülmüş gibi değerlendirilirler. Sözelimi, fiziksel dünyanın temel parçaları üzerindeki güçler olarak üç büyük tanrı Anu, Enlil ve Ea'nın, onlar hakkında anlatılan mitlerde kozmosun belirli bölgelerinde "ikamet ettikleri" rivayet ediliyordu. Böylece, *Artra-ḫasīs* efsanesinde, tanrısal üçlü kura çekip evreni bölmüşler ve sırasıyla gökyüzü, yeryüzü ve Apsû'nun yeraltı suları ile özdeşleşmeye başlamışlardır. Bu anlatıda başlıca Sümer tanrıları olan An, Enlil ve Enki'nin karakteri, gökyüzü, rüzgârlar, bayırlar ve tatlı sular gibi dünyanın çeşitli yerlerinde veya üzerlerinde bulunan kuvvetlerin karakteri olarak gösterilir. Nanna, Utu ve Inana gibi gök tanrıları da benzer şekilde ışıklarda ve bu doğal fenomenlerde kişileşmiş güçler olarak zuhur ederler. (2009, 50-51)

İsterseniz, buna kozmik *inua* da diyebilirsiniz.

Dört yüce tanrı ile birlikte, sözü edilen son üçü –Nanna ya da Šn, ayın ve bilgeliğin tanrısı; oğlu Utu, Güneşin ve adaletin tanrısı; İnanna, onun kızı ya da cinsellik tanrıçası Enki'nin kızı– Mezopotamya'nın tanrılar meclisinde daha önce bahsedilen yedi tanrıyla bir arada "kaderleri belirleyen" tanrılardır. Fakat çeşitli tanrılar birbirleriyle, yani hükümdarları oldukları şehir devletleri vesilesiyle sık sık ölümcül bir rekabet içinde oldukları sürece, Mezopotamya'nın geleneksel tanrılar meclisi de kendileri lehine revize edilmeye başlanmıştı. Şehrin kendi tanrısı, yüce ve evrensel hükümdar olarak An ya da Enlil'e göre önceliğe sahip olabiliirdi. Gerçekten de çeşitli tapınaklar, akrabalık grupları, hatta bireyler, vesayet tanrılarına yapılan dualarda, onları pekâlâ diğerlerine karşı yüceltebiliirdi. Bottéro "henotheizm" den⁶ söz eder, bu tanımla antik kozmik hükümdarların unvanlarını gasp eden daha küçük tanrıların birçok örneğini sunar (2001a, 41-43). Eğer Anu "tanrıların prensi"

Diğerlerinin varlığını inkâr etmeden tek bir tanrının üstünlüğüne inanma. (Çev.)

ise Sin de öyleydi. Böylece çeşitli tanrılar “Göklerin ve Yeryüzünün hükümdarı”, “evrenin tamamının yücəsi”, “benzersiz” olmaktaydı. “İştar ‘görmeli tacı takar’ ve ‘bütün törenleri’ bütün güçleri ‘kendine toplar’”. “Tüm güçler” deyişine dikkat edin: muhtemelen tercih edilen tanrı, yerinden ettiği büyük tanrıların çeşitli işlevlerini üstlenen bir tam-tanrı gibi bir şey hâline geliyordu; “Öyle görünüyor ki Mezopotamya’da

dindarlığa yönelik derin bir eğilim, inananları tüm kutsal potansiyeli verili bir durumda hitap ettikleri özel bir tanrısal kişilikte belirli bir tarzda kapsamaya zorlardı” (41-42).

Dahası, tüm bu en üstün sıfatlar ve genelleştirilmiş güçler, yalnızca Anu, Marduk, Enlil veya Enki gibi en büyük tanrılar arasında birbirinin yerine geçecek şekilde uygulanmakla kalmıyordu, artık “tanrıların birincisi” olan Ninurta veya “tanrıların tanrısı Shamas gibi daha az popüler birçok tanrıya da veriliyordu. Ur ve Mezopotamya arkeologu C. Leonard Woolley, bu tanrısal *primus inter pares* [eşitler arasında birinci] yarışmasının açık ve özlü bir tanımını yapar. “Bütün tanrıların” diye yazar, “başlangıçta işlevleri vardı”: Enki suların ve bilgeliğin efendisiydi; Enlil, yağmur ve rüzgârın efendisiydi; Nergal, salgınların efendisiydi; Shamash, adaletin efendisiydi; Ishtar, aşkın efendisiydi falan filan (Woolley 1965, 121-22). Fakat her şehir yağmura, rüzgâra ve salgınlara maruz kaldığı ve adalet aradığı ölçüde –kısacası, tanrısal işlevlerin tüm seçeneklerinin listesine ihtiyaç duydukça– her biri, belki de farklı adlara sahip benzer tanrılar olarak, belki de birçok işlevsel parçadan oluşan ve özellikle diğer tanrıları kendi altında toplayan bir tanrı olarak, diğerlerinin bölgelerini gasp etme eğilimindeydiler.

Yine, giderek azalan bir ölçekte, Eskimo grupları arasında benzer bir şey olup bitiyordu; Sedna, Sila ve Ay arasındaki egemenlik değişimlerine bakarak, Ay Alaska’da, Sila Grönland’da önceliğe sahip oluyordu. Bazı iç kesimlerde, Çorak Araziler’de karibu avlayan Eskimolar için, Sedna’nın tamamen gözden düşmesi, deniz etinin hepsinin kesinlikle tabu olması ve avcılarının çoğunun denizi hiç görmemiş olması

yüzünden, tamamlayıcı karşıtlığın yaşanarak öğrenilmesi söz konusuydu ([1927] 1999, 72). Daha doğrusu, Rasmussen tarafından kabaca “evren; hava ve . . . zekâ ve bilgelik” olarak tanımlanan Sila, burada Çokluktaki Tek, çoğulluktaki bir tekillik olarak yüce tanrıdır. Silap Inua’nın genelleştirilmiş biçiminde –“Gücün Efendisi ya da kelimenin tam anlamıyla güce sahip olan”– Sila, insanların kaderine büyük ölçüde müdahil olur. “Çoğu zaman, Pinga terimi de kullanılır; bu, uzayda bir yerde ikamet ettiği anlaşılan kadın biçiminde bir ruhtur.” Herkes ondan korkar. Bunun sebebi özellikle insanların hayvanlarla olan ilişkilerini izlemesidir çünkü o avın ev sahibesidir. “O, her yerde bulunur, durumun gerektirdiği ölçüde müdahale eder” ve hayvanlara saygılı gösterilmesiyle ilgili birçok tabunun da sebebidir (81-82). (Baffinland’da çok az Sila-parçası ve Sedna’nın üstkişi yönlerine dair çok az şey var gibi görünür [bkz. Laugrand ve diğerleri 2002; 2006].) Yukarıda göklerde, Ay –“Göklerin Efendisi, Tapasum Inua”– ölümlerin canlarının efendisidir, o ruhları karanlık gecelerde insanlar ve hayvanlar şeklinde yeryüzüne indirir. Şaman (*angakok*), Rasmussen’e, “Hayatın sonsuz olduğunu görüyoruz, sadece ölümden sonra hangi biçimde yeniden ortaya çıkacağımızı bilmiyoruz” demişti ([1927] 1999, 80).

Mezopotamya’ya geri dönersek, orada şu ya da bu tanrının kozmokratik üstünlüğe ilişkin tüm tarafgir iddialarına rağmen, geleneksel tüm Sümer/Akad tanrılar meclisinde An/Anu hepsinin babasıydı. Bütün tanrılar *anuna*’dır, yani “An’ın [zürriyeti]”dir ve bütün tanrılar bu bakımdan tanrısallık gücün göksel kaynağından daha aşağıdır ve ona bağımlıdır. *Kaynak:* Bir kez daha, tanrısallık birliktir, *dingir/ilu*’dur, An’a atfedilen daha küçük tanrıların güçleri bunlardır. Bu yüzden, insan dünyasında olanlardan, uzayda ne kadar uzak, kült içinde dikkate alınmaz veya Enlil tarafından hiçe sayılmış olsalar bile, nihai olarak onlar, “yönetimdeki, yani evrendeki tüm şeyler ve tüm kuvvetler An’ın iradesine uygundur” (Jacobsen 1976, 97). Daha önce kaydedildiği üzere, bu kozmik yönetim biçimi aşağıdaki hiyerarşik düzenden pay alacaktır. An’ın

altında diğer altı yüce güç ve onların altında da görünüşe göre Nidaba, Nudimmud (inek peydahlayan) ve Enki'nin belirli şeyler veya işlerden “sorumlu tuttuğu” diğerleri gibi “elli büyük tanrı” bulunur. Sonra iblisler, canavarlar veya kötü ruhların bolluğu gelir.

“Bu müthiş, korkunç, tehlikeli ve şeytani insanbiçimli ya da hayvanbiçimli varlıkların çoğu hakkında fazla bir şey bilmiyoruz” (Bottéro 2001a, 187). Şunu biliyoruz ki tüm tanrıların babası olarak An, “aynı şekilde sayısız iblislerin ve kötü ruhların da babası olmuştur” (Jacobsen 1976, 95). Ayrıca şunu da biliyoruz ki bu ruhlar doğrudan daha büyük tanrıların emri altındaydılar, onlara karşı gelen insanlara hastalık ve diğer sancıları vermek üzere görevlendirilmişlerdi ve bu tür ihlalleri kendilerinin cezalandırması konusunda sabırlı olduklarından, insanlar da onlara her zaman kötülere geri çağırıcılar için yalvarırdı. Çünkü Mezopotamyalılar da aslında tanrılar tarafından kararlaştırılan ve iblisler tarafından uygulanan kuralları ve görünüşe göre herhangi bir Eskimo tanrısının gerektirdiği kadar keyfi reçeteler içeren kapsamlı bir tabu sistemini biliyorlardı.

Tanrısallıktan ilham almış Mezopotamya “yaşam kuralları” kataloğu, *mutatis mutandis* 1920’lerde Baffin Land’deki Beşinci Thule Seferi raporlarından da gelmiş olabilir; bazı kurallar neredeyse birbirinin yerine geçebilir. Asıl derleme, 2. binyılın sonundaki bir Akad belgesi olan Shurpu’dur; bu, Mezopotamya araştırmacılarının onları isimlendirmeye alışkın oldukları gibi, abartılı bir “günahlar” listesine sahip bir şeytan çıkarma metnidir (Reiner [1958] 1970; Bottéro 2001b, 249-54). (Aslında, Reiner’in takdire şayan çevirisinde, bazı yasaklamalar “tabu” olarak belirlenmiştir. Bu terimin kendisi, eylemi ve ihlalini ifade eden bir dizi farklı teknik terimden yalnızca biridir: Bunlar da “günah”, “suç”, “kutsala küfür”, “hata” vb. şeklindedir.) Jean Bottéro bizi şöyle bilgilendirir: “Günah, yani tüm davranış alanlarında onlarca örnek listesine sahip olduğumuz tanrısal iradeye itaatsizlik, Mezopotamyalıların en geç 3. binyılın başında başlayan dini bilincinin tam

merkezindeydi ve sonuna kadar öyle kalmıştı” (2001a, 188). Ama ben buna itiraz ediyorum.

“Günah”, bireysel ahlakla ilgili aşkinci bir kavramdır ve “yüksek din” gibi, etnografin “tabu”sunun bir benzeridir. Fakat bu terim, bu Mezopotamya bağlamında yanlış yere konmuştur. Burada, Māori *tapu*’ya çok daha fazla benzeyen hâliyle, üstinsan güçlerin içkinci bir rejimi altında ilan edilen ve onaylanan davranışları ifade eder. Bunun sonucu, içkinci bir kozmolojinin başka bir aşkinci çarpıtmasıdır. “Günah”, burada bireyci ve soteriolojik boyutlara ilişkin bir kavramdır; tam olarak bu dünyadaki ahlaki ihlaller için “başka bir dünyada” suç işleyen kişilerin tanrılar tarafından cezalandırılmasını içerir. Etnografların “tabular” ya da “yaşam kuralları” olarak tanımladıkları şeyler, aynı şekilde tanrı(lar) a karşı suçlar da bu dünyevi yaşamda hastalık, kaza, ölüm, kıtlık deniz memelilerinin ortadan kalkması ve benzerleri olarak yaptırıma tabi tutulurken, belki de başkaları tarafından işlenmiş suçlar bile çoğu zaman toplum ölçeğinde değerlendirilirdir. Bu kurallar genellikle belirli bir ahlaki içeriğe sahip olmazlar; daha ziyade, ihlallerinin esası olarak, balinalara orta parmaklarıyla işaret eden Eskimo kadınlarında olduğu gibi, tanrıya itaatsizlik anlaşılır.

Demek ki günahların aksine, “cezanın suça uygun olduğu” bu yaşam kuralları söz konusu olduğunda, ihlal ile sonuç arasında gerekli veya açık bir orantı bulunmayabilir. Bu duruma delil olarak, o mors avlarken karısı, onu aldatırsa kendisi kalça çıkığı yaşayacak olan zavallı Eskimo gösterilebilir. (Rasmussen 1929, 186). Saygı ve itaat, tuhaf bir biçimde değişime açıktır; bunlara rasyonel bir güdüden ziyade “irrasyonelliğin” fayda sağladığı ilişkilerdir. Nitekim kör itaat diye bir şey vardır. Eskimoların Sedna’ya karşı görevleri gibi, Mezopotamya yazılı kaynaklarında da bu tür “günahlar” oldukça geniş bir yer tutar.

