

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>

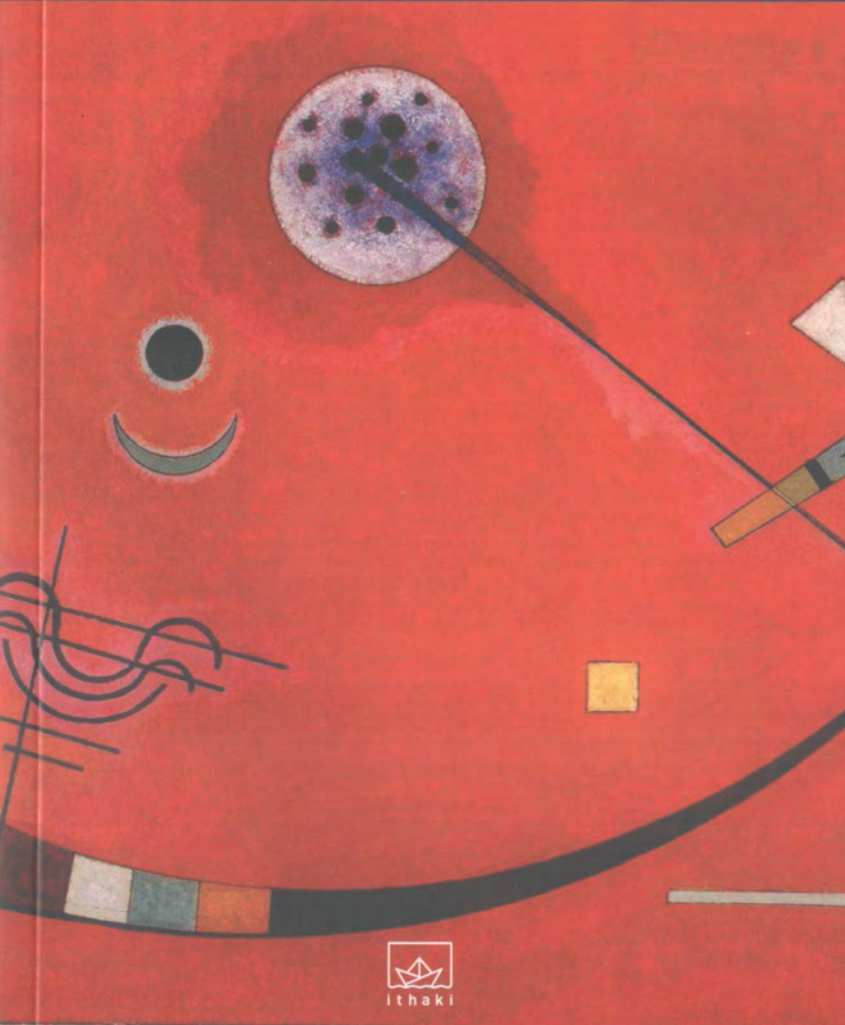
İTHAKI > KURAM

MARY DOUGLAS

DOĞAL SEMBOLLER

Kozmoloji Keşifleri

Yavuz Alogan çevirisiyle



Doğal Semboller
Kozmoloji Keşifleri
Mary Douglas

Orijinal Adı: *Natural Symbols - Explorations in Cosmology*

İthaki Yayınları - 1407

Yayın Sorumlusu: *Selçuk Aylar*
Kapak Tasarımı: *Hamdi Akçay*
Sayfa Düzeni ve Baskıya Hazırlık: *B. Elif Balkın*
1. Baskı, Ekim 2018, İstanbul

ISBN: 978-605-375-858-7

Sertifika No: 11407

© Taylor & Francis Group'a bağlı Routledge tarafından yayımlanan
İngilizce edisyonun çevirisidir, 2016
Türkçe çeviri © Yavuz Alogan, 2017
© İthaki, 2018

Bu eserin tüm hakları Anatolia Telif Hakları Ajansı aracılığıyla satın alınmıştır.
Yayıncının yazılı izni olmaksızın alıntı yapılamaz.

İthaki™ Penguen Kitap-Kaset Bas. Yay. Paz. Tic. Ltd. Şti.'nin tescilli markasıdır.
Caferaga Mah. Neşe Sok. 1907 Apt. No: 31 Moda, Kadıköy-İstanbul
Tel: (0216) 348 36 97 Faks: (0216) 449 98 34
editor@ithaki.com.tr – www.ithaki.com.tr – www.ilknokta.com

Kapak, İç Baskı: Deniz Ofset Matbaacılık
Gümüşsuyu Cad. Topkapı Center, Odin İş Merkezi No: 403/2 Topkapı-İstanbul
Tel: (0212) 613 30 06 Faks: (0212) 613 51 97
Sertifika No: 40200

Mary Douglas

DOĞAL SEMBOLLER

Kozmoloji Keşifleri

Çeviren
Yavuz Alogan



İÇİNDEKİLER

Teşekkür	7
1996 Baskısına Giriş	12
Giriş	38
1 RİTÜELDEN UZAKTA	47
2 İÇSEL DENEYİME DOĞRU	72
3 BATAK İRLANDALI	93
4 KAFES VE GRUP	114
5 İKİ BEDEN	133
6 TEST ÇALIŞMALARI	158
7 KÖTÜLÜK SORUNU	186
8 KİŞİLERÜSTÜ KURALLAR	207
9 SEMBOLLERİN DENETİMİ	231
10 MAĞARANIN DIŞI	250
Kaynakça	264

TEŞEKKÜR

Bu kitabın sadece antropologlara hitap etmediği açıktır. Çalışmamın antropoloji ile diğer disiplinler arasında bir köprü olacağını ümit ediyorum. Ama antropologlar bu kitabın en önemli eleştirmenleri olmalıdır çünkü sadece onlar benim saha raporlarına ilişkin yorumlarımın sağlamlığını yargılayabilir ve hipotezimi doğrulayabilecek ya da çürütebilecek materyali sağlayabilirler. Kendimi hem ulaşılabilir hem de çok üstün nitelikli kaynaklarla sınırlamaya çalıştım, öyle ki, bunları çok özel bir şekilde kullandığım izlenimi uyanırsa, isteyenler özgün raporlara dönüp denetleyebilir. Fakat o tarihlerde saha araştırmacıları burada geliştirmek istediğim perspektiflere sahip olmadıkları için, uzun vadede bu argümanları ancak özel olarak tasarlanan yeni araştırmalar test edebilir.

Geriye bana en doğrudan şekilde yardımcı olanlara teşekkür etmek kalıyor. Öncelikle beni 7 Mart 1968'de St. Thomas Günü konferansını vermeye davet ettikleri ve "The Contempt of Ritual [Ritüelin Küçümsenmesi]" başlıklı yazımı *New Blackfriars* dergisinde yayınladıkları için (Haziran, Temmuz 1968, 49: 475-82, 528-35), Oxford, Blackfriars'daki Domini-kenlere teşekkür ediyorum. Bu kitabı yazmaya beni ilk kez onlar teşvik etti. Ayrıca Mayıs 1968'de beni Munro konferanslarını vermeye davet ettikleri için Profesör Kenneth Little'a ve Edinburgh Üniversitesi Yönetim Kurulu'na teşekkür ederim. Konuya ilişkin daha önceki çalışmalar için Woldingham Dernek Komitesi'ne ve özellikle Muhterem Eyre Ana, Mary Don ve Mona Macmillan'a müteşekkirim. Din eğitimi konusunda

geliştirmeyi umduğumuz araştırma henüz tamamlanmadı. Bu çalışma, en azından ele almayı umduğumuz bazı sorunların bir taslağı olarak sunuluyor.

İlk resmi teşekkürüm Basil Bernstein'a olmalı. Ona olan borcum çok açık; kendisine ait fikirleri uygunsuz bir şekilde kullandıysam özür dilerim. Muhterem Cornelius Ernst, OP,¹ ve Peter Brown'a taslak metni okudukları için; David Schneider, Victor Turner ve Nur Yalman'a bu yıl Chicago'da aynı temelde verilen konferanslara ilişkin tartışmaları için müteşekkirim. Yine Bryan Wilson'a ve Godfrey Lienhardt'a taslağın çeşitli bölümlerini okuma ve yorumlama nezaketi gösterdikleri, James Woodburn ile Daniel de Coppet'ye hâlâ yayımlanmayı bekleyen araştırmalardan alıntı yapmama izin verdikleri ve Rodney Needham'a da doğal semboller üzerine, konuya odaklanmama yardımcı olan bir seminer metni için müteşekkirim. Eşimin argümanın yolundan sapmaması için yorulmaksızın gösterdiği gayreti minnetle anıyor ve kaynakçanın düzenlenmesine yardımcı olduğu için Janet'a teşekkür ediyorum.

Mary Douglas
Temmuz 1969

Bu Pelican baskısında hâlâ pek çok zorluk ve karmaşaya sebep olan şeyler var. Antropolojinin bu kadar çok alanını birleştirmeye çalışmak çok iddialı bir görevdi. Açıktır ki, bir on yıl daha araştırma yapmak kitabı daha düzgün hale getirebilirdi. Ne var ki hadiseler araştırmalardan daha hızlı gelişebiliyor. Bu karşılaştırmalı kozmoloji çalışmasının davranışımızı gerekçelendirişimizle herhangi bir ilgisi varsa, fazla gecikmeden ortaya konulmalıydı. Herkese açık hale geldiğinde argümanın zayıflığı adım adım ve örnekler verilerek eleştirilebilirdi. Tez

¹ O.P.: Ordinis Praedicatorum, Dominiken tarikatı mensuplarının isimlerinin sonuna eklediği kısaltma -yhn

daha kısıtlı bir yerde açıklanamayacak kadar karmaşık, tamamı ortaya konulmadan parça parça tartışılmayacak ve özel araştırmayla daha da geliştirilemeyecek kadar zordu. Bu nedenle tamamladığımda yayımladım ve aldığı özenli eleştiriler için de minnettarlığımı ifade etmek isterim. Özellikle Profesör Robin Horton, Profesör Philip Gulliver, Dr. Deane Neubauer ve Sayın Michael Thompson en yapıcı tavrı sergilediler. Beni hemen düzeltilmiş bir baskı yapmaya teşvik ettiği ve nasıl başlayabileceğime dair önerilerde bulunduğu için Profesör Thomas Luckmann'a da teşekkür etmek isterim. Bu yararlı eleştirilerin hepsini değerlendiremediğim görülecektir. İki baskı arasındaki esas farklılık, geri kalan her şeyin bağlı olduğu, merkezî nitelikteki “kafes ve grup” boyutlarını netleştirme girişimidir. Artık her tip toplum için ayrı bir kadran göstermek yerine, etnografiden ya da tarihsel biyografiden hareketle değerlendirmeye tâbi tutulabilen sınıflandırıcı şemanın tutarlılığını ve grup baskılarını göstermek için, diyagram boyunca dağılan örüntüleri düşünüyorum. Bu uslamlama sağlamsa, bir süreden beri algılanan evrenin toplumsal olarak inşa edilmiş olduğunu söyleyen fenomenologlardan çok daha ileriye gidebiliriz. Toplumsal ilişkiler şu ya da bu formu aldığı anda ne tür evrenlerin inşa edilmesinin muhtemel olduğunu söyleyebilmemiz gerekir.

Profesör Bernstein'ın çalışması *Class Codes and Control* (1971) artık yayımlandığına göre, benim kitabım gayet açık biçimde onun tezinin öteki yüzü gibi gözükmektedir. Bu da Bernstein'ın eserinin kendi fikirlerimle ilgisini tam olarak açıklamadığımı hissedenlerden gelen bir eleştiriye cevap veriyor. Gözden geçirilmiş kafes ve grup, Bernstein'ın müfredatı oluşturabilme yöntemlerine ilişkin tartışmasından türetilmiştir. Kendisi konuşma formlarının ve şimdi de müfredatın toplumsal ilişkiler örüntüsünü nasıl kodladığını, ona nasıl aracılık ettiğini ve onu nasıl güçlendirdiğini açığa çıkarmakla ilgilenmektedir. Her verili müfredat, evrendeki nihai ilkeleri

açıklayan ve insanları yetiştirmek için bu ilkelerden uygun bir yöntem türeten bir kozmolojiyle doğrulanır. Bernstein'ın müfredatın ötesine, toplantı masasında pazarlıkla oluşturulan iktidar örüntüsüne bakması gibi, ben de açıkça görülen kozmolojinin ötesine, onun gerçekleştirdiği iktidar örüntüsüne bakmaya çalışıyorum. Ve bir adım ileri giderek, kozmoloji ve toplumsal örüntü tipine eşlik eden ayırt edici bir ritüel formları kodlamasını saptamaya çalıştım. Ritüel formlarının kodlanması, Basil Bernstein'ın daha önceki çalışmasında konuşma formlarının kodlanmasına denk düşer. Müfredat bir sınırlar sistemi olarak görülür, tıpkı kabile kültürü gibi. Bernstein'ın müfredat çalışması, kullanılan sınırların gücü bakımından farklılaşan başlıca çeşitleri inceler. Eğitimde güçlü sınırın korunması ile zayıf sınırın korunması arasındaki farklılık, çeşitli dinlerde ritüel ve anti-ritüel arasındaki farklılığa benzer. Bilişsel sistemlerin sınırlarının değişken gücüne ilişkin bu temayı *Saflık ve Tehlike*'yi¹ (1970) yazdıktan sonra açıklamak zorunda kaldım. Çünkü o araştırmada deneyimlerdeki sınırlamaların iletişim işlevini, bazı toplumların güçlü biçimde bağlı bilişsel kategoriler olmaksızın pekâlâ varlıklarını sürdürdüğü ve bazılarının anomaliyi diğerlerinden daha kolay biçimde tolere ettiği şeklindeki ampirik olguyla yüzleşmeksizin vurguladım. *Doğal Semboller* önceki kitabın programından yola çıkarak sorduğum soruları yanıtlama girişimidir.

Basil Bernstein, müfredatın, bilgi parçalarının uygun bir şekilde bir araya getirilmesine yarayan bir şema olduğunu söyler. Müfredat dahilinde bağlantılı oldukları ölçüde bunlar öğrencinin zihnine girer ve içeriğin ayrıntıları solup gidecek olsa da bağlantıların onların kanaatlerine yol göstermesi ve müfredatın temsil ettiği iktidar sistemini sürdürmesi olasıdır. Eğitim sistemlerine istikrar kazandıran bu geri besleme, kozmolojileri de dengede tutar. Kozmolojik şema, deneyim

¹ Mary Douglas, *Saflık ve Tehlike*, çev. Emine Ayhan, Metis Yayınları, 2. basım, 2017.

parçalarını birbirine bağlar ve bütünü anlamla donatır; onu kabul eden insanlar, birbirlerine yönelik davranışlarını ancak bu nihai kategorilere göre haklı çıkarabileceklerdir. Bu süreci görülebilir hale getiremediğimiz sürece hepimiz kurban durumundayız.

Mary Douglas

Aralık 1971

1996 BASKISINA GİRİŞ

Doğal Semboller, Sağlık ve Tehlike'yi yakından izliyor ve 1960'ların bir ürünü olarak, bir aciliyet duygusu, dünya çapında son derece heyecanlı bir diyaloga katılma arzusu gösteriyordu. Üzerinden yirmi beş yıl geçti ve şimdi yeniden okuduğumda, neredeyse o zamandan beri yazdığım her şeyi çıkardığım fikirler madenini keşfediyorum. Bu yüzden, kitabı yeniden basmaya karar verdiği için Routledge'a müteşekkirim ve bana yeni bir giriş yazma şansı verildiği için de memnunum. Ancak şunu da eklemem gerekir ki kullandığım diyagramlar şimdi çok karmaşık görünüyor; sonraki versiyonlar çok daha basittir. Şu an kime hitap ettiğimi düşünmeliyim? Ritüelle ilgilenen herhangi birine; teolojiyle, değişen değerlerle ya da sabit değerlerle, kişisel kimlikle ya da tarihle ilgilenen herhangi birine. Hâlâ karşılaştırma için bir temel oluşturmadan kendi çalışmalarını gerçekleştirmeye kalkmamaları yönünde onları ikna etmek isterim.

1970'ten bu yana pek çok şey değişti. 1960'larda sosyal antropolojinin karşılaştırmalı olmaktan başka yolu olmadığı anlaşıldı. Kişisel önyargının önüne geçmek için bir yöntem gerektiği açıktı. Duygular hakkında yazan herhangi biri, Fransızların Fransızca konuşmasına şaşırma tuzağına düşmek istemiyorsa, kendi karşılaştırmaları için bir temel oluşturmalıdır. Joyce Carey'in *Prisoner of Grace* (1952) romanındaki alıntılarmaya değer sözleri şöyledir:

Onun duygusal bir adam olduğunu söyleyebilirdiniz. Gerçekten de öyleydi; fakat o günlerde çoğu genç adam için aynı şey geçerliydi. Onlar *East Lynne* adlı bir oyunda küçük bir oğlan çocuğu öldüğü zaman iki

gözleri iki çeşme ağlarlardı. Elbette küçük çocukların ölmesi üzücüdür, bence her zaman üzücüdür; ve bu yüzdendir ki bugünlerde genç insanların *East Lynne* gibi oyunlarda neden güldüklerini anlayabiliyorum: Saygınlıklarını kaybetmek istemiyorlar. Fakat Jim gibi adamları ağladıkları için mazur görmeleri gerektiğini düşünüyorum çünkü onlar sonuç olarak Fransızca konuştuğu için bir Fransız gülmezler... (1952: 51)

Karşılaştırma neyin nasıl karşılaştırılması gerektiğini söylerken teoriye bağımlıdır. Din söz konusu olduğunda, dogmadan yana tavır almadan dogmaları karşılaştıran teori yoktur. Sonraki sayfalarda bu konuya ilişkin pek çok örnek yer alacak. Psikoloji söz konusu olduğunda, yerel eşikleri dikkate almaksızın duygusal tepkiler hakkında yüksek sesle konuşmak hâlâ kabul edilebilir bir şeydir. Bu kitabın merkezî projesi, farklı toplumsal ortamlara ilişkin bir şey oluşturarak karşılaştırmayı daha az öznel ve daha az görelî hale getirebilmektir.

Bu kitap hayatîyetini kaybetmiş ritüele ve anlamsız formlara yönelik öğrenci isyanı üzerine bir yorum olarak başladı. Fakat protesto edenler öğrencilerden ibaret olmadığı gibi, Batı dünyasını 1970'ler ve 1980'ler boyunca, halihazırdaki durumumuza kadar dönüştürenler de sadece öğrenciler değildi. İçinde bulunduğumuz bu dünya hâlâ eşitler arasında basit ve doğrudan ilişkiler ve içtenlik özlemi içindedir. Toplumsal ayrımın dışsal formlarını hâlâ reddetmekte, iktidar ve servet farklılıklarını doğrudan iletişime yönelik engeller olarak her zamanki kadar etkin bulmaktadır.

O sırada Amerika'da otobüslerde, yüzme havuzlarında, okullarda Siyah ve Beyaz ayrımı hakkında çatışmalar vardı. Bütün bunların arka planında Vietnam'daki gerilla savaşıyla ilgili tartışmalar yaşanıyordu. Katolik Kilisesi'nde bu savaşlar görünürde ritüel karşıtlığıyla, Ruh ölüyken Söz'ün nasıl yaşadığıyla ilgiliydi. II. Vatikan Konsili ritüeller konusunda dikkatliydi, fakat arka planda, kendi cemaatinin sesini işitemeye-

cek kadar uzakta olan hiyerarşik bir Kilise'ye ilişkin boğuşma yaşıyordu.

Sorunu anlamıştım fakat bir antropolog olarak çözümden emin değildim. Dönemin ruhu ritüelleri alıp götürüyor, kurumları alıp götürüyor ve insanları içten konuşmakta özgür bırakıyordu... sanki insanlar kurumsal çürümeyle engellenmeseler birbirlerini kendiliğinden seveceklermiş gibiydi. Ritüellere saldırmak yüzeye saldırmaktı. Herkes için gerçek mesele daha iyi kurumlar bulmaktı. Toplumsal teori için mesele kurumsal hayata dair daha iyi bir düşünce tarzı bulmaktı. Ve benim için, *Saflık ve Tehlike*'yle (1966) başladığım ve o zamandan beri üzerinde çalışmakta olduğum analizi geliştirmek için bir yoldu.

Şimdi yeni bir giriş yazma çağrısıyla geriye doğru bakarken din sosyolojisiyle ilgili niyetlerimin yıkıcı ve zamana bağlı olduğunu görüyorum. Din sosyolojisini, kadim kurumlara yerleşmiş dinî bağlılığa hizmetten özgürleştirmek istedim. Bu arada antropolojiyle ilgili niyetlerim ayırt edici biçimde tepkiseldi. Amaç, eski düzene dönmek yerine, Durkheimci eski bir teorik yaklaşımın itibarını iade etmek ve bu yaklaşımı kendimizi anlamamıza elverişli hale getirmektir. Bir anlamda bu kitap karşı-kültüre aitti; çünkü artık anlamlarını yitiren ve sönüp gitmeden önce, kapsadıkları insanları boğan formları karşıma almaktan ziyade, ilk planda bu formların nasıl anlam kazandıklarını keşfetmekle ilgileniyordum.

Dinsel Kozmolojide İlk Adımlar

Bu, dinsel kozmolojiyle ilgili bir kitap olarak konumlanıyor fakat bazen dinin sosyolojik bir araştırma için fazlasıyla kutsal olup olmadığından şüpheleniyorum. *Doğal Semboller* ilk kez ortaya çıktığında din sosyolojisi oldukça bağımsızdı ve dinle ilgili diğer çalışma alanları (tarih, edebiyat ya da mezhep

araştırmaları) tarafından bir ölçüde kuşkuyla karşılanıyordu. Kabul etmek gerekir ki diğer uzmanlaşmış sosyolojiler de eşit derecede kendi konularının ana akımı içinde kapalı kalmışlardı. Mesela bilim sosyolojisi ve sanat sosyolojisi uzmanlaşmış bir alanla ilgilenerek küçük nişleri işgal ediyordu ve hâlâ da öyledir. Alanın dışından gelen biri özel dil ve kavramlar karşısında anlaşılabilir biçimde şaşırır ve konunun ne olduğunu ancak uzun okumalar ve sohbetler neticesinde anlayabilir. Fakat din büyük bir uzmanlaşmamış alandır ve bir nişe sığmaz. Sosyal antropolojide bütün alana nüfuz eder.

Antropoloji deneyimini modern sanayi toplumuna yöneltmek istediğimde sosyal bilimlerin içinde ayrı ve tecrit edilmiş bölümlerle engellendim (Douglas ve Ney, yakında çıkacak¹). Modern dünyada din konusunda muazzam bir literatür olmakla birlikte, bu bilgilerin toplumsal düşüncenin diğer branşlarıyla nasıl ilişkilendirileceği konusunda pek az rehber çalışma söz konusuydu. Tarihçiler gayet anlaşılabilir biçimde toplumsal olayları ve kurumları kendi dönemlerinin çağdaş dinî terimleriyle, mezhepler, kiliseler, tarikatlar hakkında yazan sosyologların da genellikle izledikleri bir pratikle saptama eğilimindediler. Bu birimlerin içindeki ve aralarındaki hareketler yerel anlaşmazlıklar için kullanılan söz dağarcığıyla –kadim tarihte Maniheizm, Pelagiusçu, Monofizit; modern zamanlarda Uyanışçı, Binyılcı, Tradisyonalist– betimlendi. Dinî bir cemaatten çıkmak “sapma”, dahil olmak “ihtida”ydı, yeni gelenler “aday” ya da “mürit” idi. Din çeşitleri doktrinle ilgili terimlerle –mistik, tektanrılı, çoktanrılı–; kurucularının isimleriyle –Kalvinist, Lutheryan–; dinî görevlerin ve ibadetlerin yerine getiriliş şekliyle –evanjelist ya da sakramental– ya da bir birimin diğerleriyle ilişkisine göre –Anglikan Kilisesi karşıtı, primitif [Hristiyanlığın ilk dönemini esas alan], Protestan gibi– betimleniyordu. Ve doğal olarak dinin hedefleri doktrinle tanımlanıyordu.

¹ Mary Douglas-Steven Ney, *Missing Persons, A Critique of the Personhood in the Social Sciences*, University of California Press, 1998. –yhn

Bu çok anlaşılır bir şeydir, ancak ayrı bir söz dağarcığı ayrı bir iletişim anlamına gelir ve büyük ustaların eserlerine rağmen din sosyolojisinin, toplumsal düşünce ana akımı içinde, daha derinlere yerleşmiş ve araştırma konusundan bir soyutlama yapmakla daha az ilgilenen, sınırları belli ayrı bir alan olduğunu söylemek doğrudur. Bu durum büyük ölçüde günümüzde de geçerlidir. Dinî araştırmalar esas olarak din okullarına yerleşmiştir ya da üniversitede bir ders olacak şekilde mezhepçi önyargılardan bilinçli biçimde özgürleştirilmişse edebiyat, tarih, felsefe ve Doğu dilleriyle birlikte beşeri bilimlere dahil edilmiştir. Din sosyolojisine adanmış dergiler bariz biçimde daha yüce değerleri övüyor olmasalar da özel bir din dili kullanarak kendilerini piyasa ve siyasetten belirgin biçimde ayırırlar.

Erdemi sosyoekonomik ve siyasî araştırmaların daha sert dünyasından koruyan bir çit vardır fakat bu çit her iki taraf aracılığıyla ayakta tutulur. Max Weber kendi ideal tiplerini, kendi kültürünün her biri farklı bir kurumsal mantık içinde işleyen seküler kurumlarından, piyasa ve yasamadan çıkardı. Piyasa ve bürokrasinin iki sesi şimdi olduğu gibi o günlerde de Avrupa siyasi uyuşmazlığı içinde birbiriyle karşı karşıya gelmişti. Weber'in Hindistan ve Yahudilik üzerine çalışmalarında gösterdiği gibi, pek çok kilise hem doktrin hem de yapı bakımından gayet bürokratiktir ve Kilise örgütlenmesinin güçlü bir şekilde piyasayı akla getiren bir yanı vardır. Fakat din söz konusu olduğunda Weber kişilerarası süreçleri ele alarak kurumsal unsuru terk etti ve karizma kavramını kullandı. O zamandan beri bürokrasi ve piyasaya pek çok açıklama ve içgörülü yaklaşım tahsis edilmiş, fakat dinî örgütlenme formları etkin biçimde seküler toplum teorisine bırakılmıştır. Belki de bu akılcıydı. Durkheim profan bir yaklaşımla dini ele aldığı, sergilediği cesaret yüzünden başı derde girmişti.

Dinlerden karşılaştırmalı olarak söz edildiğinde gerçek sorunlar ortaya çıkar. Ortak bir söz dağarcığı edinmeye çalış-

mak daha önce ihtiyaç duyulmayan zorlayıcı formel tanımlara yol açar: ‘Ruh’ ya da ‘manevi’yle neyi kastediyorsunuz? Ya da ‘Akılcı’ derken neyi kastediyorsunuz? Ve bu sadece bir çeviri sorunu değildir. En kötüsü, başka insanların dini hakkında konuşmak hassas konularda kırıncı olma riski taşır. En azından ahlâki önyargı yükünden kurtulmak zorunludur, aforoz ve kınama dilinin yatıştırılması gerekir. Duygulara başvurmaktan vazgeçilmelidir. Bizden “toplumsal olgular”ı dikkate almamızı ve “psikoloji” üzerine temel açıklamalardan vazgeçmemizi isterken Durkheim’ın yapmaya çalıştığı tam da budur. Birleşik bir toplum ve bilgi teorisi oluşturmak isteyen Durkheim’ın dile çekidüzen vermesi, gizli duygusal yükleri açığa çıkararak bunlardan kurtulması gerekiyordu. Hâlâ bu hedefin çok uzagındayız ve ardı sıra giderken bu kez onun kendi psikolojik yalpalamalarının sıkıntısını çekmekteyiz.

Psikolojiye Dayanan Toplumsal Olgular

Durkheim sadece toplumsal olgulardan söz edilmesini önermekle birlikte, Kutsal’a ilişkin bütün teorisini iki psikolojik faktör üzerinde temellendirdi. Birisi, duygusal coşkuydu; buna göre ritüeller, ibadet eden kişiyi, kendisinin ötesinde ve kendisinden daha büyük bir gücün gerçekliğine ikna eden, kitle histerisi gibi şiddetli ve esrik duygular uyandırmaktaydı. Diğer, öfke duygusuydu; kutsalın sirayet edici olması fikri ve buna bağlı olarak, değer verilen normların ihlal edilmesiyle dizginlerinden boşalıp topluluğu tehdit eden tehlikeler. Durkheim bunları bir araya getirerek bir toplumsal dayanışma teorisi üretti: Önce, bağları gevşek olan kalabalık, ritüellerle tahrik edilmiş duygular aracılığıyla kendi birliğini idrak eder ve daha sonra bütün evreni, normlardan bireysel olarak sapma durumlarında kutsalın sirayet ediciliğini görececek bir entelektüel dürtüye tâbi kılar.

Hem korku hem de duygusal coşku psikolojik kavramlardır. Birinci fikir –kutsalın sirayet edişine duygusal tepki– Durkheim'ı gerçekten beğenen ve onun teorisini işler hale getirmeyi uman bir antropolog için sorun oluşturmaz. Kutsalın sirayet edişinden duyulan korku, duyguların dilinden alınıp taleplere ve karşı taleplere yer veren sosyolojik dile aktarılabilir. Zeus'un yıldırımları, Apollon'un okları, Mısır'dan çıkış kitabında Tanrı'nın gönderdiği taşkınlr ve salgınlr birer ceza olarak yorumlandığı zaman, yerel nedensellik teorisinin ayırt edici biçimde din'i parçasını oluştururlar. Kişi teorisi gibi, kutsalın sirayet edişi de ahlaki bir bağlantılar ve sebepler teorisidir. Bu şekilde bir topluluğun üyeleri birbirini manipüle etmektedir. Kutsalın sirayet edişi fikri, kişilerden oluşan bir grubu bir topluluk haline getirme hedefine hizmet eder; karşılıklı bir ahlaki baskı aracıdır ve siyasi ve toplumsal açılardan analize duyarlıdır.

Durkheim'ın ritüel teorisini psikolojiden toplumsal olguya aktarmak çok kolay değildir. *The Elementary Forms*'u¹ ilk okuduğumda, ritüellere ve ritüellerin cemaat üzerinde yarattığı söylenen coşturucu etkiye dair betimlemeleri karşısında şaşırdım. Ritüelin kışkırtıcı olarak görölmesi benim için bir sürprizdi zira yetiştirilme tarzımla Katolik ayinlerinin büyük ritüellerine dair tamamen başka bir deneyim edinmiştim. Saygın fakat meşakkatli, yavaş ve ayrıntılı olan bu ritüel, dne dolaşa Hampstead kaldırımlarına varan Corpus Christi alayı ya da St. Joseph, Highgate'teki uzun Paskalya Yortusu'ydu. Her bir katılımcıyı zamanında hazır bulundurmak için gereken yüksek dereceden koordinasyonu dūřünün. Çiçeklerin, anların, ışıkların, org müziğinin dūzenli biçimde kullanılması ve ayin için kutsanan unsurların kutsanmayanlardan ayrılması; bütün bunlar, o anda içten gelen "Haleluya" bağırışları, esrik çığlıklar ve danslarla kesintiye uğratılamayacak kadar özenli

¹ Emile Durkheim, *Dini Hayatın İlk Biçimleri*, ev. Fuat Aydın, Eskiyeeni Yayınları, 2011.

ve dakiktir. Herkes son derece iyi bir şekilde birbirinden ayrılmış gruplarda yerini alma ve zamanlama hatası yapmama kaygısı içindedir. Koroda şarkı söyleyen oğlanların kızlardan ayrılması zorunludur, Nakış Loncası'na bir yer verilmesi gerekir ama St. Columba Şövalyeleri'nin önünde mi arkasında mı olacaklar? Peki ya St. Vincent de Paul'ün Dostları nereye gidecekler? Erkek İzciler'in bayraklarıyla sıralanmaları gerekir, yaşlı emeklilerin oturacağı yerler olmalıdır. Çay nerede? Kibritler nerede? Hiçbir şeyin şansa bırakılmaması gerekir.

Agnostik meslektaşlar bir Katolik düğününe katıldıklarında bunca tedbir ve dikkat karşısında sürekli hayal kırıklığına uğrarlar. Ne görmeyi umduklarını bilmiyorum, fakat bir dinî Düğün Töreni'nde bulacakları şey ritüelden ibarettir; kahkahalara boğulmayacaklar ya da Kutsal Ruh'u deneyimlemeyeceklerdir hatta söylenen şarkılar bile coşkulu olmayacaktır. Benim bildiğim Katolik ritüeller, görünüşe bakılırsa Durkheim'ın ritüelin işlevi olarak düşündüğü duygusal bir coşkuya yol açmaz. Bu bakımdan ya Durkheim'da ya da dinde yanlış bir şey var. Bu kitapta vefalı bir tutumla her ikisini de kurtarmaya çalıştım. Avustralya totem dansları her koşulda bir ritüel modeli yerini tutmaz. Bu durum Durkheim'ın hatası olarak ya da Katoliklerin kendi ritüel görevlerini yerine getirememeleriyle açıklanamaz; tehlikeli ve güçlü Kutsal fikri, aslında birlikte yaşamayla ve birbirini ahlâki bir fikre uyum sağlamaya zorlama çabasıyla oluşur. Fakat Kutsal, inananların kalplerine ve zihinlerine birden fazla yolla işleyebilir: Dinin pek çok türü vardır. Bazı ritüeller kendiliğindenliği yaratmak üzere planlanır, diğerleri koordinasyonu amaçlar. Ritüeller başıboş bir görünüm arz etmez: Neden bazı ritüellerin esrik bir hava içerisinde gerçekleştiğini, bazılarında ise böyle bir şeyle karşılaşmadığını açıklamak istiyorsak, kurumları ve hedeflerini karşılaştırmamız gerekir. Bu kitapta önerilen kafes-grup analizinin yapmayı amaçladığı şey budur.

Dine Hukuki Yaklaşım

On dokuzuncu yüzyılın sonunda Sorbonne'da karşılaştırmalı dinde yeni bir oluşum, Yahudilik, Hinduizm ve Hristiyanlıkta halen geçerli olan bir kurban teorisi geliştirmeye başladı. Genel şemada iki dünya tasarlanmıştı: Biri uzam ve zamanın sınırlamaları altındaki dünyevi deneyim dünyası; diğeri, cismani olmayan varlıklar aracılığıyla dışavurulan aşkın güçlerin kutsal dünyası. Dinî faaliyetin yarısı bu ilahi güçleri insani kaygılara yararlı olacak şekilde yönlendirmek olarak görülüyordu. Bolluk ve bereketle ilgili olarak, doğru sözcükler ve jestlerle, nimetler, lütuflar ya da mucize niteliğinde iyicil müdahaleler elde edilebiliyordu. Cehennem ateşi ve yıldırımlara sıra gelince, din, acı veren ilahi müdahalelerden koruyor ve uyarıda bulunuyordu. Durkheim, kutsalın sirayet ediciliğine ilişkin hukuki teorisini bu perspektifle geliştirdi.

Öğrenci olduğum 1940'larda ve 1950'lerde bu yorum çizgisini izleyecek olan sosyal antropologlar için cazip bir program geliştirildi. Bu program, kutsal sirayetinin hukuki kullanımlarında meydana gelen değişikliklerin, örgütlenmede ya da dış koşullarda meydana gelen değişikliklere nasıl eşlik ettiğini izlemeyi amaçlıyordu. Büyüyü kıskançlık ya da korku gibi bireysel duygularla, büyücü hekimi ücret karşılığında sergilenen kurnazlık ya da açgözlülükle açıklayamazdık. Suçlama sebepleri oluştururken hastalık ya da talihsizliğin nasıl kullanıldığını bakacaktık. Suçlama ya da temize çıkma için kehanetin, öfkeyi defetme ve uzlaşma için ritüellerin kullanılmasıyla ilgilenecektik. Dikkatimiz sadece bireysel vakaya değil, suçlamalar ve açıklamalar örüntüsüne yöneltilecekti. Üyelerin bir araya gelmeye çalıştığı bir toplumda evrene ilişkin inançların nasıl biçimlendirildiğini gösterecektik.

Çalışmamızın bu yönüne ezoterik örneklerin hakim olması üzücü, zira hukuki yaklaşım, yapısı gereği, biliş teorileri, inanç felsefesi (Douglas, 1970) ve sınıflandırma (Douglas ve

Hull, 1993) yönünde doğrudan içerimleriyle birlikte bütün kozmolojiye ilişkin bir Durkheimcı analiz imkânına sahiptir. Ahlâkın bu şekilde bilgiyle ilişkilendirilmesi neticesinde, Marcel Mauss'un tasarladığı bütünü kapsayıcı etnografi mümkün hale gelebilirdi. Hukuki yaklaşımın, mesela modern sanayi toplumunda dinî bağlılıkların yitirilmesi ve dinî inançlarla ilgili önyargıların açıklanması gibi konularda da geniş bir açıklayıcı gücü vardır.

Bugün hâlâ pek çok felaket, taşkın, kıtlık, salgınla karşılaşılıyor fakat artık bunlara işlenen günahların neden olduğunu düşünmüyoruz. Kefaret ritüellerinin paratoner rolü ve kutsalın sirayet edişi sönümlendi. Batıl inançların görülür biçimde zayıflamasının, bilimin, okuryazarlığın ve teknolojinin gelişmesinden kaynaklandığına dair kendinden memnun ve yaygın bir görüş vardır. Durkheim'ın tezinde bu etkenler ancak dolaylı olarak işler; kutsal sirayetin meşruluğunu nasıl kaybettiğini açıklamak istiyorsanız, kapalı cemaatlerin çözülmesini ve cemaat mensuplarının birbirine yönelik baskıcı denetiminin zayıflamasını ele almanız gerekir. Cemaat dışı açıldıkça, cemaat mensuplarının, bizzat formüle ettikleri günah tanımlarını ayakta tutan tehlikelere ilişkin ortak inançlarla baskı altına alınmaları azalır. Bu düşünce, Mark Pegg'in cüzzamın cinsel ilişki yoluyla bulaşan bir hastalık olarak görüldüğü zamanlarla ilgili olarak gösterdiği gibi, hastalık ve doğal sirayet teorileri için daha da güçlü bir şekilde geçerlidir (Pegg, 1990, Douglas, 1993c).

Demek ki bu anlayışa göre sekülerlik bir toplumsal etkenin, açıklığın sonucudur. Komşuları tarafından taciz edilmeleri halinde bireylerin taşınma özgürlüğü, topluluk standartlarını hiçe sayanların ilahi cezaya çarptırılacağına inanmama özgürlüğüdür. Elveda diyerek çekip gitme özgürlüğü zorunlu olarak inanç kaybını göstermez, fakat yerleşik dinin duvarlarını sarsar. Açık toplum özel dine yol açar. Kutsal sirayetin yıldırımlardan bolluk ve berekete doğru taraf değiştirmesi

beklenebilir. Kapalı cemaatlerin dinlerinde cezalandırma ilahlarla ilişkilendirilir çünkü onlar bunu her gün duymaktadırlar. Cemaat denetiminden kurtulanların özel dinlerinde ise ilahi müdahalelerin iyi niyetli olması beklenir. Bütün bunlar, cemaatteki kapalılık ya da açıklık derecelerine göre dinî temayülün yıldırımlarla bolluk ve bereket arasında yer değiştirmesini karşılaştırmak yoluyla Durkheim'ın bazı fikirlerini test edebilmemizi sağlar. Fakat bunu yapmak görüldüğünden daha zordur.

Din sosyolojisinin farklı örgütlenme türlerini göz önüne alması gerekir. Kendi kültürümüzün başlıca kurumlarını analiz birimleri olarak kullanmaktan kaçınmalıdır. Keyfi seçim yapmamak, ilgili alanda adaletsiz davranmamak, siyasi eğilim bakımından taraflı olmamak, toplumsal oluşumları ve dinî fikirleri açıklamaya çalışırken din konusunda aşırı hassas olmamak için bu görev tarafsız bir toplum modeline ihtiyaç duyar. Modelin, değişimi içerebilecek şekilde zengin bir bilgi haznesini düzenleyebilmesi, esnek ve dinamik olması gerekir. İki boyutlu bir kültürel eğilim diyagramı oluşturmayı amaçlamamın sebebi budur. Bir boyutta, grup mensubiyetinin bireye dayattığı kısıtlamalardaki değişim var. Öteki boyutta, yapının getirdiği kısıtlamalar, yani kurallar, sınıflandırmalar, bölümlenmeler değerlendirilir.

Teoriye göre her örgütlenme tipi elverişli bir ortamda varlığını sürdürme avantajlarına ve kendine özgü dezavantajlara sahiptir. Bunların ikisi bireyci kültür, ikisi topluluk kültürüdür. Bireyci bir kültürde, ibadet eden kişi Tanrı ve evrenle bir birey olarak karşılaşma eğilimindedir. Din özel olduğu zaman, lütuf dilediğiniz kadar rastlantısal ya da belirsiz olabilir; tanım gereği bu insanlar birbirlerini uzun süreli bir beraberlik oluşturmaya ikna etme niyeti taşımazlar. Başlarına gelen talih-sizlikleri birer ceza olarak açıklamaları gerekmez ve kutsalın sirayet ediciliği düşüncesini itaatsiz taraftarları boyunduruk altına almak için kullanmaları da gerekmeyecektir.

Mezhepten Kapalı Alana

Dinler arasında karşılaştırmalar yapmak için kavramlar ve sözcükler geliştirmemiz gerekiyor. Bu sadece birleştirici nitelikteki yerel mutabakatları ve duygusal eğilimleri ayıklama meselesi değildir. Doktrinlerin toplumsal örgütlenmelerle nasıl ilişkilendiğine dair bir teoriye de sahip olmak zorundayız. Bu kitap, açıklığın, standartlaşmış umumi doktrinini gelişmesini hangi yollarla sınırladığına ilişkin bir başlangıç araştırması sundu. Mezhep doktrinlerinin tipik olarak daha uzlaşmaz, sapmaya karşı daha hoşgörüsüz, yabancılara karşı daha katı olması ve bununla birlikte ileri dereceden mensuplarına tesselli ve mutluluk sağlaması beklenir. Mezhepçilikle ilgileniyorsak, ilk olarak ele almamız gereken kelimeler ‘mezhep’ ve ‘mezhepçi’dir.

Doğal Semboller’in önceki baskılarına ilişkin bazı üzücü yanlış anlamaların ardından yakın zamanlarda ‘mezhep’ sözcüğünden vazgeçtim. Kilise mensuplarının muhaliflerine yönelik kullandıkları bir sitem, hatta aşağılama terimi haline geldiği ölçüde, bu sözcüğün söylemimizden dışlanması gerekir. Güçlü bir grup sınırı ve zayıf içsel ayrımlarla oluşturulan toplumsal ortamı anlatan tarafsız bir terime ihtiyacımız var.

Bu, tanımı gereği sınırlandırılmış ve eşitlikçi bir gruptur. [MÖ] beşinci yüzyılda Yahudiye’deki İkinci Tapınak Cemaati’nden söz ederken “eşitlikçi kapalı alan”ı kullandım (Douglas, 1993a). Ne var ki “mezhepçi” sözcüğünü ve onun uygun koşullarda yüklenebileceği, bir eğilimin ya da kültürel önyargının bir betimlemesi olarak elverişsiz çağrışımlarını hâlâ koruyorum. Mezhep önyargıları, bir ara seçeneğin yer almadığı kutuplaşmış argümanlar demektir, siyah ve beyaz, iyi ve kötü zıtlığıyla gösterilen kişiler demektir. Siyasi ve toplumsal sorunlara yönelik olarak psikolojiyi esas alan, idealize edici bir yaklaşımı benimsemektir; çoğu kez basit bir metafizik, hatta anti-entelektüel ve anti-teorik bir tutum ve muhaliflere

karşı tavizsiz bir acımasızlık demektir. Bu perspektifteki sorun, böyle bir bakış açısının kapalı bir topluluğa nasıl yerleşmiş olduğunu anlamaktır.

Terminolojiyi değiştirme konusunda derlenip toparlanması gereken yarım kalmış işler var. “Mezhep” özgün olarak içsel bakımdan farklılaşmamış ve dünyanın geri kalan kısmına karşı güçlü bir sınırın hakim olduğu toplumsal birimleri anlatmak için kullanılıyordu. Bu nedenle, bunun yerine kapalı alan kullanılacaksa, aynı özelliklerin karşımıza çıkması gerekir. Mezhepçilik semptomlarını ortaya çıkaran, geniş bir toplum içinde fiziksel olarak kapanmış olma olgusu değildir.

Hiyerarşik olarak örgütlenmiş kapalı alanlar olabilir. Bu bir güç kaynağıdır, hiyerarşi koordinasyon sorunlarının çözülmesi bakımından iyidir. Peki bunlar hiyerarşik bir örgütü geliştirmeyi ve sürdürmeyi nasıl başarırlar? Hiyerarşik olarak örgütlenebiliyorlarsa bir şekilde bu onların kendi üyelerini denetleme konusunda fazla sorun yaşamadıkları, ihanet konusunda fazla kaygılanmadıkları anlamına gelir. Sözcüğü fikir ayrılığı olan eşitlikçi gruplar için özelleştireceksek, onlara kapalı alanlar demeyelim. Basitçe hiyerarşik gruplar adını verelim ve tipik olarak hiyerarşik bir kültür sergilediklerini düşünelim. Sorunlar, kültürel kapalılıkla, bir grubu parçası olduğu daha geniş toplumdan ayırmak için alınan ilk kararlarla birlikte başlar. Gerçek kapalı alan dış dünyayla anlaşmazlık halindedir.

Grubun geri çekilmesiyle mi yoksa buna neyin sebep olduğuyla mı; ihanet karşısında zayıflıkla mı yoksa diğer güçlükleri çözmek için benimsenen eşitlikçi sistemle mi; liderlik konusundaki eksiklikle mi yoksa böyle bir cemaatin çözmek zorunda olduğu örgütlenme sorunlarının çok büyük olmasıyla mı başladığınız önemli değildir (Douglas, 1987, bl. 3). Ne küçüklük ne de mahremiyet kapalı alan kültürünün özelliklerini açıklamak bakımından yeterlidir. Onun ayırt edici kültürünü, eşitlikçi örgütlenmesine atfediyorum. Eşitlikçi örgütü,

üyelerini elde tutma ve daha geniş toplumun ayartmalarına direnme konusundaki zayıflığının bir sonucu kabul ediyorum ve bu zayıflığı da kendisini içinde bir kapalı alan olarak tuttuğu daha geniş topluma ilkeli muhalefetiyle açıklıyorum. Böyle bir cemaat, ayrı eğitim talep etme ve askerlik hizmetini, oy vermeyi, kamusal işlerde çalışmayı reddetme gibi muhalif görüşlere ne kadar sahipse, dış yardıma o kadar az güvenir. Daha geniş toplum içinde tatbik edilemeyecek şey için polise başvurmaz.

Muhalefet eden kapalı alan her zaman anlamlı bir himaye sağlayamaz. Gerçekten güçlü bütün konumlar, kapalı alanın sınırlarının ötesinde yer alır ve her türlü yardımlaşma, nepotizm ve servet yapma konusunda büyük fırsatlar dışarıdadır. Kapalı alanın paraya ya da piyasalara yönelik ayırt edici tutumları sadık bireyler için genellikle maddi kayıplara yol açabilir. Kapalı alan kendi mensuplarına maddi ödülleriyle kirlenmemeleri gerektiğini söylemek durumunda olabilir. Mensuplarının cinsel hayatlarını denetlemek istiyor ve gençlerin evlenmelerini bekliyorsa, bir başka çatışma ve gerilim alanı söz konusudur. Disiplin sağlama sorunları mensup olmak ile mensup olmamak arasındaki sınırı daha da genişletir ve burası kapalı alan kültürüne ya da mezhepçilik denilen şeye ilişkin açıklamaların aranması gereken yerdir.

Kapalı alan, mensuplarının ayrılmaları konusunda kaygılanmak durumundaysa, kendi dünyasını kutuplaştırmaya başlar. Kapalı alanın büyük örgütsel sorunu ve ayırt edici kaygısı ayrılma konusundadır. Eğer disiplin tehdit altındaysa, ona meydan okuyanlar ayrılmakla tehdit edebilirler. Onları kimse durduramaz. Hepsinin ayrılması halinde grup çöker. Hiçbir güç gösterisi olamaz ve otoritenin büyük bir özenle uygulanması gerekir: Eşitlikte ısrarın sebebi budur. Liderler, saflarda yer alanların çabalarını istismar ediyormuş gibi görünmekten kaçınmak gerektiğinin gayet farkındadır, sonuç olarak saflarda ayrıcalık yoktur ve genel itibarıyla da saflar mevcut değil-

dir. Bütün bunlar grubun kuruluşundan sonra oldukça geç bir evrede geçerli olur; başlangıçta umut ve sevgi hüküm sürer, fakat kurucunun ölümünden sonra karizma gücünü yitirir, ardından gelen sorunlar kıskançlıklara yol açar ve klikleşme tehdidi ortaya çıkar.

Tipik Stratejiler

Kapalı alanların bu zorlukların üstesinden gelmek için tipik stratejileri vardır. Biri, güçlü bir eşitlik kuralını benimsemektir. Bunun sonucu belirsizliğin artması ve liderliğin zayıflamasıdır. Eşitlik artı zayıf liderlik, yetersiz koordinasyona yol açar. Kapalı alan örgütlenmesinin tipik zorlukları, yabancılara karşı tipik mezhepçi öfkeyi ve herkesin malumu olan, tartışmadaki uzlaşmaz tavrı üretir.

Kapalı alanın başlıca dezavantajı sonunda bölünmeye yol açan iç hiziplere yatkın olmasıdır. Protestoya çok uygun fakat iktidarın uygulanması için yetersiz biçimde tasarlanmıştır. Bir diğer dezavantaj, uzlaşmaz düşmanlıklar gütmeye ve ahlâki konuları katı bir tutumla siyah ve beyaz olarak görme eğilimidir. Kapalı alanın müzakere bakımından zayıflığını, yetkilendirmedeki yeteneksizliğini, idari açıdan karışıklığını ve uzun vadeli siyasete destek sağlamakta yaşadığı güçlüğü de belirtmek gerekir. Bütün bunlar ister dinî ister seküler olsunlar, muhalif azınlıklar için geçerlidir. Kapalı alanın örgütlenmesinin esas odağı sınırlarının sağlamlığıdır: Mensuplarının ayrılmamaları ya da kaçıp gitmemeleri kaygısının kibarca ifadesi. Sızıntıyı önleme kaygısı, dikkatleri mevcut gücün dağılımına yöneltir, tabii şayet biriktiği görülmüşse. Sezgisel olarak eşitliğin doğal, muhafazası kolay bir durum olduğu düşünülebilir. Bu konuda doğru bir tutum almak için Steve Rayner'ın (1988) şu sözünü anlamak gerekir: "Bizi eşit tutan kurallardır."

Liderlik kurumu eşit olmaya çalışırken kasıtlı ve zorunlu

olarak zayıftır. Sonuçta kırılan bir örgütlenme ortaya çıkar. Bu kültürün en iyi şekilde temsil edildiği cemaat, vicdanın sesiyle konuştuğu için avantaj da sağlayabilir. Hiyerarşiye itirazı sayesinde sınıf-altı kesimin güçlü bir sözcüsü haline gelir; onun gösteriş ve israfa yaklaşımı ve entelektüellik iddiasını kuşkuyla karşılaması, normatif diyalogu daha yüksek bir düzleme çıkarır.

Şöyle bir genelleme yapabiliriz: Bir grup, mensuplarını rekabetçi bir çerçevede toplamak durumunda kaldığı her defasında kendi geleceğinden kaygılanma eğiliminde olacaktır ve her ne zaman rekabette dezavantajlı hale gelirse ve sonuç olarak başlıca kaygısı gruptan ayrılma olursa, kapalı alan oluşacak ve ardından mezhepçi bir katı tutum gelecektir. Mezhepler hakkındaki araştırmaların din sosyolojisine bırakılması ve sonuçta özel otorite sorunları olan örgütsel formlar olarak kapalı alanlara dair genel kavrayışın parçalanması, entelektüel tarihin bir cilvesi olmuştur. Hiyerarşi ve piyasa teorileri mevcuttur, fakat bu üçüncü örgütlenme türüne ilişkin hiçbir seküler teori yoktur. Bu durum, dinler hakkında sosyolojik genelleme yapmanın güçlüklerine dair bir örnektir. Topluma ilişkin sınıflandırmalar sosyal bilimlerdeki başka türden sorunları açıklığa kavuşturmak için yapılmış, böylece din üzerine araştırmalar, vaaz kürsüsünü ve mihrabı çağrıştıran kendi diline terk edilmiştir.

Mezhepler Dışarıdan Hiyerarşiler Gibi Görünebilir

Bir din, Roma Katolik Kilisesi gibi hiyerarşik ilkelere göre örgütlenebilir ve düşman kültürler içinde küçük hiyerarşik kesimler oluşturarak yeryüzüne yayılabilir. Mutluluk verecek kadar zengin ve ayrılma nedeniyle tehlikeye düşmeyecek kadar güçlü olmaları halinde, doktrin ve yorum bakımından olduğu kadar emek ve prestij ayrımı bakımından da muhteme-

len hiyerarşik olmaya devam edeceklerdir. Mormonlar tipik bir örnek oluşturur. Dolayısıyla daha geniş toplumdan kendini çekmiş ancak pek az mezhepçi eğilim taşıyan bir hiyerarşik topluluk mevcut olabilir. Kavramlarda bir çelişki yoktur ve kapalı alanlar teorisi açısından bir sorun oluşmaz. Aksi daha şaşırtıcıdır: Hiyerarşik dinlerin ileri karakolları kendilerini kapalı alan halinde bulabilir ve gerilim altında, ilahi ceza konusunda aynı mezhepçi kaygıyı, yabancılara ve ayrılanlara karşı aynı öfkeyi ve herhangi bir eşitlikçi kapalı alanda olduğu gibi kahramanlar ve hainler şeklindeki aynı güçlü zıtlığı sergileme eğilimi gösterebilirler. Sınırın açıklığı ve başarısız kapatma çabaları, bazı hiyerarşik doktrinleri savunmalarına rağmen onları bir kapalı alanla aynı duruma sokar.

Dış dünyaya kapanma çabasının başarısız olması, dinî doktrinlerin tarafsızlığı bakımından, tehdit altındaki hiyerarşilerde olduğu kadar tehdit altındaki eşitlikçi komünlerde de etkili olur. İrlanda ve Fransa çarpıcı örneklerdir. Richard Griffiths'in (1966) betimlediği, on dokuzuncu yüzyıl sonundan 1930'lara kadarki dönemin Fransız Katolikleri, mezhepçiliğe özgü hoşgörüsüzlüğe ve kahramanlaştırmaya örnek oluşturdu. İrlanda Katolik Kilisesi'nin yakın dönemlerden bugünlere kadarki sicili kesin biçimde mezhepçi şiddetle bağlantılıdır.

İsraili tarihçi Emmanuel Sivan (1995) bu meseleyi ele almış ve modern zamanların dinler tarihine uygulamıştır. Sivan bir bakıma, bilimin ve seküler kültürün gelişmesinin eski dinleri –Hristiyanlık, Hinduizm, Müslümanlık– bir kapalı alan tutumuna yerleştirdiğini öne sürer. Onlar zengin ve güçlü bir dış dünyanın içinde marjinalleştirilmişlerdir. Geleneksel olarak yerleşik ve ana akım olmuş olsalar bile, artık muhalif azınlıkların güçsüzlüğünden mustariptirler. Sonuç olarak Emmanuel Sivan çağdaş dinî düşüncede güçlü bir mezhepçi eğilim olduğunu ve yerleşik dinlerin köktenci örgütlenme formlarına aşırı biçimde çekildiğini gösterir.

Hiyerarşi Ve Rakipleri

Kapalı alan, protesto ve muhalefet örgütlemek için iyi bir çözümdür. Hiyerarşi, koordinasyon sorunlarına iyi bir çözümdür. Düzen, simetri ve denge ilkeleri üzerine kuruludur. Hiyerarşinin kuralları resmileşmiştir, uzun vadeli planlara sahiptir ve yaptıklarını geleneğe göndermeyle haklı çıkarır. Sahip olduğu avantajlar belirgin biçimde tabakalaşmış ve uzmanlaşmış rol örüntüsünde yatar: Etkin biçimde örgütlenebilir; rekabet karşısında esnek ve dirençlidir. Kendi içindeki rakip birimleri uzlaştırmaya çalışır. Hiyerarşik bir Kilise, istikrar ve uzmanlaşma sayesinde, ilk formülasyonunun geçmişiyile inceliğini yitirmiş, girift bir doktrini savunmaya devam edebilir. Ve böyle bir doktrine yönelik kapasitesi nedeniyle entelektüel başarıya değer verir ve onu ödüllendirir.

Göze batan dezavantajları, aşırı formelleşme, rutine ve düzenlemeye aşırı güvendir ki bu da tepki vermeyi yavaşlatır. Aynı zamanda bilgiyi denetleme doğrultusunda patolojik bir eğilim söz konusudur çünkü yeni bilgi onun düzenli saflarına yönelik en büyük tehdittir. Yeni bilginin, titizlikle korunan düzeni yıkmayacak şekilde asimile edilmesi büyük bir enerji girdisini gerektirir. Bireylerin en eski aile ve komşuluk köklerinden uzaklaştırıldığı, yeryüzünün herhangi bir yerinde seyyar birimler olarak hizmet etmek için eğitildikleri ve seçildikleri modern sanayi toplumlarında, hiyerarşinin kaybetmeye mahkûm olduğu ve sonuçta ya muhalif grupların ya da tekil dinlerin muhtemelen kazançlı çıkacakları gayet öngörülebilir.

Bazı hiyerarşi türleri diğerleri kadar etkili ya da arzulanabilir değildir. Tartıştığım bireyci istikametteki kültürel temayül hesaba katıldığında, genel hiyerarşi fikrinin bugünlerde cazip olmadığı anlaşılabilir. Hiyerarşi, 1960'lardaki General Motors'un bir karikatürü gibi, monolitik, merkezileşmiş, yukarıdan aşağıya basit bir komuta sistemi olarak sunulur.

Ne var ki diğ er hiyerarşı türleri aileler ya da küçük gruplar içinde kendiliğ inden ortaya çıkar ya da kadim topluluklarda ya da monarşik sistemlerde yüceltilir (Douglas, 1993a). Ön-hiyerarşı teriminin merkezileş memiş hiyerarşik sistemler için uygun olduğunu düşünüyorum. Bunlar birden fazla otorite zirvesine, değı ş en denetim alanlarında üstünlük sağlayan, dengeli biçimde yan yana getirilmiş düzenli birimlere sahiptir: Kral ve Avam Kamarası, Kilise ve Devlet, Papa ve İmparator, karı-koca vs. Dünya Kiliseler Konseyi ve Anglikan Kilisesi karşıtı, eşitlikçi kiliselerin oluşturduğu uluslararası cemiyetler, ayrı birimleri bir ön-hiyerarşı içinde gevş ek biçimde bir arada tutarak üst düzeyde bir koordinasyon işlevini pekâlâ yerine getirebilirler.

Statikten Dinamiğ e

Bunlar, benim ş u anda gördüğ üm şekliyle sunulan temel fikirlerdir. Kitap, Durkheim'ın Avustralya totemizminin yanı sıra modern sanayi toplumuna da uygulanabilen karşılaştırmalı bir din sosyolojisi programını geliştirme girişimiydi. Fikirlerin de sınıflandırmalar ve değ erler gibi örgütlenme sürecinden çıktığına ilişkin merkezi temayı ciddiye almak anlamına geliyordu. Bu girişim, örgütlenme türlerini ayırmayı ve bunların her birinde geliş en değ er türleri üzerine sistematik yorum yapmayı amaçlayan büyük bir entelektüel çabayı gerektiriyordu. Kabataslak bir başlangıcın yapılacağını ve geliştirileceğini umuyordum ve hayal kırıklığına uğramadım; tam aksine, hiç beklenmedik yerlerden gelen yardım beni sevindirdi.

İlk görev, toplumsal örgütlenme ve kişisel davranışın toplumsal ortamdan etkilendiğ i farklı düzeylere ilişkin karşılaştırmaları güçlendirmek ve rötuş lamaktı (bu doğrultuda bir yöntem için bkz. Gross ve Rayner, 1985). İkincisi, analizin statik hale gelmesini önlemektir. Ve üçüncüsü, analizin ampi-

rik olarak daima denetlenebilmesini sağlamaktı. Bütün bunların nasıl yapılacağına dair hiçbir fikrim yoktu. Benim yaklaşımım başlangıçta tamamen statikti. Bir toplumsal ortamlar haritası tasarlamak ve her bir yerde oluşacak farklı ahlâki fikir kümelerini bu haritaya yansıtmak yeterli görünüyordu. Peter Brown'ın üçüncü ve dördüncü yüzyıllarda "Kutsal üzerine tartışma"ya dair araştırmaları, analizin nasıl dinamik hale getirileceğini gösteriyordu (Brown, 1978). Brown, din modelindeki değişikliklerin canlı bir iktidar rekabetindeki değişikliklere denk düşmesini betimledi; harekete geçirici etken, Roma İmparatorluğu'nun dağılması ve çökmesiydi. Cemaatin dinî hayatının denetlenmesi, süregiden üç taraflı mücadeleden ödülüydü. Mesela, Brown büyücülüğe yönelik saldırıları "küçük gruplarda farklı iktidar biçimlerinin uygulanması üzerine örtülü bir tartışma" olarak görüyordu (agy, 20). Ardından, Michael Thompson düz ve statik haritayı alıp denetim mücadelesini üçüncü boyut haline getirerek onu daha güçlü bir modele dönüştürecekti (Thompson, 1982). Artık örtülü olmak bir yana gürültülü hale gelen, ortam konusundaki uluslararası tartışma, kafes-grup analizi için zengin malzeme sağlamaktadır.

Biri University College London'da ve biri New York'taki Russell Sage Foundation'da verilen iki seminer, araştırmayı genişletilebilir ve değiştirilebilir bir teori durumuna yükselten *Essays in the Sociology of Perception* (Douglas, 1982) adlı mütevazı kitabın temeli oldu. Kafes-grup ölçümünün –burada tek tek belirtilemeyecek kadar fazla sayıdaki– harika uygulamalarına ilişkin ufuk açıcı bazı katkılar sonraki pek çok çalışmanın temeli oldu. Michael Thompson'ın üç boyutlu modelini; James Hampton'ın operasyonel tanımını; David Ostrander'ın hiyerarşi ile girişimci bireycilik arasında işleyen pozitif diyagonal saptamasını; Steve Rayner'ın zaman ve uzam algılamaları karşılaştırmasını ve David Bloor'un –Martin Rudwick'in jeolojideki bilişsel modeller karşılaştırmasıyla tamamlanan–

on dokuzuncu yüzyıl matematik bölümlerinin araştırma gündemlerine ilişkin karşılaştırmasını kastediyorum.

Bunları metodolojiye ilişkin bir uygulama izledi: Steve Rayner'in matematikçi Jonathan Gross'la işbirliği, bir cemaatin mensuplarını kafes-grup diyagramı üzerindeki noktalara bağlayan karmaşık EXACT modelini içeren bir el kitabı ortaya çıkardı (Gross ve Rayner, 1985).

Aaron Wildavsky 1977'de Russell Sage Foundation Başkanı olduğunda, kendi sözleriyle Kültür programının "başına geçmek" üzere ona katıldım. Bunun, *Doğal Semboller*'deki fikirleri sınamak üzere ampirik araştırmalar yapmak için harika bir fırsat olduğu görülüyordu. Vakıf'ın hayır işleri alanındaki güçlü hedeflerine, gıda sosyolojisi çalışmalarını destekleyerek yardımcı olmayı, aynı zamanda kültür teorisine katkıda bulunmayı düşündüm. (Diğer şeyler eşit kalmak kaydıyla) bir davranışlar dizisinin diğerinden daha az ya da daha çok yapılandırılmış olup olmadığını tartışmasız biçimde söyleyebilmek için yapılacak kültür karşılaştırmaları bakımından bu girişim çok yararlı olacaktı. Bir hiyerarşide karşımıza çıkan yemek yeme etkinliği, başka türden herhangi bir kültürde zorunlu ya da mümkün olmayan sembolik bir yapıyı yanında getirecektir. Bu yaklaşım, gıda maddelerinin besleyici olmayan kullanımlarına dair bilgiyi ilginç ve belki de önemli hale getirdi. Jonathan Gross, Columbia Üniversitesi matematik bölümünde, yapının göreceli karmaşıklığına ilişkin yaratıcı bir ölçüm tasarladı. Sioux Kızılderililerinin, Philadelphia'daki İtalyanların ve Kuzey Carolina'daki Siyah Amerikalıların yiyecek sistemlerini araştıran, Amerikalı antropologlardan oluşan üç ekibin yaptığı saha araştırmaları yayımlandı (Douglas, 1984). Sadece birkaç ay sonra, araştırmamız henüz hız kazanmadan, Aaron Wildavsky'nin başkanlığı üzücü biçimde sona erdi ve bu nedenle ilk fikirleri geliştirmek mümkün olmadı. Bireysel denemeler biraz kullanıldıysa da, bir yapı kazandırma girişimi geçerlilik kazanmadı.

Aaron Wildavsky kültürel teorinin başlıca esini ve öncüsü

oldu. Russell Sage Foundation'dan ayrıldığında Berkeley'deki Graduate School of Public Policy'ye geri döndü. Şimdiki gibi siyasi gerilimle yüklü bir konu olan risk tutumlarına yönelik hukuki yaklaşıma coşkuyla sarıldı ve kafes-grup şemasını politikacıların düşüncesini analiz etmek üzere kullanma imkânlarını sıcak karşıladı. O sırada kamuoyu anketlerini çözümleyen psikologlar risk tutumlarındaki değişimleri açıklayan kişilik davranışlarına sahip temel bir insan bireyi varsayıyorlardı. Kültürel unsurun eklenmesi kanaatler üzerinde örgütsel baskılar aramak anlamına geliyordu. Böylece risk tutumları kaprisli biçimde değişmeye yatkın serbest psişik öğeler olarak ele alınmıyor, uzun vadeli tutumların ya da kazanma-kaybetme tutumlarının toplumsal ortamdan etkileneceği farz ediliyordu. İkimiz, toplumsal ve kültürel tercihlere göre bir risk anlayışları dağılımı tasarladık. Bu, Amerikalıların teknolojik riske yönelik tutumlarını, mevcut paradigmanın kişilik tiplerinden daha iyi açıklıyordu.

Aaron Wildavsky'nin kafes-grup analizinden bir dereceye kadar hoşlanmasının nedeni bu analizin onun önyargılarını doğruluyor gibi görünmesiydi: Yukarıdan aşağıya bürokratik, baskıcı hükümet formu olarak hiyerarşiye ve politik açıdan sorumsuz mezhepçiliğe karşı olan bu yaklaşımda bireycilik çoğunluğun kabul ettiği kültürel eğilim olarak kalıyordu. Dışlananlara gelince, onlar tanım gereği politikanın bakış açısından ilginç değildi.

Benim kültürel eğilim teorisinden hoşlanmamın nedeni, nesnellik vaadiydi. Wildavsky'nin ondan hoşlanmasının nedeni ise teorinin, bireyci kültürden örgütlü topluma giden, doğru ve gerçekten liberal tek bir yol olduğunu kanıtlamasıydı. Bu türden farklı bakış açılarıyla işbirliği yapabilmemiz olağanüstüydü ya da Aaron Wildavsky'le birlikte asla çalışmayan, fakat onu sadece kanaatlerinde tutkulu ve tartışmada acımasız biri olarak tanıyan herhangi birine olağanüstü görünecekti. Tezleri cesurca yarıştırdıktan sonra *Risk and Culture*'ı (1983)

birlikte üretebilmemizi sağlayan, yine onun ünlü bilimsel cömertliğidir. Şöyle derdi: “Kafes/Grup’tan iyisi yok” ve sonra biraz küçümseyerek şunu eklerdi: “Yazık ki kimse ilgilenmiyor!” Bu arada o ve Michael Thompson bir araya geldiler, yöntem ve teori üzerine işbirliğine dayanan bir başka çalışmada özetlendiği şekliyle toplumsal çevreye dair tartışmalara kültürel yaklaşım konusunda öncülük ettiler (Thompson ve Wildavsky, 1991). Onlara farklı ülkelerden, California’dan Denis Coyle ve Richard Ellis (1994), Norveç Örgütlenme ve Yönetim Merkezi’nden Per Selle ve Gunnar Gredstad ve Viyana’daki Teknoloji ve Toplum Enstitüsü’nden Manfred Schmutzer gibi siyaset bilimi hocaları katıldı. Trajik bir biçimde, Aaron Wildavsky 1993’te hayatını kaybetti.

Kültürel teori düşünme tarzını aynı zamanda kolektif bir ürün olarak aydınlatılabilir. Steve Rayner, unutmama ve hatırlama üzerindeki toplumsal kısıtlamalara, düşünme ve argümantasyon üsluplarındaki kültürel eğilimlere ilişkin bir kültürel teori geliştirerek bu yönü öne çıkarmıştır (Rayner, 1988, 1991a ve b ve 1994). Geç Antikite’ye ilişkin iki araştırma özgün projeye yakın bir yerden başlar fakat umduğumdan çok daha ileriye gider: Sarah Coakley’in Hristolojik ihtilaflara ilişkin tarihsel araştırması: Teslis doktrininin gelişimine feminist bir perspektiften bakış (1992); Richard Lim’in Geç Antikite’de teoloji üzerine kamusal tartışmaya ve bu tartışmanın neden yasaklanmayı gerektirecek kadar şiddetli hale geldiğine ilişkin kültürel analizi (1995). Farklı alanlara yönelik farklı uygulamalar nedeniyle, kafes-grup diyagramının asla tam olarak aynı görülmemesi şaşırtıcı değildir. Zihinlerimizi değiştirmemiz –James Spickard’ı (1989) kaygılandırdığı görülen bir düşünce– ya da çekişmemiz zorunlu değildir. Basitçe söylenirse, iki boyutlu çalışma aşırı derecede zordur ve biz sürekli olarak basitleştirerek, eksenleri değiştirerek ya da diyagramları döndürerek yolumuza devam ediyoruz. Baktığımız zaman tanımakta güçlük çeksem de, bu kitaptaki diyagramları 1990’larda yapılmış olan

bir şeye uydurmak için düzeltmeye çalışmamın anlamı yok. Büyük gelişmeler oldu. Önemli olan tek şey, hayat ve insani değerler üzerine, düşünürün kendi başlangıç noktasını sistematik biçimde sorgulayan bir araçla düşünmek için ortak çaba göstermektir. Alternatif gerçeklik vizyonlarını, gerçek alternatifleri arayıp bulmalıyız.

Bu araştırmalar din sosyolojisinin toplumsal düşüncenin ana akımına dahil edilmesine elbette yardımcı olacaktır. Sonunda sağlam bir metodolojiye dayanan din araştırmaları tercihimin, bir sınır problemindeki gibi çok fazla teorik kaygıyı temel almaması gerektiğini kabul etmek zorunda kaldım. Dinler üzerine yapılan araştırma vaaz kürsüsünün diliyle yürütüldüğü ve ahlâki yenilenme dili araştırmaya hakim olduğu zaman, antropoloji dışlanır ve bu da iyi bir şey olmaz.

KAYNAKÇA

- Bloor, David: "Polyhedra and the abominations of Leviticus", *Essays in the Sociology of Perception*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1982.
- Brown, Peter: *The Making of Late Antiquity*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1978.
- Carey, Joyce: *The Prisoner of Grace*, Londra, Harper, 1952.
- Coakley, Sarah: Douglas, M. (haz.), Londra, 'Three Personed God: a Feminist Exploration in Theologie Totale', *The Hulsean Lectures*, Cambridge, 1992.
- Coyle, Denis ve Richard Ellis: *Politics and Culture*, Berkeley, Cal., University of California Press, 1994.
- Douglas, Mary: *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Londra, Penguin, 1966.
- (haz.): *Witchcraft Accusations and Confessions*, ASA, Londra, Tavistock Publications, 1970.
- *Essays in the Sociology of Perception*, New York, Routledge & Kegan Paul, Russell Sage Foundation ile birlikte, 1982.

- *Food in the Social Order*, New York, Russell Sage Foundation, 1984.
- *Risk Acceptability in the Social Sciences*, Londra, Routledge, 1986.
- *How Institutions Think*, New York, Syracuse University Press, 1987.
- *In the Wilderness, the Doctrine of Defilement in the Book of Numbers*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1993a.
- *Risk and Blame, Essays in Cultural Theory*, Londra, Routledge, 1993b.
- 'Witchcraft and Leprosy, two strategies of rejection', *Risk and Blame, Essays in Cultural Theory*, Londra, Routledge, 1993c.
- Thought Styles, *Critical Essays on Good Taste*, Londra, Sage, 1996.
- Douglas, Mary ve David Hull (haz.): *How Classification Works*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1993.
- Douglas, Mary ve S. Ney: *Well-Being*, Berkeley, Cal., California University Press.
- Douglas, Mary ve Aaron Wildavsky: *Risk and Culture, an Essay on the Selection of Technological and Environmental Dangers*, Berkeley, Cal., California University Press, 1983.
- Griffiths, Richard: *The Reactionary Revolution: the Catholic Revival in French Literature, 1870-1914*, Londra, Constable, 1966.
- Gross, Jonathan ve S. Rayner: *Measuring Culture, a Paradigm for the Analysis of Social Organisation*, New York, Columbia University Press, 1985.
- Jochim, Christian: ' "Great" and "Little", "Grid" and "Group": defining the Poles of the Elite-Popular continuum in Chinese Religion', *Journal of Chinese Religions* 15. 18-42, 1987.
- Lim, Richard: *Public Disputation, Power and Social Order in Late Antiquity*, Berkeley, Cal., University of California Press, 1995.
- Mars, Gerald: *Cheats at Work, an Anthropology of Workplace Crime*, Londra, Allen & Unwin, 1982.
- Pegg, M. G.: 'Le corps et l'autorite: la lepre de Baudouin IV', *Annales ESC* 2. 265-87, 1990.