Yukarıda bahsedilen *Shurpu* metnindeki çok sayıda emir; görünüşe göre dinî, toplumsal veya kişisel görevlerle ilgili değildir; Bunlar oldukça irrasyonel temsillerden türetilen gelenekler gibi görünüyorlar, muhtemelen çok eski zaman-

lardan kalmalar ve mesela biz hapsi olan birine çok yaşa dediğimizde bunun gerekçesini nasıl bilmiyorsak, kadim Mezopotamyalılar için de durum aynıdır. (Bottéro 2001b, 250) Bottéro, “Tanrılar tüm insanları yönetti” gözleminde bulunuyor:

Bundan şu sonuç çıkıyordu: İnsan varlığına hükmeden talimatların hepsinin, tanrıların yönetme iradesinden kaynaklandığına inanılıyordu; bu talimatlar ise kesinlikle dinsel düzeyde oldukları kadar siyasi, idari ve “ahlaki” düzeyde olanları da içeriyordu ve bunlar arasında uzak, unutulmuş bir geçmişten miras kalan folklorik kısıtlamalar ve herkesin nedenini bilmeden saygı duyduğu o muğlak rutinler de bulunuyordu. (2001a, 188)

Tanrıların ve kuralların tamamının krallardan ve şehir devletlerinden önce gelmesi eğlenceli bir durumdur çünkü bu yerler geleneksel Durkheimci tarzda yazan birçok Mezopotamya uzmanı için olduğu gibi Bottéro için de tanrısal otoritenin insan yönetim biçimine göre modellendiği yerlerdir. Bununla birlikte, Danimarkalı şarkiyatçı Svend Aage Pallis’in [1926] Babil Akitu Festivali ile ilgili bir çalışmasına atıfta bulunan Jacobsen, insanın tanrılarla siyasi ilişkisine dair daha dikkat çekici bir kuramı desteklemek için olağan yansıtmacılığı bir kenara bırakıyor ki bu kitapta yer alan o kuram şöyledir:

İnsan –topluluğun liderinin şahsında– tanrıyı temsil eder, kelimenin tam anlamıyla onu yeniden sunar, çünkü tanrı rolü oynayarak, onun dışsal formunu sunarak tanrı olur. Form içeriğiyle dolar ve tanrı olarak tanrısal iradeyi yerine getiren fiilleri, bütün hayırlı sonuçlarıyla birlikte toplum için gerçekleştirir. (1976, 14)

Shurpu, devletin ve dinin yönetim biçimine karşı birçok suç da dâhil olmak üzere 250’den fazla “günah” derliyor: Bunlar, para sahteciliği, zina, hırsızlık, bir tanrıya edilen yemini tutmama ve “tanrısı için ta[bu] olanı yiyeni, tanrıçası için tabu olanı yiyeni” cezalandırmak gibi benzeri durumlarla belirtilir (Tablet II.5; IV.2; şurada: Reiner [1958] 1970, 13,

25). Ama bunların belirgin bir işlevsel veya mantıksal zemine sahip olmayanlarından da “hatırı sayılır miktarda” var. Bunlar arasında;

- ◆ bir lambayı işaret etmek [Eskimoları hatırlatıyor] (Bottéro 2001b, 250)
- ◆ üçüncü bir kişinin huzurunda ateş yakmak (250)
- ◆ fırınlanmamış kilden yapılmış bir bardaktan içmek (250)
- ◆ boğazı kesilmiş bir koyunun yarasına parmağını basmak (250)
- ◆ kötü havalarda bir şeyi reddetmek veya istemek (250)
- ◆ bozkırdaki uzun yaprakları veya bataklıkta ki kamışları yolmak (250)
- ◆ bir kimsenin çizmesinden bir kamış çekmek (250)
- ◆ bir dereye veya nehre işemek veya kusmak (250)
- ◆ fırınlanmamış (kil) bardaktan su içmek (Tablet III.21; Reiner [1958] 1970, 19)
- ◆ güneşe bakan bir koltuğa oturmak (Tablet III.23; Reiner [1958] 1970, 19)

Bottéro’ya (2001b) göre, “*Shurpu* kataloğunun en şaşırtıcı özelliği”, siyasi ve ahlaki olandan başlayıp görünüşte mantıksız olana kadar uzanan bu çok çeşitli emirlerin hepsinin, onları ihlal edenler üzerinde hastalığı veya öteki kötülükleri salması bakımından aynı kuvvet ve kapsama sahip olarak rastgele şekilde iç içe geçmiş olmasıdır:

Bu açıdan bakıldığında, bu kuralların hepsi aynı derecede önemliydi çünkü mesele onların toplumsal hayata yansımalarının ağırlığı değil, içkin itibarları ve tanrısal iradenin ifadeleri olarak taşıdıkları nitelikleriydi. Onları ihlal ederek tanrılara isyan edenler, onlara direnenler veya onları görmezden gelenler ve kısacası onları aşağılayanlar, aynı tanrılar tarafından cezalandırılmayı hak ederler. (251)

Ama *bu* yüce tanrılar tarafından cezalandırılmıyorlardı. Sedna veya Sila’nın, Eskimo suçlularının cezası için çok sayıda hayaleti ve iblisi görevlendirebildiği gibi, Enlil, Enki veya diğer büyük tanrılar da kendi tanrısal iradelerini ihlal edenleri

felaketlere maruz bırakmaları için çok sayıda ve canavar gibi “kötü ruhlara” –ki bunlar da tanrılardı (*dingir*)– emirler veriyorlardı (Bottéro 2001b, 166-67; 2001a, 186-89). Bunlar “iblisler, kötü tanrılar, kötü ruhlardı ve insana zararlılar”dı (Jacobsen 1976, 12). Thorkild Jacobsen, bu cezalandırıcı ruhları Babil’in çivi yazısı metinlerinin geniş külliyatından aktarır:

Onlar kasvetlidir, gölgeleri karanlıktır,
vücutlarında ışık yoktur,
her zaman sinsice sokulurlar,
hiç dürüstçe yürümezler,
pençelerinden acı safra damlar,
ayak izleri şer zehri (ile doludur). (Jacobsen 1976, 12)

Ve yine:

Onlar ne erkektir ne dişidir,
onlar sürekli esen rüzgârlardır,
eşleri yoktur, çocukları olmaz,
merhamet göstermeyi bilmezler,
hiçbir duaya ve yakarışa kulak vermezler. (12-13)

Antik Mezopotamya’da, “ailesel ve ortak sorumluluğu kabul eden o topraklarda” da (Bottéro 2001a, 188), kusur kişinin kendisine ait olmayabilir. Suçlu yakın bir akraba olabilirdi, bundan dolayı bir kişi Marduk’a yalvararak şöyle dua ediyordu: “Babama, büyükbabama, anneme, / anneanneme, ağabeyime, kız kardeşime, / aileme, hısım akrabama, / suç yükleme / gel beni al ama bırak o suçlar silinsin gitsin!” (147). Eskimoların iblisleri kovmak için şamana (*angakok*) güvendiği ya da tanrıları bunu yapmaya çağırdığı yerde, antik Mezopotamyalıların da aynı şeyleri yapma yöntemleri, o kadar da farklı olmayan şeytan kovucuları vardı. *Shurpu*’ya, büyük ölçüde, hasta bir kişiyi tedavi etmesi için şeytan kovucularının sihirli sözleri söylenir. “Tanrıya ve tanrıçaya küfür, büyücülüğün kötülüğü (etkisi . . . kötü entrikalar / sizin için serbest bırakılsınlar, sizin için affedilsinler, bugün [sizden] arınsınlar” (Tablet VIII.81-2; Reiner’de [1958] 1970, 43).

Belki de ruhların kötü niyetine “inanmayan” ama onlardan

“korkan” Eskimo *angakok*’undan farklı olarak, Sümerler ikisini de sahiplerdir. Ya da modern akademisyenlerin sık sık dehşeti hatırlatmalarına bakarak böyle bir yargıya varıyorum. Örneğin C. Leonard Woolley şöyle diyor: “Gerçek şu ki Sümerlerin dini baştanbaşa sevgiden değil, korkudan, sınırları bu mevcut yaşamla sınırlı olan korkudan, her şeye gücü yeten, kaprisli, ahlaksız varlıklardan duyulan korkudan oluşur. Şu ya da bu şekilde bir erdem, tanrılara çekici gelmez” (1965, 125). (Tanrılarla ilişkiler konusunda Orta Eskimolarla olan bu örtüşmeyi, ikinci halkların genel bir niteliği olarak kabul etmemek lazım. Çoğu zaman, etnograflar saygı ve huşu eksikliğinden etkilenirler; ritüeller sırasında bile izleyenler şakalaşp ritüelin icrası hakkında eleştirel yorumlar yapılabiliyorlardı [Firth 1967, 84, 145; Viveiros de Castro 122; Meggitt 1962, 291].) Bu gözlemlerden yola çıkarak genelleştirilebilecek olan şey, tanrısal davranışın çoğunlukla kaprisli ve ahlaksız karakteridir ve daha önce de belirtildiği gibi, tüm kötülüklerin kökü ve aynı zamanda refahlarının kaynağı olan tanrılara karşı insanların çelişkili duygulara sahip olmasıdır.

Eski Mezopotamya’da yalnızca tanrılar, iblisler ve tabular değil, her yerde *inua*, yani şeylerde ikamet eden kişiler, yalnızca öznelendirilmiş bir fiziksel dünya oluşturmakla kalmayan, aynı zamanda insanların görünürde yaptığı birçok şeyi içeren klasik bir animizm vardı. Bottéro, görünür dünyayı görünmez kişiliklerle ikili hâle getiren Mezopotamyalılardan bahsettiğinde ve Jacobsen benzer şekilde çakmaktaşının, tahılın, hatta her şeyin canlı olduğunu dile getirdiğinde, bu durum onları olağanüstü buldukları bir tanrısallık diyarına, yani dünyevi karakterli “tanrılar”a götürüyordu; Bottéro ise o tanrılar özellikle An, Enlil ve Enki’nin benzerleriyle kıyaslayarak hızla değersizleştiriyordu. (Daha önce de belirtildiği gibi, Bottéro’ya göre bu dünyevi fenomenler, birleştirilmemeleri gereken daha büyük tanrısal koruyucular tarafından canlandırılırdı ki birazdan ortaya çıkacağı gibi böylesinin yarından

daha azı gerçektir.) Bununla birlikte, tüm bulgulara göre, kendi başlarına böyle olağanüstü “tanrılar” da (*dingir/ilu*) vardı: Nehirler, dağlar, ateş, vahşi hayvanlar, yıldızlar, güneş, ay, gezegenler, yağmur, fırtınalar, su kütleleri, “doğanın verimli güçleri, örneğin koyunların büyümesi . . . ve tahılın büyümesi” (Bottéro 2001a, 64,184-86) gibi güçlerden söz etmeye bile gerek yok.

Dediğim gibi, bu klasik animizmdir. Belki de Philippe Descola ve Eduardo Viveiros de Castro tarafından gözlemlenen daha güncel değişkeleridi de diyebiliriz; her ikisi de din antropoloğu Anna Perdibon’un son kitabı *Mountains and Trees, Rivers and Springs: Animistic Beliefs and Practices in Ancient Mesopotamian Religion*’ın (2019) ilham aldığı önemli kişiler arasında yer alır. Perdibon’un titiz gözlemlere dayanan çalışmasında, nehirler veya ilginç ağaçları, daha küçük varlıklar olarak pek ortaya çıkmazlar; tanrılarla ilişkili olabilirler ve tanrılar tarafından ruh aşılanmış olabilirler ama kendi faillikleri ve iradeleri sayesinde sadece tanrının vekilleri de değildirler:

Dicle ve Fırat nehirleri, farklı dönemler ve kaynaklar boyunca çeşitli bağlamlarda başlı başına tanrılar olarak tekrar akla getirilir. Bazen tanrısal belirtme sıfatı [dIDIGNA; DINGIR] aracılığıyla açıkça tanrılar olarak adlandırılırlar, Fakat daha sıklıkla kimlikleri mitlerde, büyülerde ve ritüellerde, tanrı listelerinde, adak listelerinde ve kişisel isimlerde [kişisel tanrılar olarak?] diğer tanrılar arasında kaydedilerek kendini gösterir. ((Perdido 2019, 117)

Dicle ve Fırat’ın Enki’nin spermiyle oluştuğunun epey farkında olan Perdibon, bunun karmaşık, hiyerarşik bir animizm olduğuna dair gayet iyi bir anlayışa sahiptir ki bu sayfalarda, Sedna’nın foklardaki varlığı ve kendi yerleşik *inua*’ları da olan Baffin Land’deki belirli türlerin iblis av efendileri dâhil başka çeşitli etnografik örnekler de bulunur. (Daha önceki bir sorgulamayı tekrar ediyorum: Gerçekten başka türlü –mesela efendileri olmayan insandan-başka-kişilerin oluşturduğu– bir

animizm var mı?) Perdibon'un da doğruladığı gibi, “tanrısallığın kemiği” olan ılgın ağacını ele alalım; Bu ağaç, ritüel olarak kutsandığında hanelere salgın hastalıklara karşı koruma getiren putlar tedarik eder. Sargon [Akat’ların ilk kralı] öncesi zamanlarda, ılgın ağacının kökleri Enki ve Ninki ve boynu ise Enlil diye anılırdı. Başka bir büyüde ise şöyle deniyordu:

İlgın, sert ağaç, Anu ağacı;

Yeraltı dünyasına doğru uzanan kökleri Enki ve Ninki’dir;

Dalları ise asil gudu-rahip Anu’dur. (Perdibon 2019, 148)

İlgın ağacı, bir bütün olarak ve ayrı ayrı kısımlarında, aralarında en büyüklerinden bazılarının da bulunduğu birden çok tanrının kişiliğini bünyesinde barındırırken, ılgın başlı başına bir aracıdır, kendinde ve kendisi için kutsal/doğaüstü bir varlıktır. Daha genelinde, Perdibon akıllıca şu gözlemde bulunuyor: “Bir ağaç çok katmanlı bir anlamlar kombinasyonunu içerir: İnsanlarla akraba ve ‘insandışı’ bir kişi olarak kabul edilirken, aynı zamanda tanrısallıkla yakından ilişkilidir ve insan ile tanrısallık, aşağı ile yukarı, dünyevi ile göksel arasında mükemmel bir aracıdır” (152). Perdibon’un ayrıca söylediği üzere her ne kadar çalışması dağların, ağaçların ve nehirlerin animizmine odaklanmış olsa da, o özellikler minerallere, hayvanlara, bitkilere ve melez yaratıklara kadar genişletilebilirdi.

Mezopotamya dini çerçevesi “Tanrı” kategorisinin altında ne olduğuna dair anlayışında karmaşık ve akışkan bir tablo sunar: İnsanbiçimli özelliklere sahip tanrıların yanı sıra doğal unsurlar canlı varlıklar olarak kabul edilir ve genellikle *d i n g i r / i l u* kategorisiyle tanımlanır, böylece tanrısallıkta pay sahibi olurlar ve antik Mezopotamyalıların canlı kozmosundaki kişiler olarak rol alırlar (170-71)

Perdibon’un bu kitabı zengin bir eserdir. Bu kitabı sadece, eski Mezopotamya’da tanrıların unvanlarını, saygıdan kaynaklanan itaatleri ve adaklarını alan başka türden varlıkların bildirimleriyle tamamlamaya çalışacağım ki bunlar da Barbara Porter tarafından *What Is a God?* (2009a) kiti-

bında düzenlenen denemelerden alınmıştır ve şu şekildedirler: tahtlar, arabalar, hançerler, müzik aletleri, kraliyet asaları, dağlama demirleri, ok kılıfları, hayvanlar, fantastik yaratıklar, aslan-erkekler, hurma ağaçları, mayalama teknelerine akan borular dâhil tapınak kısımları, şehir kapıları, rüzgârlar, zigguratlar [basamaklı toprak yapılar], liderlerin gereçleri, lacivert taşı kolyeler, tütsü, ateş, davullar, tanrıların üzerinde durduğu platformlar, taşlar, lirler, silahlar ve benzerleri; Borges’in düzenli bir Çin Ansiklopedisi⁷ gibi.

Animistik varlıklar, “tanrılar” olarak kabul edilen gündelik şeylere dair bilimsel bir şaşkınlık uyandırıyorsa Mezopotamya insanların kişisel tanrılar denenlerine, bunun tam tersi bir nedenden dolayı inanmak zor olabilir; o neden Nidaba gibi karakteristik olarak önemli tanrılar olmaları, hatta Enki gibi yüce tanrılar olmalarıdır. İnsanların tanıdık yardımcı ruhları, kozmostaki en güçlü varlıklar arasındadır; hatta bunlardan biriyle en yakın şekilde “baba” ve “anne” olarak akraba olsalar bile öyledir. (Bu durum Lienhardt’ın, Doğu Afrika Dinka halkı hakkında söylediklerine benzer: Çocuğu yalnızca tanrı yaratır, insan ebeveynleri onu sadece peydahlamış olur [1961, 39-40].) Jacobsen yine bu konuda ana kaynaktır ve işte anahtar pasaj da şöyledir:

Kişisel tanrıya atıfta bulunmanın yaygın bir yolu “beni ‘yaratan’ ya da ‘beni doğuran’ ya da ‘beni doğuran tanrısız anne’ olan tanrıdır” şeklindedir. Bu terimlerin ne anlama geldiğini daha kesin olarak görmek için kişisel tanrının insanın bedeninde ikamet ettiğini anlamamız gerekir. Eğer tanrısı “kendini onun bedeninden çıkardıysa” bedeni kötü hastalık iblisleri tarafından “ele geçirilmeye” açık hâle gelirdi. (1976, 158)

Aslında Jacobsen, insan baba tarafından alınan bir erkek tanrı ve anne tarafından alınan bir tanrıça olmak üzere iki tanrıdan söz eder.

Jorge Luis Borges belirli bir Çin Ansiklopedisi tasvir eder ve orada hayvanların tasnifini yapar. Bu sınıflandırma pek çok yazar tarafından kullanılmıştır. (Çev.)

Tanrıların Mezopotamyalı kişilere sağladıkları koruyucu ruh güçlerinin türüne zaten aşınayız çünkü bunlar Eskimoların isim canları da dâhil olmak üzere burada bahsedilen diğer toplumlardaki karşılıklarına oldukça benziyor. Genel olarak konuşursak, tanrı kişinin servetinden, hayattaki başarılarından sorumludur “o kadar ki neredeyse tanrının o bireydeki kişisel başarı gücünün kişileşmesi olduğu söylenebilir” (Jacobsen 1976, 155). İblis tehdidinin ima ettiği gibi, baba-tanrının kişinin koruyucusu olarak rolü de vurgulanmıştır: Tanrı’ya yakarışlarla ilgili yazıtların çoğu, kişiyi kötü niyetli dış güçlerden gelen saldırılardan kurtarmak hakkındadır.

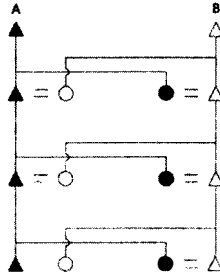
Kişisel tanrıların bir başka çok önemli müdahalesi, eski Mezopotamyalıların akrabalık sistemine dair çok cazip bir ipucu sunuyor. Nasıl ki kişinin insan ana-babasından edindiği tanrı ve tanrıça, kişiyi doğurmuş ve sonra onda ikamet etmeye başlamışsa, aynı kişisel tanrılar da “antik Mezopotamya için en kesin ve gerekli olanı gerçekleştirme başarısında mevcut ve etkindir ki bu da bir oğul doğurmaktır” (Jacobsen 1976, 158). Yani bir oğul, insan babasıyla aynı ebeveyn tanrısına ve annesiyle de aynı tanrıçaya sahip olacaktır; ama oğul ve ondan sonraki tüm erkek torunları da öyle olacaktır. Bunu, Jacobsen hanedan soyağaçlarından doğrulayabilirdi: “Baba ve oğul her zaman aynı kişisel tanrı ve tanrıçaya sahipti. Dolayısıyla tanrı, nesilden nesle babanın bedeninden oğlun bedenine geçmiştir” (159). Birbirini izleme açıkça ataerkil olduğu için, burada kastedilen, babasoylu bir sistemdir –veya daha genelinde, babadan gelen soy gruplarıdır– ve bunların erkekleri sıkı kurallara bağlı olarak aynı dış gruptan kadınlarla evlenirler, böylece kendi tanrısız babalarını anasoylu akrabanın bahşettiği aynı tanrıça-anne ile tamamlamış olurlar.

(Gerçi bu konuda daha fazla şeyler söylenebilir. Erkeklerin babasoylu soyunun sürekli olarak farklı bir soydan kadınlarla eşleşmesinde sadece iki önemli akraba yapısı vardır: Birincisi, dışarıdan evlenmeyle ilgili yarım hisselerde [*moiety*]⁸ ikili

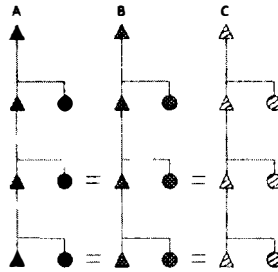
bir düzenleme vardır, her yarım hissenin erkekleri başka bir yarım hissenin kadınlarıyla evlenir [1. şekil (i)]; ikincisi, bir dizi babasoylu soy grubunun hiyerarşik bir zincire bağlandığı, her birinin bazı gruplara eş (zevce) verdiği ve diğerlerinden eş (zevce) aldığı anne tarafından kuzenler-arası evliliklerdir [1. Şekil (ii)]. Mezopotamya’da yarı yarıya sistemi pek mümkün değildir. Bu sistem karşılıklı değişimi içermesiyle esas olarak eşitlikçidir, krala göre düzenlenmiş Mezopotamya şehir devletleri ve imparatorluklarında ise pek uygun değildir. Bununla birlikte, anne tarafından kuzenler arası evlilik, soy gruplarını aralarındaki kadınların dolaşımına göre farklılaştırır, yaşam verenler olarak eş (zevce) verenler genellikle eş (zevce) alıcılardan daha üstündür – fakat her zaman böyle değildir, alternatif olarak, eşleri (zevceleri) daha düşük seviyelerden almak esas olarak şefliğe dair bir ayrıcalık meselesi olabilir. Dolayısıyla burada risk alıyorum: Antik Mezopotamyalılar, anne tarafından kuzenler arası evliliğin normatif pratiği yoluyla birbirleriyle ilişkili ve hiyerarşik olarak birbirinden farklı olan sıralı babasoylu gruplar halinde örgütlenmişlerdi.)

Yine de, tanrısal yönetim biçimi hiyerarşik bir insan toplumunun akrabalık sistemine dâhil olurken, tanrılar da bireylerle olan yakın ilişkilerinde, yapısal olarak bazı yerli Kuzey Amerikalı avcılardan pek ayırt edilemeyen bir koruyucu ruh kompleksinin temelleridir: Orta Eskimoların isim-can koruyucularında olduğu gibi, bir bireyin yaşam şanslarını farklı şekillerde yöneten, atadan kalma insan canını tamamlayan bir dış ruh-gücüdürler. Eskimo isim-can uygulamasının unsurlarını hatırlayın: Çocuğun önemli bir akrabanın canının reenkarnasyonu ile kazandığı isim, “onunla birlikte olan, onun içinde işleyen, tehlikeyi uzaklaştıran ve onun koruyucu ruhu olan” bir candır (Rasmussen 1931, 219-20). Eskimoların Mezopotamyalılar gibi soyları olmamasına rağmen, kozmolojilerinde önceden belirlenmiş bu tanımın düzenlemeleri altında yaşarlar. Nitekim aynı ismi taşıyan nesillerin güçleri elde edilir:

(i)



(ii)



Yüksek Statü → Düşük Statü

(i): A ve B olmak üzere iki babasoyu arasında kadınların doğrudan veya simetrik takası. Her ne kadar şekil, A'nın B erkekleriyle evlenen kız kardeşlerini (ve tersini) temsil etse de, bunlar genellikle sınıflandırma anlamında "kız kardeşler"dir ve iki klan veya yarı yarıya sistemi (moiety) arasındaki düzenli evlilikle sonuçlanır. Bu düzenleme, hiyerarşiden yoksundur, tipik olarak eşitlikçidir.

(ii): Babasoyları arasında dolaylı veya asimetrik bir değiş tokuş sistemi (A, B, C,...). Burada, (B) soyundan gelen erkekler düzenli olarak başka bir soydan (A) eşler alırlar ve sırayla bir başkasına (C) eşler sağlarlar. Hayat-veren olarak eş-verenler, tipik olarak (ama her zaman değil) eş alanlardan üstün olduklarından, bir statü hiyerarşisi elde edilir. Dolayısıyla, A soyunun B soyuna göre daha yüksek bir statüsü vardır, ancak B'nin de C soyuna göre daha yüksek bir statüsü vardır. Böyle bir sistemdeki erkekler annelerinin-erkek kardeşlerinin-kızlarıyla (çoğunlukla "sınıflandırıcı" olarak) evlenirler, dolayısıyla teknik tabirle buna anne tarafından kuzenler arası evlilik (anaerkil çapraz kuzen evliliği) denir. Kaynak: Grafikler, Frederick B. Henry Jr.

Bir kişinin ismi her zaman ölen birinin isminden türetilir ve onunla birlikte adaşın niteliklerini taşır; bir kişi, gerçekten de, aynı adı taşıyarak doğan herkesin nihai uzak geçmişine geri taşıyan büyük topluluğunun bir üyesi olur. Böylece, yaşayan her insana, yönetime ve ayine sadık olduğu sürece ona yardım eden ve koruyan, ancak herhangi bir ihlalde düşman olabilecek bir dizi adaş ruh eşlik eder. (Rasmussen [1927] 1999, 132)

Adaş ruh, bireyin –suç işlememesi kaydıyla– koruyucusu ve onun başarılarının faili olan daha yüksek statüye ve daha büyük güçlere sahip, dışsal bildik bir ruhtur.

Bu benzerliklerden ne anlaşılmalıdır? Örgütlenme ve kültürlerdeki radikal farklılıkları bir kenara bırakırsak, antik Mezopotamya panteonunun temel yapısının, en yalın haliyle, güçler arasındaki ilişkiler de dâhil olmak üzere Eskimolar’dan üstün olduğu söylenemez. Her ikisi de yüksek tanrılar ve bunlara bağlı tanrısal yardımcılar, tür efendileri, iblisler, hayaletler, olgusal dünyanın geniş bir animizmi, akraba ruhlar ve kişisel koruyucu ruhların hiyerarşik bir rejimi altında yaşarlar. Ayrıca Mezopotamya evreninin temel hatları, Eskimolar ile aynı kozmik düzen ilkelerinden oluşur. Her iki toplumda da, üstinsan kalabalıkları [*host*] insan işlerinde içkindir; tanrılar insanların yaptıklarını yaparlar. İnsan başarısının ve başarısızlığının, yaşamının ve ölümünün failleri olarak ruhlar “kaderleri belirler”. Her iki halk tanrısallığın birliği ilkesini de biliyordu; buna göre daha küçük ruhlar, evreni kendi eylemleriyle olmasa da kendi iradeleriyle yöneten özgün yüce tanrıların yönlendirdiği güçle hareket ederlerdi. Her iki kozmolojide de hiyerarşik düzen dağıtılmış kişilik tarafından büyütülür ve merkezileştirilir; dağıtılmış kişilik, tekil bir çoğulluk olarak daha büyük ruhtur, tür efendilerinden tanrıya ve çok değişkenli fenomenlere kadar değişen düzenlemelerde, sınıfın kapsadığı diğerlerinde tezahür eder. Tüm kainat, karşılıklı etkileşen öznelardan, özellikle hissedilebilir şeylerde ikamet eden kişilerden oluşan bir evrendir [universe]. Mezopotamya

kozmozoloji, uygarlığın kökenleri ile özdeşleştirilmesine rağmen, büyük uygarlıklardan mütevazı avcı-toplayıcılara kadar bir dizi içkin kültürden pek de farklı görünmemektedir.

Öyleyse soruyu ikiye katlayalım: Bu çarpıcı paralelliklerden ne anlaşılmalıdır ve neden tüm halklar arasında, antik Yakındoğu uygarlıklarıyla karşılaştırmak için Orta Eskimolar seçilmiştir?