- Rayner, S.: 'Risk and Relativism in Science for Policy', *The Social and Cultural Perception of Risk. Essays on Risk Selection and Perception* içinde, B. Johnson ve Vincent Covello (haz.), Dordrecht, D. Reidel, 1987.
- 'The rules that make us equal', *Rules, Rulers and Ruled in Egalitarian Collectives* içinde, Rayner, S. ve Flanagan, G. J. (haz.), Farnborough, Gower Press, 1988.
- 'Expertise et Gestion de l'Environnement Global', *Environnement, Science, et Politique: Les Experts sont Formels* içinde, Theys, J. (haz.), Paris, Germes, 1991a.
- 'A Cultural Perspective on the Structure and Implementation of Global Environmental Agreements', *Evaluation Review* 15.1: 75-102, 1991b.
- 'Governance and the Global Commons', Discussion Paper 8, The Centre for the Study of Global Governance, London School of Economics, 1994.
- Rayner, S ve G. J. Flanagan (haz.): *Rules, Rulers, Ruled in Egalitarian Collectives*, Farnborough, Gower Press, 1988.
- Sivan, Emmanuel: 'The Enclave Culture', *Fundamentalism Comprehended* içinde, Marty, M. M. (haz.), Chicago, Ill.: Chicago University Press, 1995.
- Spickard, James: 'Guide to Grid/group Theory, Sociological Analysis 50 (2), 1989.
- Thompson, Michael: 'A Three Dimensional Model', *Essays in the Sociology of Perception* içinde, Douglas, M. (haz.), Londra, Routledge & Kegan Paul, 1982.
- Thompson, M. ve M. Schwarz: *Divided We Stand: Redefining Politics, Technology and Social Choice*, Brighton, Harvester Wheatsheaf, 1989.
- Thompson, M. ve A. Wildavsky: *Cultural Theory*, Boulder, Col., Westview Press, 1991.
- Thompson, M., M. Warburton ve T. Hatley: *Uncertainty on a Himalayan Scale: an Institutional Theory of Environmental Perception and a Strategic Framework for the Sustainable Development of the Himalaya*, Londra, Ethnographica, 1987.

GİRİŞ

Bu kitabın başlığının bir çelişki taşıdığı görülecektir. Doğa sembollerle ifade edilmelidir; doğa semboller aracılığıyla bilinir. Semboller ise deneyim üzerine bir inşa, bir zihin ürünü, bir uzlaşım ya da geleneksel bir ürün, dolayısıyla doğalın tersidir. Zihin, doğal bir tarzda aynı durumlar için aynı sembolleri kullanma eğilimi göstermedikçe doğal sembollerden söz etmenin anlamı olamaz. Bu sorun çağlar boyunca derinlemesine araştırılmış ve doğal sembollerin olasılığı reddedilmiştir. Bir sembol ancak bir örüntüdeki diğer sembollerle ilişkisinden hareketle anlam kazanır. Anlamı veren örüntüdür. Bu nedenle hiçbir parça örüntünün geri kalanından kendini ayırarak anlam taşıyamaz. Dolayısıyla ortak insan fizyolojisi bile hepimizin anlayabileceği sembollere yetmez. Kültürlerarası, bütün insanları kapsayan bir semboller örüntüsü bulmak imkânsız olurdu. Bir kere, her sembolik sistem özerk olarak kendi kurallarına göre gelişir. İkinci olarak kültürel ortamlar buna kendi farklılıklarını ekler. Toplumsal yapılar da daha ileri bir çeşitlilik dizisi ekler. İnsanlar arasındaki etkileşimin koşullarını daha yakından araştırdıkça, doğal sembol arayışı saçma değilse de daha az tatminkâr görünür. Ne var ki bu türden öğrenilmiş bir olumsuz yaklaşıma karşı koyan güçlü bir sezgi söz konusudur. Bu kitap, Fransız *L'Année sociologique* ekolünün argüman çizgisini izleyerek bu sezgiyi yeniden yürürlüğe sokmaya çalışıyor. Zira onların ileri sürdüğü gibi, insanların toplumsal ilişkisinin şeyler arasındaki mantıksal ilişkilere prototip sağladığı doğruysa, bu prototipin ortak bir örüntüye akması halinde kullandığı semboller sistemi içinde ayırt edilebilecek ortak bir şeyin olması gerekir. Sistemin içinde sürekliliklerin bulunduğu yerde,

yinelemeler ve daima anlaşılabilir çapraz kültürler, aynı doğal sembol sistemleri bulmayı ummalıyız. Toplum, sınıflandırıcı düşüncenin takip ettiği basit bir model değildi; sınıflandırma sisteminin ayrımları olarak hizmet eden, onun kendi bölümleri idi. İlk mantıksal kategoriler toplumsal kategorilerdi; ilk nesne sınıfları, bu nesnelerin dahil edildiği insan sınıflarıydı. İnsanlar gruplaştıkları ve kendilerini gruplar şeklinde düşündükleri için düşüncelerinde başka şeyleri gruplaştırdılar. İlk doğa şemasının merkezi birey değil toplumdur (Durkheim ve Mauss, 1903: 82, 87). Doğal semboller arayışı, bu argümanın gücüyle, doğal sembolleştirme sistemleri arayışı haline gelir. Sembolik sistemin mahiyeti ile toplumsal sistemin mahiyeti arasındaki yönelimleri ve korelasyonları arayacağız.

Bu yönelimleri ayırt etmenin en kolay yolu, fizyolojik kökenden uzaklık kuralı olarak ifade edilebilir. Başka bir yerde (*Saflık ve Tehlike*, 1966), organik sistemin, diğer her şey eşit olduğunda aynı tarzda kullanılan ve dünyanın her yerinde aynı şekilde anlaşılan toplumsal sistemle bir analogi sağladığını öne sürdüm. İnsan bedeni doğal bir semboller sistemi sunabilmektedir, fakat bizim sorunumuz, bedeninin nasıl işlev görmesi ya da onun atık maddeleri hakkında ne düşünülmesi gerektiğine ilişkin şu ya da bu görüşte yansıtılan toplumsal boyuttaki unsurları saptamaktır. Bu kitapta bazı önerilerde bulundum fakat konu çok karmaşık. Fizyolojik kökenden uzaklık (ya da saflık) kuralına göre, toplumsal durum kişiler üzerinde ne kadar baskı yaparsa, toplumsal uyum talebi de o ölçüde bir fiziksel denetim talebiyle ifade edilme eğilimi gösterir. Bedensel süreçler ihmal edildikçe ve sıkı bir biçimde toplumsal söylemin dışına yerleştirildikçe, fiziksel denetim daha fazla önem kazanır. Toplumsal bir etkinliği ağırbaşlı bir şekilde ele almanın doğal bir yöntemi organik süreçleri gizlemektir. Böylece toplumsal uzaklık fizyolojik kökenlerden uzaklıkla ifade edilme eğilimindedir ve tersi de geçerlidir.

On ikinci yüzyıl Yahudi filozofu Ibn Meymun (Maimo-

nides), Tanrı'dan antropomorfik bir dille bahsedilmesini bu şekilde açıklar. Belirli sonuçların ortaya çıkmasında rol oynadığını açıklamak için Tanrı'ya mecazi olarak hareket, duyu ya da konuşma organları atfedilir. Tanrı güçlü bir sese sahiptir (Mezmurlar xxix, 4), dili yakıp yok edici bir ateştir (Yeşaya xx, 27), gözleri dikkatlidir (Mezmurlar xi, 4). Eyleme ve bilme gücü Tanrı'nın özellikleri arasında olduğu için, dış organlar doğrudan mecazi bir anlama sahiptir. Fakat iç organların yorumlanması gerektiği zaman bir sorun çıkar:

“Bağırsaklarım onun için dertli” (Yeremya xxxi, 20);
“Senin bağırsaklarının sesi” (Yeşaya lxiii, 15) gibi ifadelerdeki “bağırsaklar” terimi “kalp” anlamında kullanılır; çünkü “bağırsaklar” terimi hem genel hem de özgül bir anlamda kullanılmaktadır; özgül olarak “bağırsaklar” için, fakat daha genel biçimde “kalp” dahil herhangi bir iç organın ismi olarak kullanılabilir. Bu argümanın doğruluğu, “Ve senin yasan benim bağırsaklarımdadır” (Mezmurlar xl, 8) ifadesinin, “Ve senin yasan benim kalbimdedir” ifadesiyle özdeşlik taşımasıyla kanıtlanabilir. Peygamber bu ayette “bağırsaklarım dertte” (ve “senin bağırsaklarının sesi”) ifadesini bu nedenle kullandı; *hamah* fiili aslında herhangi bir başka organdan çok “kalp”le bağlantılı olarak daha sık kullanılır; “kalbim içimde bir gürültü çıkarıyor (*homeh*)” ifadesiyle karşılaştırm (Yeremya iv, 19). Benzer şekilde, omuz Tanrı'dan bahsedilirken asla kullanılmaz, çünkü o sadece bir taşıma aracı olarak bilinir ve aynı zamanda taşıdığı şeyle yakın temas halindedir. Çok daha büyük bir nedenle beslenme organları asla Tanrı'ya atfedilmez; onlar kusurluluğun işaretleri olarak kabul edilirler.

(Ibn Meymun, 1956: 61)

Tanrı'yı sindirim ve boşaltım organlarıyla tasavvur etme ihtimali bu tanrı anlayışı için söz konusu değildir. Nitekim Ya-

hudilik için böyle bir şey asla akla gelmez. Fakat bu evrensel bir eğilim de değildir. Pek çok dinde, her anlamda bedenlenen tanrılara tapılır. Bedenlenme (enkarnasyon) Hıristiyanlığın merkezî, ayırt edici doktrindir. Doğal sembolik sistemleri anlamakla ilgili temel bir sorun, insan bedenine yönelik şu ya da bu tutum için hangi toplumsal koşulların prototip olduğunu ve tanrıyı şekillendirmek için uygun ya da uygunsuz bulunduğunu bilmek olacaktır. Organik süreçlere yönelik hor görünün toplumsal uzaklığı ifade etmek için kullanılabileceği sınırlar nedir? Bu sorularla ilgili her yanıt girişiminde büyük metodolojik zorluklarla karşılaşılır.

En inatçı zorluklardan biri, bir kültürdeki bir davranışı bir başka kültürdeki paralel bir davranışla karşılaştırırken, diğer değişkenleri sabit tutma sorunudur. Mesela gülmeyi ele alalım. Pek çok toplumsal sistemde yabancılarla birlikteyken yüksek sesle gülme düşüncesi hoş olmayabilir. Fakat neyin yüksek sesli ve gürültülü kabul edileceği büyük ölçüde değişmektedir. *Book of Manners for Women* (1897: 12) kitabında Bayan Humphry, içlerinden pek azının “neşelerini nasıl ifade edeceğini” bildiği tiyatro seyircilerinin kahkahalarını oldukça sert bir tutumla betimler:

Kahkahası melodik olan her bir kişiye karşılık, sadece sırttan bir düzine ve sadece fiziksel olarak eğilerek rahatladığını ifade eden yarım düzine insan bulunur. İkinci gruptan bazıları öne doğru eğilirler, iki büküm olurlar, sonra tekrar doğrulurlar ve her şakada bu sarsak ve gülünç hareketi tekrarlarlar. Diğerleri tasvip edilmeyecek ve bir çıkık vakasını akla getirecek şekilde başlarını geriye atarlar. Birkaçı yoğun eğlenme duygularını o şekilde ortaya koyarlar ki neredeyse işkenceden geçiyormuş gibi kıvrılıp bükülerek şiddetle kendilerini koyuverirler. Tiz ve giderek zayıflayan “Hih! Hih!” seslerinden tutun postacının kapıyı çalıştı gibi peş peşe gelen “Ha! Ha!”lara kadar değişen kah-

kahalar, kişnemeyi andıran gülüşler dört bir yandan duyulur ve muazzam bir hızla bir sonraki şakaya hazır hale gelinir.

Bayan Humphry, kişinin normal duruşunu bozmasını, fazla heyecanlanmayı, sarsılmayı, kontrolsüz gülüşleri, kahkahayı ve kıkırdamayı onaylamıyordu. Gülmeyi öğrenmekle ilgili bir bölümde şöyle demektedir: “Mükemmel kahkahayı oluşturan berrak notaların çağlamasından daha harika bir şekilde sohbeti süsleyecek bir şey yoktur.” Fakat bir kültürde çağlama olarak kabul edilen şey bir başka kültürde bir dizi çirkin sarsılma olarak görülebilir. Farklı toplumlar ya da aynı halkın farklı tarihsel dönemleri arasında bedensel davranış kurallarını karşılaştırma girişimini zora sokan esas sorun budur. İfade biçimlerini karşılaştırmaya çalışıyorsak, davranışı fiziksel boyutta değerlendiriyoruz demektir. Fiziksel değişkenler yelpazesi şaşkınlık yaratacak kadar geniştir ve belli ki çok miktarda kültürel unsur içermektedir. Lévi-Strauss’un dediğı gibi:

Heyecan eşikleri, direnme sınırları her kültürde farklıdır. “Boşuna” çabalama, “dayanılmaz” acı, “sonsuz” haz, bireysel niteliklerden ziyade kolektif onaylama ve onaylamamaya göre belirlenen kriterlerdir. Geleneksel olarak öğrenilen ve aktarılan her teknik, her davranış birimi, bütünsel bir sosyolojik bağlamla ilintili doğru sistemleri oluşturan belirli sinir ve kas sendromlarını temel alır.

(Lévi-Strauss, 1950: xii)

Bu sözlerden, en mükemmel bedensel denetimden tam bir serbestliğe kadar hiçbir nesnel fizyolojik sınırın olmadığı sonucu çıkar. Bütün olası sembolik ifadeler dizisi için de aynısı geçerlidir: Her toplumsal ortam, ifade tarzlarına kendi sınırlarını getirir. Londra’dan kuzeye doğru gidildiğinde standart içkiler biradan viskiye doğru değişir; bazı toplumsal çevreler arasındaki değişim ise açık çaydan zencefilli biraya doğrudur.

Ve bunlara göre, gürültü ve sessizlik aralığı, bedensel jestler de değişir. Kültürel farklılıkları denetleyecek bir yöntem yoktur. Bu durumda, bir yöntem yoksa, kültürlerarası karşılaştırma ve yanı sıra bu çalışmanın bütün ilgi alanı çöker. Argümanı kabile etnografisinden alıp kendimize taşıyamayacaksak ilk adımı atmanın pek anlamı yoktur. Aynısı toplumsal denetim deneyimi için de geçerlidir. Davranışın başkaları tarafından denetlendiği hissi, bu kişilerin getirdiği kısıtlama ve özgürlüklerin niteliğine göre değişir. Her toplumsal ortam, diğer insanların uzaklık ya da yakınlık olasılıklarına sınırlar koyar ve grup bağlılığının ve toplumsal kategorilere uyumun bedel ve ödülleri sınırlar. Kültürlerarası karşılaştırma yapmak hiçbir ortak değer standardının geçerli olmadığı eski paraların değerini karşılaştırmaya çalışmak gibidir. Ama yine de sorun, temelde, tondaki değişimlerin göreceli bir ses perdesi içinde olduğu ve mutlak kulakla ilgili olmadığı tonal dilleri karşılaştırırken linguistlerin karşılaştıkları sorundur. Karşılaştırma sorununu çözenin bir yolu bir hipotezin öngörülerini verili bir toplumsal ortamla sınırlamaktır. Burada bile toplumsal bir ortamı tanımlama zorluğu büyüktür. Metodolojik kural en uçuk kültürel seçim türlerine karşı eğreti bir koruyucudan ibarettir.

Bu yaklaşım, bütün antropolojik tartışmanın tuzağı olan Bongo-Bongoizmin¹ etkilerine karşı koymaya hizmet eder. Şimdiye kadar, ne zaman çekine çekine bir genelleme geliştirilse, her saha çalışanı bunu daima şu sözlerle reddetmiştir: “Bunlar iyi hoş da Bongo-Bongo’ya uymuyor.” Bongoist, mevcut tartışmaya dahil olmak için karşılaştırma yaptığı kültürel alanı kusursuz biçimde belirlemelidir.

Sembolik ile toplumsal deneyim arasındaki uyuma ilişkin önereceğim hipotezin daima verili bir toplumsal ortamda test edilmesi gerekir. Argümanların biri şudur: İnsanlar toplumsal kısıtlamalara ne kadar değer veriyorlarsa bedensel

¹ Özellikle antropoloji disiplininde, öne sürülen genellemeleri istisna teşkil edebilecek herhangi bir örnek reddetme. -yhn

denetim sembollerine de o kadar değer verirler. Karşılaştırma kuralı benim Lloyd George'un asi saçlarını Disraeli'nin dalgalı bukleleriyle karşılaştırmama izin vermez, çünkü onlar İngiliz tarihinin farklı kültürel dönemlerine aittir. Lloyd George'u saçları kısacık kesilmiş daha genç bir kuşakla karşılaştırmam mümkün değildir. "Verili toplumsal ortam" teriminin izin verdiği genişlik bir sağduyu meselesidir. Karşılaştırmamanın yapıldığı kültürel aralık ne kadar darsa, sonuçlar o kadar anlamlı olur.

Bu yöntem kurallarını akılda tutarak dört farklı doğal sembol sistemini saptamaya çalışacağım. Bunlar, beden imgesinin, her kişinin toplum deneyiminin farklı tarzlarda yansıtılması ve geliştirilmesi için kullanıldığı toplumsal sistemler olacaktır. Birine göre, beden bir iletişim organı olarak anlaşılma eğilimi gösterecektir. Başlıca meşguliyetler onun etkin biçimde işlev görmesiyle gerçekleşecektir; başın tâbi âzâlarla ilişkisi merkezi denetim sisteminin bir modeli olacaktır; devlet yönetiminin gözde metaforları, damarlarda kan akışıyla, gücün sürekliliği ve geri kazanılmasıyla ilgili olacaktır. Bir diğerine göre, beden yine bir hayat aracı olarak görülecek, ama farklı şekillerde kırılan olacaktır. Bedene yönelik tehlikeler, koordinasyon ya da gıda maddesi eksikliğinden ve diğer şeylerden değil, daha çok bedendeki delikler aracılığıyla alınan şeyin niteliğinin denetlenememesinden, zehirlenme korkusundan, sınırların korunmasından, bedensel atıklardan duyulan tiksintiden ve sık boşaltımı tavsiye eden tıp teorisinden gelecektir. Yine bir diğeri, bedensel atıkların olası kullanımlarına ilişkin çok pratik, atıkların geri dönüşümü ve bu türden uygulamaların maddi bedeli hakkında çok serinkanlı olacaktır. Bedendeki hayat ile onu taşıyan beden arasındaki ayrım herhangi bir ilgi uyandırmayacaktır. Bu toplumun denetim alanlarında ruh ve maddeyle ilgili anlaşmazlıklar nadiren ortaya çıkacaktır. Fakat büyük çoğunluğun bu pragmatistler tarafından denetlendiği yelpazenin öteki ucunda farklı bir tutum görülecektir. Bura-

da beden esas olarak hayat aracı değildir çünkü hayat saf anlamda ruhsal sayılacak, beden ise önemsiz bir madde olarak kabul edilecektir. Burada erken tarihimizden gelen bin yıllık eğilimleri günümüze yerleştirebiliriz. Bu insanlar için toplum işlemeyen bir sistem olarak görülür. İnsan bedeni bir sistemin en kolay oluşturulabilen imgesidir. Bu toplumsal deneyim tiplerinde bir kişi, açıklanamayacak kadar yararsız olan kendi kişisel ilişkilerinin, bir toplumsal sistemin meşum etkisi altında olduğunu hisseder. Buradan, insan bedeninin bir kötülük sembolü, doğası gereği özgür ve farklılaşmamış olan saf ruha ters düşen yapılandırılmış bir sistem görevi görme eğiliminde olduğu sonucu çıkar. Binyılcılar, düşmanlarını saptamakla ve etkisiz hale getirmekle ilgilenmezler. Onlar iyi yürekliliğin kurumsal aygıtlar olmaksızın hüküm sürebileceği Ütopyacı bir dünyaya inanırlar. Özel toplumsal formları değer vermeye layık görmezler. Hepsini silip atarlar. Binyılcılar coşkuya kapılırlar, serbest deneyimden hoşlanırlar ve bunu, binyılı getirmeye yönelik yöntemleriyle bütünleştirirler. Bedensel esriklik ararlar. Bu esriklik, yeni bir çağın zorlu ve şiddetli doğuşunu dile getirerek doktrinin değerini bir kez daha doğrular. Onun eğilimi felsefi olarak ruhu bedenden, zihni maddeden ayırmaya yönelir. Fakat onun için beden şehvetle ve her türlü fiziksel hazla baştan çıkmayı düşündürmez. Daha büyük olasılıkla iktidar ve örgütlenmenin yozlaşmasını temsil eder. Onun anlayışına göre ruh, toplumun içinde değil doğada, ıssızlıkta özgür bir haldedir. Bu düşünce yoluyla antropologlar kendi saha materyallerini dinler tarihinin geleneksel konularıyla ilişkilendirebilirler. Çünkü bu, büyük teolojik anlaşmazlıkların örtük formlarını açığa çıkarır. Bazı dinlere göre tanrılar ve insanlar cinsel ilişkiye girebilirler; diğerlerinde çok büyük bir engel onları ayırır; bazılarında tanrı bedensel olarak değil de görünüşte insan biçimine bürünebilir; bazılarında ise normal fizyolojik süreçlerle olmasa da bedenlenir. Burada Leach'ın bakireden doğuma ilişkin tartışmalarda işaret ettiği gibi, ruh

ve maddenin kategorileştirilmesini sağlayan bir endekse sahibiz. Bazı insanlar için bu kategoriler çok belirgindir ve bunları karıştırmak inanca uygun düşmez, bazıları içinse ilahi olanla insani olanın karıştırılması doğru ve normaldir. Fakat ben toplumsal hayatın boyutlarının ruh ve maddeye ilişkin temel tutumları yönettiğini göstermeyi umuyorum.

RİTÜELDEN UZAKTA

Günümüzün en önemli sorunlarından biri ortak sembollere bağlılığın görülmemesidir. Hepsi bu kadarla kalsa, söylenecek çok az şey olurdu. Bu sadece bizim her biri kendi sembolik formlarına bağlı küçük gruplara bölünmemizle ilgili bir mesele olsaydı, kolayca anlaşılırdı. Fakat daha gizemli olan aslında ritüellerin geniş çapta, belirgin biçimde reddedilmesidir. Ritüel, içi boş gelenekler anlamına gelen kötü bir sözcüğe dönüşmüştür. Şekilcilige hatta şekle karşı bir isyana tanık oluyoruz. “Sınıf arkadaşlarımdan büyük çoğunluğu dört yıl boyunca sadece oturdu.” Üniversite döneminde kendini bir topluluk olarak göremeyen kuşak hakkında Newfield böyle diyordu. “Otoriteye karşı çıkmadılar, risk almadılar, hatta soru sormadılar. Sadece ‘verilen’i ezberlediler, talimatlar onları be-yinsiz kayıt araçlarına dönüştürdüğü, akıl yürütmekten çok ezberlediklerini tekrarlamalarını istediği zaman şikâyet bile etmediler” (Newfield, 1966: 41). Luther’in izleri! Reform’un ve onun anlamsız ritüellere, mekanikleşmiş dine, kült dili olarak Latinceye ve aynı teranelerin ezbere okunmasına yönelik şikâyetlerinin izleri. Şimdi yeniden kendimizi ritüelizme karşı dünya çapında bir isyanın ortasında buluyoruz. Bu olguyu anlamak için Marx ve Freud’a başvuruldu, fakat Durkheim da bunu önceden haber vermiş ve durum, sosyal antropologları yabancılaştırmanın anlamını açıklamaya yöneltmiştir. Gözlemlediğimiz kabilelerin bazıları diğerlerinden daha ritüelisttir.

Bazıları kendi geleneksel formlarından diğerlerine göre daha hoşnutsuzdur. Kabile araştırmalarından hareketle, genellikle göz ardı edilen bir boyut hakkında söylenecek bir şey var: Bi-reyin içinde hareket ettiği kişisel ilişkiler grubu ya da alanı. Fakat bunu söylemeye çalışırken terminoloji engeliyle karşılaşırız.

Pek çok sosyolog, Merton'un (1957:131 vd.) izinden giderek ritüelist terimini, dile getirilen fikir ve değerlere içsel bir bağlılık duymaksızın yüzeysel hareketlerde bulunan birini anlatmak için kullanır. Böylece söz konusu duyarsız öğrenciler ritüelist olurlar. Burada zoologların kullanımıyla bir benzerlik vardır. Mesela bir hayvanın ritüel bir saldırıda bulunduğu söylendiği zaman, zoologlar bununla normal biçimde tamamlanması halinde saldırganlıkla sonuçlanacak bir hareketler silsilesini kastederek. Hayvan ritüelinin işlevi iletişimdir; çünkü öteki hayvan işareti aldığı zaman davranışını ritüel boyun eğmeye çevirir, böylece saldırgan eylemler dizisini engeller ve denetler. Bunun, hayvanlarda sembolik davranış ile diğer davranışlar arasında ayrım yapmayı sağlayan tamamen geçerli bir yol olduğu görülür. Bir iletişim formu saptanır; iletişimin diğer formlarına nazaran ritüelin değeri hakkında hiçbir yargı ima edilmez. Ne var ki bu kullanım insan davranışına aktarıldığında, davranışın normal işlevinden ayrılıp rutinleşmiş bir edim olarak tanımlanan ritüel, sinsice küçümsenen bir iletişim biçimi halini alır. Diğer sembolik eylemler failin niyetlerine ve bağlılıklarına ilişkin bilgiyi doğru biçimde aktarır: Ritüel bunu yapmaz. Ritüelist, belli bir değerler dizisine bağlılığı ima eden yüzeysel davranışlara sahip biri haline gelir, ama manen içe kapanmış, canlılığını yitirmiş ve kararsızlaşmıştır. Bu, terimin dikkati başka yöne çekecek biçimde taraflı bir kullanımıdır. Zira dinî uyanışçılığın uzun tarihi içinde ritüel karşıtlarının varsayımlarından türer. Sosyolog, duygusal mirasın kendisinin soğukkanlı nesnellliğini bozmadığını iddia edebilir. Buna rağmen, davranış sahibinin içsel durumunu doğru bi-

çimde ifade eden diğer türde sembolik davranışları tanımlayan uygun terminolojiden yoksun kaldığı gerçeğini inkâr edemez. Ritüelizmin küçümseyici ve tutucu çağrışımlarını korumak üzere sembolik formların olumlu anlamda işlenişi için 'ritüel karşıtlığı'nı kullanmak kesinlikle sakil bir yol olurdu. Ritüelin nötr anlamda kullanılmasının başka bir nedeni de vardır. Antropologlar, sosyologların yanı sıra zoologlarla da iletişime geçmelidir. Onlar ritüeli, ritüele katılanların bağlılıklarına ya da bağlı olmayışlarına göndermede bulunmaksızın, eylem ve inançları sembolik bir düzen içinde anlamlandırmak üzere kullanmaya alıştırdılar. Bu kullanım için pratik bir nedenleri vardır. Küçük ölçekli, yüz yüze bir toplumda kişisel ve kamusal anlamlar arasında bir boşluk oluşmaz; ritüeller sabit değildir; sergilenen durum ile ifade formu arasındaki uyumsuzluk, ikincisinin değişmesiyle hemen azalır. İlkel hukuk, yasa ile ahlâk arasında kopukluk görmez, çünkü yazılı örnekler yoktur, yeni ahlâki durumları ifade etmek için yasalarda sık sık küçük değişiklikler yapılabilir ve bu türden değişiklikler kayıt altına alınmadığı için idrak edilmez. Tanrı'dan kaynaklanan değişmez yasa kavramı değişen yasal durumla pratikte bağdaşabilir. Uzmanlaşmış kabile hukuku mahkemelerinin formel durumunda geçerli olan, ilkel toplumdaki dinî sembollerin kamusal kullanımında çok daha fazla geçerlidir. Antropolog tanrılara tapmanın kabile tarihinin başlangıcından itibaren değişmez bir modeli izlediği konusunda samimiyetle kendinden emin olsa da, tapınanların inandıkları şeye inanmanın hiçbir gerekçesi yoktur. İlkel dinler (sosyoloğun kullanımını benimsersek) "ritüelleşmiş" ritüelin ağır yükünü taşımak durumunda olmadıkları için şanslıdılar. Bu nedenle antropologların şimdiye kadar dıştan gelen sembolik formlarla içteki durumlar arasındaki farklılığı dikkate almaları gerekmemiştir. "Ritüelleşmiş" ritüelin aşağılanması makuldür. Fakat her türlü ritüeli, her türlü sembolik eylemi küçümsemek mantıksızdır. Ritüel sözcüğünü bize sahici uyumun sembollerini temsil

eden tek bir söz bırakmayacak şekilde geleneklere uyuma işaret eden boş semboller anlamında kullanmak, din sosyolojisi- ni ağır biçimde sakatlamaktadır. Çünkü boş semboller sorunu hâlâ toplumsal hayatla sembollerin ilişkisine dair bir sorundur ve bu sorunun önyargısız bir sözcük dağarcığına ihtiyacı vardır.

Antropolojik kullanım tartışmayı dindeki tarihsel anlaşmazlıklarla daha dürüst biçimde ilişkilendirir. Olumlu anlamda ritüel, Kilise tarihindeki ritüelizme denk düşer ve ritüelistler ile onlara karşı olanları bizzat kullandıkları terimlerle saptamamıza izin verir. Böylece bugün kendimize dair düşünebiliyor ve ritüelizm karşıtlığının nedenlerini ele alabiliyoruz.

İngiltere'deki Roma Katolik hiyerarşisinin Cuma perhizine ilişkin yeni kaygıları öğretici bir örnektir. Bir yanda bu, Katolik nüfusun geniş kesimleri için değerli bir kuraldır. Onlar bu ritüele bağlıdır, bir ihlal durumu olursa pişmanlıkla itiraf ederler ve genellikle gayet ciddiye alırlar. Öte yanda, ruhban sınıfı bu ritüele çok büyük bir saygı göstermez. Onların gözünde Cumaları yemekten kaçınmak anlamsız, gerçek dinle ilgisiz bir ritüel haline gelmiştir. Bu argümanda ritüel karşıtları ruhbandır ve ritüel taraftarları aşağılayıcı biçimde Batak İrlandalı (Bog Irishmen) olarak bilinen bir tiptir. Batak İrlandalılık doğaüstüne önem veren, irrasyonel, sözel olmayan, beden diline dayalı bir kültür olarak görülür. Batak İrlandalı paradoksal biçimde İrlanda'da değil, daha çok Londra'daki dinî cemaatlerde bulunur. Cuma perhizi onların temel dinî kuralıdır: İhlali otomatik olarak kötü talihe neden olan bir tabudur. Günah çıkarırken dile getirmeye değer gördükleri yegâne günah budur ve hesap günü geldiğinde bu günahın on emrin herhangi birinin ihlalinin çok daha ağır sonuçlar yaratacağına kesinlikle inanırlar. Onları doğru doktrine daha da yakınlaştırmak için Cuma perhizi kuralı İngiltere'de artık kaldırılmıştır ve yeni kateşistlerden oluşan faal bir hareket, bu

insanların evlatlarını batıl inançlardan vazgeçirmeye ve daha yüksek bir tapınma biçimi edinmelerine çalışmaktadır.

Ruhban sınıfından arkadaşlarıma yeni formların neden üstün görüldüğünü sorduğum zaman, bana Teilhardcı bir evrimcilikle yanıt verdiler. Buna göre Tanrı'ya akılcı, sözlü olarak açıkça ifade edilmiş, kişisel bir bağlılığın, onun tam tersi olduğu iddia edilen, formel, ritüelist uyumdan bariz biçimde daha gelişmiş ve daha iyi olduğu varsayılmaktadır. Bunu sorguladığımda bana ritüel uyumun kişisel bağlılık ve adanmışlığın geçerli bir formu olmadığı ve tam bir kişilik gelişimiyle bağdaşmadığı; aynı zamanda, ritüel uyumun yerine akılcı bağlılığın geçirilmesinin Hristiyanların hayatına daha fazla anlam katacağı anlatıldı. Dahası, Hristiyanlık eğer gelecek kuşaklar için korunacaksa, ritüelizm ruhsal hayatı boğan bir ayrıkotu gibi kökünden sökölüp atılmalıydı. Bütün bunlarda birçok evanjelik mezhebe esin veren ritüelizm karşıtlığıyla paralel bir ruh hali buluyoruz. Modern Katoliklerin biraz ters biçimde üzerine bindiği bu dalgayı anlamak için Reform'a kadar geri gitmemize gerek yoktur.

Bugün aramızda göçmen İrlandalılar kadar çok sayıda, güçlenmekte olan pek çok Protestan mezhep var. Bunların her biri kilise bünyesindeki öğreti ve kurumları reddederek ve İncil'in verdiği mesajın başlangıçtaki saflığına dönmeye çalışarak, ritüel formların müdahalesi olmaksızın doğrudan ibadet eden kişinin yüreğine seslenerek yükseldi.

Ritüele karşı olan bu hamle bir sarkaç salınımı olarak mı görülmelidir? Böyle bir yaklaşım, her güçlü ritüel dürtüsünün sonunda farklı bir dürtüyle karşılanması gerektiğini ima eder. Ritüelizm karşıtlığının düzenli biçimde yenilenmesine ilişkin olağan açıklamaların biri, dinin yerleşik hiyerarşik sistemlerine karşı isyanların, mirastan yoksun kalanlardan geldiğidir. Popüler bir Freud ve Weber bileşimi olan bu yaklaşım, başlıca dinî işlevin psikolojik uyumsuzlukla başa çıkmak olduğunu ve bu işlev az çok yerleştiği ölçüde toplumsal

formların da az çok rutinleşmiş hale geldiğini varsayar. Yoksulun dinî ihtiyaçlarını ifade eden bir mezhep olarak başlayan bir hareket, evreler halinde toplumsal düzey bakımından yükselir. Saygıdeğer hale gelir. Ritüelleri fazlalaşır, Söz'e olan bağlılığındaki güçlü köktencilik, başlangıçta inkâr ettiği ayinsel [sakramental] yapı kadar büyüyle yüklü hale gelir. Saygınlıkla birlikte ritüelizm ortaya çıkar. Ritüelizm karşıtlığı ve yeni mezhep ise iyi talihin yitirilmesiyle birlikte ortaya çıkar. *Patterns of Sectarianism*'e (haz. Wilson, 1967) katkılarının çoğunun temelinde bu varsayım yer alır. Wilson, ritüelist karşıtı mezheplerin gelişimini açıklamak için bir uyumsuzluk teorisi sunarken bunu bizzat çok açık biçimde ifade eder. Uyumsuzluk zorunlu olarak toplumsal değişimden çıkmaktadır. Dolayısıyla yeni mezheplere yönelik dürtü, değişimin hızıyla birlikte büyür.

Mezhep oluşumunu uyaran özgül etkenler, genellikle toplumun bütününde farklı biçimlerde deneyimlenen gerilim ve gerginliklerde bulunur. Belirli bir grubun ekonomik durumundaki değişiklik (sadece görelî konumda bir değişiklik olabilir); normal toplumsal ilişkilerde, mesela sanayileşme ve kentleşme koşullarında karışıklık; toplumsal sistemin belirli bir yaş, cinsiyet ve statü grubuna uygun düşmemesi; bütün bunlar, mezheplerin oluşmasına yol açan olası uyaranlardır. Mezheplerin bir ölçüde bu ihtiyaçlara cevap vermesi gerekir. Özel gruplar toplumsal bir değişim süreciyle marjinalleşirler; toplumsal konumlarının yeni bir yorumuna ya da deneyimlerinin yeniden değerlendirilmesine yönelik ani bir ihtiyaç söz konusudur. Güven-sizlik, farklı statü kaygısı, kültürel ihmal, mezheplerin bir biçimde karşılayabileceği bir yeniden uyum ihtiyacına yol açar.

(agy: 31)

Ve böyle devam eder.

Davranışı uyumsuzluğa, ödünlemeye, yoksunluğa gönderme yaparak açıklamaya çalışan argüman her zaman meşrudur. Ampirik sosyologlar arasında baş gösterdiği zaman, peşinden gitmek özellikle hoş bir görevdir. İnsan doğasına ilişkin bu denge modelini tanıtan psikanalistler onun iyileştirici değerini temel alıyorlardı. Bilimsel olarak doğrulanabilen önermeler oluşturma sorunu psikanalistlerin başlıca kaygısı değildir. Fakat bir dinî hareket sınıfının kökenlerini uyumsuzluk ya da yeniden uyum sağlama açısından ele alma çabası, bir sosyolog için kendi rolünden vazgeçmektir. Ya kendi öncülünü kanıtlamak için önermeyi kullanmak ya da olumsuz örnekleri açıklamak bakımından bir değer taşımadığını teslim etmek durumundadır. Peki ya Batak İrlandalı? Onlar normal toplumsal ilişkilerdeki bozulmayı yaşayan, mülksüzleşmiş, yoksun kalmış kişiler değil midirler? Kendilerini Londra'da çalışıp çabalar halde ya da daha ziyade işçi bulma bürolarının önündeki kuyruklarda buldukları zaman aniden kendi toplumsal deneyimlerine ilişkin yeni bir yorum ihtiyacı duymazlar mı? Hangi statü Londra'da kalifiye olmayan bir göçmen işçininkinden daha güvensiz, daha marjinal ve kaygı verici olabilir? Buna rağmen kendi kadim dinî örgütlerine ve kesinlikle çok daha az marjinal olup toplumsal güvencesizliği de çok daha az hisseden vaizlerin onları uzaklaştırmaya çalıştığı ayrıntılı ritüelizme inatçı bir tutumla bağlanırlar. Bu nedenle ritüelizm karşıtlığının bir açıklaması olarak bununla tatmin olamayız.