Bunları sormanın amacı sadece, Eskimo avcıları ve Sümer şehir devletleri ile Akad imparatorluklarının sakinleri gibi kültürel ve özellikle siyasi olarak kökten farklı halkların kozmozolojilerindeki benzerliklerle sağduyulu profesörleri şoke etmek değildir. Ayrıca bu durum şartlara bağlı başka bir şeydir. Orta İnuitleri seçmemin gerekçesi, izole oldukları düşünüldüğünde, kozmozolojik benzeşmelerin Hristiyan misyonerlerin ya da herhangi bir yüksek medeniyetin panteonunun etkisi olarak yazılamayacağını ortaya koymaktır. Çoğu zaman, geçerli antropolojik ve tarihsel akıl, Eskimo avcıları gibi toplumlarda yüce tanrıların varlığını kültürel etkileşimin sonuçları olarak yazmaktadır. Kabul gören kurama göre, başkalarının kendilerine ne yapmaları gerektiğini söylemesine tahammül edemeyen insanların, hayatlarını yönetme gücüne sahip tanrılar tarafından yönetilen kozmik bir devletin madunları olmaları tamamen ihtimal dışıdır. Bu hiç mantıklı değil. Çünkü böyle bir anlayışta üst yapı, altyapıdan tamamen kopmuş durumdadır. Tanrıların krallığın göksel taklidi olduğu varsayılır; genel olarak kozmozolojinin insan toplumu modeline göre düzenlenmiş olduğu varsayılır.

Mezopotamya antik çağı alanında çalışan akademisyenler arasında, bu ortak anlayış hâlâ yaygın olan ortalama kuramsal görüştür: An, Enlil ve çevresindekiler Akadlı Sargon'un imparatorluğunun ideal izdüşümleri olarak evrensel egemenliğe yükseltilmemiş olsalardı da Sümer krallığının doğaüstü bir şekilde abartılmış mecazlardır. Bu arada, *Tarih Sümer'de Başlar* ([1956] 1981) diye övünürken, "insanlığın ilk kozmozolojisinin" de orada başladığını iddia eden uzman Asurolog Samuel Noah

Kramer gibi, “insan devletinin siyasal örgütlenmesine benzer şekilde, tanrılar meclisinin başında, diğerleri tarafından kralları ve yöneticileri olarak kabul edilen bir tanrı olduğunu varsaymak doğal sayılırdı” (Kramer 1963, 114). Veya:

İmparatorluğun yükselişinden önce, özerk şehir devletlerinin varlığı, yerel olarak memleketlerinin koruyucuları olarak saygı gören özel tanrılar meydana çıkarmıştı; oysa imparatorluğun yükselişiyle birlikte bazı yerel tanrılar ülke çapında daha önce sahip olmadıkları bir önem kazandılar. (Bertman 2003, 115)

MÖ. 3. binyılda, “hükümdar eğretilmesi tanrılara kadar uzanıyordu. Doğa tanrıları şehir tanrılarına ya da devlet başkanlarına dönüştürülmüştü” (Nemet-Nejat 1998, 179). Aynı anlayışla,

[Alman Asurolog] W. von Soden’in antik Mezopotamya hakkında yazdığı yetkin giriş kitabı Mezopotamya dinine dair değerlendirmesini, “yeryüzü dünyası, tanrıların öncelikli göksel dünyasına taşındı” şeklindeki varsayıma dayandırır. [Fransız tarihçi] G. Roux’un el kitabı, hâlâ giriş derslerinin başlıca bir eseri olan *Ancient Iraq* (1966), Mezopotamya’nın ilk dönemlerinde, “tanrısal toplumun insan toplumunun bir kopyası olarak tasarlandığını” ifade eder (Porter 2009a, 4)

Bottéro, bu teolojik yansıma kuramının büyük bir hayranıdır, bu hayranlık özellikle de dördüncü binyılın birbirinden farklı “doğa ruhları” dininden, üçüncü binyılın Sümer yönetim biçimine dayanan düzenli bir panteona geçişle bağlantılı olarak: “Sayısız tanrı ve onların başlangıçtaki dağınık dünyası, dünyevi siyasi otoritenin doğaüstü bir yansımasına dönüştürülmüştü. Bu otorite gibi, tanrıların dünyasının da yüce temsilcisi, bir kralı ve onun ataları bulunuyordu” (2001a, 51).

Özetle, burada Mezopotamya kültürüne yönelik çok sayıda aşkinci hamle, tanrılar Düşünce statüsüne indirgeyerek güçlerini ellerinden alan gerçek bir kozmik hükümet darbesi (coup d’etat) vardır. Böylece toplumdan uzaklaştırılan sa-

bık hükümdarların hepsi gerçek insan egemenlerin hayali hizmetkârları olurlar. Aydınlanmış sosyal bilim, tanrısallığın tözünü çekip çıkartır, tanrıları kelimenin tam anlamıyla hiçliğe, meşruiyetlerini onaylamak ve otoritelerini kutsamak için, insani iktidarların hizmetindeki hayali Düşünce yaratıklarına dönüştürür. Evrenin efendileri artık siyasal kulluğa indirgenmiştir.

Belirtildiği gibi Sümerler için durum tam tersiydi. Onlar ve halefleri, krallığın tanrılar tarafından yaratıldığı ve kral ne yaparsa tanrıların da onu yaptıkları aksiyomuna göre örgütlendiler ve hareket ettiler. Karşılaştırma için Eskimolar gibi bu denli tecrit edilmiş bir grubun seçilmesinde, bazı “yüksek uygarlıklardan” kültürel etkileşimin etkileri korkulduğu için başlangıçta gösterilen ihtiyat isabetli değildi. Her şey, kültürel etkilerin ters yönde ilerlediğini gösteriyor: “Kabileler” tanrılarını kadim “yüksek uygarlıklardan” değil, uygarlıklar tanrılarını kabilelerden miras almıştır. Yüce tanrılar tarafından yönetilen kozmik bir yönetim, içkinci kültürlerde, belki de yazılı dil kullanmayan her yerde, devleti olmayan avcılar, çobanlar ve kes-ve-yak [ormanlık araziye yakarak tarla açma] bahçıvanları arasında yaygındır. Yakındoğu, Hindistan, Çin ve Amerika’nın büyük uygarlıklarının bu tür bazı halklardan çıkarak geliştiğine dair kesin varsayımlar da göz önüne alındığında, onların hiyerarşik kozmolojilerinin başlangıçlarından itibaren zaten mevcut olduğu sonucuna varılır. Bundan şu sonuç çıkar ki –antik Mezopotamyalıların da dediği gibi– tanrılar yeryüzünden gökyüzüne gelmemiş, krallıklar gökyüzünden yeryüzüne gelmiştir. Beşeri yönetim biçimi, kozmik yönetim biçimini kendine mal etmiştir.

SONSÖZ

En başa dönüyorum, yani insanın her yönüyle sonlu varlığına. Eskimo toplulukları –aynı zamanda Avustralyalı Aborjinler, Yeni Gine Dağ İnsanları, Amazon Havzası’nın Achuarları ve onların bu sayfalarda yer verdiğimiz benzerleri– küçük ölçekli, yalnızca az çok bütünleşmiş ve kurumsal otoritelerden yoksun olabilirler. Fakat varlıklarının bağlı olduğu ve yaratıcıları olmadıkları koşullar çoktur, çeşitlidir ve kozmiktir. Hayatın en mahrem yönlerinden –insanların kendi bedenlerinden, geçimlerini sağladıkları aletlerinden, bitkilerinden ve hayvanlarından– herkesi etkileyen, adil ve adaletsizlerin üzerine yağdığı dünya hâline kadar, farkında oldukları ama kendilerine ait olmayan kuvvetlerle yaşarlar ve ölürler. Günlük hayatın mahrem güçlerinin yanı sıra evrensel, kapsayıcı boyutlardaki kudretler de yağmur ve güneşi, mevsimler, salgın hastalıklar, somon balığı akını, rengineyiklerinin göçü, tatlı patateslerin büyümesi gibi tüm insanların iyi gününü ve kötü gününü ortaklaşa biçimde olanaklı hâle getirirler.

Başkalarını yönetme hırsı olmayan insanlar, kaderlerini belirlemek için, her zaman ve her yerde, onların arasında hareket eden bir güçler dünyasına boyun eğerler. Bu yüzden, insanların “ruhları” “icat ettiklerini”, tanrıları kendi suretlerinde yarattıklarını ya da onlara Güçler üzerinde böyle bir nihai güç sağladıklarını söylemek bir hata olur. *İnsanlar tanrıları yoktan yaratmadılar; sadece kendi varoluşlarının koşulları olan güçleri gerçek olarak kabul ettiler. Tekrar ediyorum: İnsanlar tanrıları hayal etmediler, yalnızca birlikte yaşadıkları ve öldükleri insandışı güçleri nesnelleştirdiler ya da daha doğrusu öznelleştirdiler.* Kuvvetler zaten oradaydı.

Hayal edilmiş değillerdi. Onlar gerçek, empirik, hayat veren ve ölümle uğraşan kuvvetlerdi. İnsanlar onlara, kendileriyle müzakere edilebilir veya en azından anlaşılabilir kılan –bilinç, anlayış, irade ve niyet gibi– yalnızca maddi nitelikler atfettiler. Bu varoluşsal güçleri, kendi gizli güçlerinin veya canlarının iletişim kurabileceği kişiler, gizli canlar olarak varsaydılar, fakat bu güçlerin somutlaşması olan bu güçler üstkişilerdi.

İnsanlık tarihinin büyük bir kısmı ve daha fazla sayıda toplum için, kültürel olarak oluşturulmuş insan varlığı, dışarıdan dayatılmıştır yaşam ve geçimin üstkişisel kaynaklarının yönetim şekline tabi olmuştur. İnsanlar, büyülmüş bir evrenin önemsiz, bağımlı varlıklarıdır. Buna göre, insanın toplumsal eylemini güçlendiren ruhların ilk çağrıları olan büyüler olmadan hiçbir şey yapılmaz. Bu üstinsan güçler, çok yönlü bir kültürel praksisin çok yönlü altyapısının belirleyici failleridir. İnsanların geçim, yeniden üretim, toplumsal ilişkiler ve siyasi otorite pratikleriyle yapısal olarak bir araya getirilerek, insan çabalarının gerekli önkoşulu ve iyi ya da kötü sonucun hakemleridir. Hatta “dinî temeller tarafından belirlenme” konusunda, yani dinin, Birinci ve İkinci Eksen Çağlarında içkin bir altyapıdan aşkın bir üstyapıya geçene kadarki durumu konusunda yeniden ısrar edilebilir.

Hâlihazırda akademik kuramda, iktidar yeryüzünden göğe yükselir; tanrısallık, insanın reelpolitik otoritesinin göksel bir temsilidir. Oysa içkin kültürlerde, iktidar gökyüzünden yeryüzüne iner; insanın reelpolitik otoritesi, tanrısallığın dünyada somutlaşmasıdır. İnsanların kontrol etmeyi arzuladıkları varoluşu, kendi refahlarını, onun üstinsan kaynaklarından elde etmeleri gerekecektir; bunu yapabilenlerse bu tür güçler sayesinde hemcinsleri arasında yükselirler. İnsanın siyasi gücü zorunlu olarak ve özünde kibirdir; Batı Avustralya’nın Kimberley Çölü’ndeki ölümsüz ataların ruhlarının insan bedenine bürünmeleri de dâhil olmak üzere, tanrısallığın şu veya bu biçimde temellük edilmesidir.

Orada, etnograf Helmut Petri ([1954] 2011), yaşlı bir

“büyücü hekim” ile karşılaşmıştı; yaşlı adam, insanların yiyecek arayarak var olmalarını mümkün kılan mevsimsel yağmurların kaynağı eski Rüya Zamanı kahramanı Káluru olarak kabul edilmekteydi. Yaşlı adam “kendini ölümsüz ve Káluru’nun insan bedenine bürünmüş hâli olarak görüyordu”; her zaman var olmuştu ve asla ölmeyecekti (97). Yakınlardaki bir halk arasında Petri’nin meslektaşı Lommel ([1952] 1997) de atalarının kahramanlarından (*wandjina*) birinci tekil şahıs kipinde bahsetme alışkanlığı olan benzer yaşlılarla tanışmıştı: “Kadim zamanlarda oraya geldiğimde ve görüntümü taşın üzerinde geride bıraktığımda” (18) derken, bu sözleriyle yıllık olarak yeniden boyanması yağmurları getiren bir resme atıfta bulunuyordu. Bu yeniden boyama, bölgenin yaşayan en yaşlı insanının ayrıcalığıydı; o, kadim kahramanlara en yakın kişiydi, işini yaparken kahramanları canlandırıyordu: “Şimdi kendimi tazeleyip dinçleştireceğim, şimdi kendimi yeniden boyuyorum, böylece yağmur yağacak” (18). Tanrıya beden kazandırarak, doğa üzerinde, özellikle de yağmur üzerinde kontrol sağlayabilen Frazer’ın¹ şöhretli Afrikalı tanrısal kral-ları, bu bakımdan, Avustralyalı avcı toplayıcılar için aynı şeyi yapan kutsal bilgi ve atalara ait varlıklarla donatılmış yaşlı adamlar karşısında hiçbir şeye sahip değillerdi.

İnsanlığın çoğunun paylaştığı büyü-lü evrenin gerçeklerini savunmak için başka etnografik şiir ve metinlerden alıntı yapmaya devam edilebilir; bunun kabulü, benimki de dâhil olmak üzere, aşkını toplumsal bilimin kendisini başkalarının kültürel pratiklerine uyarlaması ve ciddiye alması için bir çağrı anlamına gelir.