Yoksunluk hipotezi kültürel mirasımızda derin köklere sahiptir. Rousseau belki de, toplumun zincire vurduğu, belirli bir aşağılanma ve umutsuzluk noktasına vardıktan sonra isyan etme eğiliminde olan bireye ilişkin ilk ve en güçlü vizyonu sunmuştur. O zamandan bu yana sosyoloji için sıkıntı yaratan varsayım, yoksunluk ve gerginliğin farklı kültürler arasında ölçülebileceği şeklindedir. Aşağıda 3. Bölüm'de bu nosyonların uygulanabileceği metodolojik sınırları oluşturun-

maya çalışıyorum. Genel bir açıklayıcı model içinde gerilim ya da gerginlik fikrini kullanan biri, en hafif durumda kendi analizini henüz tamamlanmadan terk etme, en kötü durumdaysa döngüsellik suçunu işlemiştir. Mesela Smelster gerginlik etkenini kitle hareketleri, panikler, delilikler ve dinî hareketlere dair açıklamasına dahil eder. Ona göre gerginlik roller ile performans arasındaki süreksizlikten doğar (Smelster, 1962: 54), fakat bu süreksizlik belirlenemediğinden, süreksizliğin oluşumunu toplumsal değişimin bir sonucu olarak koyutlamaya başlar. Smelster, bağlarını kaybetmiş kişilerin büyük sınıflar halinde şehirlere aktığı durumlarda ya da aynı şekilde “kısıtlanmış” gruplar dediği şeyin içinde, yapısal gerginlik arar (agy. 199 ve 338). Böylece farklı türden kitle hareketlerinin sebeplerini saptama konusunda biraz ilerlemiş durumdayız. “Gerginlik” gibi bir sözcüğün duygusal içeriği, analizi, uyumsuzluk, yoksunluk, düş kırıklığı ve diğerleri kadar engeller. Bir diğer zorluk, değişim ve hareket üzerinde yoğunlaşmakta yatar çünkü bunların daima bir dengesizlik durumunda başladığı varsayılabilir. Belirli kolektif eylem türleri içinde –bazı küçük ölçekli ilkel toplumlarda sürekli halde bulunan– ayırt edici toplumsal yapıyı ve bununla ilişkili sembolizmi saptamak daha açıklayıcıdır.

Kendi aramızda bile, hesaba katılması gereken uzun vadeli bir eğilim söz konusudur. Ritüelistik olmayan ibadet biçimlerine yönelik bir trend sadece mülksüzleşen ve yönünü kaybedenler arasında karşımıza çıkmaz. Amerika’da çağdaş Katoliklik

aynı zamanda Protestan maneviyatında da bulunan, kişisel bir dinî deneyim tipine odaklanan, kişinin kendisini ve Tanrı’yı komşusunun görece dışında düşündüğü bireysel (bir) vurgu sergiler.

Kendi maneviyatlarını okuma yoluyla edinenler için din sosyoloğu şunu söyleyerek devam eder,

iki yüzyıldır Katoliklere tavsiye edilen okuma külliyatı bu özel maneviyatı vurgulamıştır... İncil’in dilinde bu,

Meryem'in rolünün, Martha'ninkinden önce geldiği anlamını taşır.

(Neal, 1965: 26-7)

Ritüelizmden uzaklaşmanın üç evresini göstermek için bu alıntıyı kullanmama izin verin. İlk olarak, dışsal ritüel formların küçümsenmesi; ikinci olarak, dinî deneyimin özel şekilde içselleştirilmesi; üçüncü olarak, hümanist hayırseverliğe doğru bir hamle söz konusudur. Üçüncü aşama sürerken, sembolik ruhsal hayat son bulmuştur. Bu evrelerin her biri için toplumsal belirleyiciler saptanabilir. Batak İrlandalı atalarına sadakat, beni tek başına ritüelizmi savunmaya yöneltmez. Bir antropolog İrlandalı olmasa da sembolik ifadenin kamusal formlarının küçümsenmemesi gerektiğini bilir. Cuma perhizinin dışsal ve sembolik yönlerine düşük değer biçen ve inananları hayır işlerine teşvik eden reformcular, ibadet formlarına ilişkin olarak entelektüel bakımdan özgür bir değerlendirme yapmıyorlar. Kendi hayatlarını sadece başkalarını açlıktan ve adaletsizlikten kurtarmak yoluyla meşrulaştırmaya çalışan orta sınıfların öteki kesimlerine uyararak seküler dalgayla birlikte hareket ediyorlar. Bizim toplumumuzda insanları hayır işleriyle temize çıkmaya yönelten kişisel deneyimler mevcutt. Fakat tam da bu noktada, İrlandalıların ritüel formlara bağlı tutumlarının da toplumsal olarak belirlendiğine dikkat ediniz. Cuma perhizcileri geniş çaplı hayır işlerinde kendi papazlarına uymakta özgür değildirler. Zira her bir kişinin dini kendisiyle ve kendi özerk ihtiyaçlarıyla ilgili olmak durumundadır. Ruhban sınıfının, öğretmenlerin, yazarların kabul edilmiş ihtiyaçları ile onların vaaz verdikleri, öğrettikleri ve yazarak seslendikleri kişilerin ihtiyaçları arasında üzücü bir kopukluk var.

Küçük ölçekli, ilkel kültürleri ele alarak bu toplumsal belirleyicileri açıklamayı umuyorum. Önümüzdeki sorun din tarihinin merkezinde yer alan sorundur ve antropolojik içgörülerin bunları çözmek için henüz sistematik olarak kul-

lanılmaması beni şaşırtmaktadır. Analizi modern kültürler ile ilkel kültürleri kapsayacak şekilde genişletmek için çok az şey yapılmıştır, öyle ki hâlâ ortak bir söz dağarı yoktur. Ayinler ve büyü başka başka şeylerdir; tabular ve günah başka başka şeylerdir. Yapılacak ilk şey, insan deneyimlerinin bir kümesini (bizimkini) bir diğer kümeden (onlarınkinden) keyfi biçimde ayıran inatçı, sözel engellerin üstesinden gelmektir. Bir başlangıç olmak üzere, ritüelizmi sembolik eylemin yüksek dereceden idrakini göstermek için ele alacağım. Bu iki şekilde ifade edilecek: Kurumlaşmış simgelerin etkinliğine inanç, yoğunlaştırılmış sembollere duyarlılık. Birincisi, ayinsel ve aynı derecede büyüsel teolojidir. Büyüsel ile kutsal arasında herhangi bir ayırım yapmayı bu tartışma için yararlı görmüyorum. Avrupa'da Reform'dan önceki dönemde ritüel etkiye yönelik bir vurgudan, anma amaçlı, spontane ayinlere doğru gerçekleşen tarihsel kayma hakkında konuşabilirdim. Ya da büyü'nün etkisine dair güçlü ve zayıf inançlar bağlamında kabile dinlerindeki farklılığa göndermede bulunabilirdim. İster büyü ister ayin sözcüğünü kullanayım, argüman açısından bu hiçbir farklılık yaratmaz.

Ritüelizm, sembolik eylemin en kesin biçimde etkili kabul edildiği yerde en yüksek düzeyde gelişmiştir. Katolik ve Anglikan Komünyon ayinleri arasında, birincisindeki ritüel etki vurgusundan, ikincisindeki anma töreni vurgusuna doğru bir değişim vardır. Bu, toplumsal kökenlerini ele almakta olduğumuz (büyüsel ritüelden büyüsel olmayan ritüele doğru değişen) dizilerdeki ince bir farklılıktır. Farklılık belki de en kolay biçimde günahla ilgili tutumlarda saptanır. Sembollere hayli değer verildiği ve ritüelizm güçlü olduğu zaman, günah düşüncesi özgül, formel haksızlık edimlerini kapsar; ritüelizmin zayıf olduğu yerde, günah düşüncesi özgül dışsal eylemlere değil, içsel zihin durumlarına odaklanır: Arınma ritüelleri fazla aleni olmayacaktır.

İlkel dinlere ilişkin bir karşılaştırmaya başlamadan önce,

ayinsel bir dinin izlediği çizginin hassasiyetini hatırlatmam gerekir. Ayinler, anladığım kadarıyla, inayet kanalları olmak üzere özel olarak kurumlaştırılmış işaretlerdir. Maddi işaretlerin ve inayet kanallarının her yerde ve daima hazır olması anlamında bütün maddi dünyanın kutsal bir niteliğe sahip olduğu kabul edilir; fakat ayinler özel olarak kurumlaştırılır. Bir ayine katılacak olan Hristiyan belirlenmiş ritüel koşullarını yerine getirmek zorundadır. Eğer bunlar şu ya da bu nedenle yerine getirilmezse daha geniş inayet kaynaklarına başvurabilir. Kurumlaşmış günah çıkarma ve bağışlanma formları yerine içsel bir “nedamet edimi”ni uygulayabilir: Aşai Rabbani Ayini yerine, “manevi bir komünyon edimi”nde bulunabilir. O halde dinî ayinlere bağlılık, dışsal formlara değer veren ve bunların özel bir etkiye sahip olduğunu kabule hazır olan bir düşünce yapısına bağımlıdır. Ritüelisti ayinsel ibadet formlarına bağlayan, böyle bir genel tutumdur. Ve tersi de geçerlidir, dışsal sembollere ilgisizlik, bir kurumsallaşmış ayinler kültürüyle bağdaşmaz. Hristiyan liturjisinde reform yapmayı amaçlayan şimdiki girişimlerin çoğu, eski semboller anlamını kaybettikçe, meselenin yeni semboller bulmak ya da eski sembollerin anlamlarını canlandırmak olduğunu ileri sürer. Daha önce belirttiğim gibi, farklı tarihsel dönemlerdeki insanlar aslında işaretlere az ya da çok duyarlıysa bu bütününü boş bir çaba olabilirdi. Bazı insanlar sözel olmayan işaretlere karşı duyarsızdırlar. Genel itibarıyla sembollerin algılanmaları ve yorumlanmaları toplumsal olarak belirlenir. Bunu kanıtlayabilirsem, dinî davranışa ilişkin uyumsuzluk ya da gerginlik teorilerinin eleştirisi açısından önemli olacaktır.

Önce, bütün ilkel dinlerin büyüyle ve tabularla dolu olduğuna ilişkin yaygın düşünceyi bertaraf etmek gerekir. Robertson Smith (1894), yüzyıllar içinde uygarlık geliştikçe büyüün gerilediği izlenimini dile getirmişti. Bütününü hatalı değildi. Fakat Smith’in betimlediği büyük seküler hareket, eğer optik bir yanılsama değilse, en azından sık sık kesintiye uğramıştır.

Endüstriyel ilerlemeden çok uzak olan ilkel kültürler arasında ritüelist olmayanları buluruz.

Ritüelizmle, etkin sembollerin doğru biçimde manipüle edildiği ve doğru sözlerin doğru bir düzen içinde seslendirildiği bir konu olarak ilgilenilir. Ayinleri büyüyle karşılaştırdığımızda dikkate alınması gereken iki tür görüş vardır: Bir yanda resmi doktrin, öte yanda bu doktrinin aldığı popüler formlar. Birinci görüşle ilgili olarak Hristiyan teologlar, ayinlerin etkisini inayetin ruhta içsel işleyişiyle sınırlayabilir. Fakat bu inayet aracılığıyla dışsal olaylar değiştirilebilir çünkü inayete mazhar olmuş bir kişinin aldığı kararlar diğerlerinin aldığı kararlardan muhtemelen farklı olacaktır. Ayinlerin etkisi içeriden olur, büyü'nün etkisi ise dışarıdan. Fakat bu farklılık teolojik düzeyde bile görüldüğünden daha az önemlidir. Çünkü teolog kendi içinde yeterince büyüsel olan Bedenlenme doktrinini ve hatta daha büyüsel olan Diriliş'i ve onun gücünün ayinler aracılığıyla nasıl iletildiğine ilişkin doktrini dikkate almayı hatırlarsa, ayinsel ve büyüsel etki arasında böylesine düzgün bir ayırım yapamaz. O halde Hristiyanlıkta popüler bir büyüsellik vardır. Kayıp bir nesneyi bulmak için St Anthony'ye bir mum yakmak, kazalardan korunmak için St Christopher madalyonu takmak ya da Cuma günü et yemenin kişiyi zor durumda bırakacağını düşünmek büyüselidir. Hem ayinsel hem de büyüsel davranış ritüelizmin ifadeleridir. İlkel kültürlerde büyü'nün arttığı ve azaldığı koşullara ilişkin öğrendiklerimizin, bizim aramızdaki sakramentalizme ve aynı şekilde Protestan Reformu'nda ifade edilen büyü ve ritüelden vazgeçme eğilimine de uygulanması gerekir.

İçerik olarak işaret ettiği şeyi hayata geçiren sembollere [efficacious symbols]¹ yönelik inancı karşılaştırmamızın odak noktası olarak almanın avantajı, dinî davranışın diğer yönlerinin bu açıdan varyasyonlarla büyük ölçüde örtüşmesidir. Günahla

¹ Hem sembolik olarak hem de fiilen arınma işlevine sahip "suyla vaftiz" gibi. -yhn

ilgili fikirlerin büyüsellikle ilgili fikirlerden nasıl farklılaşma eğilimi gösterdiğinden söz ettim. Formel günah işleme kavramı aslında çok büyüsel bir yön kazanabilir, keza daha fazla büyüsellik, yoğunlaştırılmış sembollerin algılanışında daha fazla duyarlılık demektir. Bütün iletişim sembollerin kullanımına bağımlıdır ve bunlar en kesin olanından en belirsiz olanına, tekil gönderme işaretlerinden çoklu gönderme sembollerine kadar sayısız biçimde sınıflandırılabilir. Burada –en yaygın olandan en yoğunlaşmış olana kadar– çoklu göndermede bulunan semboller sınıfı içindeki bir varyasyonla ilgilenmenizi istiyorum. Fazlasıyla yoğun sembol örnekleri için Turner'ın Ndembu ritüellerine ilişkin yorumu okunabilir. Zambiya'daki bu halk, toplumu, baskın grupların karmaşık yapısı ve yerel grupların yaş ve inanç ortaklıklarına göre tabakalaşması olarak deneyimler. Bunu sembolleştirmek için de insan bedendeki, topraktaki ve ağaçlardaki özsuynun renkleri üzerinde dururlar. İnsanlardaki aktif özler kara safra, kırmızı kan ve beyaz süttür; canlı doğa dünyasında süt renginde bitki özü ve kırmızı, yapışkan reçineleri olan ağaçlarla kömürleşmiş ağaçlar vardır; benzer biçimde, mineraller de siyah toprak, beyaz ve kırmızı kil içerir. Bu renklerden hareketle eril ve dişil alanların, yıkıcı ve besleyici güçlerin karmaşık bir temsilini, giderek daha soyut ve kapsayıcı yorum düzeylerini birbirine bağlayarak tasarlamaktadırlar. Bu işaretler sistemi öyle ekonomik ve yüksek düzeyde eklemlenmiştir ki, orkestrasyonun kozmik ölçekte olduğunu anlamak için tek bir tele dokunmak yeterlidir (Turner, 1968). Hristiyanlıktaki yoğun sembol örnekleri için, ayinleri, özellikle Komünyon'u ve Vaftiz'i düşününüz. Bunlar gevşek biçimde birbirine eklemlenmiş bir dizi ifadede özetlenen çok sayıda göndermeyi yoğunlaştırırlar. Yaygın semboller için, tam aksine, Turnbull'un Mbuti pigmelerinin değerler sisteminin merkezi olarak betimlediği "eğlence"

sözcüğünü ya da çağdaş BBC kültüründeki “insani değerler” sözcüklerini örnek alın. Kavramlar gönderme bakımından yeterince kuşatıcıdır; standart bir duygusal tepki üretirler. Fakat yan anlamlarını tam olarak analiz etmek zordur. Cuma perhizi kuralının, tıpkı domuz eti yememenin Yahudiler için her yerde Yasa’nın bir sembolü haline gelmesi gibi, Londra’daki sürgün İrlandalı için küçük bir yoğun sembol olduğunu öne sürüyorum. Bazı İngiliz Katolikler ve Yahudiler bu yoğun sembollere hiçbir tepki göstermez ve daha çok genel etik ilkelere göre hareket ederler. Benim hipotezim bu tepkilerin özel toplumsal deneyim türlerinin ayrı yönleri olduğudur. Örtük olarak kendimi, Robertson Smith’in din araştırmalarında ayinler öncelikli ve mitler ikincildir fikrine dönerken buluyorum. Zira Hristiyan doktrinindeki yakın tarihli değişikliklerin –ki bunlar Reform’dan günümüze kadar süregelen uzun teolojik tartışmalarda karşımıza çıkarlar– entelektüel konumları ritüele yönelik derinlere işlemiş kişisel tutumlarla uyuşturma girişimleri olduğu görülüyor. Bu argümanın tam olarak geliştirilmesi, ritüelist karşıtı hareketlerin toplumsal bağlamına ve bu hareketlerin ritüelizm tarafından periyodik olarak yenilgiye uğratılmasına ilişkin değerlendirmeler yapmamızı sağlayabilmelidir.

Etnografik rapor çalışmalarının şimdiki evresinde yoğun sembollerin varlığını ya da yokluğunu aramak, karşılaştırma için yeterince güvenilir bir temel değildir. Çünkü Victor Turner ya da Raymond Firth çapında bir saha çalışanının pigmelere gidip alışıldık şekilde derin bir araştırma gerçekleştirmesi halinde, Roma’nın yedi tepesine dair semboller kadar yoğun bir semboller dizisi keşfetmesi gibi rahatsız edici bir olasılık vardır. İnsanların zaman ve mekân içinde birbiriyle ilişkilene-
mesi için bir sembolik yönelimler şeması gerekli olabilir. Bu, zorunlu olarak söz konusu insanların benimsedikleri inançların ayinsel bir biçim kazanacağı anlamına gelmez. Soruna sosyolojik bir yaklaşım geliştirmekte olduğum için, inanç sis-

teminin başka özelliklerine değil, sadece insanların sembollerini gündelik hayata düzenleyiciler ya da iktidar kanalları olarak yerleştirdiği kullanım tarzına odaklanmama izin verin. Yani onların ritüel etkiye ilişkin fikirlerine daha çok, yönelimlerinin yapısına daha az ilgi göstermeliyiz.

Önce, hatırı sayılır bir azınlığın Protestanlık benzeri bir ritüel ve bilinç reformuna yöneldiği, geleneksel dini büyüselsel bir niteliğe sahip bir kabilenin durumunu ele alalım. David Aberle şöyle yazar:

Geleneksel bir Navaho yerlisi, ritüellerde yapılan hatadan, özellikle de dinsel şarkıları okuyan ve hastanın tekrarlaması gereken belirli dualarda yapılan hatadan korkar. Hata sadece seremoniyi etkisiz kılmakla kalmayabilir, hastanın yıllar sonra bir illete yakalanmasına da yol açabilir... Navahoların inandığı doğaüstü güçlerin çeşitli tabuları ihlal eden kişiye zarar vermesi muhtemeldir fakat bu tabuların ahlâki düzenle neredeyse hiçbir ilişkisi yoktur. Bir adam birini öldürecek olursa, hayaletinin tacizine uğrayabilirdi, fakat bu durum, kişi bir hastanede çalışıyorsa ya da birinin öldüğü bir kulübeden aldığı odunları yakması halinde de gerçekleşebilirdi. Taciz, Tanrı'nın lanetinden ya da hayaletin intikamından değil, ritüel kirlilikten kaynaklanır. Hırsızlık, zina, dolandırıcılık, saldırı ve tecavüzün hiçbir doğaüstü yaptırımını yoktur... Dinsel şarkıları okuyan kişinin öfkeli olması ya da bir münakaşa yaşanması halinde seremonilerin bozulduğu doğrudur. Bu anlamda yanlış davranışa karşı doğaüstü yaptırımlar vardır fakat sadece seremoni devam ederken. Öte yandan bir Navahonun pek çok rastlantısal tabu ihlalinin sonuçlarından da korkması gerekir.

(Aberle, 1966)

Bu aşırı ritüelizm konumundan hareketle Navaholardan bü-

yükçe bir azınlık ritüel olarak peyote yenmesini merkeze alan bir dini benimsemiştir. Peyote kültü mensuplarının dini, ritüeller, günah ve Tanrı'ya ilişkin fikirler bakımından geleneksel dinden bütünüyle farklılaşır. Dualarında kendiliğindenliğe değer verir ve bu dualarda hiçbir sabit örüntü olmadığında ısrar ederler. Aberle'nin belirttiği gibi geleneksel bir Navaho iktidarı formüllere bağlamaya çalışırken, peyote kültü mensubu, tutkusuyla Tanrı'yı etkilemeye çalışır. Peyote kültürünün Tanrısı ahlâkla ilgilenir. Günahın itirafı Tanrı'nın kutsamasını ve yardımını sağlamak için zorunludur.

David Aberle'nin dikkate değer kitabında bu dinî değişimin bütün detayları verilir. Burada sadece, dinî ibadetin değişimine eşlik eden toplumsal durumlardaki değişikliğe değinmem gerekiyor. Navaho hayatı, esas olarak Arizona ve New Mexico'da çok kurak ve zor koşullarda yapılan çobanlığa dayanıyordu. Pek çok koyunu olan bir adam, sürünün bir bölümünü onun adına güden ve karşılığında kazançtan pay alan öteki aileleri kendi çevresinde topluyordu. Bu birimler, birbirlerine olağanüstü biçimde bağlı olmak durumundaydılar; kriz durumlarında ekonomik yardım, oç alma ve ahlâki denetim için bu esastı.

Navaho hısımlığının en geniş örgütlü birimi, günlük ve yıllık temelde fiilen işbirliği yapan anasoylu yerel yakın akrabalarından oluşan bir gruptu... Bir adam kötü bir kış ya da kurak bir yaz mevsiminde birikmiş servetini kaybedebilirdi. Bu durumda, birincil olarak anasoylu akrabalığa, fakat ikincil olarak hısımlar dahil olmak üzere diğer pek çok akrabalığa bağlı genel bir paylaşma etiği vardı. Zenginin cömert olması gerektiği, yoksulun cömertlik konusunda sürekli baskı yaptığı farz ediliyordu. Akrabalar arasındaki karşılıklı olma hali düzenleyici ihtilaf süreciyle pekiştiriliyordu: Burada, başkasına muhtaç olmama ve ödünleme kuraldı. Reis ancak aracı olabilirdi ve akrabaların kan davası, tazminat baskısı ya da tazminat ödeme ihtiyacı halinde

destek gerekiyordu.

(agy., 44)

Bu topluluk hayatının ne kadar sıkı olduğu ve zor durumlarda karşılıklı yardım yaptırımlarıyla güçlü uyum sağlama denetimlerinin nasıl uygulandığı, ahlâki kurallara yönelik tutumda görülebilir. Görünüşe bakılırsa Avrupalı araştırmacılar, Navaho etik standartlarının erdem aşkıyla değil misilleme korkusuyla, desteğin kesilmesi ve utanç korkusuyla ayakta tutulduğunu görünce şaşırdılar. Amerikan hukuku ve düzeni, intikam gruplarıyla yer değiştirmişti.

Klan birliği karşılıklı yardım olanağı azaldığında bozuluyordu. Topluluk içinde desteğin yitirilmesi korkusu da daha küçük bir tehdit oluşturunuyordu. Ve itibar kaybı korkusu ya da utanç, topluluğa ne ölçüde dahil olduğuna bağlıdır. Topluluk içi karşılıklı bağımlılığın azalmasının ve ahlâki yaptırımın zayıflamasının yanında, ücretli emekle ilgili olarak topluluk dışına bağımlılık ve ailevi ekonomik özerklik de artıyordu.

(agy. 200-1)

Bu tek örnek, toplumsal grup kendi mensuplarını sıkı komünal bağlar içinde tuttuğu zaman dinin ritüelist olduğunu; bu bağlar gevşediği zaman ritüelizmin de gerilediğini gösterir. Ve formlardaki bu değişikliklerle birlikte, doktrinlerde de bir değişiklik görülür. Geleneksel Navaho insanının toplumsal deneyimi onu topluluğun taleplerine anında ve kendiliğinden tepki göstermeye koşulluyordu. Soyut doğru ve yanlış, içsel dürtüler, bu insan için hangi intikam grubuna ait olduğunu ve kimlere bir karşılıklılık ağıyla bağlı bulunduğunu bilmekten çok daha az önem taşıyordu. Fakat hayvan varlığının zorunlu bir şekilde erimesiyle yoksullaşan ve Amerikan ücret ve nakit ekonomisine yetersiz biçimde katılan yeni Navaho yerlisi, ailesinin zorunlu talepleri ile hayır işlerinin seçimli talepleri arasında ayrım yapmayı öğrenmek zorundaydı. Özel yargı

sadakatinı köreltmiyor, davranışlarını denetliyordu. Akrabalarına güvenemediği gibi akrabalarının da ona güven duyması gerekmiyordu. Yalnızdı. Peyote yemek ona büyük bir kişisel güven ve doğaüstüyle doğrudan birleşme duygusu veriyordu. İnandığı Tanrı'nın, kendisine benzer hale geldiğine, artık güçlü karşılıklılık ve sadakat sembolleriyle baskı kurmadığına dikkat ediniz. O, niyetleri ve yetenekleri yargılar. Sabit kuralları kendiliğinden uygulamaz, fakat insanın iç dünyasını yargılamak için sembolik yüzeyin ötesine geçer. Tanrı ritüelin aleyhine dönmüştür. Burada, daha derinlemesine incelemeye değer, büyüleyici bir küçük ölçekli Protestan Reformu modeli vardır. Navaho peyote kültüne tekrar döneceğim. Fakat onların ritüelizm karşıtlığı modern koşullara bir tepki olduğu için benim ilkel modellere yönelik ihtiyacımı tatmin etmez.

Bu nedenle bir Afrika araştırmasına, Colin Turnbull'un Ituri ormanlarındaki pigmeler üzerine yaptığı araştırmaya dönüyorum. Başlangıç tezimi buradan türetiyorum. Bu teze göre ritüelizmin en önemli belirleyeni kapalı toplumsal grupların deneyimidir.

Pigmeler uç bir vakayı temsil ederler. O kadar az ritüel düzenlerler ki, onları inceleyen ilk etnograflar, hangi açıdan bakılırsa bakılsın hiçbir dine, hatta kendilerine ait bir kültüre bile sahip olmadıklarını düşündüler. Sahip oldukları her şey Bantulardan ödünç alınmıştı. Turnbull'un çalışması, tam da bu ritüel eksikliğinin onların bağımsız kültürlerinin bir yönü olduğunu gösterme gereğinden esinlenir. Çizdiği resme göre pigmeler, içine çekildikleri dinî Bantu ayinleriyle saygısızca alay etmekte, Bantu komşularının onlara sunduğu av ve bereket büyülerini anlamamakta, Bantular büyücü ararken gülmekte ve ölümün getirdiği kirliliğe maruz kalmayı umursamamaktadırlar. Onların hiçbir ölüm kültü yoktur. Bantu günah düşüncesini reddederler. Bantu dininin bütün donanımı onlara yabancıdır. Bantu bakış açısına göre onlar cahil ve dinsizdir. Fakat aynı ölçüde özenli ve dayatıcı olan, farklı bir alternatif

donanıma sahip değildirler. Onların dini içsel duyguya dayanır, dışsal işaretlere değil. Ormanın kasveti tanrının kasvetini dışavurur ve orman pigmeler gibi şarkı ve dansla memnun edilebilir. Onların dini ne günah işleme edimleriyle, ne saflık kurallarıyla, ne de inceden inceye oluşturulmuş kozmik kategoriler içinde doğru bir biçimde konumlanmalarıyla ilgilenir (1965: 289). Eski bir tabirle, hayırlı amellere dayanan bir din değil, bir iman dinidir.

Toplumsal gruplaşmalarına gelince; bu öylesine akıcı ve öylesine dalgalı bir yapıdır ki verili bir bölge “bireylerin sürekliliği”na tanık olur (agy. 109). Bantu çiftçileri, bazı pigmelerin kendi köylerine kalıtımsal hakla bağlı olduklarını ve bulundukları yeri tanımaktan çok hoşlandıklarını düşünürler. Fakat Turnbull şöyle der:

Her bireyle olduğu gibi, her soyla birlikte de, kişinin beğenmesi halinde taşınabileceği sınırsız bölge vardır ve sistem her nasılsa hiçbir (Bantu) köylü(sü)nün hangi Mbuti soylarının “kendi” bölgesinde avlanmakta olduğundan asla emin olamayacağı noktaya kadar bu tür hareketi teşvik eder.

(agy. 109)

Bir avcılar kampı, kabaca her ay yerleşim yerini taşır. Bu sırada yeni gelenler bölgeye ulaşmakta ve öncekiler taşınmaktadır. Böylece kamptakilerin bileşimi o ay içinde aynı kalmaz. Av mevsimi için yedi adama ihtiyaç vardır ve yirmiden fazla kulübeden oluşan bir kamp büyük bir kamp sayılır. Bal mevsiminde bu türden kamplar çok daha küçük birimlere ayrılır.

Pigmeler pek az yerleşik kurala bağlı gibidir. Herkesin karşılıklı olarak büyük bir hoşgörüsüyle az çok uyum sağladığı genel bir davranış kalıbı vardı.

(Turnbull, 1961: 80)

Böyle bir toplumda yaşayan birinin toplumsal ilişki formaliteleriyle uğraşması pek gerekmez. Anlaşmazlık halinde

kolayca uzaklaşabilir. Sadakatler kısa sürelidir. Uzlaşma tekniklerinin gelişmiş ya da kamusal olarak yerleşmiş olması gerekmez. Söylediğim şey sadece insanların tanrılarına yönelik davranışlarının, birbirlerine yönelik davranışlarına denk düştüğü değil. Dinsel formlar kadar toplumsal formların da aynı boyuttaki deneyimlerden ortaya çıktığını ifade ediyorum. Pigmeler keşfedilmemiş, sistemleştirilmemiş, sınırlanmamış bir toplumsal dünyada serbestçe hareket ederler. Onların ayinsel bir din geliştirmelerinin, komşu Bantu çiftçilerinin büyüden kurtularak ormanlık alanlardaki kapalı köylerinde ayinsel bir din geliştirmeleri kadar imkânsız olacağını öne sürüyorum.

Üstün niteliği ortada olan bu etnografik çalışma sayesinde pigme örneğine güven duyabiliriz. Turnbull dikkatsiz davranıp boşluklar bırakmış olsaydı, gözlemlediği şeyin çıkarımlarının farkında olmasaydı, açıklamalarını böylesine zengin bir ikincil materyalle tamamlamasaydı, pigme dini hiçbir ilgi uyandırmazdı. Sudan'da göçebe çobanlık yapan Nuerler ve Dinkalar üzerine çalışmalar için de aynı şey geçerlidir. 6. Bölüm'de bu halklar hakkında daha çok şey söyleyeceğim. Dinî davranış söz konusu olduğunda, her iki kabilenin de pigmeler kadar ritüelden uzaklaşmadığı görülür. Ancak etnograflar, bu halkların ibadet şeklinin ritüelizm karşıtı olduğunu gösterirken, meslektaşlarını bir idealleştirme eğiliminin raporlarını bozmadığına ikna etmekte sıkıntı yaşamışlardır. Ritüelist olmayan ilkel bir dini betimlemeye çalışan her etnografin kaderidir bu. Profesör Evans-Pritchard'ın (1956) Nuerlerin dinine dair yorumunu kendi dinî eğilimleriyle çarpıtmış olabileceğini öne süren antropologlara ne cevap verileceğini asla bilemedim. Nuerlerin fetişizm karşısındaki aldırmaazlığını, dışarıdan yakın bir tarihte ithal edilmiş bir tutum sayarak sorguladıklarını işittim (agy. 99). Nuer Tanrısı'na, kendisine ibadet edenlerle yakın ilişkisine, kurbanlarla zorlanmayı reddetmesine, Hristiyan teolojik formlarında betimlenmeye uygun oluşuna gelince, onun ilkel dinlerin geleneksel tanrılarından çok uzak

olduğu görölüyordu. Aynısı Dinkaların Tanrısı için de geçerlidir (Lienhardt, 1961: 54, 73). Robin Horton'ın, Dinka ritüel davranışının büyüsel içeriğini önemsemediği için Godfrey Lienhardt'a kusur bulmakta haklı olup olmadığını da merak etmişimdir:

Bazen dobra dobra konuşamıyor. Mesela Dinkalardaki belirli eylemlerin arzulanan sonuçları sembolize ettiği düşüncesinin, bu sonuçlara ulaşmaya gerçekten yardımcı olduğu, sunulan materyalden hareketle açıkça görülse de, yazarın zaman zaman bu büyü unsurunu rasyonalize etmek istediği görülmektedir.

(Horton, 1962: 78)

Bu şekilde eleştirilen kitap, Dinka ritüelinin ifade etme ve etkinlik işlevlerini çok ince ve hassas bir çizgiyle ayırır. Bana kalırsa, Lienhardt sembolik eylemin deneyimi denetleme tarzına dair parlak bir içgörü sağlamaktadır. Peki aynı zamanda, ifade unsurunu aşırı vurgulayıp büyü unsurunun hakkını teslim etmeme suçunu da işlemiş midir? Robin Horton, yerel toplulukların kapandığı, büyü'nün varlığından kesinlikle şüphe edilemeyecek Nijer Deltası'nın sisli rizofora bataklıklarında Dinka kitabını kendi bakış açısıyla okur. Fakat büyü açık savan bölgelerinde daha az önemli olabilir.

Konu üzerine düşündükten sonra halihazırdaki görüşüm, büyü içeren ayinlerin dünyanın her yerinde aynı olmadığı ve büyü etkisine duyulan ilginin toplumsal bağların gücüne göre değiştiğidir. İlkel, ritüelist olmayan dinlerin varlığından kuşku duyanlar Peder Schebesta'nın konumundadırlar (1950). Schebesta, Pigmeler Bantularınki kadar büyüsel ve karmaşık ritüellere sahip değillerse, bunun önceki bir pigme kültürel mirasının kaybedilmiş olduğunu kanıtlaması gerektiğini düşünüyordu. Bu durumda kuşkucular, Dinka ve Nuer dinlerine dair raporlarda büyüsellğe ilişkin bir şeylerin eksik olduğunu öne sürerler. Bunlar, bütün ilkel dinlerin aynı ölçüde büyüsel

olduğu varsayımını açığa vururlar. Pigmeler ile eski ve yeni Navaho yerlisi örneği, ritüelist olmayan ilkel dinlerin varlığını öne sürmek için bir temel oluşturur. Nuerleri ve Dinkaları inceleyen etnografların, meslektaşlarını bu toplumlardaki ritüellerin fazla büyüsel olmadığına ikna etmekte zorlanması, ilkel kültürlerde araştırılması gereken ve yüksek ve düşük decelerden ritüelizmin görüldüğü gerçek bir boyut olduğunu gösterir.

Sekülerleşme genellikle kentlerin gelişmesine, bilimin prestijine ya da sadece toplumsal formların dağılmasına atfedilebilen bir modern trend olarak görülür. Fakat biz sekülerleşmenin, tanımlanabilir bir toplumsal deneyimin bir ürünü olan, kent hayatı ya da modern bilimle alâkalı olmaması gereken eski bir kozmolojik tip olduğunu göreceğiz. Burada antropolojinin çağdaş insana onu doğru biçimde yansıtan bir ayna tutmayı başaramadığı görülür. Din ve seküler karşıtlığı, modern ile geleneksel ya da modern ile ilkel karşıtlığıyla hiçbir şekilde ilişkili değildir. İlkel insanın doğası gereği derinden dindar olduğu fikri saçmadır. Gerçek şudur ki, kabile toplumları yelpazesinde kuşkuculuk, maddecilik ve manevi coşku çeşitlerinin tamamı mevcuttur. Bu konularda, Londra hayatından seçilecek herhangi iki kesim birbirinden ne kadar farklılaşırsa onlar da o kadar farklılaşırlar. Bütün ilkelerin dindar olduğu, her şeye inandığı ve rahiplerin ya da büyücülerin öğretilerine tâbi olduğu yanılması, ölü geçmişle ilgilenen arkeologların yorumlarını bulandırmaktan çok bizim kendi uygarlığımıza ilişkin anlayışımıza ket vurmuştur. Mesela Harvey Cox, aşağıdaki sözlerin bazı Yeni Gine kabile inançlarına ilişkin değerlendirmelerle ne kadar yakın bir benzerlik içinde olduğunu anlamış olsaydı, günümüzün seküler trendlerini kesinlikle çok farklı biçimde betimlerdi:

Seküler kent çağında, bizimle ilgili olduğunu düşündüğümüz sorunlar genellikle işlevsel ve işlemsel olma eğilimindedir. İktidarın nasıl denetlenebileceğini ve

sorumlu biçimde kullanılabileceğini merak ederiz. Telaşa içinde yer almaya çalıştığımız teknolojik topluluktan nasıl makul bir uluslararası düzen oluşturulabileceğini sorarız. Tıp biliminin ustalığının, sürekli kıtlığın eşliğinde savrulan yeni bir dünya nüfusu yaratmadan bütüne nasıl uygulanabileceği konusunda kaygılanırız. Bunlar pragmatik sorunlardır ve bizler dine yönelik ilgisi en iyi ihtimalle yüzeysel olan pragmatik insanlarız.

(Cox, 1968: 93)

Sekülerizm esas olarak kentin ürünü değildir. Dünyevilik anlamında seküler, gündelik anlamları aşmamak anlamında seküler, uzmanlaşmış dinî kurumlara önem vermemek anlamında seküler kabile kültürleri de vardır. Bu olguyu kavrayana kadar antropoloğun kendisi de materyalini nasıl yorumlayacağını bilemez. Dindar olmayan bir kabileyle karşılaştığında araştırmalarında daha gayretli olur, daha ince eleyip sık dokur. Yaptığı analizle kitap boyunca toplumsal altyapıyla ilişkilendirdiği sembolik üstyapıyı açığa çıkarmak için elindeki bilginin posasını çıkarmaya çalışır ya da en azından dinle ilgili bir son bölüme yerleştirmek üzere arayıp bir şey bulur. Fredrik Barth'ın karşılaştığı zorluk da buydu. Barth bir grup İranlı göçebeyi incelerken, dinî davranışa duyarsızlık ya da yüzeysel araştırmacılıkla ilgili olası suçlamalardan kendini kurtarmak için özel bir ek yazma ihtiyacı duydu.

Basseriler, saha araştırması düşünüldüğünde ritüel faaliyetler bakımından çarpıcı derecede fakirdir; seremonilerin, kaçınma âdetlerinin ve inanışların, eylemlerinin pek azını etkilediği ya da bu eylemler içinde ifade edildiği görülür. Dahası, ritüelin farklı unsurları daha geniş bir anlamlar sistemiyle yakından bağlantılı ya da ilişkili görülmez; bunlar birbirine ya da toplumsal yapının önemli özelliklerine gönderme yapmadan

Basseri kabilesine mensup olanlar, kendilerini gevşek, “genellikle İranlı mollaların vaaz ettikleri dine karşı ilgisiz ve metafizik sorunlara kayıtsız” Müslümanlar olarak gördükleri için bu görüşü onaylardı. Şaşkınlığını ve uğradığı profesyonel düş kırıklığını böylesine dürüst bir tutumla kaydetmesi Barth için olumlu bir puandır. Kabile toplumunda tam Durkheimcı anlamda dinî bir dışavurum görüleceği varsayımı nedeniyle. varlığını hâlâ sürdüren sorunu, kavramsal analiz araçlarını düzeltmeye çalışarak halletmeyi dener: Barth, araçsal eylemden ayrı ve özelleşmiş olarak dışavurumcu eylem arayışına yöneltmiştir; bu ayrımın her zaman değerli olmaması mümkün olabilir mi? Belki de sembolik anlamlar araçsal eylemde örtük olarak varlığını sürdürmektedir ve Basseriler için, hayatlarını oluşturan anlamlar ve değerler, heyecan verici göç silsilelerinde tam olarak ifadesini bulmaktadır: “...bu değer aslında teknik olarak zorunlu olmayan sembolik edimler ve egzotik eşyalar aracılığıyla ifade edilmez... göç çevrimi zaman ve mekân kavramsallaştırması için temel bir şema olarak kullanılır.” Bunun ardından zayıf bir tutumla anlamların eylemlerin ardılığında örtük olabileceğini öne sürer, zira “bu eylemlerin pitoresk ve heyecan verici niteliği göç hareketlerini çok çekici ve tatmin edici bir deneyim haline getirmektedir” (agy. 153). Ne var ki pitoresklik ölçütü Yeni Gine’deki domuz bayramına uysa bile aynı fenomeni Amerika’nın kentsel kısımlarına uygulamak zor olacaktır. Göç hareketinin anlamları örtük biçimde bizatihi bu hareketin içinde gayet iyi ifade edilebilir, fakat bu, toplumun anlamları hakkında hiçbir şey söylemez. Kendi temsilini kendisi için açıkça ortaya koyma ihtiyacı duymayan bir toplumun özel bir toplum tipi olduğunu düşünmek gerekmiyor mu? Bu doğruca Barth’ın, Basseri göçebe hane halkının bağımsızlığına ve kendine yeterliliğine ilişkin söylediklerine götürür. Bu halkın, “bir dış piyasayla ekonomik ilişkiler

içinde fakat diğer bütün göçebelerden tam bir tecrit halinde” varlığını sürdürebilmesi, “Basseri örgütlenmesinin çok çarpıcı ve temel bir özelliğidir” (agy. 21). Bu kitapta soruna ilişkin yaklaşımın geliştikçe, bu özellikler bir sekülerlik açıklaması olarak daha da önem kazanacaktır. Çünkü Barth’ın arayıp bulamadığı dinî davranışın en bariz formlarından biri, organik bir toplumsal sistemi ifade etmek için bedensel sembollerin kullanılmasıdır. Fakat öyle görünüyor ki kişisel ilişkilerin formu bedenin formuna ya da işlevlerine belirgin biçimde denk düşmedikçe, bazı insanların tutkuyla ilgilendiği bir metafizik sorunlar dizisi konuyla tamamen ilgisiz hale gelmektedir.

İÇSEL DENEYİME DOĞRU

Yeni Sol'da boş ritüellere isyan edenler Wycliffe ve ateşli Protestan reformcuların ayak izlerini takip ettiklerini kolaylıkla göremiyorlar. Ancak küçük egzotik kültürlerden Avrupa dinî geleneğimize sıçrayabilirsek, seküler ve dinî bağlamlardaki ritüelizm karşıtlığı arasında daha kolay geçiş yapabiliriz. Böylece geçerli toplumsal değerlerden yabancılaştırmanın genellikle belirlenmiş bir form aldığını görebiliriz: Sadece önemsiz ritüellerin değil, haddi zatında ritüelizmin kınanması; içsel deneyimin yüceltilmesi ve onun standartlaşmış dışavurumlarının aşağılanması; sezgisel ve anlık bilgi formlarının tercih edilmesi; aracı kurumların reddedilmesi; alışkanlığın yeni bir sembolik sistemin temelini sağlamasına izin verme yönünde her eğilimin reddedilmesi. Ritüelizm karşıtlığı, aşırı şekillerde büründüğünde, karmaşık sembolik sistemler aracılığıyla iletişimi ortadan kaldırma girişimidir. Bu argüman geliştikçe, bunun sadece yeni bir hareketin erken ve örgütlenmemiş evrelerinde geçerli bir tutum olduğunu göreceğiz. Protesto evresinin ardından, örgütlenme ihtiyacı bir kez kabul edildiğinde ritüellere yönelik olumsuz tutumun tutarlı bir ifade sistemi ihtiyacıyla çeliştiği görülür. O zaman ritüelizm toplumsal ilişkilerin yeni bağlamı çevresinde kendisini tekrar ortaya koyar. Komünyon'a yönelik tutumlarında büyüsel olmayan kökten-ciler Incil'e yönelik tutumlarında büyüsel hale gelirler. Konuşma özgürlüğüne destek veren devrimciler Babil Kulesi'ne

dönüşü önleyecek baskıcı yaptırımları benimserler. Fakat her seferinde bu isyan hareketi ve ritüelizm karşıtlığı, ritüelleşmeye ve sembollerin özgün kozmik düzeninde kaybolan bir şeye yönelik ihtiyacın yeniden kabul edilmesine dönüşmüştür. Eski ritüellerin temizlenmesi işleminden, tam da istendiği şekilde daha basit ve daha yoksul, ritüellerden yoksun olarak çıkıyoruz, fakat başka kayıplarla birlikte. Geçmiş zamanların derinliğiyle eklemlenme konusunda bir kayıp var. Yeni mezhep ilk kilise kadar, ilk Hamsin kadar ya da Tufan kadar gerilere gider fakat tarihsel süreklilik ince bir çizgiyle takip edilir. Sadece dar bir tarihsel deneyim aralığı şimdiki duruma öncül olarak kabul edilir. Ekmeğin bölündüğü Son Akşam Yemeği'nin anılmasına ya da balıkçı havarilerin sadeliğine, atalara ilişkin çok titiz bir seçim eşlik eder: Devrimcilerin kralları ve kraliçeleri tarihin sayfalarından silebilmesi gibi, ritüelizm karşıtları da azizleri ve papaları reddetmişler ve tarihin yükünü sırtlamaksızın yeniden başlamaya çalışmışlardır.

Fakat sarkacın salınımları ritüelizm karşıtlığının yorumlanmasında bizi yeterince uzağa götürmez. Hâlâ yoğun sembolle re yönelik bir duyarlılık eksikliğiyle sonuçlandığı düşünülen uzun bir seküler trend ve aynı zamanda anlam eksikliğiyle genel bir meşguliyet var. Ritüelden uzaklaşmaya, daha fazla etik duyarlılığa yönelik güçlü bir hareket eşlik eder. Böylece ABD'deki Hristiyan tarikatların birbirinden ve Yahudi cemaatinden giderek daha az farklılaştırılabilir olduğunu, doktrin farklılıklarına gönderme yapma isteğinin azaldığını ve hepsinin eşit derecede toplumsal iyileşme programlarına bağlandığını görüyoruz. Bu trend *Protestant, Catholic, Jew* (1960) adlı kitabında Herberg tarafından gayet iyi betimlenmiş ve Neal'in (1965) yoğun araştırmasıyla belgelenmiştir. Ne var ki bunu anlamak için, araştırma faaliyeti özellikle konuyla ilgili olan bir başka sosyologun çalışmasına başvuracağım.

Ritüel her şeyden önce bir iletişim şeklidir. Sosyo-linguistik bize bir bakış açısı sağlar. Basil Bernstein, düşüncesi Durk-

heim üzerinden Sapir'e uzanan bir sosyologdur (Bernstein, 1965: 148). Özel ilgi alanı konuşma sistemlerinin konuşanların deneyimini nasıl dönüştürdüğünü keşfetmektir. Kapsamı bakımından güçlü olduğu kadar algılama bakımından da yetkin bir araştırma çizgisiyle, Sapir'in dilin kültür üzerindeki denetleyici etkisine ilişkin içgörüsünü tatbik etmeye çalışır.

Birinin esas olarak dilin kullanımı olmaksızın gerçekliğe uyum sağladığını ve dilin özgül iletişim ya da düşünme sorunlarını çözmenin tesadüfi bir aracı olduğunu hayal etmek tam bir yanılsamadır. İşin aslı şudur ki gerçek dünya büyük ölçüde bilinçsiz olarak grubun dil alışkanlıkları üzerinde inşa edilir... Gördüğümüz şekilde görür, işittiğimiz şekilde işitir ve bunun dışında genelde deneyimlediğimiz şekilde deneyimleriz çünkü topluluğumuzun dil alışkanlıkları belirli yorum seçeneklerini önceden hazırlar.

(Sapir, 1933: 155-69)

Bu kitap, Bernstein'ın yaklaşımını ritüelin çözümlenmesine uygulama girişimidir. Ritüel formlarını, konuşma formları gibi toplumsal ilişkilerin içinde oluşan, seçimleri ve vurgularıyla toplumsal davranış üzerinde kısıtlayıcı bir etki yaratan kültür aktarıcıları olarak ele alabilirsek, bu yaklaşım dinî davranışları anlamamıza yardımcı olacaktır. Bernstein'ın söylediklerinin birazını özetlediğimiz ve bunu bir iletişim aracı olarak ritüele uyguladığımız zaman bile ritüel karşıtını anlamak için onun içgörülerini kullanmanın hâlâ çok uzağında kalırız.

Bernstein kendi argümanını, dili özerk bir kültürel fail olarak gören ve onun biçimsel kalıplarını toplumsal ilişkilerin yapısıyla ilişkilendirmeyi başaramayan Whorf (1941) ve diğerlerinininkinden ikna edici biçimde ayırır. Aslında Bernstein'dan önce böyle bir ilişkinin nasıl kurulabileceğini anlamak zordu. Çünkü kendi içsel gelişmesinin geniş alanlarında dil, özerk biçimde verili olan kendi kurallarını izler. Bütünleştirici ya da

bölücü işlevlerini vurgulayacak şekilde konuşma ile ilgilen-
dikleri özel durumların dışında çağdaş sosyologların insanla-
rın konuştuğu olgusunu göz ardı ediyormuş gibi görünmeleri
Bernstein'in iddia ettiği gibi (1965) şaşırtıcı değildir. Konuş-
ma, bir başlangıç ve hareket noktası, kanıksanmış bir şey ola-
rak görülme eğilimindedir. Konuşmanın, (aile ve din kadar
temel) toplumsal bir kurum olarak analizinin pek az ortaya
konulduğu doğrusu, antropologlar ritüel analizi konusunda
kendilerinden hoşnut olamazlar. Bu alanı ihmal etme hatasına
düşmedikleri gibi, ritüelin toplumsal ilişkilerde sadece bölücü
ya da bütünleştirici olduğunu da ileri sürmezler. Veriler, top-
lumsal düzeni ifade eden belli kabile sembolik sistemlerinin
analizlerinden oluşan yığınlar halinde bir araya getirilmiştir.
Fakat neden bazı kabilelerin dindar diğerlerinin hürmetsiz
ya da paragöz olduğu, neden bazılarında cadılığa çok güçlü
bir şekilde inanılırken diğerlerinde buna rastlanmadığı an-
cak zaman zaman ele alınan sorulardır. Sembolik formların
saf anlamda dışavurumcu, Sapir'in ortaya koyduğu gibi, sade-
ce "iletişime ya da düşünmeye ilişkin özgül sorunları çözme
araçları" olup olmadıklarına ilişkin daha derin soru ya da içi-
nde oluştukları toplumsal durumlarla etkileşip etkileşmedikleri
ve yarattıkları etkinin kısıtlayıcı ve tepkici olup olmadığı gibi
sorular sistematik biçimde ele alınmamıştır. Antropologlar
kendi kabile araştırmalarının bizimle ilişkilendirilebileceği bir
söylem çerçevesi geliştirmekte daha da geri durumdadır. Top-
lumsal bir süreç olarak dile yönelik devrim niteliğindeki bir
icgörünün bize yardımcı olabileceği nokta budur.

Bernstein, hem linguistik hem de sosyolojik olarak ayırt
edilebilen iki temel konuşma kategorisi olduğu fikriyle baş-
lar. Birincisi küçük ölçekte, bütün konuşanların aynı temel
varsayıma ulaştığı çok yerel toplumsal durumda ortaya çıkar;
bu kategoride her söz toplumsal düzenin onaylanmasına hiz-
met eder. Bu örnekte konuşma, ilkel toplumda Durkheim'in
anladığı anlamda bir işleve sahip olan dinle yakından karşı-

laştırılabilen bir dayanışma-koruma işlevini yerine getirir. Bernstein'ın ayırt ettiği ikinci konuşma kategorisi, konuşanların birbirlerinin temel varsayımlarını kabul etmediği ya da bunları bilmesinin şart olmadığı toplumsal durumlarda kullanılır. Böylece konuşma kendine mahsus bireysel algıları açığa çıkarmak ve farklı başlangıç varsayımlarını birbirine bağlamak gibi temel bir işleve sahiptir. İki konuşma kategorisi, Durkheim'ın mekanik ve organik dayanışmayla yönetildiğini gösterdiği toplumsal sistemlerde ortaya çıkar. Böylece Bernstein, sadece Durkheimcı bir bilgi sosyolojisine, kabile ve sanayi toplumlarında bir iletişim aracı olarak ritüelin karşılaştırılmasıyla geliştirilen bir sosyolojiye sempati duyduğu için bile antropologların ilgisini hak edecektir. Şöyle der:

Farklı konuşma sistemleri ya da kodlar, konuşanlar için farklı ilgi ve ilişki düzenleri yaratır. Böylece konuşmacıların deneyimi, farklı konuşma sistemleriyle anlamlı ya da ilişkili kılınan şeyle dönüştürülebilir. Çocuk konuşmayı öğrendikçe ya da burada kullanacağım terimlerle sözel edimlerini düzenleyen özgül kodları öğrendikçe, kendi toplumsal yapısının gereklerini öğrenir. Çocuğun deneyimi, kendisine ait, görünüşte gönüllü konuşma edimleriyle oluşan öğrenmeyle dönüştürülür. Böylece toplumsal yapı, linguistik sürecin çeşitli sonuçları aracılığıyla, çocuğun deneyiminin bir alt tabakası haline gelir. Bu bakış açısına göre, çocuk konuştukça ya da dinledikçe, toplumsal yapı onda güçlenir ve toplumsal kimliği biçimlenir.

(Bernstein, 1970: 124)

Bernstein linguistik kodu iki farklı türe ayırır. Birine ayrıntılı kod der. Burada, kendisinin de belirttiği gibi, konuşan [kişi] esnek biçimde örgütlenen geniş bir sentaktik alternatifler dizisinden seçim yapar. Bu konuşma karmaşık planlamayı gerektirir. Sınırlı kod dediği diğerinde, konuşan çok daha dar bir

sentaktik alternatifler dizisinden yararlanır ve bu alternatifler daha katı biçimde örgütlenir. Ayrıntılı kod, konuşanın kendi niyetlerini açık hale getirebilmesine, genel ilkeleri açıklığa kavuşturabilmesine uygundur. Her bir konuşma kodu türü, kendi toplumsal matris tipinde oluşturulur. Anladığım kadarıyla, iki kodlama sistemi arasındaki farklılıklar tamamen her birinin toplumsal bağlamla ilişkisine bağlıdır. Sınırlı kod dolsuz toplumsal yapı tarafından ağ gibi sarılıp sarmalanmıştır, söyleyişler ikili bir amaca sahiptir: Evet, bilgiyi aktarırlar ama aynı zamanda toplumsal yapıyı ifade eder, onu renklendirir ve pekiştirirler. İkinci işlev başat olandır, oysa ayrıntılı kod, ikinci işlevden gitgide daha fazla özgürleşen bir konuşma formu olarak ortaya çıkar. Onun temel işlevi düşünce süreçlerini örgütlemek, fikirleri ayırmak ve birleştirmektir. Daha aşırı ve geliştirilmiş formunda, normal toplumsal yapıyla öylesine bağlantısızdır ki ona hakim olabilir ve bir üniversite konferansında olduğu gibi, toplumsal grubun konuşma çevresinde yapılandırılmasını gerektirir.

Ayrıntılı kodun bir işbölümünün ürünü olduğunu anlamak önemlidir. Toplumsal sistem ne kadar farklılaşırsa, karar mercii roller de o kadar uzmanlaşır; böylece, geniş bir dizi politika ve bunların sonuçlarıyla ilgili olarak net iletişim kanalları kurulması için daha fazla baskı olur. Sanayi sisteminin talepleri, girişimci rolüne terfi edecek sözel bakımdan gelişmiş daha fazla insan üretmek amacıyla eğitim alanına artık daha fazla baskı yapmaktadır. Çıkarım yoluyla, sınırlı kod bu baskıların en zayıf olduğu yerlerde bulunacaktır. Profesör Bernstein'ın Londra'daki okullarda ve aileler arasında yaptığı araştırma kodların çocuklara bebeklik dönemlerinden itibaren anneleri tarafından aşılandığını gösterir. Her konuşma sistemi, ona denk düşen aile denetim sistemi içinde geliştirilir. Çalışan sınıfa ve orta sınıfa mensup ailelerden annelere, beş yaşın altındaki çocuklarını nasıl denetlediklerini; çocuk yatağa gitmezse, yemek yemezse, tabak çanağı kırarsa

ne yaptıklarını sorar. Aldığı ayrıntılı yanıtlardan hareketle farklı bir değerler örüntüsü, farklı bir kişi ve ahlâk kavramı oluşturur.

İki tür aile rol sistemi betimleyeyim. Sınırlı kodlar Bernstein'ın konumsal aile dediği şeyin içinde oluşur. Bu ailede çocuk bir toplumsal örüntü duygusunun sürekli inşasıyla denetlenir: Atfedilen rol kategorileriyle. "Bunu neden yapmalıyım?" sorusuna göreli konum açısından yanıt verilir: Ben böyle söylediğim için (hiyerarşi). Sen bir oğlan çocuğu olduğun için (cinsiyet rolü). Çocuklar hep bunu yaptıkları için (yaş statüsü). Sen büyük olduğun için (yaşça büyüklük). Çocuk büyüdükçe, deneyimi bir rol kategorileri örgüsüne akar; doğru ile yanlış, verili yapı içinde öğrenilir; çocuk kendisini sadece bu yapıyla ilişki içinde görür. Çalışan sınıf ya da bazı aristokratik aileler içinde çocuğun merakı toplumsal ortamını ayakta tutma görevine hizmet eder. Bizzat Bernstein'dan kısa bir alıntı yapalım. Konuşmadaki farklılıklar,

özel bir iletişim formunun belirtileri (olarak alınmaktadır); bunlar hiçbir anlamda rastlantısal değildir, bir toplumsal yapı formuna bağlıdır. Öne süreceğim bu farklılıklar bir linguistik kodun kullanımını gösterir. Bu, anlamın sözel olarak işlenmesini kolaylaştırmayan (sınırlı) bir koddur; kullanıcıyı belirsizliğe yer vermeyen bir toplumsal ilişki formuna duyarlı hale getirir, burada otoritenin hatları keskindir ve bir eylem rehberi olarak hizmet eder. Bu, grup mensuplarının kendine özgü farklılığının sözel olarak imlenmesi pahasına grupla dayanışmayı sürdürmeye yardımcı olan bir koddur. Bu, duygunun hemen eyleme dönüşmesini kolaylaştıran bir koddur. Anlam değişikliklerinin sözel seçimlerdeki değişiklikler aracılığıyla değil, daha çok sözel olmayan yollarla imlenmesi muhtemeldir... Bu çeviri deneyimi nasıl oluşur? Kültürde konuşma sisteminden sorumlu olan şey

nedir? ... Farklı toplumsal yapılar farklı toplumsal sistemler oluşturacaktır. Bu konuşma sistemleri ya da kodlar, kişinin hem sözdizim hem de kelime düzeyinde dilden yaptığı seçimleri düzenleyen bireysel özgül seçme ilkelerini gerektirir. Gelişim perspektifinden bakıldığında, bireyin söylediği şey, söyleme edimi içinde onu dönüştürür.

Çocuk konuşmayı öğrendikçe ya da bizim terimlerimizle, sözel edimlerini düzenleyen özgül kodları öğrendikçe, kendi toplumsal yapısının gereklerini öğrenir. Bu bakış açısından çocuk konuştuğunda, parçası olduğu toplumsal yapı onun içinde güçlenir, toplumsal kimliği gelişir ve sınırlanır. Toplumsal yapı, konuşma edimlerinin biçimlenmesiyle gelişen çocuk için onun psikolojik gerçekliği haline gelir. Eğer durum buysa, çocuğu kendi dünyasına intibak ettiren süreçler ve yükümlü kılındığı ilişkiler başlangıçta tetiklenir ve konuşma sisteminin içerimleriyle sistematik biçimde pekiştirilir. Çocuğun genel konuşma örüntüsünün temelinde şunlar mevcuttur: İlk seçenek dizileri; bazı alternatiflere yönelik baştan yerleştirilmiş tercihler; geliştirilen ve zaman içinde istikrar kazandırılan planlama süreçleri; toplumsal, entelektüel ve duygusal göndergelere uyumun sağlandığı kodlama ilkeleri.

(Bernstein, 1964: 56-7)

Çocuk sınırlı bir kodu öğrendiği zaman dili belirli bir şekilde algılamayı öğrenir. Dil, benzersiz deneyimin iletimi için bir vasıtaya aktarılabilecek teorik imkânlar kümesi olarak algılanmaz. Konuşma esas olarak bir benlikten diğerine bir seyahat aracı değildir. Dolayısıyla benlik alanlarının konuşmayla farklılaşması ve

böylece özel algısal etkinliğin nesnesi haline gelmesi olası değildir. Başkalarının dürtülerinin araştırma ve sözel ayrıntılandırma için başlangıç noktaları olarak hizmet etmemesi de olasıdır. Bireyin kimliğinin, onun kendi özgün araştırmalarıyla çözülecek bir sorun yaratmaktan çok meşsup olduğu grubun somut sembolleriyile kendisine yansıtılması da önem taşır... Ailenin kritik yönü otoritenin ifade araçlarıdır, özellikle de otorite ilişkilerinin yarattığı sözel etkileşim tipi. Sınırlı bir kodla belirlenmiş anne-babanın, özgül bir otorite ilişkisi formuyla ilişkili olduğunu öne süreceğim. Otorite sözel etkileşim fırsatlarını ilişkiyle sınırlamak ya da sözel etkileşimi artırmak üzere ifade edilebilir. Çocuğun takdirine açık olan alan, otorite ilişkisi içinde uzlaşmaz bir kabule, geri çekilmeye ya da isyana indirgenebilir ya da toplumsal denetim bağlamı çocuğun bazı tepkilerine izin verebilir... İsteklerin statü yönelimli olması halinde, çocuğun davranışı, sınırlayıcı bir genel ya da yerel kurala bağlanır: “Dişlerini fırçalaman gerekmiyor mu”, “Otobüste bu şekilde davranmamalısın”, “Gramer okulundaki çocuklardan farklı bir davranış beklenir.” Statü istekleri çocuğun hareket tarzını, yaşa, cinsiyete ya da yaşlılarla ilişkiye göre davranışlarını düzenleyen kurallarla da ilişkilendirebilir: “Oğlan çocukları bebeklerle oynamazlar”, “Artık bunu yapmayı bırakmalısın”, “Babanla, öğretmeninle, sosyal çalışanla vb. bu şekilde konuşma.” Bunlar statü çağrılarının önemli çıkarımlarıdır. İtaat edilmediği takdirde ilişki çabucak çıplak gücün sergilenmesine dönüşebilir ve cezalandırıcı olabilir. Statü istekleri kişidışıdır. Etkili olmaları düzenleyicinin statüsüne dayanır. Bu isteklerin etkisi, kültürü ya da yerel kültürü, denetlenmiş kişi ile grubundaki ötekiler arasındaki benzerliği arttıracak şekilde aktarmaktır. Çocuk isyan ederse

parçası olduğu kültüre çok hızlı bir şekilde meydan okur ve bu durum düzenleyiciyi cezalandırıcı eylemde bulunmaya zorlama eğilimi gösterir.

(agy. 59-60)

Buna karşıt olarak, Profesör Bernstein'ın kişisel diye adlandırıldığı aile sistemi içinde bir sabit roller örüntüsü değil, daha çok bireyin özerkliği ve benzersiz değeri övülür. Çocuk bir soru sorduğu zaman anne o soruyu bildiği kadarıyla tam bir açıklamayla yanıtlamak zorunda olduğunu hisseder. Çocuğun merakı, onun sözel denetimini arttırmak, ona nedensel ilişkileri açıklamak, edimlerinin sonuçlarını değerlendirmeyi öğretmek için kullanılır. En önemlisi, onun davranışı, kendi duygularını araştırarak başkalarının kişisel duygularına duyarlık geliştirmesiyle denetlenir. Bunu neden yapamam? Çünkü baban endişeleniyor; çünkü benim başım ağrıyor. Bir sinek ya da bir köpek olsaydın ne isterdin? Çocuk, kişi yönelimli isteklerle denetlenmeye yatkındır:

Bu isteklerde çocuğun tutumu düzenleyicinin (anne-baba) duygularıyla ya da edimin anlamıyla, tutumun anlamı ise açıkça denetlenmiş olanla, çocukla ilişkilidir: "Böyle yapmaya devam edersen, baban memnun olacak, incinecek, hayal kırıklığına uğrayacak, öfkeleenecek, çok sevinecek." "Böyle yapmaya devam edersen, kedinin canı yanar ve çok üzülürsün..." Denetim ya duyguların sözel manipülasyonu ya da çocuğu eylemlerine bağlayan sebeplerin oluşmasıyla etkilenir. Böylelikle çocuk hem bir kişi olarak düzenleyiciye hem de sonuçlarını görecektir şekilde kendi edimlerinin anlamına ulaşmıştır... Statü yönelimli isteklerin etkisi statü farklılıklarına dayanırken, kişi yönelimli istekler daha çok düşünce ve duygunun manipülasyonuna dayanır.

(agy. 60)

Böylelikle çocuk bir katı konumlar sisteminden kurtulur fakat bir duygular ve soyut ilkeler sisteminin mahkûmu haline getirilir. Kişisel aile denetim sistemi sözel becerilerin gelişmesine gayet iyi uyum sağlar: Çocuk, ayrıntılı kodu kontrol etmesinin bir sonucu olarak okul sınavlarında daha başarılı olacaktır. Daha geniş toplumun zirvesine yönelebilir, Başbakan, Birleşmiş Milletler Teşkilatı Genel Sekreteri olabilir; sınır yoktur. Bu aile sisteminin temelinde çocuğun gelişimi ve eğitim başarısı konusundaki kaygı yatmaktadır. Bu kaygı hırstan esinlenmiş olmayabilir. Daha büyük olasılıkla, değişen bir dünyada herhangi birinin ayrıcalıklı bir konum edinmesinin ancak eğitimle gerçekleştirebileceği bilgisinden esinlenir. Çocuk değişim halindeki bir toplumsal ortam için eğitilmektedir. Anne ve babası mesleki hareketliliğin gereğini yerine getirmek için bir şehirden ya da ülkeden bir diğerine taşındıkça, çocuk görece yapılandırılmamış olan, benzersiz bir duygular ve ihtiyaçlar derlemesi halindeki bir aile sisteminde büyür. Doğru ve yanlış onun bu duygulara gösterdiği tepkiyle öğrenilir. Belirli bir toplumsal yapıyı içselleştirmek yerine, iç dünyası sürekli biçimde etik duyarlılıklarla çalkalanır. Dolaysız biçimde ve kendi deneyimimizden hareketle bunu ritüelden etiğe doğru hareketin temeli olarak kabul edebiliriz. Son 100 yılda edebiyat ve felsefe dünyasından gelen ve sistemi geçerli kılan klişelere işaret etmeye gerek yok.

Basil Bernstein'ın yaklaşımını diyagramlarla özetleyelim: Diyagram 1'deki yatay ok, aile denetimi örüntülerinin, ailenin ve yerel topluluğun dolaysız toplumsal yapısından giderek ayrılma ve daha geniş endüstriyel toplumsal yapının talepleriyle giderek eşgüdümlü hale gelme şeklini ifade eder (Bernstein, 1970). Diyagram 2 aynı endüstriyel baskıların konuşma üzerindeki etkisini ele alır. Sözel iletişim, dolaysız toplumsal bağlama yönelik hizmetinden giderek ayrılır ve en geniş toplumsal yapılarda kullanım için işlenir.

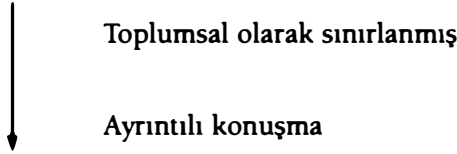
Diyagram 1: Aile denetimi

Denetim

Konumsal

Kişisel

Diyagram 2: Konuşma kodları



Süreç içinde, konuşmanın toplumsal koşumlarını atarken çok özelleşmiş, bağımsız bir düşünce aracı haline geldiğine dikkat ediniz. Basil Bernstein, konuşmanın toplumsal denetimden kurtulmasının ibadetlerdeki bazı çeşitlenmelerin temelini oluşturduğunu makul biçimde göstermiştir. Diyagram 3 tartışmalarımızın hepsinin sonucudur. Fazlasıyla izlenimlere dayanmaktadır ve her şeyden çok, bu çerçevede incelenebilecek türden geçişlerin zihinde canlandırılmasına yardımcı olacak şekilde tasarlanmıştır.

Diyagram 3: Genel kozmolojik fikirler

- (i) başlıca erdemler
- (ii) başlıca günahlar
- (iii) benlik fikri
- (iv) sanat formu

Toplumsal olarak sınırlanmış konuşma

A	C
(i) dindarlık, onur (rollere saygı)	(i) içtenlik, özgünlük
(ii) toplumsal yapının formel ihlalleri	(ii) benliğe karşı günahlar, ikiyüzlülük, kabalık, düş kırıklığının kabulü
(iii) benlik, yapılandırılmış bir ortamda farklılaşmamış pasif unsur	(iii) içsel olarak farklılaşan, yapılandırılmamış ortamı denetleme çabası gösteren fail
(iv) ilkel: toplumsal kategoriler üzerinde yapısal ayrıştırılma, alegorik kâğıttan figürler olarak insanlar	(iv) romantik: yapısal üzerinde bireyselin zaferi (kaçış, kısa mutluluk vb)

Aile Denetim Sistemi

Konumsal	Kişisel
(i) doğru, görev	(i) insanlığa faydalı olurken kişisel başarı
(ii) başlıca günah toplumsal yapının taleplerine karşılık verme başarısızlığıdır	(ii) genelleşmiş suçluluk, bireysel ve kolektif
(iii) aktif fail, rollere tepki gösterirken içsel olarak farklılaşmış	(iii) yalnız özne
(iv) klasik: yapının birey üzerinde zaferi	(iv) profesyonellik: yaratıcı sürecin teknik ve malzemeleriyle her şeyden çok ilgilenme

B

D

Ayrıntılı konuşma

Bu diyagramın birçok güçlük arz ettiğini kabul etmek gerekir. Anlamak için önce A ve B alanlarına bakalım. A en ilkel kültürleri temsil eder. Bu kültürlerde konuşma formları sabit bir toplumsal yapıya sıkıca iliştilmiştir. Dilin temel kullanımı, karşı çıkılmaz metafizik varsayımlara dayanan toplumsal

yapıyı onaylamak ve donatmaktır. Böyle bir sistemde hayranlık uyandıran erdemlerin tartışmasız biçimde toplumsal yapıyı destekleyen erdemler, nefret uyandıran günahların ise bu yapıya yönelik ihlaller olmasını bekleriz. Bireysel motivasyon performans talebi bakımından gereksiz olduğu için benlik nosyonuna ancak küçük bir yansıma bulmayı umarız; burada birey karmaşık bir fail olarak düşünülmez. Tam aksine, benlik dışsal güçlerin kendi çatışmalarını sergiledikleri pasif bir alan olarak görülür. Bu, totemik düşünce sistemlerine ve toplumsal ikilikleri, çatışmaları öven sanat formlarına yol açan toplumsal yapı olacaktır. Burada bireyin toplumla ilişkisi fazla dikkate alınmaz. Bu genel sınıf, okuryazarlığın düşük ve toplumsal yapının sabit olduğu yerlerde ortaya çıkar.

B alanında, konuşma ve düşünce, karar alma için tasarlanmış birer araç olacak şekilde ayrıntılandırılmıştır, fakat temel varsayımlarına meydan okunmasa bile yapı kendi mensuplarını güçlü biçimde kavramaya devam eder. Bu örnekte ayrıntılı konuşma yine toplumsal yapının hizmetindedir fakat bu varsayımları incelemeye ve haklı çıkarmaya uygun felsefi düşünceleri kullanır. Bu Aristoteles'in alanı olacaktır. Konuşma ve düşünmenin toplumsal yapıya yansımasının sonucu, toplumsal yapının bireyden taleplerine ve bireyin yeterli karşılık vermeme olasılığına ilişkin bir farkındalık olacaktır. Hakikat ve görev, temel erdemler olacaktır. Bunlar, toplumsal yapının, bağlılık iddiasını haklı çıkaran akılcı bir temele dayanmasına duyulan güveni ifade eder. Düşünme yeteneğinin bir sonucu ve yeni bağımsız düşüncenin bir ifadesi olarak, benliğin çok daha aktif bir role uydurulacağını bekleyebiliriz. Toplumun taleplerinin bireysel olarak reddedilmesi tehlikesi burada, kınanmakla birlikte kabul edilir. *Oidipus* ve *El Cid* gibi klasik dramların bu tutumları anlattığını söylemek yardımcı olur mu?

C ve D alanlarında toplumsal yapı hakimiyet gücünü kaybetmiştir. C alanı, Bernstein'a göre istikrarsız, geçişsel bir

evredir. Mesela aldığı eğitimle ve amaçlarıyla üst orta sınıfa mensup olan, bir işçi sınıfı ortamında evlilik yapan bir anne, çocuklarını kişisel denetim teknikleriyle yetiştirebilir, fakat bu çocuklar toplumsal ilişkilerinin geri kalan kısmında sınırlı kodun konuşma şeklini kullanmak zorunda kalırlar. Burada birey toplumsal yapının üstünde değerlendirilir; isyan edebiyatı, Rimbaud ya da D. H. Lawrence böylece ortaya çıkar.