KAYNAKÇA

- Anderson, Benedict R. O'G. 1990. *Language and Power: Exploring Political Cultures in Indonesia*. Ithaca: Cornell University Press.
- Arhem, Kaj. 2016a. "Southeast Asian Animism in Context." In *Animism in Southeast Asia*, edited by Kaj Arhem and Guido Sprenger, 3-30. London: Routledge.
- , 2016b. "Animism and the Hunter's Dilemma: Hunting, Sacrifice and Asymmetric Exchange among the Katu of Vietnam." In *Animism in Southeast Asia*, edited by Kaj Arhem and Guido Sprenger, 91-113. London: Routledge.
- Aristotle. 1935. *Metaphysics: Books 10-14*. Translated by Hugh Tredennick and G. Cyril Armstrong.
- Loeb Classical Library 287. Cambridge: Harvard University Press.
- Augustine. 1887. *The Confessions of St. Augustine*. Translated by Rev. E. B. Pusey, DD. London: Walter Smith.
- Averbeck, Richard E. 2017. "Enki and the World Order (4.91)." In *The Context of Scripture Online*, edited by W. Hallo. Consulted online January 29, 2021, First published online: 2017.
- Bakhtin, Mikhail. 1984. *Rabelais and His World*. Translated by Hélène Iswolsky. Bloomington: Indiana University Press.
- Balandier, Georges. 1970. *Political Anthropology*. Translated by A. M. Sheridan Smith. Harmondsworth, UK: Penguin Books.
- Balikci, Asen. 1970. *The Netsilik Eskimo*. Garden City, NY: Natural History Press.
- Barnes, J. A. 1962. "African Models in the New Guinea Highlands." *Man* 62 (January): 5-9.
- Barnes, R. H. 1984. *Two Crows Denies It: A History of Controversy in Omaha Sociology*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Barth, Fredrik. 1975. *Ritual and Knowledge among the Baktaman of New Guinea*. New Haven: Yale University Press.
- Bauer, Brian S. 2004. *Ancient Cuzco: Heartland of the Inca*. Austin: University of Texas Press.
- Bennett, Jessica. 2019. "No Need for a Hunt: Awash with Witches." *New York Times*, October 24, 2019.
- Bertman, Stephen. 2003. *Handbook to Life in Ancient Mesopotamia*. Oxford: Oxford University Press.
- Best, Elsdon. 1924. *The Maori*. 2 vols. Wellington: Harry H. Tombs.
- Black, Jeremy, ed. 2002. *The Electronic Text Corpus of Sumerian Li-*

- terature. <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section1/tr113.htm>. Oxford: Oxford University Press.
- Black, Mary. 1977. "Ojibwa Power-Belief System." In *The Anthropology of Power*, edited by R. D. Fogelson and R. N. Adams, 141-51. New York: Academic Press.
- Bloomfield, Leonard. 1934. *Plains Cree Texts*. Edited by Franz Boas. Publications of the American Ethnological Society, vol. 16. New York: G. E. Stechert.
- Boas, Franz. (1888) 1964. *The Central Eskimo*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- , 1901. "The Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay." *Bulletin of the American Museum of Natural History*, vol. 15, pt. 1. New York: Trustees of the Museum.
- , (1908) 1974. "Anthropology." In *A Franz Boas Reader: The Shaping of American Anthropology, 1883-1911*, edited by George W. Stocking Jr., 267-81. Chicago: University of Chicago Press.
- , 1921. *Ethnology of the Kwakiutl*. Bureau of American Ethnology, Thirty-Fifth Annual Report, Pts. 1 and 2 (1913-1914). Washington, DC: Government Printing Office.
- , 1966. *Kwakiutl Ethnography*. Edited by Helen Codere. Chicago: University of Chicago Press.
- Bogoras, Waldemar. 1904-9. "The Chukchee." *Memoirs of the American Museum of Natural History*, vol. 11. New York: G. E. Stechert.
- Bottéro, Jean. 2001a. *Religion in Ancient Mesopotamia*. Translated by Theresa Lavender Fagan. Chicago: University of Chicago Press.
- , 2001b. *Everyday Life in Ancient Mesopotamia*. Translated by Antonia Nevill. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Brightman, Robert. (1973) 2002. *Grateful Prey: Rock Cree Human-Animal Relationships*. Berkeley: University of California Press.
- Brown, George. 1910. *Melanesians and Polynesians*. London: Macmillan & Co.
- Brown, Jennifer S. H., and Robert Brightman. 1988. *"The Orders of the Dreamed": George Nelson on Cree and Northern Ojibwa Religion and Myth, 1823*. Winnipeg: University of Manitoba Press.
- Brown, Peter. 1975. "Society and the Supernatural: A Medieval Change." *Daedalus* 104, no. 2 (Spring): 133-51.
- Brumbaugh, Robert. 1987. "The Rainbow Serpent in the Upper Sepik." *Anthropos* 82, no. 1/3: 25-33.
- , 1990. "Afek Sang: The 'Old Woman' Myth of the Mountain Ok." In *Children of Afek: Tradition and Change among the Mountain Ok of Central New Guinea*, edited by Barry Craig and David Hyndman, 54-87. Oceania Monograph 40. Sydney: University of Sydney.

- Cobo, Father Bernabe. [1653] 1990. *Inca Religion and Customs*. Edited and translated by Roland Hamilton. [Selection of Cobo's *Historia del Nuevo Mundo*.] Austin: University of Texas Press.
- Codrington, R. H. (1891) 1972. *The Melanesians: Studies in Their Anthropology and Folklore*. New York: Dover.
- Confucius. 1869. *Confucius, The Chinese Classics: Translated into English with Preliminary Essays and Explanatory Notes by James Legge*. Vol. 1. *The Life and Teachings of Confucius*. 2nd ed. London: N. Trübner.
- Cunnison, Ian. 1959. *The Luapula Peoples of Northern Rhodesia: Custom and History in Tribal Politics*. Manchester: Manchester University Press.
- Danowski, Deborah, and Eduardo Viveiros de Castro. 2017. *The Ends of the World*. Translated by Rodrigo Nunes. Cambridge, UK: Polity.
- Danticat, Edwidge. 2020. "Daily Comment: Haiti Faces Difficult Questions Ten Years After a Devastating Earthquake." *New Yorker*, January 11, 2020.
- Descartes, René. [1641] 1996. *Meditations on First Philosophy*. Translated and edited by John Cottingham. Cambridge: Cambridge University Press.
- Descola, Philippe. 1994. *In the Society of Nature: A Native Ecology in Amazonia*. Translated by Nora Scott. Cambridge: Cambridge University Press.
- , 1996. *The Spears of Twilight: Life and Death in the Amazon Jungle*. Translated by Janet Lloyd. New York: New Press.
- , 2016. "Landscape as Transfiguration: Edward Westermarck Memorial Lecture, October 2015." *Suomen Antropologi* 41, no. 1 (Spring): 3-14.
- Dumont, Louis. 1970. *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*. Translated by Mark Sainsbury, Louis Dumont, and Basia Gulati. Chicago: University of Chicago Press.
- Durkheim, Émile. (1915) 1965. *The Elementary Forms of Religious Life*. Translated by Joseph Ward Swain. New York: Free Press.
- Durkheim, Émile, and Marcel Mauss. 1963. *Primitive Classification*. Translated, with an introduction by Rodney Needham. Chicago: University of Chicago Press.
- Eisenstadt, S. N., ed. 1986. *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*. Albany: State University of New York Press.
- Evans-Pritchard, E. E. (1948) 2011. "The Divine Kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudan. The Frazer Lecture, 1948." Reprinted in *HAU: The Journal of Ethnographic Theory* 1, no. 1: 407-22.
- , 1956. *Nuer Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Fausto, Carlos. 2012. "Too Many Owners: Mastery and Ownership in Amazonia." In *Animism in Rainforest and Tundra: Person-*

- hood, *Animals, Plants and Things in Contemporary Amazonia and Siberia*, edited by Marc Brightman, Vanessa Elisa Grotti, and Olga Ulturgasheva, 29-47. New York: Berghahn Books.
- Firth, Raymond. (1936) 1957. *We, the Tikopia: A Sociological Study of Kinship in Polynesia*. London: George Allen and Unwin.
- , 1950. *Primitive Polynesian Economy*. New York: Humanities Press.
- , 1967. *The Work of the Gods in Tikopia*. New York: Humanities Press.
- , 1970. *Rank and Religion in Tikopia: A Study in Polynesian Paganism and Conversion to Christianity*. Boston: Beacon Press.
- , 1985. *Tikopia-English Dictionary: Taranga Fakatikopia Ma Taranga Fakainglisi*. Oxford: Oxford University Press.
- Fletcher, Alice, and Francis La Flesche. (1911) 1992. *The Omaha Tribe*. 2 vols. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Fortes, Meyer. 1945. *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*. Oxford: Oxford University Press.
- , 1956. *Oedipus and Job in West African Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fortune, Reo. (1932) 1989. *Sorcerers of Dobu: The Social Anthropology of the Dobu Islanders of the Western Pacific*. Prospect Heights, IL: Waveland Press.
- , (1934) 1965. *Manus Religion: An Ethnological Study of the Manus Natives of the Admiralty Islands*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Frankfort, Henri, et al., eds. (1946) 1977. *The Intellectual Adventure of Ancient Man: An Essay on Speculative Thought in the Ancient Near East*. Chicago: University of Chicago Press.
- Frazer, J. G. (1911) 2012. *The Golden Bough*. 3rd ed. 12 vols. Cambridge Library Collection Reprint. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fustel de Coulanges, Numa Denis. (1864) 1980. *The Ancient City: A Study on the Religion, Laws, and Institutions of Greece and Rome*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Gardner, D. S. 1987. "Spirits and Conceptions of Agency among the Mianmin of Papua New Guinea." *Oceania* 57, no. 3 (March): 161-77.
- Gell, Alfred. 1998. *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Gibson, T. 1986. *Sacrifice and Sharing in the Philippine Highlands: Religion and Society among the Buid of Mindoro*. London: Athlone.
- Goldman, Irving. 1975. *The Mouth of Heaven: An Introduction to Kwakiutl Religious Thought*. New York: John Wiley.

- Gose, Peter. 1996. "The Past is a Lower Moiety: Diarchy, History, and Divine Kingship in the Inka Empire." *History and Anthropology* 9, no. 4: 383-414.
- Graeber, David, and Marshall Sahlin. 2017. *On Kings*. Chicago: HAU Books.
- Gubser, Nicholas J. 1965. *The Nunamiut Eskimos: Hunters of Caribou*. New Haven: Yale University Press.
- Gudgeon, Lieut.-Col. [W. E.]. 1905. "Mana Tangata." *Journal of the Polynesian Society* 14: 49-66.
- Hallowell, A. I. 1934. "Some Empirical Aspects of Northern Sauteaux Religion." *American Anthropologist* 36, no. 3 (July-September): 389-404.
- , 1960. "Ojibwa Ontology, Behavior, and World View." In *Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin*, edited by Stanley Diamond, 17-49. New York: Columbia University Press.
- Harrison, Simon J. 1990. *Stealing People's Names: History and Politics in a Sepik River Cosmology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobbes, Thomas. (1651) 1991. *Leviathan*. Edited by Richard Tuck. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hocart, A. M. (1939) 1953. *The Life-Giving Myth and Other Essays*. New York: Grove Press.
- , 1970. *Kings and Councillors: An Essay in the Comparative Anatomy of Human Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Howell, Signe. 1989. *Society and Cosmos: Chewong of Peninsular Malaysia*. Chicago: University of Chicago Press.
- , 2012. "Knowledge, Morality, and Causality in a 'Luckless' Society: The Case of the Chewong in the Malaysian Rain Forest." *Social Analysis* 56, no. 1 (Spring): 133-47.
- Hume, David. (1757) 1998. *Principal Writings on Religion*. Edited by J. C. A. Gaskin. Oxford: Oxford University Press.
- Jacobsen, Thorkild. (1946) 1977. "Mesopotamia: The Cosmos as a State." In *The Intellectual Adventure of Ancient Man: An Essay on Speculative Thought in the Ancient Near East*, edited by H. Frankfort, H. A. Frankfort, John A. Wilson, Thorkild Jacobsen, and William A. Irwin, 125-84. Chicago: University of Chicago Press.
- , 1976. *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion*. New Haven: Yale University Press.
- Jaspers, Karl. 1953. *The Origin and Goal of History*. Translated by Michael Bullock. London: Routledge & Kegan Paul.
- Jensen, Erik. 1974. *The Iban and Their Religion*. Oxford: Clarendon Press.

- Johansen, J. Prytz. (1954) 2012. *The Māori and His Religion in Its Non-Ritualistic Aspects*. Vol. 1. Chicago: HAU Classics of Ethnographic Series, 2012. First published 1954 by Ejnar Munksgaard: Copenhagen. Available online at <https://haubooks.org/the-maori-and-his-religion>.
- , 1958. *Studies in Māori Rites and Myths*. Copenhagen: Ejnar Munksgaard.
- Jorgensen, Dan. 1980. "What's in a Name: The Meaning of Meaninglessness in Telefolmin." *Ethos* 8, no. 4 (Winter): 349-66.
- , 1998. "Whose Nature? Invading Bush Spirits, Traveling Ancestors, and Mining in Telefolmin." *Social Analysis* 42, no. 3 (November): 100-16.
- Junod, Henri A. 1912. *The Life of a South African Tribe: I. The Social Life*. Neuchâtel: Attinger Freres.
- , 1913. *The Life of a South African Tribe: II. The Psychic Life*. Neuchâtel: Attinger Freres.
- Karsten, Rafael. 1935. *The Head-Hunters of Western Amazonas: The Life and Culture of the Jibaro Indians of Eastern Ecuador and Peru*. Helsinki: Centraltryckeriet.
- Keesing, Roger. 1982. *Kwaio Religion: The Living and the Dead in a Solomon Island Society*. New York: Columbia University Press.
- Kepelino. 1932. *Kepelino's Traditions of Hawaii*. Bernice P. Bishop Museum Bulletin No. 95. Edited by Martha Warren Beckwith. Honolulu: Bishop Museum.
- Kirsch, Stuart. 2006. *Reverse Anthropology: Indigenous Analysis of Social and Environmental Relations in New Guinea*. Stanford: Stanford University Press.
- Kramer, Samuel Noah. (1956) 1981. *History Begins at Sumer: Twenty-Seven "Firsts" in Man's Recorded History*. 3rd rev. ed. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- , 1963. *The Sumerians: Their History, Culture, and Character*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lalande, André. 1960. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Lang, Andrew. 1898. *The Making of Religion*. New York: Longmans, Green.
- Lantis, Margaret. 1950. "Eskimo Religion." In *Forgotten Religions, Including Some Living Primitive Religions*, edited by Vergilius Ferm, 311-39. New York: Philosophical Library.
- Latour, Bruno. 1993. *We Have Never Been Modern*. Translated by Catherine Porter. Cambridge: Harvard University Press.
- Laugrand, Frédéric, Jarich Oosten, and François Trudel. 2002. "Hunters, Owners, and Givers of Light: The Tuumngait of South Baffin Island." *Arctic Anthropology* 39 nos. 1-2: 27-50.
- , eds. 2006. *Apostle to the Inuit: The Journals and Ethnograph-*