Bu alanı yansıtan bir edebiyat olduğu için, burada yetiştirilen bireylerin kendi hayat süreleri içinde C'den D'ye geçtiklerini, ayrıntılı kodlar içinde sözel olarak geliştiklerini varsaymak durumundayız.

Bizleri de kapsadığı için en kolay biçimde D alanını anlayabiliriz. Çağdaş toplumumuzda, B ve D alanlarına kimin uygun düştüğü konusunda daha spesifik olmaya çalışmadıkça daha ileri gidemem. Konumsal ve kişisel aile denetim sistemleri arasında ayrıntılı konuşma kodlarını kullanan insanların dağılımı nedir? B alanıyla başlayalım. Konumsal aile şu varsayımlarla gelişir: Rollerin açıkça tanımlanması gerekmektedir ve konuşmanın işlenmesi –rol örüntülerini sürdürmek için kullanıldığı ölçüde– belirsizliği azaltır. Burada, arzuları göreceli biçimde sabitlenmiş ve rol yapıları açıkça belirlenmiş olan aristokrasileri bulmayı umabiliriz. Orta sınıfın bazı kesimleri de burada olacaktır. Mesela askerlik mesleği belirsiz olmayan rol tahsislerini gerektirir; hukuk mesleği rol belirsizliğini azaltır. Modern toplumda, meslekleri tarafından konumsal denetim sistemlerinden yana olmaya teşvik edilen yüksek eğitilmiş başka kesimler vardır. Mühendislerin temelde maddi nesneler arasındaki soyut ilişkilerle ilgili olan çalışmaları, onları toplumsal ilişkilerin doğası üzerine eleştirel olarak düşünmeyi sağlayan ayrıntılı kodu kullanmaya yöneltmez. Öteki alanın, D'nin nasıl doldurulduğunu gördüğümüz zaman, onların konumsal aile sistemlerine yönelmeleri gerektiği daha açık hale gelir. Mevcut düşünce kategorilerini gözden geçirmek ve düzeltmek için ayrıntılı konuşmayı kullanarak yaşayan insanlar buradadır. Be-

nimsenmiş fikirlere meydan okumak onların ekmek kapısıdır. Onlar (ya da biz mi demeliyim) her türlü verili deneyim örüntüsüne yönelik profesyonel bir tarafsızlık uygularlar. Zihinlerini daha cesur ve kavrayışlı biçimde yeniden düşünmeye tahsis ettikçe, mesleki başarı fırsatlarını arttırırlar. Böylece radikal düşünce alışkanlıklarının değeri toplumsal olarak onaylanır ve pekiştirilir. Zira mesleki saygınlıkla birlikte, onları özgün topluluklarından ayıran coğrafi ve toplumsal hareketlilik de gelir. Böylece kendi çocuklarını entelektüel meydan okuma alışkanlığıyla yetiştirmeleri ve onlara konumsal bir denetim örüntüsü dayatmamaları olasıdır. Çok daha olası olan, mesleki düşünme alanlarının –psikologlar, antropologlar, romancılar, felsefeciler, siyaset bilimciler gibi– insan ilişkileriyle ilgili olması halinde kişisel denetim formlarını tercih etmeleridir. Soyut ilkelere çok kişisel duyguların ifadesiyle ilgilenen meslekler de burada yer alır. Ahlak ve benlikle ilgili fikirlerin toplumsal yapıdan ayrıldığı alan budur. Burası, günümüzde sanatsal yaratıcılığın teknik süreçleriyle aşırı meşguliyetimiz ve Varoluşçuluk üzerine düşünülen niş olacaktır.

Ait olduğu örüntüyü bilen konumsal çocuk, Sartre'ın hayatının ilk on yılının biyografisi olan *Sözcükler*'de¹ (1967) dokunaklı biçimde betimlediği eleme anlayamaz. Baskıcı ve aşırı duygusal büyükbabasının evinde kendisi ve dul annesi, esas olarak büyükanne ve büyükbabaya duygusal tatmin sağlamak için hizmet eden eklentiler durumundaydılar. Küçüklüğünden itibaren Sartre varoluşunun hiçbir gerekçesi olmadığı bilinciyle azap çekiyordu. Yaş, cinsiyet ve hiyerarşi şeklindeki genel kategorilere göre örgütlenen, onun gelişmekte olan rolünün genel bir örüntü için gerekli görülebileceği bir toplum yoktu. Bir örüntünün olmadığı yetişkinlerin dünyasında onun hayatını meşru kılacak şeyler kişisel başarı vaadi ve müstakbel dâhinin şöhretinden ibaretti. Bu baskın çocukluk kay-

¹ Jean-Paul Sartre, *Sözcükler*, çev. Selahattin Hilav, Can Yayınları, 12. baskı, 2017.

gısı Sartre'ın daha sonraki felsefi konumuyla belirgin biçimde ilgilidir. Bernstein kendini meşru kılma sorunlarının kişisel ailede ortaya çıktığını öne sürer – Reform kendini meşru kılma ile ilgili değil miydi?

Bazıları Bernstein'ın konumsal ve kişisel aile karşıtlığının kazanılmış ve atfedilmiş statüler arasındaki eski ayrından farksız olduğunu öne sürebilir. Bu bir hatadır. Konumsal/kişisel karşıtlığı daha yüksek bir soyutlama düzeyinde yer alır. Kişisel aile içinde, bütün rollerin kazanılması gerektiği yeterince doğrudur fakat tersi geçerli olmaz. Bazı konumsal ailelerde, atfedilen çerçeve içinde, önemli rollerin kazanılması gerekir. Mesela asker ailelerinde başarıya güçlü bir vurgu söz konusudur. Kazanılmış/edinilmiş statü karşıtlığı, farklı başarı alanlarının dikkate alınmasını gerektirir.

Artık daha net olan nedenlerden dolayı, konumsal bir aile içinde yetişen birine kıyasla, kişisel aile içinde yetişen birinin arzularını fark etmek ve anlamak bizim için (yazarlar ve okuyucular için) daha kolaydır. Batak İrlandalı'nın, din adamlarının empati kuramamasından mustarip olduğuna kesinlikle inanıyorum. Bu din adamlarının kişisel bakış açıları, meslek hiyerarşisindeki özel konumlarına uygun düşmektedir. Onlar, öncülük ettikleri istikametteki her türlü yoğun sembole güçsüz bir şekilde tepki verildiğini görüp ritüele dayanan bağlılık formlarına önem verselerdi, inatçı ritüelizme daha cömert bir gözle bakabilirlerdi. Kişisel aile içinde soyut ilkelerle yetiştirilen çocuğun ahlaki sınırlar çizmesi, vaatlerle bağlı olması zor olmalıdır; çünkü tartışmasız sınırlar asla onun yetiştirilişinin bir parçası olmamıştır. Konumsal aile içindeki çocuk, sözcüklerin yanı sıra sözel olmayan sembollerle ifade edilen, karşı çıkılmayan bir kategoriler dizisi içinde gelişir.

Bernstein'ın Londralı ailelerde konuşmanın toplumsal yapılanmasına ilişkin çalışması, güçlüklerle dolu pek çok alanda antropologlara kafa tutar. İlk bakışta her türlü ritüelin bir sınırlı kod formu olduğu görülür. Bu, anlamları genellikle örtük

olan sözel bir söyleyiş formudur; çoğu sözel olmayan standartlaşmış kanallar boyunca taşınır. Aslında Malinowski'den bu yana hiç kimse büyü dilini sembolik eylemlerden ve bütün bir toplumsal bağlamdan ayrı yorumlamayı düşünmedi. Genel olarak yüksek derecede kodlanmış olan ritüelin öğeleri, öncesinde standart tiplere göre düzenlenir. Sözcüksel olarak taşıdığı anlamlar yerel ve özeldir. Sözdizimsel olarak ise topluluğun bütün üyeleri için uygun ve hepsine açıktır. Sözdizimi katıdır, küçük bir alternatif formlar dizisi sunar. Aslında sözdizimsel aralık öylesine dar olma eğilimi gösterir ki, pek çok antropolog, basit bir ikili analizin mitin ve ritüel sembollerin anlamlarını açığa çıkarmak için yeterli olduğunu görür. Bizzat Bernstein kendi tanımlarının diğer sembolik formlara uygulanabilir olması gerektiğini öne sürmüştür – bunu söylerken müziği düşünmektedir (1965: 166). Aynı zamanda herhangi bir durumda işleme ve sınırlamanın görelî olacağını kabul etmiştir. Bu konuşma ve ritüel formlar karşılaştırmasının uygulanmasında bariz biçimde teknik zorluklar vardır. Ne var ki ilk bakışta sorumuzun hazır bir çözümü varmış gibidir. Günümüzde orta sınıf Avrupalı ve Amerikalı topluluklarda ritüelizm karşıtlığının sebeplerinin, çocuğun bir toplumsal statüler örüntüsünü asla içselleştirmedeği ve bir toplumsal sistemin apaçık hususiyeti olarak itaati emretmeyi öven amirane denetimi asla deneyimlemediği bir toplumsallaşma sürecinin kestirilebilir bir sonucu olduğu görülür. Dayanışma ve hiyerarşi sembolleri çocuğun eğitiminin parçası olmamıştır. Sonuç olarak bir estetik deneyim formu ona kapalıdır. Bernstein'ın vurguladığı gibi:

Sınırlı bir kodun kendi estetiğini de yanında getirdiğini fark etmek önemlidir. Sınırlı kod, kayda değer bir metaforik güç geliştirecektir, bir yalınlık ve doğrudanlık, canlılık ve ritim geliştirme eğilimi gösterecektir; değersizleştirilmemesi gerekir. Psikolojik olarak, konuşanı kendi ailesiyle ve yerel topluluğuyla birleştirir.

(agy. 165)

Sınırlı kodu ritüelizmle eşitlemek ve meseleyi bu noktada bırakmak cazip gelebilir. Pek çok antropoloğun kırsal ekonomiye ya da avcılık ekonomisine dair anlatımında, her bir parçanın ayrıldığı aile kategorisini gösteren bir açıklamayla birlikte, dört parçaya ve alt parçalara bölünmüş bir öküz, vahşi domuz ya da antilop çizimi görülür. Av ya da kurban etinin adil bölüşümünü gösteren bu türden bir çizim başlıca toplumsal kategorileri özetler. Aynısı tarım toplumlarının ilk ürün kutlamalarında da görülür. Her şölen bu kategorileri açıkça ve gözle görülür bir şekilde yeniden doğrular. İlkel saflık kuralları da toplumsal kategorileri destekler ve bunlara dışsal, fiziksel bir gerçeklik kazandırır. Şüphesiz bu bölüşümlere eşlik eden sözcükler sadece olayın anlamının küçük bir kısmını aktarır. Aile hayatında buna benzer durumlar, oturma odasındaki sandalyelerin mekâna göre yerleştirilmesi olacaktır. Bu yerleştirme, makam ve cinsiyet hiyerarşisini, pazar akşamlarının yemek düzenini aktarır ve bazı aileler, muhtemelen de sınırlı bir kodun kullanıldığı aileler için, her yemek ve sabah her kalkış, banyo yapma ve yatma zamanı, toplumsal düzeni ifade etmek ve desteklemek için belirlenir. O halde Bernstein'ın tam anlamıyla kişisel ailesi, hiçbir yemeğin birlikte yenmediği, hiçbir hiyerarşinin tanınmadığı, fakat annenin çocukların her birinin çevresinde zaman çizelgesi ve hizmetleri kapsayan tamamen bireysel bir ortam yaratarak her bir çocuğun benzersiz ihtiyaçlarını karşılamaya çalışacağı bir aile olacaktır. Anne koro çalışmasına gidecek çocuğa erken, geziden dönene geç akşam yemeği hazırlar, bir diğerinin arkadaşlarını ağırlar vb. Yemek seçimleri de bireysel temelde yapılır. Böyle bir çocuk topluluk için geçerli olan otoriteye tepki göstermeyi nasıl öğrenebilir? Kulakları, sınırlı bir kodun söze dökülmeyen mesajlarını yakalamaya uyum sağlayamaz. Günümüzde ritüelizme yönelik sağırılık ve antipati kısmen bu durumun sonucudur.

Genel olarak savunulduğu gibi, bütün ilkel halklar ritüelist olsaydı ve büyüsellikten uzaklaşma gerçekten de işbölümü-

nün aile davranışı üzerindeki giderek artan etkilerini gösteren bir grafikte ortaya konulabilseydi, bu mükemmel bir şey ve tartışmanın da sonu olurdu. Fakat ritüelin görülmediği pig-melerden söz etmiş bulunuyorum; ayrıca din denebilecek pek az şeye sahip olan Basseriler, Tanrı'ya tapınmaktan ya da metafizik spekülasyon yapmaktan çok büyücülüğü önlemekle ilgilenen Anuaklar ve muhtemelen endüstriyel olarak çok gelişmiş ülkelerin ritüele ilgisizliğini paylaşan sözde ilkel çok daha fazla kabile var. Bu kabilelerin toplumsal yapılarına, hem kendi aramızdaki Bernstein etkisiyle hem de ilkel toplum yapısı ve kozmolojiye ilişkin bildiklerimizle tutarlı olacak bir değişkenler dizisi bulmak için daha yakından bakmamız gerekecek. Bu bizi Bernstein'ın analizinden epeyce uzaklaştıracak fakat sonunda ona dönmek niyetindeyim. Hiç kuşkusuz okurlar egzotik kabilelerden çok kendileriyle ilgilidirler ve konumsal ev ile ilkel ritüelist arasında daha tam bir paralellik geliştiremeyeceğim için üzgünüm. Ama en azından Bernstein'ın (kişisel bir iletişimimizde) aile denetim tipleriyle ilintili olmasını beklediği dinî davranış tiplerine dair bazı düşüncelerini buraya alma izin verin. Onun verili toplumsal sisteminde ilkel ritüelist, yoğun sembollerde kozmik yönelimleri ve ahlâki zorunlulukları ifade eder. Konumsal değerler çevresinde örgütlenen ev, karşılaştırılabilir açıklama ve denetim yöntemlerine sahiptir. Bu türden evlerden oluşan bir toplulukta Tanrı da sınırlı kod aracılığıyla bilinecektir. Onunla ilgili teolojik kavramlar tam olarak aydınlatılmayacak, toplumsal yapı içinde tezahür eden sıfatlarıyla bilinecektir. Tanrı'yı tanımak anneyi tanımakla aynı kısıtlamalara maruz kalacaktır: Konuşma kodu, ilişkiyi sözel olarak düşünme ya da araştırma aracı sağlamayacaktır. Dinî kültün aile ritüelleri tarzına uyması ve bu nedenle sabitleşmiş ve ritüelist olması beklenecektir. Günah tanımı da aynı şekilde içsel güdülenmeden çok özgül dışsal eylemlerle ilgili olacaktır.

Diyagram 3'te benlik kavramı toplumsal yapıdan giderek

ayrılmıştı. O halde, ritüelizm geriledikçe Tanrı kavramı daha mahrem hâle gelir. Fakat Tanrı daha yakına geldikçe şanı ve gücü azalır. Bu hipotezin bütününü Durkheimcı olduğu kabul edilebilir. Çünkü kendi özel değerler hiyerarşisini temel alan ve özel bir davranış örüntüsünü destekleyen kozmoloji, toplumdan türetilir. İçinde bulunduğu toplum bireyi daha sıkı kontrol ettikçe ya da bu kontrol gevşedikçe, bireyin dinî tutumları da değişir.

Bu sunumda şaşırtıcı bir paradoks var. Zira bir Londra-
lı, sanayi toplumunun girdabına kapıldıkça dinî düşünceleri
giderek pigmelerinkine yaklaşır gibi görünmektedir. O, ken-
diliğindenliğe, dostluğa, özgürlüğe ve iyi niyete inanır: For-
maliteyi, büyüyü, doktrin çerçevesinde kılı kırk yarmayı ve
yanlışlarından ötürü insanları mahkûm etmeyi reddeder. Bu
paradoksun nedeni, işbölümünün yarattığı etkilerle karşılaştı-
rmada ortaya çıkan çarpıklıktır. Pigmeler vaizlerle, gazete-
cilerle ve öğretmenlerle eş tutulamazlar. Biz bu paradoksu
ele alıp çözene kadar tartışmanın daha epey yol katetmesi
gerekecek. Bu arada, Bernstein'in etkisinin nerelere vardığına
dikkat edin. Ev ve okul üzerindeki tanımlanabilir baskıların
bir sonucu olarak, çocukları kişisel, ayrıntılı konuşma kodu
yöntemleriyle büyütme yönünde artan bir eğilim söz konusu-
dur. Bu eğilim, başkalarının duygularına son derece duyarlı ve
kendi içsel durumlarıyla ilgilenen bir çocuk yaratır. Bundan,
böyle bir eğitimin kişiyi etik kaygılara yatkın hale getireceği
sonucu çıkar, çünkü bir yandan duygu sözdağarını geliştirir-
ken bir yandan da onu toplumsal hayatında bir örüntü olduğu
hissinden yoksun kılar. Bu nedenle söz konusu kişi, varoluş
gerekçesini, yerleşik kurallara uymanın dışında aramak duru-
mundadır. Bu gerekçeyi ancak genelde insanlık adına iyi şey-
ler yapmakta, kişisel başarıda ya da her ikisinde birden bulabi-
lir. Saf anlamda etik bir dine yönelimin sebebi budur.

BATAK İRLANDALI

Batak İrlandalı, Cuma perhizi kuralına inancından ötürü reddedilemez biçimde ilkel ritüeliste benzer. Büyüsel kurallar daima bir anlatım işlevine sahiptir. Gerçekleştirdikleri diğer işlevler --disiplin, kaygı azaltma ya da ahlâki kodların onaylanması vs-- bir yana, her şeyden önce sembolik bir işleve sahiptirler. Cuma perhizindeki resmî sembolizm, özgün olarak kişisel bir çile, yıllık Kutsal Cuma kutlamasının haftalık küçük bir versiyonuydu. Bu nedenle, doğrudan Çile'ye ve Kefaret'e işaret ediyordu. Hristiyanlıktaki ibadetler düşünülürse, bundan daha önemli bir anlama sahip olamazdı. Bu uygulamanın boş ve anlamsız hale geldiği bildirilirken, sembollerinin artık bu yöne ya da başka belirli bir yere işaret etmediği kastedilir.

Ancak titizlikle bağlanan semboller bütünüyle anlamsız olarak göz ardı edilemez. Bir anlam taşımaları gerekir. Londra'nın otellerinde ya da hastanelerinde hizmet vermek için evini terk eden İrlandalı kızın ya da inşaat sektöründe büyük ve çabuk para kazanmak arayışıyla gelen İrlandalı erkeğin en dokunaklı deneyiminin ne olduğunu sorarak başlayabiliriz. Onlara kalabilecekleri yer bulan arkadaşları ya da akrabaları varsa, sürgün duyguları bir süreklilik duygusuyla, Ayin'den sonra Kilise'nin önünde satılan İrlanda gazeteleriyle, semt salonunda haftalık dans partileriyle yumuşatılır. Bir aidiyet duygusu söz konusudur. Böyle bir hoş karşılanma yoksa pansiyonların kapılarındaki yazıların dikkatlerini çekmesi ola-

sıdır: “Burada İrlandalılar ve siyahlar kalamaz.” Bu durumda sürgün ve arada kalmışlık duygusu keskinleşir. Cuma perhizi kuralına anlam kazandırabilen şey budur. Boş bir sembol değildir bu; İrlanda’da mütevazı bir eve ve Roma’da ihtişamlı bir geleneğe mensubiyet anlamını taşır. Bu mensubiyetler, kalifiye olmayan emekçinin payına düşen aşağılamalara karşı da gurur duyulacak bir şeydir. En alt düzeyde bunun anlamı, yurtdışında yaşayan İskoçların Burns gecesinde yahniye ve pipoya olan bağlılığıyla aynıdır. En üst düzeyde de, 2. Makkabiler’de anlatıldığı gibi, domuz etinden uzak durmanın muhterem Eleazar için taşıdığı anlamı taşır.

Günümüzde İngiltere’deki Katolik hiyerarşi, ritüelin dışavurumcu işlevini değersizleştirme yönünde baskı altındadır. Katoliklere daha anlamlı bir Cuma kutlaması için bireysel olarak sadaka vermeleri öğütlenir. Peki neden Cuma? Sonuçta neden bir kutlama söz konusu? Her zaman iyi ve cömert olmamanın sebebi nedir? Sembolik eylemin özündeki değer inkâr edildiği anda kargaşanın taşkın kapağı açılır. Semboller sadece iletişim araçlarıdır. Onlar değeri ifade eden yegâne araçtır; düşüncenin temel enstrümanları, deneyimin yegâne düzenleyicileridir. Herhangi bir iletişimin gerçekleşmesi için, sembollerin yapılandırılması gerekir. Dinle ilgili iletişimin gerçekleşmesi için sembollerin yapısının toplumsal düzenle ilgili bir şeyi ifade edebilmesi gerekir. Eğer bir halk özgün anlamı olan bir sembolü alıp başka bir anlam taşıyacak şekilde değiştiriyor ve bu bozuk sembolü enerjik bir tutumla savunuyorsa, kişisel hayatları için çok derin bir anlam taşıyor olmalıdır. Londra’daki İrlandalı emekçinin yaşadığı zorluklara bizzat katlanmak zorunda kalmayan kim Cuma perhizi kültürünü küçümseme cüretini gösterebilir?

Cuma perhizi, Yahudilerin domuz etinden uzak durmalarıyla aynı kategoride yorumlanmalıdır. *Saflık ve Tehlike*’de, Levililer XI’deki beslenme kurallarının Yahudi kültürünün ayrıldığı kategorilerin kısa bir özeti olduğunu öne sürdüm.

Domuz, özel olarak deve ya da kaya porsuğundan daha iğrenç bulunduğu için seçilmiş değildir. Bence beslenme kuralları bir bütün olarak alınmalı ve evreni düzenleyen sembolik yapıların bütünlüğüyle ilişkilendirilmelidir. Bu şekilde, iğrenç bulunan şeyler özel bir mantıksal şema dahilindeki anomaliler olarak görülür (Douglas, 1966: bl. 3). Bunları yazmamdan sonra yararlı eleştiriler yapıldı. Dr. S. Strizower (1966) Yahudileri diğer halklardan ayıran ve onların farklılık duygusunu ifade eden kısıtlayıcı beslenme kurallarının önemini göz ardı ettiğimi öne sürdü. Ralph Bulmer, evrenin yoğun bir şekilde sınıflandırmasını beraberinde getiren bütün bir kurallar bütününe ilişkin yorumum kabul edilse bile, bunun domuz etine yönelik özel tiksintiyi açıklamadığını öne sürdü (1967: 21). Neden sadece bu hayvan nefret edilen bütün diğer şeylerin başlıca temsilcisi ve öncüsü olarak seçildi? Makkabiler'in iki kitabında her iki soruya da yanıt verildiği görülür. Bu, Yehuda Makkabi'nin, Greklere karşı İsrail halkına nasıl önderlik ettiğine ilişkin anlatıdır.

1. Makkabiler I, 21. Ve Antiokhos 143. yılda Mısır'ı yakıp yıktıktan sonra geri döndü ve İsrail'e yürüdü...
23. Ve gururla mabede girdi ve altın sunağı alıp götürdü... 26 ... ve İsrail'de büyük matem vardı... 29. Ve bütün Yakup soyu kargaşaya gömüldü. 32-8. Kente saldırdı ve onu tahrip etti, duvarları yıktı, kadınları tutsak etti... ve büyük ve güçlü bir duvarla ve güçlü kulelerle Davud'un kentini inşa etti ve onlar için bir kale haline getirdi... 39... ve kutsal mekânı kirletti...
40. Ve Kudüs'ün sakinleri onlar yüzünden kaçtı ve kent yabancıların yurdu oldu; ve kendi tohumuna bir yabancı oldu ve kendi çocukları onu yüzüstü bıraktılar.

Siyasî ve askerî zaferle yetinmeyen Kral Antiokhos, hükümlerindeki bütün ülkelere kendi yasalarını terk etmelerini emretti.

45...Ve pek çok İsraili ona hizmet etmeye razı oldu:
Ve putlara kurban verdiler ve Sept gününe saygısızlık
ettiler.

İşgalci orduların kovulması ve tapınağın temizlenmesiyle sü-
ren sonraki anlatı boyunca üç tema eşgüdümlü semboller ola-
rak kullanılır:

tapınağın kirletilmesi
bedenin kirletilmesi
yasanın çiğnenmesi.

Tapınak sonunda yeniden inşa edildi ve açıldı, çevresi-
ne yüksek duvarlar ve sağlam kuleler dikildi (1. Mak-
kabiler IV, 60). Bu zorunlu bir askeri önlemdi. Fakat
İsrail'in liderleri bedenlerinin kirletilmesine karşı da
sert önlemler aldılar (2. Makkabiler V, 27):

Fakat Yehuda Makkabi... ıssız bir yere çekildi ve
yanındakilerle birlikte dağlarda vahşi hayvanlar ara-
sında yaşadı: Ve onlar bu kirliliğin parçası olmasınlar
diye bitkilerle beslenmeye devam ettiler.

Gizlice sünnet olanlar ya da Sept gününü kutlayanlar fatihler
tarafından vahşice öldürüldüler. Burada beslenmeyle ilgili ol-
sun olmasın her bir kuralın ve beslenme kurallarının her biri-
nin aynı ölçüde kutsal sayıldığı ve bu kuralların ihlalinin aynı
ölçüde kirlenme olarak görüldüğü açıktır. Fakat Antiokhos
domuzun onların sunaklarında kurban edilmesini emretti (1
Makkabiler I, 50) ve domuz eti yemeyi bir itaat sembolü ola-
rak gördü (2 Makkabiler VI). Bu eylemiyle de, domuzla ilgili
kurala grup sadakatinin bir sembolü olarak önem kazandırmış
oldu. Sünnet zaten kişinin mahrem yerleriyle ilgili mahrem
bir meseleydi. Sept gününe uymak da başka insanların hayat-
ları üzerinde zorlayıcı bir etki yaratmaz ya da en azından sa-
dece periyodik olarak böyle bir etkide bulunur. Birlikte yeme-
nin reddedilmesi ise toplumsal ilişkide bulunmanın topyekûn
reddedilmesidir. Kâfirler domuz yiyorlarsa, domuz etinden

kaçınan Yahudi onların yemeğine katılamaz. Oldukça küçültülmüş bir ölçüde, eğer bir Katolik Cuma günü yemeğe davet edilecek olursa, onun ritüel bağlılığı, yalnızca paylaştıkları bir şey olmaması nedeniyle bile ev sahiplerine yönelik bir hakaret olabilir. Böylece domuz etinden sakınmak ve Cuma perhizi, sadece başka kültürlerde anlamsız olduğu için bağlılık sembolleri olarak önem kazanır. Eleazar'ın yargılanmasını betimleyen muhteşem pasaj, domuz eti yemenin kirlenmenin yanı sıra bir ihanet edimi olarak nasıl iğrenç hale geldiğini açıklar.

2. Makkabiler VI, 18. Yasayı bilenlerin önderlerinden birine, yaşlı ve görünüşü düzgün bir adama, Eleazar'a, domuz eti yemesi için baskı yapıldı. 19. Fakat o, nefret uyandıran bir hayattansa en şanlı ölümü tercih ederek işkenceye gönüllü oldu... 21. Fakat orada bulunanlar, habis bir acıma duygusuyla hareket ederek, adamla olan eski dostlukları uğruna, onu bir kenara çekerek, onun için makbul et getirilmesini ve kralın emretmiş olduğu gibi kurban etini yiyormuş gibi yapmasını istediler. 22. Böylece o ölümden kurtarılabiliirdi. Ve adamla olan eski dostluklarının hatırına onlar bu teveccühü gösterdiler. 23. Fakat o, yaşının icabı olan vakarı ve eski yıllarını ve saçı ağarmış başının doğuştan gelen onurunu ve çocukluğundan itibaren yaşadığı iyi hayatı ve söylediği sözleri düşünmeye başladı: Ve hiç duraksamadan yanıt vererek, Tanrı'nın kutsal yasasının hükümlerine göre, öteki dünyaya gönderilmeyi tercih edeceği söyledi. 24. Ve böylece onlar benim kendimi gizleyeceğimi ve bir anlık ayartıya kapılacağımı sandılar. Böylece şu yaşlı halimle lekelenecek ve lanetlenecektim... 27. Bu sebepten, bu hayattan erkekçe bir tutumla ayrılarak, şu yaşlı halimin gereğini yerine getireceğim. 28. Ve ben, en saygıdeğer ve en kutsal yasalar uğruna, eğer tevek-kül ve azimle onurlu bir ölüme uğrarsam, genç adamlara bir cesaret örneği bırakmış olacağım.

Onun tek bir yasa değil bütün yasalar uğruna öldüğüne, bir hayvan ya da bir gıda maddesi formu olarak domuzun iğrenç niteliğinin tartışmada yer almadığına dikkat edin. Ne de yedi kardeşin ve annelerinin Kral tarafından domuz eti yemeleri için alıkonulduğu ve buna zorlandığı bir sonraki bölümde böyle bir şey karşımıza çıkar. Putperestler neşeyle izlerken dillerinin kesilişine, kafa derilerinin yzlşne ve sonunda dev tavalarda canlı canlı kızartılmalarına dair korkunç betimlemede domuzun iğrenç niteliği hakkında hiçbir şey söylenmiyordu. Fakat bu kahramanlık edimlerinin ardından, domuzdan kaçınmak elbette Yahudiler için özellikle güçlü bir bağlılık sembolü oldu ve domuza atfedilen ahlâki özelliklere ilişkin Helenizm tesirindeki sonraki yorumlar için cazip hale geldi. Oysa kökeni bakımından bu sembol, anlamını sadece bütün bir semboller örüntüsündeki yerine borlıydu ve zulüm ve işkencedeki öneminin bir sonucu olarak bu örüntüyü temsil eder hale gelmişti. Bizler, bilinen toplumsal bağlamların dışında, sembollere ilişkin algısı netliğini yitirmiş bir kuşağa mensubuz. Bu yüzden *King Solomon's Mines*'da [Hz. Süleyman'ın Hazinele], Zulu savaşcısı Umslopogas kendisinin beslenme yasalarına sadakatle itaat ettiğinde aşının kapıldığı kızgınlık duygusunu paylaşmak daha kolay olabilir. Karşı karşıya gelmeleri halinde, iki sembolik sistem, zıtlıklarına rağmen tek bir bütün oluşturmaya başlarlar. Bu bütünlük içinde her bir yarım, bu rolü yerine getirmek için bağlamından oynatılan tek bir unsurla diğerine sunulabilir. Öteki halk bizim dışsal sadakat sembollerimiz arasında en rahatsız edici ya da en eğlendirici olanları seçer. Shifra Strizower bu yüzden haklıdır. İsrail halkının farklılığına ve kuşatılmış tarihlerine ilişkin ileri bir değerlendirme, onların beslenme yasalarına daha fazla anlam katardı. Makkabiler'in yks, Yahudilerin tapınağın ve insan bedeninin temizliğini yasanın bütün ayrıntılarına bağlılığın bir kabulü saydığını ve böylece her bir kişinin kendi bedeni aracılığıyla, bütün bir topluluğun da tapınak ve yasa aracılığıyla Tanrı'ya topyekn

yöneldiğini gösterir. Bu yüzden, tapınağı temizledikleri ve yeniden inşa ettikleri zaman (1 Makkabiler IV, 42) “O, Tanrı’nın yasasına bağlı lekesiz rahipleri seçti.” Sion Tepesi’nin çevresine inşa ettikleri yüksek duvarlar ve ‘ağızlarına koydukları bekçiler’¹ dinlerine olan bağlılıklarının sembolik surlarıydı.

Cuma perhizinin İngiltere’deki Katoliklerin biraz fazla kendini beğenmiş bir şekilde öte tarafında inzivaya çekildikleri bir duvar haline geldiği belki de doğrudur. Fakat Hristiyan sembollerini, kirliliğe ilişkin Yahudi kuralları tarzında, mutfığa, kilere ve yemek masasına kadar sokan tek ritüeldi bu. Bir şey ifade eden bir sembolü ortadan kaldırmak, onun yerini bir hayırseverlik ruhunun alacağını garantisi değildir. Sonunda Sion Tepesi’ni çevreleyebileceği umuduyla küçük bir sembolik duvar inşa etmek daha güvenli olabilirdi. Fakat kiliseyle ilgili kararlardan sorumlu olanların, gördükleri eğitim şekli nedeniyle, sözel olmayan sembollere duyarsız ve bu sembollerin anlamına kayıtsız hale gelmelerinin çok mümkün olduğunu gördük. Bugünkü Hristiyanlığın karşılaştığı zorlukların merkezinde yer alan budur. Dinî kontrol kulelerinin başında sanki renkkörü işaretçiler var.

İngiltere’deki Katolik çevrelerde gerçekten belirgin bir hareket, sembolik eylemden etik eyleme doğru bir hareket olduğunu kanıtlamak için şimdi Cuma perhizi sorununa yer vereceğim. Fakat bu, ikinci örneğime, Komünyon’a yönelik tutum değişikliğine göre daha az önem taşıyor. Cuma perhizi asla bir disiplin kuralı olmanın ötesine geçmedi. Olumlu ya da olumsuz olarak bu edime atfedilen hiçbir ayinsel etki yoktur, oysa Komünyon doktrini büyüsellik bakımından herhangi bir kabile dini kadar ayinseldir.

Bunları okuyan bazı antropologlar, Cuma günü et yemenin mahiyeti hakkında, en bilgisiz inanç sahipleri kadar şaşırabilirler. Hatta Goodenough’ın ritüelin odağı tövbede değil ete karşı balığın olumlu karşılanmasındadır şeklindeki kana-

¹ Yani dillerini tutmaları. -yhn

atini paylaşabilirler. Goodenough (1956: 50 vd.), zekice bir yaklaşımla, Katolik ev kadınlarının Cumaları satın almak için kuyrukta bekledikleri balığın en açık ve doğrudan nitelikte bir İsa sembolü olduğunu ve Cuma perhizinin gerçek açıklamasının burada yattığını öne sürmüştür. Ne var ki balık yemeye ilgili hiçbir kural yoktur; tek kural deniz ürünleri dışında etten uzak durmaktır. Şubat 1966'da Papa VI. Paul perhiz ve oruçla ilgili bir kararname çıkardı. Tövbe geleneğini, "sevgiyi ve Tanrı'ya teslimiyeti amaçlayan dinî ve kişisel bir edim" sözleriyle açıkladı. Eski Ahit'ten Tanrı'yı hoşnut etmek için oruç tutulmasına ilişkin sayısız örnek vererek ve Yeni Ahit'ten İsa'nın örneğini anarak kefaretilerini "İsa'nın sonsuz kefaretilerine özel bir tarzda katılma" şeklinde betimler. "Böylece kendi bedeninde ve ruhunda İsa'nın ölümünü taşıma görevi, vaftiz edilmiş kişinin hayatını her durumda ve her bakımdan etkiler." Devamla, "saf anlamda dışsal" olan her kefaretil formunu mahkûm eder. Zengin ve yoksul ülkelerde çok farklı koşulların hüküm sürdüğünü kabul ederek oruç ve perhizle ilgili Kilise yasalarını revizyondan geçirmeye koyulur ve bunları Büyük Perhiz dönemine toplayıp bunun dışında sadece Cuma perhizini zorunlu tutar. Bu minimal kefaretil günleri ve dönemleri, "inanırları ortak bir kefaretil pratiğinde birleştirme"yi amaçlamaktadır. Papa aynı zamanda Piskoposları diğer kefaretil pratiklerinin yerine de bütünüyle ya da kısmen Cuma perhizini geçirmeye davet eder (*Paenitemine*, 17 Şubat 1966).

W. Bertrams'ın (Gregorian Üniversitesi'nden bir kilise hukukçusu) *L'Osservatore Romano*'da yer alan bir makalesi kararnameyi yorumlar ve ritüelden biraz daha uzağı, etik ve toplumsal adalete doğru bir yönelim kazandırır:

Aslında inançlı kişilere Hristiyan nedamet ruhunun kesinlikle zorunlu olmayan şeylerden gönüllü mahrumiyeti de gerektirdiğı, dolayısıyla bunları elde etmek için harcanacak paranın hayır işlerinde kullanılabileceğı öğretilmelidir.