- hic Notes of Edmund James Peck, The Baffin Years, 1894-1905.* Toronto: University of Toronto Press.
- Lawrence, Peter. 1965. "The Ngaing of the Rai Coast." In *Gods, Ghosts and Men in Melanesia: Some Religions of Australian New Guinea and the New Hebrides*, edited by Peter Lawrence and Mervyn J. Meggitt, 198-223. Melbourne: Oxford University Press.
- , 1984. *The Garia: An Ethnography of a Traditional Cosmic System in Papua New Guinea.* Manchester: Manchester University Press.
- Leach, Edmund. 1966. *Rethinking Anthropology.* London: Athlone.
- , 1976. *Culture and Communication: The Logic by Which Symbols Are Connected.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Leenhardt, Maurice. 1930. *Notes d'ethnologie néo-calédonienne.* Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie 8. Paris: Institut d'Ethnologie.
- Lévi-Strauss, Claude. 1966. *The Savage Mind.* Chicago: University of Chicago Press.
- Lévy-Bruhl, Lucien. 1923. *Primitive Mentality.* Translated by Lilian A. Clare. London: George Allen & Unwin.
- Lienhardt, Godfrey. 1961. *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka.* Oxford: Oxford University Press.
- , 1997. " 'High Gods' among Some Nilotic Peoples." *Journal of the Anthropological Society of Oxford* 28, no. 1: 40-49.
- Lommel, Andreas. (1952) 1997. *The Unambal: A Tribe in Northwest Australia.* Carnarvon Gorge, Queensland: Takarakka Nowam Kas Publications.
- Lowie, Robert. 1935. *The Crow Indians.* New York: Farrar & Rinehart.
- MacGaffey, Wyatt. 1986. *Religion and Society in Central Africa: The BaKongo of Lower Zaire.* Chicago: University of Chicago Press.
- Machiavelli, Niccolo. (1532) 1988. *The Prince.* Edited by Quentin Skinner and Russell Price. Cambridge: Cambridge University Press.
- Malinowski, Bronislaw. (1935) 1978. *Coral Gardens and Their Magic.* 2 vols. New York: Dover.
- , 1948. *Magic, Science and Religion and Other Essays.* Glencoe, IL: Free Press.
- Malthus, Thomas. (1798) 2015. *An Essay on the Principle of Population and Other Writings.* London: Penguin Classics.
- Marett, R. R. 1914. *The Threshold of Religion.* New York: Macmillan.
- Meek, C. K. 1931. *A Sudanese Kingdom: An Ethnographical Study of the Jukun-Speaking Peoples of Nigeria.* London: Kegan Paul.
- Meggitt, M. J. 1962. *The Desert People: A Study of the Walbiri Abo-*

- rigines of Central Australia*. Chicago: University of Chicago Press.
- , 1965a. *The Lineage System of the Mae-Enga*. Edinburgh: Oliver and Boyd.
- , 1965b. "The Mae Enga of the Western Highlands." In *Gods, Ghosts and Men in Melanesia: Some Religions of Australian New Guinea and the New Hebrides*, edited by Peter Lawrence and Mervyn J. Meggitt, 105-31. Melbourne: Oxford University Press.
- Merkur, Daniel. 1991. *Powers Which We Do Not Know: The Gods and Spirits of the Inuit*. Moscow: University of Idaho Press.
- Miles, Jack. 2019. *Religion as We Know It: An Origin Story*. New York: Norton.
- Monberg, Torben. 1965. *From the Two Canoes: Oral Traditions of Rennell and Bellona*. Copenhagen: The National Museum of Denmark.
- , 1966. *The Religion of Bellona Island*. Copenhagen: The National Museum of Denmark.
- Mosko, Mark. 2017. *Ways of Baloma: Rethinking Magic and Kinship from the Trobriands*. Chicago: University of Chicago Press.
- Munn, Nancy. 1973. *Walbiri Iconography: Graphic Representation and Cultural Symbolism in a Central Australian Society*. Ithaca: Cornell University Press.
- Murphy, Robert F. 1958. *Mundurucú Religion*. Berkeley: University of California Press.
- Myers, Fred. 1991. *Pintupi Country, Pintupi Self: Sentiment, Place, and Politics among Western Desert Aborigines*. Berkeley: University of California Press.
- Nadel, S. F. 1954. *Nupe Religion*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Nansen, Fridtjof. 1893. *Eskimo Life*. Translated by William Archer. London: Longmans, Green, and Co.
- Needham, Rodney. 1963. "Introduction." *Primitive Classification*, by Émile Durkheim and Marcel Mauss, vii-xlviii. Chicago: University of Chicago Press.
- Nemet-Nejat, Karen Rhea. 1998. *Daily Life in Ancient Mesopotamia*. Westport, CT: Greenwood Publishing Group.
- Newton, Isaac. [1687] 2016. *The Principia: The Authoritative Translation and Guide*. Translated by I. Bernhard Cohen, Anne Whitman, and Julia Budenz. Berkeley: University of California Press.
- Oosten, Jarich G. 1976. *The Theoretical Structure of the Religion of the Netsilik and Iglulik*. Meppel, Netherlands: Krips Repro.
- Pallis, Svend A. 1926. *The Babylonian Akîtu Festival*. Copenhagen: Host.
- Pedersen, Morten A. 2001. "Totemism, Animism and North Asian

- Indigenous Ontologies.” *Journal of the Royal Anthropological Institute* 7, no. 3 (September.): 411-27.
- Perdibon, Anna. 2019. *Mountains and Trees, Rivers and Springs: Animistic Beliefs and Practices in Ancient Mesopotamian Religion*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Petri, Helmut. (1954) 2011. *The Dying World in Northwest Australia*. Translated by S. Bradley. Carlisle, Western Australia: Hesperian Press.
- Pizzaro, Pedro. 1921. *Relation of the Discovery and Conquest of the Kingdoms of Peru. Volume 1*. Translated by Philip Ainsworth Means. New York: The Cortes Society.
- Porter, Barbara Nevling, ed. 2009a. *What Is a God? Anthropomorphic and Non-Anthropomorphic Aspects of Deity in Ancient Mesopotamia*. Transactions of the Casco Bay Assyriological Institute, vol. 2. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.
- , 2009b. “Blessings from a Crown, Offerings to a Drum: Were There Non-Anthropomorphic Deities in Ancient Mesopotamia?” In *What Is a God? Anthropomorphic and Non-Anthropomorphic Aspects of Deity in Ancient Mesopotamia*, edited by Barbara Nevling Porter, 153-94. Transactions of the Casco Bay Assyriological Institute, vol. 2. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.
- Radcliffe-Brown, A. R. 1952. *Structure and Function in Primitive Society*. London: Cohen and West.
- Radin, Paul. 1914. “Religion of the North American Indians.” *Journal of American Folklore* 27, no. 106 (Oct.-Dec.): 335-73.
- Rasmussen, Knud. (1927) 1999. *Across Arctic America: Narrative of the Fifth Thule Expedition*. Reprint. Originally published by G. P. Putnam’s Sons, New York. Fairbanks: University of Alaska Press.
- , 1929. *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*. Report of the Fifth Thule Expedition, 1921-24, vol. 7, no. 1. Copenhagen: Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag.
- , 1931. *The Netsilik Eskimos: Social Life and Spiritual Culture*. Report of the Fifth Thule Expedition, 1921-24, vol. 8, nos. 1-2. Copenhagen: Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag.
- Reiner, Erica. (1958) 1970. *Šurpu: A Collection of Sumerian and Akkadian Incantations*. Reprint. Osnabrück: Biblio Verlag.
- Ricardo, David. (1817) 2004. *On the Principles of Political Economy and Taxation*. Edited by Piero Sraffa with the Collaboration of M. H. Dobb. Carmel, IN: Liberty Fund.
- Rink, Henry. 1875. *Tales and Traditions of the Eskimo*. Edinburgh: William Blackwood.
- Rochberg, Francesca. 2009. “‘The Stars Their Likenesses’: Perspectives on the Relation between Celestial Bodies and Gods in Ancient Mesopotamia.” In *What Is a God? Anthropomorphic*

- and Non-Anthropomorphic Aspects of Deity in Ancient Mesopotamia*, edited by Barbara Nevling Porter, 41-91. Transactions of the Casco Bay Assyriological Institute, vol. 2. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.
- , 2016. *Before Nature: Cuneiform Knowledge and the History of Science*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sahlins, Peter. 1994. *Forest Rites: War of the Demoiselles in Nineteenth-Century France*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Sather, Clifford. 1996. "All Threads Are White": Iban Egalitarianism Reconsidered." In *Origins, Ancestry and Alliance: Explorations in Austronesian Ethnography*, edited by James J. Fox and Clifford Sather, 70-110. Canberra: Australian National University.
- Schieffelin, Edward L. 2005. *The Sorrow of the Lonely and the Burning of the Dancers*. 2nd ed. New York: Palgrave Macmillan. First published by St. Martin's Press, New York, 1976.
- Schmidt, Wilhelm. 1912-55. *Der Ursprung der Gottesidee*. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.
- Schwartz, Benjamin. 1975. "The Age of Transcendence." *Daedalus* 104, no. 2: 1-7.
- Sillander, Kenneth. 2016. "Relatedness and Alterity in Bentian Human-Spirit Relations." In *Animism in Southeast Asia*, edited by Kaj Arhem and Guido Sprenger, 157-80. London: Routledge.
- Smith, Adam. (1776) 1976. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Edited by Edwin Cannan. Chicago: University of Chicago Press.
- Smith, Jean. 1974. *Tapu Removal in Māori Religion*. Supplement to the Journal of the Polynesian Society. Memoir no. 40. Wellington: The Polynesian Society.
- Southern, R. W. 1953. *The Making of the Middle Ages*. New Haven: Yale University Press.
- Speck, Frank G. (1935) 1977. *Naskapi: The Savage Hunters of the Labrador Peninsula*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Sprenger, Guido. 2016. "Dimensions of Animism in Southeast Asia." In *Animism in Southeast Asia*, edited by Kaj Arhem and Guido Sprenger, 31-51. London: Routledge.
- Stanner, W. E. H. 1959-63. *On Aboriginal Religion*. Oceania Monograph no. 11. University of Sydney.
- Strathern, Alan. 2019. *Unearthly Powers: Religious and Political Change in World History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strauss, Hermann. 1991. *The Mi-Culture of the Mount Hagen People, Papua New Guinea*. Translated by Brian Shields. Edited by Gabriele Stürzenhofecker and Andrew Strathern. Pittsburgh Ethnology Monographs no. 13. Pittsburgh: Department of Anthropology, University of Pittsburgh.
- Tambiah, Stanley J. 1985. "The Magical Power of Words." In *Cul-*

- ture, Thought, and Social Action, 17-59. Cambridge: Harvard University Press.
- Taylor, Anne-Christine. 1996. "The Soul's Body and Its States. An Amazonian Perspective on the Nature of Being Human." *Journal of the Royal Anthropological Institute* 2, no. 2 (June): 201-15.
- , 2017. "L'art d'inşéehir les âmes: Les chants anent des Jivaro achuar comme techniques d'apparentement." *Terrain* 68 (October): 46-67.
- Taylor, Charles. 2012. "What Was the Axial Revolution?" In *The Axial Age and Its Consequences*, edited by Robert N. Bellah and Hans Joas, 30-46. Cambridge, MA: Belknap.
- Thalbitzer, W. 1909. *The Heathen Priests of East Greenland (Angakut)*. Vienna: A. Hartleben.
- Tylor, Edward B. 1871. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*. 2 vols. London: John Murray.
- Valentine, C. A. 1965. "The Lakalai of New Britain." In *Gods, Ghosts and Men in Melanesia: Some Religions of Australian New Guinea and the New Hebrides*, edited by Peter Lawrence and Mervyn J. Meggitt, 162-97. Melbourne: Oxford University Press.
- Valeri, Valerio. 1985. *Kingship and Sacrifice: Ritual and Society in Ancient Hawaii*. Translated by Paula Wissing. Chicago: University of Chicago Press.
- Vanstiphout, Herman. 2009. "Die Geschöpfe des Prometheus, Or How and Why Did the Sumerians Create Their Gods?" In *What Is a God? Anthropomorphic and Non-Anthropomorphic Aspects of Deity in Ancient Mesopotamia*, edited by Barbara Nevling Porter, 15-40. Transactions of the Casco Bay Assyriological Institute, vol. 2. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.
- Van Wing, Joseph, S. J. 1959. *Études Bakongo: Sociologie-Religion et Magie*. 2nd ed. Bruges: Desclée de Brouwer.
- Vicedom, Georg F., and Herbert Tischner. 1943-48. *Die Mbowamb. Die Kultur der Hagenberg-Stämme in Östlichen Zentral-Neuguinea*. 3 vols. Hamburg: De Gruyter.
- Vicedom, Georg F., and Herbert Tischner. (1943-48) *The Mbowamb: The Culture of the Mount Hagen Tribes in East Central New Guinea*. 3 vols. Translated by F. E. Rheinstein and E. Klestadt. Xeroxed manuscript. Canberra: Menzies Library, Australian National University, n.d.
- Vico, Giambattista. (1711) 2010. *On the Most Ancient Wisdom of the Italians*. Translated by Jason Taylor. New Haven: Yale University Press.
- , (1744) 1968. *The New Science of Giambattista Vico*. Unabridged translation of the 3rd edition.

- Translated by Thomas Goddard Bergin and Max Harold Frisch. Ithaca: Cornell University Press.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1992. *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Translated by Catherine V. Howard. Chicago: University of Chicago Press.
- , 1998. "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism." *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4, no. 3 (September): 469-88.
- , 2004a. "Exchanging Perspectives: The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies." *Common Knowledge* 10, no. 3 (Fall): 463-84.
- , 2004b. "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation." *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 2, no. 1 (June): 3-22.
- , 2015. *The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual Worlds*. Chicago: HAU Books.
- Wagley, Charles, and Eduardo Galvao. (1949) 1969. *The Tenetehara Indians of Brazil: A Culture in Transition*. New York: AMS Press. First published 1949 by Columbia University Press (New York).
- Walens, Stanley. 1981. *Feasting with Cannibals: An Essay on Kwakiutl Cosmology*. Princeton: Princeton University Press.
- Walker, J. R. 1917. "The Sun Dance and Other Ceremonies of the Oglala Division of the Teton Dakota." *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol. 16, pt. 2. New York: Trustees of the Museum.
- , 1980. *Lakota Belief and Ritual*. Edited by Raymond J. DeMallie and Elaine A. Jahner. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Weyer, Edward Moffat, Jr. 1932. *The Eskimos: Their Environment and Folkways*. New Haven: Yale University Press.
- Wheatcroft, Wilson. 1976. "The Legacy of Afëkan: Cultural Symbolic Interpretations of Religion among the Tifalmin of New Guinea." PhD dissertation. Department of Anthropology, University of Chicago.
- White, Leslie A. 1959. *The Evolution of Culture: The Development of Civilization to the Fall of Rome*. New York: McGraw-Hill.
- Wiredu, Kwasi. 1992. "Formulating Modern Thought in African Languages: Some Theoretical Considerations." In *The Surreptitious Speech: Présence Africaine and the Politics of Otherness 1947-1987*, edited by V. Y. Mudimbe, 301-32. Chicago: University of Chicago Press.
- Wood, Allen W., ed. 1988. *Marx: Selections*. New York: Macmillan.
- Woolley, C. Leonard. 1965. *The Sumerians*. New York: W. W. Norton.

DİZİN

- A
Aborjinler 54, 55, 226
Achuar halkı 36, 39, 40, 60, 68, 71, 72, 83, 84, 105, 112, 117, 174, 176
açlık 136, 196
adak 139, 142, 201, 216
adalet 208
Afek 146, 153
ağaç oymacılığı 94
ahlaki: ~ düzen 126; ~ failler 154
ahlaksız davranışlar 98
aile 82, 83, 84, 90, 106, 124, 135, 136, 172
Akan halkı 62
akıl 17, 28, 59, 76, 107, 223
akıl yürütme 28
akraba ruhlar 66, 85, 132, 155, 222
akrabalık 33, 39, 56, 67, 78, 79, 128, 131, 132, 175, 189, 207, 219, 220
algılanabilir fenomenler 110
altyapı 22, 147, 197
amaçlılık 107
Amazon Havzası 39, 40, 64, 68, 83, 109, 119, 122, 146, 164, 168, 169, 174, 177, 182, 226
Amerikan yerlileri 24
anasoylu 79, 80, 92, 131, 219; ~ sistemler 80
Anderson, Benedict 24, 25
animatizm 157
animist: ~ evren 76; ~ ruhlar 105
animistik varlıklar 113
animizm 20, 25, 70, 92, 105, 106, 107, 108, 109, 111, 113, 114, 116, 120, 122, 170, 171, 205, 215, 216, 217, 222
anlaşmazlık 103
anlayış 73, 107, 121, 223, 227
antropoloji 13, 23, 29, 30, 36, 42, 43, 84, 163, 179, 196
antropolojik: ~ çağrılar 169; ~ değerlendirme 192; ~ literatür 74; ~ yöntemler 29
Araweté halkı 89, 90, 91 104, 169, 182
Aristoteles 27, 35, 106, 150
armağan alışverişi 134
arz talep dengesi 21
aşk 51
aşkın dünya 25
aşkını: ~ görüş 146; ~ önyargılar 74; ~ varsayımlar 18, 63
aşkıncılık 20, 43, 61
aşkınlık 23, 26, 36, 65, 198
ata(lar) 17, 36, 39, 50, 52, 54, 55, 65, 66, 71, 83, 85, 89, 92, 95, 97, 100, 105, 131, 132, 133, 134, 135, 138, 139, 149, 153, 154, 155, 159, 164; ~ın gazabı 134; ~ kültürleri 142; ~ ruhu 69, 85
Augustinus 20, 21
avcılık 24, 111, 174
avlanma 40, 174, 190, 192
Avrupa 13, 22, 27, 32, 97, 98, 103, 155, 190
Aydınlanma 22, 36, 42
ayinler 53, 151, 166, 186
ayrıcalıklı kişiler 165
Aztekler 180
B
babasoylu 54, 78, 80, 219, 220; ~ klanlar 54
bahçecilik 36, 38, 41, 91, 94
bahçıvanlık 40
Bakhtin, Mihail 98

BaKongo 79, 81, 123, 146, 150
Baktaman 57, 58, 62
balık tutma 40, 94, 162
balıkçılık 12
barış 87, 142
Barth, Fredrik 57
başarı 24, 36, 72, 76, 128, 143, 198, 219
başkalaşım(lar) 17, 89, 114, 162
Batı: ~ antropolojisi 23; ~ uygarlığı 22
beden 67, 68, 70, 76, 79, 80, 81, 82, 103, 108, 109, 113, 116, 120, 122, 127, 162, 178, 194, 206, 218, 228
bedensel: ~ farklılıklar 71; ~ nitelikler 80
belirleyici neden 197
belirsizlik 38
Bellona Adası 149
bereket törenleri 89
Best, Elsdon 160
beşeri: ~ kurumlar 28; ~ kültürel kurumlar 67; ~ toplumlar 105
bilim 22, 179, 201, 225
bilinç 73, 74, 107, 111, 128, 156, 227
bilişsel kabiliyetler 71
bireysel yetenekler 79
biz grupları 79
Bloomfield, Leonard 158
Boas, Franz 44, 107, 157, 185, 193
Bogoras, Waldemar 108, 183
boyun eğme 183
Brightman, Robert 15, 118, 129, 158, 180
Brown, Peter 26, 28, 29
Brumbaugh, Robert 121, 153
büyü(ler) 19, 38, 39, 40, 44, 49, 51, 56, 94, 174, 175, 227
büyücülük 39, 56, 94, 105
büyük olaylar 52
büyülü: ~ dünya 59; ~ evren 60, 63, 82, 101, 228; ~ sözler 51, 73
büyüme 48, 49, 76, 77, 78, 204

C

cadılık 105
canlandırıcı ilke 116

canlandırma ilkesi 68
canlılık 2, 68, 80, 112, 113, 163
can-ruhu 108, 121
Cava kozmoloji 25
cesaret 78
Chewong halkı 111, 126, 127
Cicero 136
cinsel: ~ arzu 91; ~ başarı 72; ~ faaliyet 91; ~ imalar 88; ~ iş bölümü 169
cinsellik 81, 94, 98, 207

Ç

çelişki 62, 151, 154, 176
çevreleyen dünya 64
çıkartım 63
çoğulluk 116, 222

D

dans 69, 87, 90, 91, 94, 133
deniz balıkçılığı 39
Descola 36, 39, 40, 60, 69, 71, 83, 84, 105, 112, 174, 175, 176, 216
devrim 13, 17, 21, 23
dış tanrılar 56
dışarıdan evlenme 80, 94
dışsal fiziksellik 76
din 16, 17, 18, 22, 27, 35, 36, 43, 47, 101, 145, 179, 180, 211, 216
Dinka halkı 49, 50, 60, 218
doğa 20, 22, 23, 26, 59, 60, 61, 63, 64, 149, 170, 183, 193, 195, 199, 200, 224, 228
doğal fenomen(ler) 161, 203
doğüstü 18, 23, 28, 47, 51, 59, 61, 62, 63, 71, 165, 166, 199, 200, 201, 202, 203, 217, 223, 224
Doğu Kalimantan 66
doğum 49, 55, 74, 75, 154, 160, 190
doğurganlık 78, 88, 186
doyum 66
Dumont, Louis 175
Durkheim, Emile 23, 43, 90, 178, 179, 182
duygu 76, 81, 200
dünürlük 78
dünyagörüşü 171
dünyevi fenomenler 159, 215

- E
efsunculuk 95
eğlence 87, 137, 201
ekoloji 63
ekonomi 19, 21, 22, 113, 153, 162, 174
ekonomik faaliyet 11
empirizm 63
Enga halkı 77, 78
ensest 132, 154, 189
Epiküros 150
erdem 215
eski Babil 99
Eski Yunan 150
eşit siyasal haklar 172
eşitlikçi toplumlar 171
etik 76, 155
etnikmerkezcilik 31, 33, 74
etnografik: ~ gerçekler 183; ~ irdelemeler 163; ~ örnekler 96, 216; ~ vaka 138
etnografya 19, 30, 47, 51, 52, 61, 63, 70
evlilik 33, 34, 39, 56, 67, 78, 79, 80, 84, 86, 91, 128, 131, 220, 221
evren 21, 51, 103, 110, 161, 184, 196, 209
ezoterik: ~ bilgi 24; ~ büyüler 56
- F
fail 21, 68, 73, 205
faillik 113, 170, 205
farklılaşma 182
Fausto, Carlos 116
fenomen(ler) 20, 105, 110, 165, 189, 194, 202, 205, 207, 215
fenomenal 59, 62, 107, 112, 116, 166
fenomenoloji 163
festival 92, 95
Firth, Raymond 11, 30, 165, 201
Fortune, Reo 44, 51, 131, 135
Frankfort, Henri 19
Friedman, Milton 23
- G
geçim 12, 41, 173, 183, 227
gelenekler 56, 186, 211
genelleme 33, 49, 83
gerçeklik 14, 16, 29, 60, 63, 65, 105, 179, 184
gıda arzı 87
Gose, Peter 143
göksel tanrılar 155
görgü kuralları 83
görünür dünya 215
Graeber, David 98, 140
Gubser, Nicholas 194
güç 18, 19, 25, 47, 48, 51, 56, 72, 73, 74, 75, 77, 81, 89, 93, 95, 104, 119, 129, 130, 144, 148, 149, 155, 157, 159, 163, 164, 165, 166, 171, 178, 181, 200, 210, 226
güçlü toplumlar 171
günah(lar) 26, 97, 124, 210, 211, 212
gündelik: ~ varoluş 160; ~ yaşam 64
günlük hayat 53
- H
hakikat 42, 58
halk: ~ biyolojisi 32; ~ sanatı 32; ~ tıbbı 32
Hallowell, Irving 70, 116, 151
hanehalkı ekonomisi 135
Harrison, Simon 36, 41, 113
hastalık 18, 39, 41, 48, 49, 50, 52, 66, 68, 75, 123, 130, 136, 190, 196, 210, 211, 218
hayalgücü 60
hayat 14, 24, 44, 45, 47, 48, 53, 75, 78, 81, 135, 141, 159, 160, 186, 196, 203, 227; ~ın kuralları 187, hiçlik 112
hiyerarşi 116, 171, 176
Howell, Signe 111, 126
hukuk 27, 28
Hunt, George 44
huşu 88, 215
- İ
iblis(ler) 67, 71, 105, 125, 126, 133, 188, 193, 194, 195, 201, 202, 210, 214, 215, 216, 222
içerme ilişkileri 33
içkin 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 28, 29, 30, 42, 46, 49, 63, 74, 84, 95, 96, 101, 115, 125, 146,

147, 151, 155, 169, 180, 183, 197, 211, 215, 223, 225, 227; ~ açıklama 96; ~ kültürler 63, 71, 103, 155; ~ pratikler 180; ~ rejimler 74; ~ toplum(lar) 23, 74, 115
içkincilik 18, 43, 112
içkinlik 18, 20, 22, 24, 29, 34, 47, 49, 50, 55, 57, 61, 62, 101, 104, 107, 116, 126, 139, 147, 168, 175, 200, 204
içsel can 77, 78
ideal tip 19
ideoloji 93
ikinci ideolojiler 154
iletişim yeteneği 107
ilgi eksikliği 139
ilkel zamanlar 84
inanç 63, 64
inorganik fenomenler 161
insan: ~ deneyimi 62; ~ doğası 37; ~ dünyası 83, 180; ~ emeği 93; ~ eylemi 44; ~ faaliyeti 51; ~ fenomenleri 153; ~ın sonluluğu 147; ilişkileri 56, 167; ~ otoritesi 99; ~ toplumu 163, 168, 180, 183, 206, 223
insandışı: ~ güçler 226; ~ varlıklar 125
insanmerkezcilik 73
irade 17, 48, 59, 74, 107, 156, 159, 184, 187, 204, 205, 227
irrasyonel temsiller 211
İsa 104
İslam 25, 147, 150
istenç 107
işlevselcilik 58
itaat 139, 172, 182, 183, 186, 211
ittifak ilişkileri 33
iyilik 149, 154, 195
izonomi 172

J
Jacobsen, Thorkild 184, 200, 214
Jaspers, Karl 16
Jenness, Diamond 104
Jensen, Erik 70
Jeyaraja Tambiah, Stanley 72
Jivaro halkları 84
Junod, Henri 53, 137

Jüpiter 101, 103, 104, 156, 163

K

Kachin halkı 78
kader 147
kadını nitelikler 81
kahramanlar çağı 47
Kaj Ahem 63
Kaluli halkı 85
kapitalizm 41
karşılıklılık 33, 134
karşıtlık 24, 33, 43, 64, 76
kategorik ayırım 59
kavramsal sınırlar 83
kayıtsızlık 97
Keane, Webb 15
Keesing, Roger 65, 85
kendinde şey 107
kıtlık 152
kişilik 57, 58, 74, 77, 80, 159, 162, 204, 205, 222
kişisel kurallar 189
klan: ~ ataları 50, 77; ~ sistemi 39
klasik: ~ animizm 216; ~ Marksizm 179
kol gücü 166
komünal toplum 98
koruyucu ruh(lar) 75, 112, 212, 132, 151, 156, 219, 220
kozmik: ~ bütünlük 194; ~ düzen 55, 56, 222; ~ kişiler 167; ~ sistem 115; ~ toplum 168, 174; ~ yönetim 144, 147, 168, 171, 176, 183, 209, 225
kozmoگونik tasarım 181
kozmoğoloji 25, 39, 111, 113, 126, 171, 182, 206
kozmos 170, 199
köken efsanesi 56
kökensel ruh 73
kötü ruhlar 97, 110, 187, 210
kötücül: ~ güçler 152; ~ ruhlar 123; ~ varlıklar 127
kötülük 122, 126, 146, 152, 154, 195, 215
kuraklık 92
kurban(lar) 12, 39, 49, 53, 90, 92, 93, 98, 118, 121, 124, 126, 128, 130, 133, 134, 153, 156, 189, 191

kurumsal otoriteler 226
 kutsal: ~ hakikatler 32; ~ varlıklar 136
 kutsallık 66
 kutsama 81
 kuvvet 73, 213
 Kuzey Amerika yerlileri 58
 kült(ler) 133, 139, 151, 154, 155, 162, 184, 209
 kültür 14, 17, 20, 22, 23, 33, 55, 58, 63, 64, 110, 114, 117, 131, 149, 163, 169
 kültürel: ~ çalışmalar 179; ~ devrim 17; ~ düzen 73; ~ faaliyet 161
 kültürlerarası karşılaştırma 33
 Kwaio halkı 66, 85
 Kwakiutl halkı 44, 148