Bir yıl sonra İngiliz hiyerarşisi kefarete mevzuatını yerel koşullara uydurma çağrısını kabul eder. Bütün ruhban sınıfının ve bu sınıftan olmayanların görüşlerini almak için Başpiskoposluk makamı Westminster'den bir mektup yayımlanır (21 Temmuz 1967). Mektupta tarihe ya da sembolik eylemin değerine ilişkin hiçbir algıya rastlanmaz; ayrıca mevcut konuya ilişkin tuhaf bir kararsızlık görülür. Metin, Cuma perhizinden vazgeçmek gibi bir mesele olmadığını kesin bir ifadeyle bildirerek, ancak zorlayıcı bir Cuma perhizi kuralının günümüzde amacına ulaşmış olmadığını sorarak başlar. Mektup bu amacın ne olduğu konusuna çok kısaca değinir ve şöyle devam eder:

Bazıları bu yükümlülüğün ortadan kaldırılması gerektiğini, onun yerine Cuma günlerinin dua ederek, gönüllü perhizle ya da diğer tövbe pratikleriyle geçirilmesi gerektiğini düşünür. Zorunlu Cuma perhizinin gerekli bir kefarete olmadığı ve modern koşulların bu uygulamayı zorlaştırdığı öne sürülmüştür. Genellikle meslek sahibi ve çalışan insanlar öğle yemeklerini evlerinden uzakta, çoğu kez bir kantinde yerler. Yine toplumsal olaylar genellikle Cuma günlerine programlanır. Alternatif bir seçim imkânı varken, karma toplumumuzda bir Katolığın bu konuda ayrıksı görünmesinin tavsiye edilir olup olmadığı sorgulanmıştır. Katolik olmayanlar Cumaları et yemediğimizi bilirler ve kabul ederler fakat çoğu kez bunu neden yaptığımızı anlamazlar ve sonuç olarak bizi tuhaf bulurlar.

Reform Sinagogu'nun yankıları! Etten kaçınmanın zor olmadığını öne sürmek, daha sonra evden uzakta yemek yiyenler için büyük zorluk, dışarıda yemek yiyenler için de toplumsal bir sıkıntı olduğunu eklemek... İnananların fikrine danışırken takip edilecek uygun bir yol değil gibidir bu. Danışma sonuçlandığı zaman, Westminster'dan şu görüş çıktı:

Ahlâk kurallarına saygı azalırken, feragat ihtiyacı daha da artmaktadır. Pek çok Katolik Cuma günü et yenil-

memesinin yeterli bir kefarete olup olmadığını kendisine sormaya başlamıştır. Bazıları bunda hiçbir kefarete bulmaz. Bu arada Asya, Afrika ve Güney Amerika'da pek çok Katolik sadece Cuma günü değil, her gün et yemeden yaşayabilmektedir. Milyonlarca kişi aç kalmakta ya da en azından yetersiz beslenmektedir.

Piskoposlar bu nedenle Efendimizin kefarete emrine uymanın en iyi yolunun her birimizin her Cuma kendi nefsinden feragat için kendi yöntemini seçmesi olduğuna karar vermişlerdir...

(31 Aralık 1967)

Böylece eski ritüel feshedildi. Eski günlerde aç milyonlar adına kendi tapyokasını yemesi için azarlanan çocuk, bu itaatin açlığa nasıl yararlı olacağını bilmediği için şaşırırdı. Etten uzak durmamanın açlığa nasıl çare olacağı sorusu ortada kalmıştır. Katolik Uluslararası İlişkiler Enstitüsü hemen üzerinde "Cuma sandığı. Günde tek öğün" yazılı bir para toplama kutusu hazırladı ve şu çağrıyla birlikte yolladı: "Cuma Duyarsızlığı mı Cuma Eylemi mi: Her Cuma başkaları için küçük bir katkıda bulunun. KUIE kutuları." Artık başkalarının "bizi tuhaf bulmaları" için hiçbir sebep kalmamıştır. Cuma artık kefarete ve telafinin büyük kozmik sembolleri olarak anlam taşımaz: Hiçbir şekilde sembolik değildir, sadece hayır kurumu için uygun bir gündür. İngiliz Katolikleri artık herkes gibidirler.

İlginç bir şekilde, Amerikalı piskoposlar aynı fırsatı değerlendirirken (ritüelist, antropolojik bakış açısından) İngilizlerden çok daha iyisini yapmıştır. Sembolik işlevin indirgendığı görülmez, daha fazla tarih duygusu, Kilise'nin geçmişteki ve bugünkü yapısıyla sembolik dayanışma ihtiyacının daha fazla kabulü söz konusudur. Onların bildirisi hayran olunacak bir doğrudanlıkla başlar:

İsa Cuma günü bizim için öldü. Bunu şükranla hatırlayan Katolik halklar çok eski zamanlardan bu yana

İsa'nın acılarını severek çekmek suretiyle Cuma'yı özel bir kefarete usulüne ayırmışlardır. Cumaları etten uzak durma geleneğinin esası budur... Ekonomik, beslenmeyle ilgili ve toplumsal unsurları da kapsayan koşulların değişmesi, halkımızın bir kısmının, et yemekten feragatin her zaman ve herkes için kefarete uygulamasının en etkili aracı olmadığını hissetmelerine yol açmıştır.

Liturjik süreklilik duyguları, şu sözlerle başlayan bir tavsiyeler listesinde ortaya çıkar: "Yıl içinde Büyük Perhiz neyse Cuma da her hafta için odur. Bu nedenle herkesi her Cuma gününü özgürce İsa Mesih'in çilesinin dualarla anıldığı bir çile çekme günü haline getirmeye, haftalık Paskalya uygulamasına teşvik ediyoruz." Böylece liturjik yıl liturjik hafta içerisinde özetlenmiştir. Cuma gününe hürmeten gönüllü bir biçimde etten uzak durulmasını tavsiyeyle devam ederler:

(a) Böylece özgürce ve çarmıha gerilen İsa aşkıyla, bu uygulamanın özellikle zulüm ve büyük yoksulluk zamanlarında İsa'ya ve onun Kilisesi'ne sadakatin kusursuz belirtisi haline geldiği müminler kuşağıyla dayanışmamızı gösteririz.

(b) Yine bu şekilde, dünya işlerine dalmış olsak da, tutumlu olmamız ve dünyayla zorunlu bir mesafeyi korumamız gerektiğini kendimize hatırlatmış oluruz. Et yemekten bilinçli bir şekilde uzaklaşma, artık özel bir kural sayılmadığı için, el üstünde tuttuğumuz içsel manevi değerlerin dışsal bir alâmeti olacaktır.

(Katolik Piskoposlar Kongresi'nin Kefarete Usulü Konusunda Bildirisi, Washington, D. C., 18 Kasım 1966)

Elbette bütün piskoposlar arasında olmasa da, onların danışmanları arasında, İngiliz hiyerarşisinin tutumundaki sıradanlıkta yatan Bernstein etkisini gözlemlemek kolaydır. Şaşırtıcı olan, Amerikan hiyerarşisinin nasıl olup da farklı bir sembolik

eylem anlayışını benimsediğidir. Onlara bağlı sekreterliklerin kadrolarında da kişisel evlerde yetişmiş, ayrıntılı koda hakim insanların olmadığı düşünülemez. Aradaki farkı yaratan belki de Amerikalıların daha fazla sosyolojik farkındalığa sahip olmalarıdır. Zira sembollerin deneyimi düzenleme gücünün farkında olmaması halinde din sosyoloğu yüzeysel kalacaktır. Konu üzerinde nesnel bir şekilde düşünmeye zaman ayıran ve buna uygun bir perspektife sahip olan hiç kimse, sembolik işlevin kendi içinde taşıdığı değeri inkâr edemez. Bunu hafife alanlar, ev içindeki ve toplumdaki öznel konumlarına basiretsiz bir tutumla tepki vermektedirler.

Küçük bir liturjik meseleyi çözmek için çok büyük bir araca başvuruyormuşum gibi görünebilir. Cuma perhizi bir disiplin kuralı, sadece bir ayrıntıdır. Bu kitap öncelikli olarak antropologlar için planlanmasa da, onların ilgisini çekmek için bu tema hakkında çok şey yazdım. Çünkü antropologlar materyal sağlamak için sık sık birbirlerini çağdaş dinlere, özellikle de Hristiyanlığa bakmaya teşvik ederler. Beslenmeyle ilgili kısıtlamalar antropologların ana konularında önemli bir yer işgal eder ve ben modern örneklerin kullandığımız analiz tarzlarına ilkel örnekler kadar uygun olduğunu göstermek istiyorum. Neden olmasın? Şu ana kadar ortaya çıkan yegâne zorluk, kendi toplumlarımızla kabile toplumlarını yüksek derecede büyüsellikten düşük derecede büyüsellığe kadar uzanan diziler boyunca karşılaştırmayı sağlayacak bir analiz çerçevesinin olmayışıdır. 1960'larda Bernstein'ın bizim toplumumuz ve Turnbull'un pigmelere ilişkin yaptığı çalışma bu çerçevenin kurulmasını sağlayabilir. O halde tartışma başlayabilir.

Şimdi Vatikan'ın sembollere dair mesajlarının etiğe dair mesajlar şeklinde anlaşıldığını gösteren diğer örneğe geleceğim. Komünyon, Katolik dogmanın merkezinde yer alır. Bunun elden geçirilip bazı kısımlarının ayıklanması halinde, Herberg'in betimlediği tarikatların ayırt edici doktrinlerden yoksun toplumsal kompartımanlar haline gelmesi eğilimi,

modern dünyada yavaş yavaş ilerleme kaydeder. Böylece ayinsel Katoliklik sönümlenmiş olacaktır.

Bu soruna giriş olarak Papa Paul'un genelge niteliğindeki *Mysterium Fidei* (1965) mektubunu ele alacağım. Burada Papa, cemaati gözetici düşünce ve kaygılarının sebebi olarak, Komünyon'la ilgili halihazırdaki kaygı verici görüşlere işaret eder:

İsa'nın bu ayindeki mevcudiyetinin bütün anlamının sembolizmle –hiç kimse kutsal Komünyon'da sembolizmin varlığını inkâr etmez– ifade edilip tüketildiği izlenimini yaratacak şekilde kutsal simgenin mahiyeti üzerine düşünmek doğru değildir. Ne de Trent Konseyi'nin açıkladığı şekilde ekmekğin bütün içeriğinin İsa'nın bedenine ve şarabın bütün içeriğinin İsa'nın kanına mucizevi dönüşümünden söz etmeksizin, töz değişiminin gizemini ele almak ve böylelikle bu değişimleri sadece bir “trans-signification”¹ ya da bir “trans-finalization”ndan² ibaret hale getirmek doğrudur. Son olarak, Tanrımız İsa Mesih'in ayin tamamlandığında kalan kutsanmış ekmeklerde mevcut olmadığını iddia eden görüşleri öne sürmek ve bunları uygulamaya geçirmek de doğru değildir.

(VI. Paul, 1965: 7-8)

Burada, herhangi bir Batı Afrikalı fetişistin bir ilahı belli bir nesneye, mekâna, zamana ve belli bir formülün denetimine yerleştiren doktrini kadar uzlaşmaz bir doktrin vardır. İlahı maddi bir nesneye yerleştirmek –bu bir tapınak, mask, totem ya da bir parça ekmek olabilir– en saf haliyle ritüelizmdir. Komünyon'da sembollerde görülen yoğunlaşma, kapsamı ve derinliği bakımından sarsıcıdır. Yuvarlak beyaz ekmek sembo-

¹ Ekmek ve şarabın, İsa'nın bedeninin ve kanının temsilinden ibaret olması.

² Ekmek ve şarabın yalnızca ayin dahilinde ve yalnızca bunların sunulduğu kişinin bakış açısıyla kutsallık kazanıp İsa'nın bedenine ve kanına dönüşmesi.

lik olarak kozmosu, Kilise'nin bütün tarihini ve daha fazlasını kapsar çünkü Melkizedek'in ekmek sunmasından  armıha Gerili 'e, oradan ekmek ve  arapla yapılan Takdis Ayini'ne kadar karşımıza çıkar. İbadete katılan her bir kişinin bedenini inananların bedeniyle birleştirir, yekvücut kılar. Bu kapsamda o, kefarete, beslenme ve yenilenme temalarını ifade eder. Yüksek düzeyde sözel, kişisel bir terbiye gören birinin bu dereceden bir yo unla mayı kabul etmesi güçtür. Fakat hepsi bu değil. Sembolle tirme Komünyon'un anlamını tüketmez. Onun tam anlamı büyüsel ya da ayinsel etkiyi de kapsar. Eğer sadece bütün bu temaları açıklama, sembolle tirme ve anmayla ilgili bir mesele olmuş olsaydı, Reform'da çok daha az kan ve mürekkep dökülürdü. Doktrinin  z , rahip kutsal kelimeleri söylediğinde gerçek, gözle görülmeyen bir dönüşümün gerçekleşmesi ve kutsanmı  ekmeği yemenin onu yiyenler ve başkaları için kurtarıcı etkiye sahip olmasıdır. Bu  z, insanın dindeki rolüne dair temel varsayım üstüne kuruludur. Bu yaklaşım, insanların hem kendilerini hem de başkalarını kurtarmak için ayinleri lütuf kanalları gibi kullanarak –ayinler sadece birer gösterge değil, diğer göstergelerden özünde farklı olan araçlardır– kefarete içine fiilen katılabilece ini varsayar. Bu, Protestanlar tarafından olasılığı dahi inkâr edilen *opus operatum*'a,¹ etkili ritüele ilişkin inançla ilgilidir. Katolik düşüncesinde Kilise aracılığıyla, ayinler aracılığıyla ve özellikle  armıha Gerili 'in muadili olarak Ayin aracılığıyla ifade edilen bir dolayım ekonomisi vardır. Dr. Francis Clark  imdi alıntılایacağım hayranlık uyandıran araştırması *The Eucharistic Sacrifice and the Reformation*'da bu sorunun köküne iner. Protestanlık, kişiler aracılığıyla dolayım kadar şeyler aracılığıyla dolayımı da reddetti. Luther ve özellikle de daha sonrakiler için,

ne Tanrı'nın hayırlı i lerini insanlara aktaracak herhangi bir yaratılmış  leme ne de ilahi lütfun ulaştırılmasında insanların fiil katılımına yer vardı. Ekmek ve

¹ Eylemin kendi erdemiy le. –yhn

şarap ayininin bir adak olduğu doktrinine karşı temel itirazı bunun bir “iş” olmasıydı; bu, aracılık ve insanın lütuf ekonomisine aktif katılımı üstüne kurulu düzene ait bir şeydi ve Luther için aforoz sebebiydi... Son akşam yemeğinin yâd edilmesi, Komünyon’u alan kişiye yönelik bir af vaadi ve ahdidir; ne başkaları için herhangi bir şey “yapabilir” ne de Tanrı’ya herhangi bir şey “sunabilir”... *Babil Esareti*’nde şöyle der:

Tanrı kendi vaadinden başka bir yolla insanlarla muhatap olmaz, olmamıştır. Bu yüzden bizler de bu vaade yönelik inançtan başka bir yolla Tanrı’yla ilişki kuramayız.

(*Werke*, Weimar, VI: 516, 521)

Manevi “söz”ün ayin “iş”iyle bu radikal karşıtlığı, bütün Avrupa’yı kasıp kavuran Ekmek ve Şarap Ayini’ne yönelik düşmanlık fırtınasını anlamanın teolojik anahtarıdır.

(Clark 1960: 106-7)

Clark, Dr. J. Lortz’dan alıntı yaparak devam eder:

Bu, gelenekselleşmiş kutsal nesne ve edimler kavramına, yani Kilise liturjisinde yürürlükte olan ilahi hayatın nesnellğine doğrudan bir saldırıydı. Burada Hristiyanlığın bir içsel duygu dinine ayrışması, tam da bu durumun büyük bir etki yaratacağı noktada başarılı. Burada Kilise’nin birliğinin gizli merkezine dil uzatıldı... Katolik Kilisesi için Reformasyon’da gerçekleşen en vahim olay Papalık’a saldırı değil, Dinî Ayinler’in nesnel güç kaynağından arındırılmasıydı.

(*Die Reformation im Deutschland*, 2. baskı, i, s. 229, alıntı agy.: 107)

Komünyon'un anlamını bozan ve onu "trans-signification" ve "trans-finalization" gibi belirsiz terimlerle etkili bir güç kaynağından bir sembole indirgemekle tehdit eden çağdaş teologların Papa Paul'ü kaygılandırmasına şaşmamalı. Papa'nın genelgesinden iki yıl sonra, Papalık Mahkemesi bir *Instruction on the Eucharistic Mystery* (1967) yayımladı. Burada İsa'nın mevcudiyetinin dört farklı tarzından söz edilir, hepsi kabul edilir, fakat Komünyon'daki mevcudiyeti hepsinden fazla yüceltilir. İsa, onun adına bir araya gelen inananlar topluluğunda mevcuttur. Kendi Söz'ünde mevcuttur. Papazın şahsiyetinde "ve en önemlisi Komünyon ekmegi ve şarabında" mevcuttur. Çünkü bu ayinde İsa, benzersiz tarzda, tam ve bütün olarak, Tanrı ve insan olarak, tözel ve daimi olarak mevcuttur." Verilen mesaj budur. İnananlara ulaştığında mesaj bir ölçüde zayıflar. Popüler ilmiyel ve dua kitabı yazarları elbette Bernstein'daki kişisel eğitimden geçirilmişlerdir. Onlar kendi içsel duygularını örtölü, daha mahrem bir düzeyde sözel olarak ifade etmeyi tercih ederler. Benim ilkel dinlerle yaptığım karşılaştırma muhtemelen onlarda nefret uyandırırđı. Son derece zıt statülerden gelenleri bile daha kapsayıcı örüntülerde eşdeğer hale getiren büyüsel niteliğe sahip olağanüstü ibadet edimleri onları etkilemez. Bu yüzden, *New Catechism*'in Komünyon bölümünde, gerçek mevcudiyet doktrininin sadece ayinin anma yönü itibarıyla dikkate alındığını görürüz. Daha ziyade bir şükran olarak Komünyondan, Komünyona katılan insanların birliğinden, birlikte yeme ve beslenme sembolünden bahseder. Ekmeğin göksel bedene dönüşmesi doktrinine çok önem verilmez ve İsa'nın diğer mevcudiyet halleri (özellikle "Söz") vurgulanır (Higher Catechetical Institute, Nijmegen, 1967: 332-47). Bu metni yayımlayan Hollandalı piskoposlar ve ona sarılan açık fikirli İngiliz eğitimciler, söz konusu ifadeleri kendileri için fiilen anlamını yitirmiş bir inancın yumuşatılmış bir ifadesi olarak görmezler. Komünyo'nun gizemi onların yoksullaşmış sembolik algıları için göz kamaştıracak derecede büyüsel-dir.

Onlar da pigmeler gibi (bunu bir kez daha vurguluyorum çünkü entelektüel gelişimin zirvesine ulaşmış olmakla gurur duyuyorlar) bir ilahı herhangi bir şeye ya da yere yerleşmiş olarak kavrayamazlar.

Fakat Bernstein'ın araştırmasına ilişkin yorumum doğrusa, yeryüzüne dağılmış okuma yazması olmayan geniş toplumlar böyle bir engelle karşı karşıya değildir. Onlar, kumsalsal tarzda yetiştirilmeleri ve toplumsal deneyimleri nedeniyle belli bir yön ve sınırla ilgili sembollere içtenlikle karşılık verebilmektedirler. 5. Bölüm'de onların kendi bedenlerini toplumu ve evreni düşünmek için sembolik analoglar olarak kullanmakta olduklarını göstereceğim. Sözel anlatıma verdikleri tepki o kadar güçlü değildir. Muhtemelen hayır işleriyle kendilerini meşru kılma ihtiyacını daha az duyarlar. Papazları için sindirilmesi zor olan şeyler, onların doğal gıdasıdır. "Aç koyun havaya bakar ama yiyecek bir şey bulamaz." Artık cemaatlerin haz peşinde koşan, neşeli, avcı papazlar tarafından ihmal edilmeleri gibi sorunlar yoktur. Fakat ciddi, iyi niyetli papazların, kendi sindirim sistemlerine uygun görünmediği için besleyici bir gıda maddesine olan ihtiyacı yanlış yorumladıkları da savunulabilir. Yine de bu durumda, onlara karşı yeterince güçlü bir iddia ortaya atmış olmayız. Herkesin hayatı tutarlı bir sembolik sistem içinde ifade edilmeye ihtiyaç duyar. Yaşam şekli daha az örgütlü oldukça sembolik sistem de daha az eklemlenmiş olabilir. Fakat toplumsal sorumluluk sembolik formların yerine geçmez ve aslında onlara bağımlıdır. Ritüelizm açıkça küçümsendiği zaman, hayırseverlik dürtüsü başarısızlığa uğrama tehlikesine maruz kalır. Çünkü sembolik ifade olmaksızın örgütlenmenin olabileceğini sanmak bir yanılsamadır. Böyle anında ve aracısız iletişim, peygamberlere özgü eski bir rüyadır. Telepatik anlayış kısa içgörü anları için iyidir. Fakat gencin ve yaşlının, insanın ve hayvanın, aslanın ve kuzunun birbirini doğrudan anlayabileceği bir düzen yaratmak bin yıllık bir vizyondur. En büyüsel haliyle bile ritüe-

li küçümseyenler, akıl adına çok akıldışı bir iletişim anlayışı beslemektedirler.

Hıristiyan ritüelini büyüyle ve ilkel tabu nosyonlarıyla karşılaştırmaya giriştim. Argümanın, ritüel karşısına ritüel tavsiyesinde bulunmak bakımından fazla etkili olmayacağını biliyorum. Ancak ritüelist olmayan kişilerin hem büyüü hem de kirlilik kurallarını küçümsemesi cehaletten kaynaklanır. Sembolik hatların ve sınırların çizilmesi, deneyime düzen kazandırmanın bir yoludur. Şifahi olmayan bu türden semboller, bireylerin birbiriyle ilişkilenebildiği ve nihai amaçlarını gerçekleştirebildikleri bir anlam yapısı yaratabilmektedir. Bizatihi öğrenme ve algı, sınıflandırmaya ve ayırt etmeye bağlıdır. Sembolik sınırlar deneyimin özel örgütlenmesi için bile gereklidir. Fakat bu işlevi yerine getiren kamusal ritüeller de toplumun örgütlenmesi için gereklidir. Ekonomik değişimle örgütlenen sanayi toplumunun, küçük topluluklarda dayanışma sağlamak için zorunlu olan sembollerle harekete geçirilmesinin gerekli olmadığı düşünülebilir. Bu durum, günümüzde ritüelizme duyulan ilginin sönümlenmesini Durkheimcı terimlerle açıklayabilir. Ancak bazı kabile toplumlarında ritüel olmamasını hiçbir şekilde açıklamaz. Bu argüman bizler için geçerli olsa da, kendi kimliklerine ilişkin sorunları çözmek amacıyla hayır işleri yapanlar için kasvetli bir sonuç söz konusudur. Onlar her durumda hüsrana uğrama eğilimindedir. Öncelikle, hayır işlerini endüstriyel örgütlenmenin bürokratik güçlerine devretmeleri gerektiği görülecektir, yoksa hiçbir etki yaratamayacaklardır. İkincisi, bir büro ya da klinik, konumsal sembolik örüntülerle örgütlenebilse de, buralardaki insanlar sembolik davranışın değerini yorumlayamadıkları için, kendi kişisel ilişkilerini asla sözel olmayan bir sembol yapısının oluşabileceği şekilde düzenleyemeyeceklerdir. Hiçbir otorite ya da kıdem sembolünün, grubun uzamsal ilişkilerini etkilememesi için her hafta farklı bir yerde oturan seminer başkanını hepimiz biliriz. Hatta bazılarımız küçük bir yayınevi ofisinde

getir götür işleri yapan çocuğa arada sırada bir kitabın niteliği hakkında danışılırken yöneticinin çay yaptığını g rm ş z d r, çünkü dayanışmanın rollerin sürekli karıştırılmasını gerektirdiği düşünülür. Bir antropoloğun bana anlattığına göre, otorite kullanma konusunda sergilediği tutukluk öylesine g cl yd  ki, bir hizmetk r kullanmayı reddettiği için, ilk saha çalışması olağanüstü derecede zorlaşmıştı. Kendi toplumsal ilişkilerinde yapılandırılmamış mahremiyeti tercih eden bu insanlar, sözcükler olmadan iletişim kurma arzularını yenerler. Çünkü ancak ritüel bir yapı bütünüyle tutarsız olmayan sözsüz bir iletişim kanalını mümkün kılar.

M zmin ritüelist karşıtı, dışsal ifadeye güvensizlik duyar. Bir insanın içsel kanaatlerine değer verir. Y rekte akıp gelen, önceden tasarlanmamış, form bakımından kuralsız, hatta bir ölçüde tutarsız kendiliğinden konuşma, konuşan kişinin gerçek niyetlerini ortaya koyduğu için iyidir. Böyle bir kişi ya konuşma edimini düşüncelerini gizlemek için kullanan biri değildir ya da sözlerini parlatacak zamanı yoktur: Tutarsızlık bir özgünlük işareti olarak görülür. Aynı şekilde, bir Pentakostal kilisedeki liderler “bilinmeyen dillerde anlaşılmaz konuşma”larla, yani anlaşılmayan kelimeleri ardı ardına sıralayarak, kendi kutsallıklarını kanıtlamak için yarışırlar. Kullanılan dil ne kadar anlaşılmaz olursa cemaat için ortada mucizevi bir durum olduğu o kadar açık hale gelir. Ritüel karşıtı kişi, standart birimler halindeki, kullanıla kullanıla cilalanmış konuşmalara da şüpheyle yaklaşır; bu, toplumsal ilişkide geçer akçedir, ama konuşanın gerçekte ne düşündüğünün ifadesi olarak güven vermez.

Konuşmanın ritüel formlarının reddedilmesiyle değersizleşen şey “dışsal” y nd r. Muhtemelen bütün dinî yenilenme hareketleri dışsal formların reddedilmesinde birleşmiştir. Avrupa’da Maniheizm, Protestanlık ve şimdi Yeni Sol’un isyanının hepsinde tarihsel olarak kişinin ve yoldaşlarının i  dünyası tasdik edilir ve buna, hareketin dışında kalan her şeyin

kötü olduğu anlayışı eşlik eder. Bedenin iç ve dış kısımlarına, gerçeklik ve görüntüye, içerik ve forma, kendiliğindenliğe ve yerleşik kurumlara atfedilen değerlerden hareketle daima bedensel sembolizme başvurulduğunu görüyoruz. David Martin yakın bir tarihte çağdaş dinsel varoluşçuluk hakkında şunları yazdı:

Radikaller, İncil'le karşılaştırıldığında "din"i reddetme eğilimindedirler. Din, hatalı bir biçimde diğer varlıkların yanı sıra bir varlık olarak görülen putlaşmış bir "Tanrı"nın çevresinde oluşan bir kurumlar kompleksidir. "Tanrı" sözcüğünün uygun kullanımı bütün bir varoluşun niteliksel yönüne gönderme yapmaktır. Din O'nu formlar ve formüllerle karartır, ayinlerle ritüelleştirir, oysa gerçekte O ancak deneyimle bilinebilir. Ancak böylece tekil kişi için gerçek hâle gelir. Sahte dinle bağlantılı olarak, ahlâki seçimin her bir durumda farklı olmasına dayanan sahici kişisel tepkilerden ziyade bir kurallar bütünü olarak anlaşılan ahlâk gelir... Varoluşçu hareket tecrübeye dayanan ile formelleşmiş, nesnel ile kişisel, bireysel ile kurumsal arasında eskimeyen bir gerilimi ifade eder.

(Martin, 1965: 180-81)

Kurtuluşa ereceğine inanan kişinin neden daima kendi içsel saflığına, Tanrı'ya doğrudan ve aracsız ulaşma yeteneğine güven duyduğu, en iyi şekilde psikanalistlerin değerlendirebileceği bir şeydir. Fakat ritüeli en fazla küçümseyenlerin sözel olmayan iletişime yönelik bir özleminden muaf olmamaları bu çalışmanın bir paradoksudur. Melanie Klein anne ile çocuğun bilinçdışı arasındaki yakın temas hakkında yazarken şöyle diyor:

Hayatın ilerleyen dönemlerinde, uygun bir kişiye düşünceleri ve duyguları ifade etmekten haz alınsa da, geriye tatmin edilmemiş bir sözsüz anlaşma özlemi

kalır – nihai olarak anneyle kurulan en erken ilişkiye yönelik bir özlem.

(Klein, 1963: 100)

Ve yine bir bebeğin annesinin memesine yönelik tutumu hakkında:

Onun için memenin sadece fiziksel bir nesne olduğunu düşünmüyorum. İlgüdüsel arzularının ve bilinçdışı fantezilerinin tamamı memeyi gerçekleştirdiği fiili beslenmenin çok ötesine giden niteliklerle doldurur.

Not: Bütün bunlar bebek tarafından dilin ifade edebileceğinden çok daha ilkel yollardan hissedilir. Bu konuşma öncesi duygular ve fanteziler aktarım durumunda yeniden canlandığında, deyim yerindeyse “duygu anıları” olarak görülür ve analistin yardımıyla sözcüklere dökülerek yeniden kurgulanır.

(Klein, 1957: 5)

Rahimde anneyle ilk birlik halinin anılarından türeyen ideal ve imkânsız bir uyum özlemiyle bütün hayatımızın etkilendiği doğruysa, sözel olmayan iletişimi de idealleştirmek durumunda oluşumuz anlaşılabilir. Sözel olmayan ilişki formlarına özlem duyan fakat sadece sözcüklerle ve ritüel formlara yönelik bir küçümsemeyle donatılan, kişisel evde yetiştirilmiş çocuğun durumu üzücüdür. Ritüelleşmiş konuşmayı reddetmekle, örüntülü bir dünyayı kendi iç dünyasına dahil edecek şekilde iç ve dış taraf arasındaki sınırı zorlama yeteneğini de reddetmiş olur. Aynı zamanda sözel olmayan kanallardan dolaylı olarak verilen ani, yoğun mesajları alma melekesi bozulur.

KAFES VE GRUP

Ritüeli sınırlı bir kod olarak düşünmek aydınlatıcıdır. Fakat bu anlayışın uygulamaya geçirilmesinde benim ele alabileceğimden daha fazla sorun çıkar. Bernstein sınırlı kodun pek çok formu olduğunu öne sürer; her yapılandırılmış grup, yani kendi mensuplarının birbirini çok iyi tanıdığı bir grup —örneğin krikette, bilim alanında ya da yerel idarede—, birimleri önceden düzenlenmiş kodlu formlar içinde teksif ederek iletişim sürecini kısaltan kendi özel sınırlı kodunu geliştirecektir. Kod, verili bir değerler örüntüsünün zorunlu olmasını sağlar ve grup mensuplarının, grubun yapısını ve normlarını etkileşme süreci içinde içselleştirmelerine izin verir. Antropologların ya da diğer bilim dallarında çalışanların yazı ve konferanslarının çoğunun, ritüelist ya da sınırlı kod olarak sınıflandırılması gerekir. Zira saha çalışmasına atıflar, (çoğu kez imkânsız) yordamlara göndermeler, dipnotlar gibi önceden kodlanmış verili toplumsal etkileşim öğeleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bağlılıklar, patronaj ilişkisi, hiyerarşinin reddi, hiyerarşinin dayatılması gibi, apaçık kanallar boyunca dolaylı olarak ve sessizce ifade edilmektedir. Durum buysa, sınırlı ve ayrıntılı kodlar ikilisinin geniş çerçevesi içinde çalışan Bernstein, mekanik ve organik dayanışma ayrımı yaptığında Durkheim evresinde yahut sözleşmeyle ya da statüyle yönetilen toplumlar ayrımı yaptığında Maine evresinde yer almaktadır. Bizzat kendisinin de söylediği gibi, sınırlı ve ayrıntılı kodlar arasın-

daki ayrımı verili bir kültür ya da verili bir grubun konuşma formları içinde görelî olmak durumundadır. Bu nedenle, her türlü konuşmanın sınırlı kod içinde gerçekleştiği ilkel kültürlerin var olup olmadığı sorusu, tanıma mutlak değer atfettiği için anlamsızdır. Bernstein, herhangi bir toplumsal grup içinde, politika belirleyici kararlardan daha fazla sorumlu olan ve yabancılarla iletişim ihtiyacına daha fazla maruz kalan bazı toplumsal hayat alanlarının var olduğunu varsayar. Dolayısıyla herhangi bir kabile sisteminde, evrensel ilkelerin belirgin kılınabileceği ve anlamların salt yerel bir bağlamdan koparılabileceği, daha fazla ayrıntılandırılmış bir kod geliştirmek zorunda bırakılan bazı insanlar bulmayı umar. Bu konuda ikna olmuş değilim. Politika belirleyici kararları gerektiren durumların, tekrarlayan bir çevrimin parçası olması halinde, bunları önceden örgütlenmiş konuşma birimleri açısından tartışmak mümkün olur. İşlenmiş bir konuşma kodunu kullanma çabasını yalnızca politikada yenilik ihtiyacı ortaya çıkarır. Bu soru budundilbilim için ilgi çekici yöntem sorunları oluşturur. Ancak benim konum için merkezî değildir. Benimle daha alâkalı olan, farklı ritüelleştirme derecelerini yorumlamak için sınırlı kod kavramının nasıl kullanılacağıdır.

Ritüel bir sınırlı kod formu olarak ele alınırsa ve sınırlı bir kodun oluşma koşulu bir gruba mensup olanların dışı açık olması gerekmeyen ortak bir varsayımlar zeminini paylaşacak ölçüde birbirlerini tanımaları ise, kabileler bu temelde gayet iyi çeşitlendirilebilir. Pigmelerin asla birbirlerini çok iyi tanıyamayacakları pekâlâ öne sürülebilir. Onların toplumsal ilişkisi yoğunluk ve yapı bakımından, haziran ayında Paris'ten ayrılarak turizm mevsimi için bir tatil beldesinde mağazalarını ve otellerini açan işletmecilerin durumuna benzetilebilir. Bu insanlar birbirlerini gayet iyi tanırlar, ortak bir varsayımlar alanına sahiptirler, fakat ilgi alanları bununla sınırla kalmaz. Kendi yerel kaygılarından hareketle sınırlı bir kod geliştirmeleri beklenebilir. O halde, bir dönem için ayrı ayrı kendi av ya da göç konak-

larına katılan ve bir sonraki yıl bir araya gelmeleri gerekme-
yebilen pigmelerin ve İranlı göçebelerin, kalıcı bir toplumsal
yapının denk düştüğü ortak kaygıları için tek bir sınırlı kod,
kendi aileleri içindeki iletişim içinse çeşitli sınırlı kod formları
kullandıklarını da düşünebiliriz. Bu konuşma kodları analojisi
her iki örnekte de ritüel formların yetersizliği için iyi bir neden
olduğunu gösterir. Bu durum, toplum ve Tanrı'nın eşitlenebi-
leceğine dair Durkheimcı öncüle uyar: Toplumdaki ilişkilerin
yapısı çapraşık olduğu ölçüde ve Tanrı düşüncesi içerik baki-
mından zayıf ve istikrarsız olduğu ölçüde.

Sınırlı kod, bilgiyi aktarmak ve belirli bir toplumsal for-
mu sürdürmek için ekonomik olarak kullanılır. Bir iletişim
sistemi olmanın yanı sıra bir denetim sistemidir. Benzer bi-
çimde ritüel dayanışma yaratır ve dinî fikirler kendi ceza-
landırıcı çıkarımlarına sahiptir. Etkin toplumsal tutarlılığa
verilen değer azaldıkça bu işlevin taşıdığı önemin de azalma-
sını bekleyebiliriz. Bu nedenle pigmelerin dinin cezalandırıcı
yönlerini geliştirmemiş olmaları bizi şaşırtmaz. Onlar asgari
örgütlenme düzeyiyle yetinirler. Yine burada, insan toplum-
larında ritüelizmin varlığına ve yokluğuna ilişkin öngörüde
bulunabileceğimiz bir karşılaştırma alanı akla gelmektedir.
Örgütlenme ve toplumsal denetime verilen değeri karşılaştı-
rtmak için bir yöntem ihtiyacımız var. Egzotik kabilelere
gönderme yaparak konumu anlatmamda bir sorun yok. Kar-
şılaştırma probleminin bir noktada denetim altına alınması
gerekir. Şüpheli olan sadece vaizleri pigmelerle karşılaştırmak
değildir. Avcıları göçebelerle ya da Afrika'daki avcılarla Avust-
ralya'daki avcılarla karşılaştırmak da belirsiz sonuçlara yol
açar. Bu kültürel varyasyon sorununu mümkün olduğu ölçü-
de verili bir kültür içinde kalarak denetlemeye çalışacağım.
Fakat Bernstein'ın aile denetim sistemleri diyagramını uyar-
lama görevi önce geliyor. Bu diyagram, sanayi toplumundaki
işbölümünün, denetim teknikleri ve konuşma değişkenleri
üzerindeki artan etkisini yansıtmak için tasarlandı. O halde

ilk adımımız, kısmen farklı değişkenleri seçerek işbölümünün etkisini ortadan kaldırmaktır. Bernstein'in çalışması Londralı ailelerin yapısı üzerine olduğu için, kişisel ilişkilerle ilgilenir. Dolayısıyla kabile toplumu için çok küçük bir uyarlamaya ihtiyaç duyar. Bernstein'in iki hattı, ailelerde konumsal davranış dediği şeyin farklı yönlerini ölçer. İşbölümünün en az etkili olduğu yerde, konuşma kodu ve denetim sistemi, aile içindeki farklılaşmış bir ilişki yapısını destekler. Onun çalışmasını yakından izlemek istiyorsak, öncelikle düşüncesindeki inceliği ihlal etmeliyiz. Bernstein'in diyagramında (s. 83-84) konuşma kodları, sözlü anlatım yeteneği doğrultusunda sanayi toplumunun üst merkezindeki karar oluşturma alanlarından gelen baskıya yanıt verir. Aile denetim sistemleri ise çocukların insan davranışıyla ilgili zihinsel soyutlamaları öğrenmesini gerektiren aynı baskılar dizisine yanıt verir. Bernstein'in kadranı bu iki yanıtın sanayi toplumunun bütün kesimlerinde aynı kombinasyonla üretilmediğini göstermek için tasarlandı. Aile içindeki toplumsal ilişkilerin azami yapılanma alanı soldadır: Azami açıklık ve yapılanmadan kurtulma alanı sağdadır. Alt sağda birey, toplumsal olarak yapılandırılmış bir denetimler sisteminden mümkün olduğu kadar özgürdür. Bernstein'in diyagramı konumsal denetim sisteminden kişisel denetim sistemine geçme yönündeki tek bir baskının bazı etkilerini gösterir. Dikey çizgi konuşmanın kullanımındaki değişiklikleri ifade eder. Konuşmanın, konumsal denetimi pekiştirmek üzere kullanılması ihtimalini gösterir; bu ihtimal, entelektüel, sözel ve simgesel olarak yerel konumsal yapıdan özgürleşme yönündeki merkezî baskıyla birlikte azalır. Yapılandırılmış kişisel ilişkilerden en tam biçimde özgürleştirilen insanlar, modern endüstriyel yapının karmaşıklığına en fazla katılmış olan insanlar arasında yer alırlar. Bu modelin kabile toplumuna uyarlanması için kaçınılmaz biçimde parçalara ayrılması gerekir. Aşağıda Bernstein'in fikrinin sadece çok ham ve aksayan bir parodisiyle devam edeceğiz.