L

Lalande, Andre 176
 Lang, Andrew 179
 Latour, Bruno 103
 Lawrence, Peter 55, 126, 148
 Leach, Edmund 12, 30, 33, 78
 Levi-Strauss, Claude 104
 Lienhardt, Godfrey 49, 81, 153
 Lounsbury, Floyd 123
 Luapula halkı 31

M

MacGaffey, Wyatt 31, 79, 150
 Machiavelli, Niccolo 22, 29
 maddi çıkar 92
 Magritte, René 102
 Malinowski, Bronislaw 32, 37, 38, 39, 72, 91, 92, 94
 Malthus, Thomas 22
 Manus halkı 131
 Mark Mosko 39, 92, 98, 131
 Marx, Karl 23, 179
 Mbowamb halkı 47, 152
 Meggitt, Mervyn 50, 77, 88, 169
 mekân 67, 162
 mekanik eylem 44
 metafizik 25, 59, 62, 72, 73, 76, 78; ~ panteizm 25
 metonimik 162
 mistik değerler 163

mit 102
 modern kültürler 64
 morfoloji 182
 Munn, Nancy 88
 Mura, Fabio 116
 mutsuz bilinç 73
 Myers, Fred 54

N

nedensellik 178
 Needham, Rodney 178
 neoliberal iktisatçılar 22
 nesne 22, 27, 28, 48, 63, 64, 105, 107, 110, 128, 157, 158, 168, 184, 194
 nesnel karşılık 109
 nesnellik 28
 Newton, Isaac 44, 46
 nicelik 27
 nitelik 27, 155, 158, 163, 165, 166
 numen 107, 200

O

Omaha halkı 113, 130, 159
 ontoloji 42, 176
 onursal statü 188
 otorite 43, 54, 80, 124, 172, 173, 174, 175, 178, 181, 185, 195, 212, 224, 227

Ö

ölü insanlar 124
 ölü(ler) 54, 57, 60, 66, 67, 75, 85, 86, 89, 90, 96, 108, 124, 132, 134, 136, 150, 177, 182; ~ diyarı 85
 ölüm 37, 39, 41, 48, 49, 66, 80, 106, 123, 124, 126, 144, 154, 160, 171, 183, 188, 189, 190, 192, 211
 ölümlülük 163
 ölümsüz atalar 227
 öteki dünya 60, 61, 63
 özne 22, 28, 48, 63, 64, 109, 168, 170, 175
 öznel 28, 82, 102, 106, 109, 110, 130
 öznelilik 28, 63, 76, 170, 178

P

paradigma 161

perspektivizm 109
Platon 108, 175, 176
Platoncu biçim 175
Polanyi, Karl 13
popüler söylem 163
Pouillon, Jean 31
pratik teknikler 73
Protestan Reformu 22

R

Rasmussen, Knud 53, 54, 74, 75,
107, 124, 186, 187, 188, 189, 190,
195, 196, 209, 211, 220, 222
reenkarnasyon 74
refah 87, 128, 144
Ricardo, David 22
Rink, Henry 195
ritüel 16, 19, 21, 38, 39, 40, 41, 44,
49, 51, 68, 77, 79, 81, 87, 97, 98,
99, 111, 113, 114, 126, 133, 137,
143, 148, 150, 153, 156, 165, 193,
215, 217
Rock Cree halkı 118, 129
ruh(lar) 12, 17, 19, 23, 28, 39, 40,
44, 47, 51, 52, 54, 58, 59, 61, 62,
63, 65, 66, 67, 69, 70, 71, 72, 73,
74, 75, 76, 77, 79, 80, 81, 82, 83,
84, 85, 86, 87, 91, 96, 101, 104,
105, 111, 112, 113, 114, 121, 123,
124, 125, 126, 127, 128, 129, 130,
132, 135, 144, 149, 150, 152, 155,
156, 157, 158, 159, 160, 161, 164,
171, 172, 173, 176, 177, 179, 180,
184, 186, 187, 188, 194, 201, 202,
210, 216, 219, 220, 222; ~ evlilikle-
ri 83,85; ~ güçleri 44, 58, 66, 76; ~
âlemi 61; ~ dünyası 69; ~ın imgeleri
93; ~ varlıkları 70
ruhban sınıfı 142
Ruhsal Dinamikler Yasası 74
ruhsal: ~ dünya 180, 182; ~ güçler
44, 82; ~ özellikler 78; ~ varlıklar
71, 165; ~ yaşam 77
ruhsallık 76, 93
rüşvet 126, 183
rütbe 39
rüya 56, 59, 67, 69, 70, 71, 72, 102,
107, 111, 128, 129, 130, 180

S

sahiplik 116, 193, 194
salgın hastalıklar 152, 226
sarhoşluk 98
Satürn 98
Saulteaux halkı 70, 151
savaş 18, 36, 39, 86, 162, 166, 201
savaşçılık 143
savaşma 40, 221
saygı 12, 67, 118, 120, 122, 131,
133, 134, 135, 139, 141, 172, 186,
193, 212, 215, 224
Schieffelin, Edward 84
Schwartz, Benjamin 19
seküler 16, 23, 24, 179, 180
sıla hasreti 83
sınıf 119, 120, 175, 178, 193, 204; ~
mantığı 119
sihir 37
Sillander, Kenneth 52, 66
siyasal: ~ iktisat 22; ~ kurumlar 172;
~ sistemler 170
siyaset 19, 21, 22, 27, 162, 174, 179
siyasi 16, 18, 19, 23, 41, 73, 82, 93,
98, 103, 111, 140, 141, 166, 168,
184, 212, 213, 223, 224, 227
Smith, Adam 22
Sokó halkı 146, 150, 153
Sokrates 108
solipsist 74
sonluluk 42
sosyoloji 179
soy 33, 52, 56, 77, 88, 132, 133, 142,
165, 174, 177, 219, 220; ~ atası
142, 165; ~ düzeni 33; ~ grubu 22,
132, 177
sömürü 183
sözleşme 135, 136
Speck, Frank 69, 119, 172
Sprenger, Guido 111
statü 24, 87, 168, 221
Strathern, Alan 15, 18, 24
Strauss, Hermann 47, 76, 151, 155
suç 210, 211, 212, 214, 222
Sümer(ler) 181, 183, 184, 202, 205,
206, 207, 209, 223, 224
süreklilik 111
sürgün hikâyeleri 83

Ş

şamanlar 59, 67, 104, 120, 125, 172
 şefler 21, 132, 159, 165, 179
 şeflik 39, 98, 140; ~ hiyerarşisi 39
 şehir devletleri 206, 207, 212, 220, 223
 şenlik(ler) 87, 88
 şeytan 154, 210, 214
 şiddet 80
 şölen 86, 87, 90, 107, 133

T

tabu(lar) 53, 93, 124, 132, 189, 190, 192, 208, 210, 211, 212, 215; ~ sis-temi 53
 Tacitus 101
 talihsizlik(ler) 48, 52, 66, 152
 tanrılar çağı 47
 tanrısallık: ~ otorite 26; ~ statü 189; ~ toplum 180
 tanrısallık 43, 49, 50, 147, 155, 163, 164, 205, 209, 215, 227
 tapınma 144, 171
 tarım 18, 24, 27, 39, 87, 98, 117, 174, 175
 tarih 55, 179
 taş tapınaklar 50, 155
 taşkınlık 98
 tekillik 116, 177, 209
 teknik beceriler 41
 teoloji 60, 147
 ticaret 24, 38, 40, 48, 82
 Tikopia halkı 31
 Tischner, Herbert 48
 toplayıcılık 111
 toplu törenler 90, 139
 topluluk 27, 98, 125, 135, 177, 192
 toplum düzeni 97
 toplumsal: ~ can 79, 127; ~ etkileşim 59; ~ faaliyet 41; ~ ilişki(ler) 73, 87, 227; ~ pratikler 198; ~ ruh 76
 totem 36, 41, 52, 54, 78, 90, 114, 115, 132, 156, 159, 163, 165; ~ ataları 36, 41; ~ hayvanları 54
 totemizm 177
 tören 30, 88, 89, 90, 114, 144
 Trobriand: ~ Adaları 34, 37, 91, 94, 138; ~ yerlileri 40

tür efendileri 67, 71, 105, 118, 175, 222

U

uyuşma 78
 uzay 60, 178

Ü

üreme 19, 41, 76, 77, 81, 94
 üstinsan(lar) 17, 18, 39, 40, 41, 49, 70, 71, 73, 82, 88, 112, 113, 114, 117, 119, 126, 130, 132, 145, 147, 155, 159, 161, 167, 179, 184, 197, 202, 211, 222, 227
 üstkişi(ler) 17, 24, 37, 49, 59, 61, 69, 85, 100, 103, 104, 115, 132, 146, 151, 154, 155, 159, 176, 195, 202, 209
 üstün: ~ güçler 148; ~ sıfatlar 208
 üstyapı 22, 147

V

Valeri, Valerio 73, 161, 176
 varlık 18, 19, 29, 48, 65, 76, 79, 106, 113, 116, 126, 127, 147, 148, 149, 155, 158, 164, 165, 170, 175, 176, 177, 181, 201
 varoluşsal meseleler 41
 Vicedom, Georg 48
 Vico, Giambattista 22, 42, 43, 47, 101, 198
 Viveiros de Castro, Eduardo 15, 89, 103, 216

W

Wakonda 112, 113, 130, 146, 147, 156, 159, 160
 Walens, Stanley 44, 51, 140
 Weber, Max 19, 59
 Weyer, Moffatt 185
 White, Leslie 39
 Wiredu, Kwasi 61

Y

yamyamlık 115, 122
 yararlılık 165
 yasaklar 93
 yasalar dizisi 22

yaşam 25, 46, 48, 54, 55, 58, 61, 66,
68, 77, 78, 79, 80, 81, 110, 112,
115, 117, 121, 127, 132, 137, 147,
157, 159, 183, 184, 186, 187, 189,
190, 195, 210, 211, 220, 227
yaşamsal güçler 76
yatıştırıcı ayınlar 53
Yeni Gine halkı 19, 32, 33, 36, 41,
44, 47, 50, 51, 55, 57, 59, 65, 76,
83, 84, 85, 86, 110, 113, 117, 121,
126, 131, 148, 153, 155, 171, 177,
182, 184, 226
Yeni Yıl festivalleri 97
Yeni Zelanda 11
yeniden üretim 227
yenilenme: ~ ayınları 30; ~ törenleri
88
yiğitlik 81
yoksulluk 136
Yukarı Amazon 36, 60, 83

Z

zaman 13, 18, 29, 31, 32, 36, 37, 39,
41, 48, 50, 51, 52, 59, 60, 65, 66,
71, 76, 79, 80, 83, 84, 85, 91, 98,
100, 104, 132, 133, 136, 137, 139,
142, 148, 150, 152, 157, 158, 160,
161, 162, 164, 178, 183, 187, 188,
194, 197, 209, 210, 211, 214, 215,
219, 220, 221, 222, 223, 226, 228
zekâ 78, 80, 209
zenginlik 52, 77, 128, 138, 143
Zeus 180
zina 68, 83, 212

Tanrılar nerede?

'Büyüsü bozulmuş dünyanın' modern sakinlerinden bazılarına göre öldüler. Bazılarına göre, başka bir âlemden bizi izleyip sadece gerek gördüklerinde müdahale ediyorlar. Evreni yaratıp kendi köşelerine çekildiklerini söyleyenler de var. Kimine göreyse hiç var olmadılar; insanlığın olgunlaşınca inanmaktan vazgeçtiği çocukluk hayalleri ve korkularıydılar.

Oysa dünyanın dört bir yanında tanrıların, ataların, iyicil ve kötücül ruhların ve hayaletlerin günlük hayatın olağan bir parçası olduğu topluluklar insanlık tarihinin büyük bölümünde vardı, bugün de var. Bu ruhsal varlıklar yağmuru yağdırıyor, bitkileri büyütüyor, insanlarla birlikte avlanıyor, bazen onlara düşman oluyor, hatta onlarla evleniyorlar. Her evde, her ağacın dibinde bizi izliyor, bazen ödüllendiriyor, bazen de cezalandırıyorlar.

2021 yılında aramızdan ayrılan aykırı antropolog Marshall Sahlins'in yetmiş yıla varan bilgi birikiminin ve deneyimlerinin zirve noktası olan bu eser, bir yandan gözden düşmüş, uzun süredir can çekişen antropoloji biliminin durumunu değerlendirirken, diğer yandan da onu yeniden canlandırmanın ve tanrılarla iç içe yaşayan halkları ve kültürleri anlamanın yeni bir yolunu öneriyor. Afrika'dan Amerika'ya, Kuzey Kutbu'ndan Yakındoğu'ya kadar uzanan geniş bir coğrafyada, her taşın altından ruhların çıktığı, her köşe başında bir tanrıya denk geline 'büyülü' bir dünyada okuru etkileyici bir yolculuğa çıkarıyor. Bu kültürlerin, insanlığın 'çocukluk çağının kalıntıları' olmadığını gösteriyor.

FOL BÜYÜLÜ EVRENİN
YENİ BİLİMİ

KİTAP NO / 225 BASKI / 1

 /folkitap  /folkitap  /folkitap

ISBN 978-625-8242-04-1



9 786258 242041