Bernstein'ın yaptığı şeyin özünde ne olduğunu hatırlarsak iş basitleştirilebilir. Kendisi denetim sisteminden kozmoloji türetiyor ya da daha ziyade aşağıdaki ilkelere göre kozmolojinin nasıl olup da toplumsal bağın bir parçası olduğunu gösteriyor. İlkelerin birincisine göre, bir denetim sistemi, makul hale getirilmesi (Weber'in dediği gibi, doğrulanmış, geçerli ya da meşru kılınmış olması) zorunlu olduğu için, insanın ve kozmosun doğasına ilişkin nihai ilkelere başvurmalıdır. Bu, aile düzeyinde bile geçerlidir. İkincisi, denetim sistemi denetim mecrasıyla (konuşma, ritüel) etkileşir. Üçüncüsü, mecranın kodlanması ile denetim sisteminin niteliği arasında belli bağdaşmalar vardır. Yani birbirleriyle eşleşip eşleşmeyecekleri uzun vadede belli olur. Kısa vadede, geçiş süreci bu eşleşmeyi belirsizleştirebilir. O halde görevimiz kozmolojinin denetim yönlerini saptamakla başlıyor.

İngiliz ailesinin ve evinin düzleminden uzaklarda bir yerde bir mekanizma bir dizi toplumsal baskı üretir. Çıplak güç uygun biçimde örtülür ve meşrulaştırılır. Bu gücün meşru hale getirilme talebi en mahrem yerlere, hatta bir İngiliz anenin kendi çocuğuyla ilişkilerine kadar gider. Bu anne belirli tarzlarda kendi denetimini sağlamayı ve kendi otoritesini genel ilkelere göndermede bulunarak haklı çıkarmayı öğrenir. Böylece çocuğa kendi toplumunun varsayımları telkin edilir. Merakı denetlenir ya da uyarılır, kendisiyle ilgili beklentileri en gizli yöntemle –dolaşımdaki açık doktrinlerle değil, örtük bırakılan şeyle– oluşturulur. Bernstein konuşma tarzlarımızdaki iki örtük dünya görüşünü açığa çıkarır. Bunların ayırt edilebilen iki denetim sistemi içinde ortaya çıktığını gözlemler. Onunla uyum sağlamak için denetim sistemlerine ve bu denetim sistemlerini geçerli hale getiren gizli varsayımlara bakmamız gerekir. Mecraların nasıl çeşitlilik gösterdiğiyle ilgilenmeye hazır değiliz. Bu bir sonraki bölümün işi. O halde bu aşamada, konuşma kodlarını bir yana bırakarak, sabit ilkelere yapılandırılmamış, bütünüyle kişisel bir ilişkiler formu-

nu Bernstein'ın konumsal ailesine eşit bir sistemle mukayese edecek bir denetim sistemleri karşılaştırması üretmem gerekiyor. Öyle görünüyor ki iki toplumsal boyutta bireylerin etkileşimine yoğunlaşabiliriz. Biri düzen, sınıflandırma, sembolik sistemdir. Diğer baskı, başka insanların bunaltıcı taleplerine rıza göstermekten başka seçeneği olmama deneyimidir. Önce düzeni ele alalım. Toplumsal ilişkiler kategorilerin netleştirilmesini ve yönelimlerin belirli olmasını gerektirir. Düzen, iletişim için temel gereksinimdir. Sembolik sistemleri, kullanılan kategorilerin tanımlarının netliğine göre karşılaştırmak mümkün olabilir. *Primitive Classification*'ın ilk sayfalarında böyle bir programın ipucu vardır.

Bizim için, şeyleri sınıflandırmak aslında onları belirlenmiş sınır çizgileriyle ayrılan birbirinden farklı gruplar içinde düzenlemektir... Sınıf kavramımızın temelinde sabit ve belirli dış çizgilerle çevreleme fikri vardır. Bu sınıflandırma kavramının Aristoteles'ten öncesine gitmediği söylenebilir. Şimdiki sınıflandırma nosyonumuzun bir geçmişi olduğu gibi, bu geçmiş de hatırı sayılır bir tarihe işaret eder. Aslında, insan zihninin içinden çıkıp geliştiği siliklik durumu ne kadar vurgulansa azdır. Günümüzde bile popüler edebiyatımızın, mitlerimizin ve dinlerimizin önemli bir bölümü, bir imgeler ve kavramlar karmaşasına dayanır. Bunlar bir bakıma birbirlerinden belirgin biçimde ayrılmazlar... Bilinen en az evrimleşmiş toplumlara, Almanların oldukça belirsiz bir terimle *Naturvölker* dedikleri toplumlara gidersek, daha da genel bir zihinsel karmaşa buluruz.

(Durkheim ve Mauss, 1903: 5-6)

Yazarlar, tanımlama konusundaki bu zayıflığı çocukluktan yetişkinliğe bireyde bilincin gelişmesiyle karşılaştırmaya geçerler: Ayrımlar ilk ortaya çıktıklarında parçalı ve istikrarsızdır;

deneyim unsurlarının tutarlı bir şekilde sınırlanmasıyla adım adım sınıflandırmaya ulaşılır. Ancak bu, burada kullanmayı tasarladığım bir sınıflandırma sistemleri karşılaştırmasının temeli değildir. Şunu bir aksiyom kabul edeceğim: Sistemin bütünü içinde farklı kategorilerin sınırlayıcılığındaki netlik değişmez; bu sınırlayıcılık bir yerde belirsiz bir yerde belirgin hale gelirse de bu benim dikkate almak istediğim bir farklılık değildir. Bunun yerine, bir dünya görüşü oluşturan kategorilerin genel eklemlenmesini karşılaştırmaya çalışacağım. Bir sınıflandırma sistemi tutarlı biçimde küçük bir deneyim parçası için düzenlenebilir ve bunun ötesinde, münferit birimleri düzensiz bir halde bırakabilir. Ya da bir sınıflandırma sisteminin deneyimin tamamı için sunduğu düzenleme gayet tutarlı olabilir fakat bu sistemden yararlanabilen bireyler, kendi içinde eşit derecede tutarlı bir diğer rakip ve farklı sistemi kullanabilir ve genel itibarıyla tutarlılık olmamasından kaygılanmaksızın söz konusu sistemden çeşitli parçaları eklektik olarak seçebilirler. Bu durumda bu insanlar için çatışmalar, çelişkiler ve plansız sınıflandırma alanları olacaktır. Aslında, tutarlılık kaybı sınıflandırma sisteminin toplam alanının daralmasıyla sonuçlanır. Bu nedenle bir sınıflandırma sisteminin alanını ve tutarlı eklemlenmesini, içinde her bireyin kendisini bulması gereken bir toplumsal boyut olarak ele alabiliriz. Buna kafes diyeceğim.

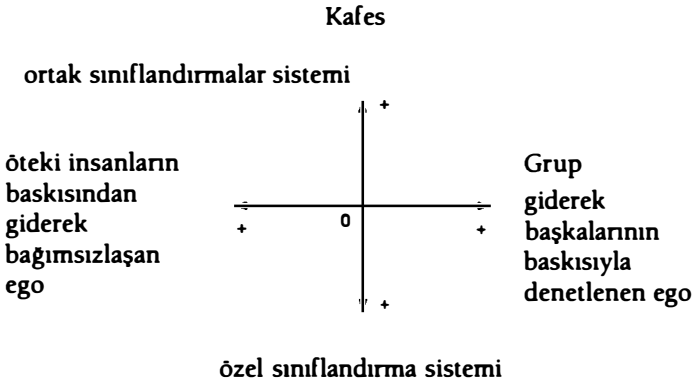
Bizzat Durkheim'ın güçlü biçimde savunduğu gibi, verili bir sınıflandırma sistemi toplumsal ilişkilerin bir ürünüdür. Bernstein'ın konumsal aile örneği insanların sınıflandırmalarla birbirlerine baskı yaptıklarını gösterir. Baskılar güçlü olduğu ve bir sınıflandırmalar dizisini koruduğu zaman, karşılıklı bir pekiştirme süreci işler. Böyle bir toplumsal sistemin, dışarıdan karşıt baskılar gelmedikçe ya da yeni bilgiler sınıflandırmaların güvenilirliğini zayıflatmadıkça istikrarlı kalması muhtemeldir. Her iki durumda da, toplumsal değişim öteki boyutta, yani eylem ya da baskı boyutunda biçimlenecektir.

Kafes boyutunu dikey olarak, sıfırdan giderek daha kapsayıcı eklemlenmelere doğru çizmek, sınıflandırma yokluğunun ne anlama gelebileceğini görmemizi sağlar. Sıfır, hiçbir anlamın bulunmadığı bir karışıklığı temsil eder. Kurlsızlık kimlik yitimine, intihar eden kişinin tereddüdüne işaret edebilir. Bütün sınıflandırmalar askıda olduğu zaman mistik şahsiyetin [dünyadan] uzaklaşma ânı ortaya çıkabilir. Yine bu, *Primitive Classification*'dan yapılan alıntının gösterdiği gibi, çocuğun ayrımlaşmadan yoksun ilk farkındalığını temsil edebilir. Bu olasılıklar arasında küçük bir ayırım yapmak için, kamusal olarak kabul edilen sınıflandırma sistemini özel sınıflandırma sisteminden ayıralım. Artan biçimde tutarlı fakat bütünüyle özel bir sınıflandırma sistemi, başkalarıyla iletişimden uzaklaştıracak, nihai olarak deliliğe götürecektir. Bu özel düşünce dünyasını sıfırdan aşağıya doğru yerleştiriyoruz.

Yatay ekseninde, sıfırdan sağa doğru, yükselen şekilde baskı çizilir. Sıfırda bireyden hiçbir talepte bulunulmaz. Birey baskıdan azadedir. Bu da onun yalnız olduğu anlamına gelir. Fakat bir diğer örneğin de dikey çizgiye yerleştirilmesi gerekir. Baskılar ve karşıt baskılar tamamen dengelendiği zaman bir kararsızlık noktası kaydedilecektir. Bu, dönüşme ve bağlanmanın öncesindeki andır. Sağa doğru kişi giderek başka insanlara bağlanır. Daha sonra anlaşılacak nedenlerden ötürü azami kişisel denetime yönelik eğilime grup çizgisi diyorum. Bir çocuğun hayatı (başkaları tarafından denetlendiği için) bu çizginin uzak bir noktasında ve kafes çizgisinin aşağılarında başlar: Çocuk büyüdükçe kişisel baskılardan tedricen özgürleşebilir ve hakim sınıflandırma sistemi tedricen zihnine yerleştirilir. Eğer kategorileri ve çıkarımlarını içselleştirecek kadar zekiye, bunları kişisel zorbalığa karşı kendini savunacak şekilde kullanabilir. Hatta zorbalık etmek için bunlara başvurabilir. Buna imkân tanımak için yatay çizgiyi sıfırdan sola doğru uzatabiliriz. Bu tarafta birey başka insanların baskısından kaçmıştır. Onlara baskı yapmaktadır.

Kamusal sınıflandırmalar kafesi diğer insanlar tarafından bireyi denetlemek için kullanılsa da, tecrit halinin bozulması durumunda birey kurtulabilir. Kafes ve grubun karşılıklı takviyesi ancak sistem mükemmel biçimde tecrit edildiği takdirde istikrar sağlar. Fakat mükemmel tecrit durumu nadirdir ve her zaman değişim imkânı olur. Şimdi elimizde toplumsal değişimin dinamik bir süreç olarak ele alınabileceği bir aygıt var. Bireyin, onu küçük düşüren ve bir esaret hayatına bağlayan bir sınıflandırma sistemini kabul etmesi yönünde güçlü bir baskı altında olduğunu görebiliriz. Ona açık olan diğer seçenekleri ve rekabet halindeki baskıların göreceli ağırlığını değerlendirebiliriz. Fakat benim giriştiğim iş bu değil. Bizim sorunumuz, kozmolojik kavramlar ile toplumsal ilişkilerin özellikleri arasında bir bağlantı bulmaktır. Diyagram boyunca farklı örüntülerde dağılan çeşitli sistemlerin, evrenin oluşturulduğu tarzda tanınabilir yönelimler geliştirmeye uygun olduğunu öne süreceğim. Birinci görevimiz çizelgenin özelliklerini daha yakından incelemek.

Diyagram 4. Kafes ve Grup



Yatay çizginin üzerinde, kamusal sınıflandırma alanı bulunur. Toplumsal sistem daima burada merkezlenecektir. Çizginin

yakınında ve altında, kenar unsurlar, toplumun marjinal kesimleri yer alır: Sağa doğru gidildikçe bu kesimlerin, sol tarafta yer alan ve kamusal sınıflandırma sistemini işletenler tarafından sömürülmeme seçeneklerinin zayıfladığı görülür; sola ve sıfıra doğru, gönüllü paryalar, avareler, çingeneler, zengin eksantrikler ya da bir bedel ödeyerek özgürlüklerini sürdürenler yer alır. Sayfayı kateden bu çizgi konformizm alanını yenilik alanından ayırır. Tanımladığımız haliyle dikey boyut dikkate alındığında, herhangi birinin hiç yoktan yeni kavramsal sistemler icat etmekte olduğunu öne sürmüyoruz. Özel ve yenilikçi olan, ortak kültürel kategorilerin eklemlendirilme tarzıdır. Bu çizgiden daha aşağıya, daha tutarlı özel felsefeye doğru inmek, toplumsal baskılardan yalıtılmaya bağlıdır. Belirli bir özgünlük noktasının ötesine geçen bir düşünür, fikirlerinin benimsenmesine ilişkin her türlü makul beklentiden vazgeçebilir. Bu, yatay sıfır çizgisinin üzerinde kafes ile grup arasındaki ilişkiden doğar. Kurumsal hayatın çerçevesi ve güç dağılımı, toplumsal baskılar ile sınıflandırma arasındaki uzun vadeli uyumun bir sonucudur. Sınıflandırmayı değiştiren büyük hamle, gücün yeniden dağıtılmasını da sağlayacak kadar büyük olmalıdır. En sağa doğru, özel düşüncenin kenar alanı, toplumsal olarak hiç hükmündedir. Kendi yapabileceği baskıdan daha fazla baskıya maruz kalır. En solda ise yüksek kamusal itibar alanındadır: En sağa doğru yerleşen halk yığınları en alt soldan gelen her yeni dürtüyü alkışlayacaktır. Bir an durup bir kişinin bu kadrana nasıl yerleşebileceğini düşünmeye değer. Bir müzisyen yenilik yapabilir, bir ressam, bir mucit, bir yazar da yapabilir. Düşüncesi göz ardı edilirse o hâlâ sağdadır. Uzun çalışma hayatının büyük bölümünde Flaman ressam James Ensor bu kadere katlandı ve acımasız karikatürlerle kendisini reddeden kamuoyundan intikam aldı. Yenilikçi kişi, başarılı olması halinde, kamusal sınıflandırma sisteminin kendi hayat süresi içinde değiştiğini görebilir. Eğer özgün kalmak isterse, onları şaşırtacak yeni bir düşünce geliştirmesi ya da

John Cage'in kendi müziğinde yaptığı gibi beklenmedik olanı en üst seviyeye taşımak için bir teknik bulması gerekecektir. Kamusal sınıflandırma sisteminden kurtulmak için kişinin bu sistemin vereceği ödülleri fazla arzulamaması gerekir. Ödül veren jüriye attığı her bakış, eleştirilere açık hale gelmesine yol açar ve onda genel kafesin içine çekilme eğilimi yaratır. Böylece, orada kalmak zor olsa da, hayat süreleri boyunca insanların kadranın sol en altında farklı noktalardan geçmeleri mümkündür.

Kadranın sağ en alt kısmı çocukluk için doldurulabilir. Burada, çocuğun, anne ve babasının sıkıntılarına duyarlı hale getirilerek denetlendiği kişisel aile yer alır: Evreni ve çocuğun evrendeki yerini açıklamak için kullanılan hiçbir kamusal sınıflandırma sistemi yoktur, fakat (en azından teorik olarak) ona kendisine ait sınıflandırıcı bir sistem geliştirmesi öğretilir. Öte yandan, kamusal olarak bilinen kategoriler örtük biçimde onun davranışlarını pekiştirir ve çocuk büyüdükçe bunları çabucak saptar. Elbette bir yetişkinin ağır toplumsal baskıyı kabul etmesi ve buna rağmen özel olarak ifade edilmiş bir felsefe geliştirmesi imkânsızdır. Entelektüel dokunulmazlık istemesi halinde kaçınılmaz biçimde bir yalnızlık durumu elde etmesi gerekir ve böyle bir kişi, sağdan, hiçbir denetimin olmadığı dikey çizgiye doğru geçme eğiliminde olur.

Bu bizi güç dağılımı ile kamusal sınıflandırmaların tutarlılığı arasındaki ilişkileri daha ileri düzeyde ele almaya yöneltir. Tutarlı bir sınıflandırma sisteminin sürekli bir denetim örüntüsü gerektirdiği açıktır. Denetim sistemi içinde ayırt edilebilir konumların sayısı arttıkça ve bunlar kalıcı bir sorumluluklar hiyerarşisiyle daha uyumlu hale geldikçe, kamusal sınıflandırma sistemi de kendi kategorilerini o ölçüde farklılaştırır. O halde kamusal kafes ve grup arasında sağdaki en yüksek orta noktadan üst soldaki en yüksek orta noktaya geçerek diyagrama yayılan bir topluluk, karmaşık bir toplumsal sistemdir. Zaman bakımından derinlik ve anonim kurumlar bu örüntüde

ifade edilir. Buna karşılık, tek bir politik yeniden oluşum hareketi pek çok sınıflandırmayı geçersiz hale getirir ve sembolik sistemin tutarlılığını aşağı çeker; sürekli değişim beklentisi, düzeyi daha da aşağıya indirir. Diyagrama düşük bir sınıflandırma düzeyinde yayılan bir toplumun sürekli biçimde politik altüst oluşlara maruz kalması ve otorite dağılımı bakımından değişen bir profil göstermesi muhtemeldir. Temamız için bu önemli olacaktır.

Şimdi bu boyutların materyalimizi nasıl farklı biçimlerde düzene soktuğunu incelememiz gerekir. Bazı kabile sistemleri genellikle diyagramın solunda görülmeden sağ üst kısım boyunca yayılacaktır. Antropologların kabul edecekleri klasik bir yüksek sınıflandırma örneği, Meyer Fortes tarafından kolonyal dönemde betimlenen Gana'nın Volta Bölgesi'ndeki Tallensilerdir. Burada kamusal haklar ve görevler sistemi, neyi ne zaman yiyeceğini, saçını nasıl tarayacağını, nasıl gömüleceğini ya da doğacağını belirleyerek her bir kişiyi tam bir kimlikle donatır. Tallensilerin çoğu, muhtemelen hepsi, diğerlerinin baskısı altındadır. Şefler ve rahipler için de aynı şey geçerlidir. İsyankâr ruhlu olan anormal kabul edilir ve özel bir ritüelle iyileştirilmesi gerekir (Fortes, 1959). Bu toplumda saygı hakim bir kavramdır: Yaşlı akrabalara saygı; ataların saldırgan bir şekilde insanları cezalandırdığı düşünülmesine rağmen ölmüşlere saygı. Yegâne düşman, dışarıklı olan, klan bağlarının dışında kalandır. Cadı olduğu düşünülerek suçlu ilan edilen birkaç sefil yaşlı kadın ya köyden köye kovulur ya da âdeta bu kişilerin varlıklarına katlanılır. Ne düşündüklerini kim bilebilir? Kendilerini reddeden kamusal kafes tarafından tamamen gizemli bir kimliğe büründürülmüşlerse onları yatay çizginin aşağısına, sağ tarafta seçeneklerin en zayıf olduğu uzak bir noktaya yerleştirebiliriz. Daha sonra, yüksek sınıflandırmaya sahip bir toplumsal sistemin de aynı kozmolojik eğilimi sergileyeceğini öne süreceğim. Güçlü kafes ve güçlü grup otoriteye ve onun sembollerine ilişkin rutinleşmiş bir saygıya; cezalan-

dırıcı, ahlâki bir evrene yönelik inanca ve yetersiz bulunup reddedilenlerden oluşan bir kategoriye yol açar.

Yeterince güvenli ve eleştiriden yalıtılmış her bürokratik sistem aynı tarzda düşünme eğilimindedir. Manastır hayatı ya da askerlik böyledir. En belirgin biçimiyle bu, II. Dünya Savaşı'nın hemen öncesi ve sonrasındaki kolonyal dönemde Afrika'da antropologlar tarafından keşfedilen istikrarlı kabile sistemidir. O dönemde işlevsel bir analizin dengeli bir ilkel toplum modeli üretmesi rastlantı değildir. Çünkü kolonyal rejimin kendisi savaşın ve kıtlığın etkilerinden yalıtım ve koruma sağlıyordu. Bu yapı, yerli toplumsal sistemleri, pekiştirme ve istikrar örüntüleri şeklinde dondurma eğilimindeydi.

Ne var ki Orta Afrika'da bu etki Gana'daki gibi değildi. Burada Araplarla ve diğer köle avcılarıyla yapılan uzun on dokuzuncu yüzyıl savaşları, yerel toplumsal yapıları kolonyal donma hali başlamadan önce parçalamıştı. Nyasa Gölü'nün çevresindeki bölgede yer alan kabileler, emek göçü, ürün ihracatı ve vergilendirmenin değişim sürecini hızlandırdığı 1950'lere ait metinlerde çok farklı biçimde nitelendirilir. Burada küçük toplumlar da buluruz. Fakat kafes konusunda bunlar tutarlı sınıflandırma çizgisi üzerinde Tallensilerden çok daha aşağıda yer alırlar. Kültürleri onlara çelişik ödülleri vaat eder ve imkânsız hedefler belirler. Sadık ve itaatkâr olmanın ve bir köyü asla hiziplere bölmemenin iyi olduğuna inanırlar. Aynı zamanda kendi köyünün lideri olma hırsının –sada-katsizlik ve sürtüşme olmaksızın imkânsızdır– her erkek için uygun olduğuna inanırlar. Birbirlerine muazzam baskı yaparlar ve sürekli olarak arkadaş çevrelerini belirlemeye ve sınırlı tutmaya çalışırlar. Büyücülük suçlamaları, toplumsal sınırların çizilmesi ve yeniden tanımlanması için kullanılan bir politik tabirdir. Ahlâki yükümlülüklerin bağlayıcı olduğu geniş, normatif bir insan kavramı, insan yiyen cadı kavramının tam karşısına konulur. Bir rakibi büyücülükten mahkûm ettirmek onu politik olarak bitirmek demektir. Bu kitap boyunca gön-

dermede bulunacağım temel toplumsal ortam tiplerinin ikincisi budur. Kolaylık olsun diye buna küçük grup diyeceğim. Bu sistem, diyagramın sağ alt tarafında kümelenen bir toplumsal sistemdir. Mensupları birbirlerini tanırlar, mevkilerine ve yükselme şanslarına önem verirler. Diyagramın sol tarafında ileriye doğru yerleşmiş olan liderler tarafından uzaktan denetlendiklerinin bilincinde değildirler. Kuşatılmış ve yüz yüze bireyler olarak kaderleri kendi ellerindedir ve bu kaderle karşılaştıklarında entrikaya başvururlar, kıskançlığa kapılırlar. Küçük grup birçok yönden önceki yüksek sınıflandırma örneğiyle karşıtlık içindedir. Mesela, yüksek sınıflandırmada çok iyi tanımlanmış bir anormaller ve yetersiz bulunup reddedilmiş kişiler kategorisi olması gerekir. Fakat küçük grup bu kategoriyi, tanıdıklar, erkekler, kadınlar, hısım olanlar ya da olmayanlar dahil olacak şekilde potansiyel olarak genişletir.

Bu ikisinden ayrılan üçüncü tip, sağda derli toplu kümelenmek yerine diyagram boyunca geniş çapta yayılan toplumdur. Küçük grup örneğindeki liderler kendi topluluklarının içindedirler, akranlarıyla mücadele ederler. Güçlü kafes olarak adlandıracağım bu üçüncü örnekte ise liderler nadiren karşı karşıya gelinecek uzak ve güçlü varlıklardır. Liderlerin ve onlara tâbi olanların toplumsal ortamıyla ayrı ayrı ilgilenmemiz gerekecek.

Kolonyal dönemde, belirttiğim nedenlerden ötürü, antropoloji daha çok tüzel grupların özellikleriyle, dayanıklı denetim kanallarından aktarılan haklar ve görevlerle ilgilendi. Bizatihi kolonyalizm içsel evrimi denetliyor ve kabilenin politik sistemini, sabit bir görev örüntüsü içinde personelin yer değiştirmesiyle sınırlıyordu. Fakat henüz bağımsız olmuş ülkelerde ve en önemlisi yeni keşfedilen Yeni Gine'de yapılan araştırmalar, bir adamın merkezinde kendisinin bulunduğu bir çevreyle kurduğu bağlantılar şebekesi olarak adlandırılan yapıya odaklandı. Karmaşık bir toplumda şebekeler, toplumsal ilişkilerin araştırılabileceği asgari düzeydir. Tüzel kurum-

ların içinden çıkıp geliştiği toplumsal bağları ayakta tutan ana hattı oluştururlar. Fakat tüzel örgütlenme her bir kişinin her girişim için *ad hoc* destek sağlamak zorunda kalmasına yol açacak kadar zayıfsa, bir şebekeler ve geçici eylem-dizileri sistemi, bütün toplumun işlev görme şeklini betimleyebilir. Philip Gulliver antropologların bu türden toplumlarda karşılaştıkları betimleme ve analiz sorunlarını başarıyla özetlemiştir (1971). İki olası şebeke çeşidinden biri üzerinde durmak istiyorum. Philip Gulliver'ın betimlediği, hiç kimsenin bir diğerine üstün konumda olmadığı Tanzanya'daki Ndendeule halkı örneğinde herhangi bir şef yoktur ve açık şebekenin her yöne yayılmasını engelleyecek hiçbir etkin sınır da bulunmaz. Toplumun anlamları kişinin kendisinde yoğunlaşır fakat bu anlamlar diğerleri için de söz konusu kişi için de aynıdır. Tam tersine, diğer varyantlarda, liderlerin etkili olmaları ve en azından yaşadıkları süre içinde güçlerini arttırmaları mümkündür. Böyle bir lider kendi tebaalık şebekesini kendi çevresinde güçlü biçimde kuracak ve toplumun geri kalanı için bir güç merkezi yaratacaktır. Yeni Gine'de denildiği gibi, Büyük Adam sistemi, dünyanın her yerinde, Endonezya'da, kuzey California Yerlileri arasında ve Filipinler'de bulunur. Bu sistemi, diğer örüntülerle karşılaştırmak üzere dördüncü toplumsal tip olarak ele alacağım. Önemi, düşük bir sınıflandırma düzeyinde kafes ve grup diyagramı boyunca geniş bir yayılım göstermesidir. Başarı başarıyı getirir. Liderin gücünü denetleyecek pek az baskın topluluk çıkarı vardır. Lider, etkisi arttıkça daha fazla destek alır. Pozitif bir geri besleme onu sola doğru hareket ettirecektir; bu durum taraftarlarının bağımlılığını arttırır ve onlar da böylece sağa hareket ederler. Servet edinmedeki ve savaşlardaki başarısı lideri cesaretlendiriyorsa sonunda taraftarlarının mevcut yükümlülükler sistemini aşındırabilir ve böylece bizzat bir yasa haline gelebilir. O zaman kaçınılmaz eğilim, yörüngesindeki herkes için sınıflandırma düzeyinin düşmesi olacaktır. Lider, onların soylarını ve ataları

için yaptıkları tapınakları, kendi yaptığı iyiliklerden daha az anlamlı hâle getirmiştir. Ne var ki ödeme gücü, servet, eşitlik gibi büyük kategoriler, değişen bir anlam sentezinin yıldan yıla boşaldığı birer kap olarak kalmaya devam eder. Bununla beraber lider, itibarı kendi itibarına yaklaşan rakiplerle hesaplaşmak zorundadır. Akranlarının dünyası kararsız bir koalisyonlar sahnesidir. Her biri başarılı olmaya kararlıdır. Gerçekçi olmaları halinde taraftarları güç neredeyse hakkın da orada olduğunu bilir ve buna göre sıraya girerler. Bu toplumsal sistem tipi çeşitli evreleriyle sık sık ve uygun biçimde betimlenmiştir. Yeni Gine'den pek çok örnek vardır. Aralarındaki ilginç farklılık, Büyük Adamlar'ın rekabetinin mevcut tüzel kurumları kullanmak zorunda kaldıkları ya da bunları geçersiz kılarak kamusal sınıflandırma sisteminin büyük bölümlerinin bizzat Büyük Adamlar'ın heveslerine bağlanabildiği alandır.

Böylece üç toplumsal ortam tipini ayırt etmiş olduk: Yüksek sınıflandırma, küçük grup, rakip Büyük Adamlar ve taraftarlarından oluşan kahramanlık toplumunu kapsayan güçlü kafes. Bu sonuncusu, dikey sınıflandırma çizgisi üzerinde aşağıda yer alır, çünkü tutarlılık ancak dev figürlerin senkretik rekabetiyle uyumlu olan çok genel bir soyutlama düzeyinde elde edilir. Fakat diyagram boyunca yayılım bu insanların deneyimledikleri güçlü denetimi ifade eder. Herkese parlak ödüller sağladığı görülen bir rekabete koşulan bu insanlar kendilerini karmaşık bir kurallar sistemini işletmeye çalışırken bulurlar. Büyük Adamlar kurallar adına kendi taleplerini haklı çıkarırlar. Bu ister para mübadelesi, borç ve kredi kuralları, ister âdâb-ı muaşeret ve konukseverlik kuralları olsun, sistem baskıcı bir kafes oluşturur. Bunun ne anlama geldiğini Londralılar da bilirler. Bir denetim sistemi olarak sanayi toplumu kişilerüstüdür. Bazıları kendi hayatlarının kişiler tarafından değil, şeyler tarafından denetlendiğini diğerlerinden daha fazla hissederler. Bir kurallar ormanında dolaşırlar, ölçülemez güçler üç nüsha halinde doldurulan formlarla, parkmetrelerle,

ihlal edilemez yasalarla temsil edilir. Onların kozmosuna diğer insanlarla birlikte kendilerinin de kurbanı oldukları nesneler hükmeder. Kişilerin hükmettiği bir kozmos ile nesnelerin hükmettiği bir kozmos arasındaki esas farklılık, denetleyicilere ahlâki baskı yapmanın imkânsız oluşudur: Onlarla yüz yüze iletişim söz konusu değildir. Dolayısıyla buradaki paradoks, metafizik kanaatleri son derece bulanık olan ve sadece çok dağınık sembollere tepki gösteren insanlardan bazılarının –özetle, kendi kozmolojileri bakımından en çok pigmelere ve Arizona peyote kültü mensuplarına benzeyenlerin– sanayi toplumunun belirli sektörlerine en fazla karışmış insanlar olmasıdır. Bu paradoksa döneceğim.

Bir sarmal çizerek iyice sol tarafa doğru inen liderler için aynı kişilerüstü değişim kuralları bir terfi merdiveninin basamakları gibidir. Büyük Adamlar, soylu antlaşmalar, zorlu pazarlıklar, kallesçe ihanetler ve intikamlar dünyasında yaşarlar. Verili egzotik örneklerden ayrı olarak bize çok daha yakın örnekler mevcuttur. Kadim Anglo-Sakson intikam ve veraset yasalarımız, belirli bir bireyin merkezi olduğu bir dizi sorumlu akraba tanımlamaktaydı. İskandinav destanları da buna uygun düşen bir dünya görüşünü ifade ediyordu.

Bu dört toplumsal tipi ayırdıktan sonra, bunların ayrı kozmolojiler ürettiğini göstermek mümkün olacaktır. Denetim sistemi, inanç sistemi içinde yer alan tipik bir temayülle doğrulanır. Bu eğilimler bu kitabın konusunu oluşturmaktadır, çünkü ifade araçlarına kendi tipik baskılarını uygularlar ve böylece doğal sembolik davranış sistemleri üretirler. İnanç tipleri kısaca şöyle özetlenebilir. Yüksek sınıflandırmaya, dindarlık ve kutsallaşmış kurumlar, saflık ve kirlilik arasında güçlü sınırlar eşlik eder: Bu, prototip niteliğindeki, özgün Durkheimci sistemdir. Bu sistemde Tanrı Toplum'dur, Toplum ise Tanrı. Burada her türlü ahlâki zaaf hem dine hem de topluma karşı işlenmiş bir günahıdır. Küçük grupta Tanrı'nın inanan kişiyi koruma gücüne daha az güven duyulur, düalist

bir kozmoloji şeytanların ve müttefiklerinin gücünü hesaba katar; adaletin hüküm sürmediği görülür. Güçlü kafes, pragmatik bir dünya görüşüne eğilimlidir; günah, kişisel onurun, itibarın ya da ödeme gücü kaybıyla yaşanan utanç kadar iyi anlaşılmaz. Birinci tipte, bütün topluluğun ruhsal ekonomisi için bir kâr ve zarar hesabı geçerlidir; güçlü kafes bireyin onuruna, toplayabildiği taraftarların sayısına, kendi kadınları üzerindeki denetime önem verir. Güçlü kafes, Büyük Adamlar'ın kahramanlık toplumu ile tebaalarının bin yıldır tekrarlanan eğilimlerini birbirinden ayırır. Nihayet sifıra yakın ve sıfır çevresindeki konumlara özellikle dikkat edilmesi gerekir. Kamusal sınıflandırma ve baskılar geri çekildiğinde ya da bir yana bırakıldığında kendisiyle baş başa kalan birey iyicil ve ritüelist olmayan farklı bir kozmoloji geliştirir.

Durkheim'in öne sürdüğü gibi, bu deneyim içerdiği bütün duygusal güçle birlikte, bilincin başlangıcıdır. Diyagramın soluna doğru herhangi bir kaymayla, başkalarından kaçma ve kendini keşfetme hissini yaşamak mümkündür. Bu noktada, özellikle bireyin kendi sınıflandırıcı sistemini ifade etmekte olduğu dikey çizginin altında, düşünen kişi, kendi insan kardeşlerini toplumsal hayatın esas belirleyicileri olarak görmez. Diğer insanlar hakimiyet modelleri olarak dünyaya kendi damgalarını vurmazlar. Sonuç olarak kozmos antropomorfik değildir. Burada toplumsal ilişkinin açık formları pek istenmez ve özgül iletiler göndermeyi ve almayı sağlayan bir semboller dizisine ihtiyaç yoktur. Böylece diyagramın bir alanını saptamış bulunuyoruz. Bu alanda ritüele daha az ilgi olacaktır. Ayrıca bu alan, diyagramda yer almayan, sıklık ile seyreklik arasında yatan bir başka boyutu gösterir. Nüfus seyrek, toplumsal ilişkiler sık değil de kesintili ve düzensiz olduğu zaman, kişi insanların hakimiyetindeki bir dünyada yaşamakta olduğu izlenimini edinmez. Kaderine dair kaygıları, kuraklık, otlak, kümes hayvanları, av, zararlılar ya da mahsulle ilgilidir. Kişiler tarafından değil nesneler tarafından denetlenir. Nes-

neler kişisel yaklaşım modlarına denk gelmez. Diğer insanlar tıpkı kişinin kendisi gibi mağdurdur.

Kültürleri, sıfırın yakınına düşen bireylerin genel görünümü içine çekerek eritmeye çalışmak cazip gelebilir. Fakat seyreklilik pek çok değişkeni de gizler; diyagram üzerindekiyle bağlı kalmak daha iyi. Diyagramda Ituri ormanındaki pigmelerin dünya görüşü ile sanayi toplumuna derinlemesine yerleşmiş bazı Londralıların dünya görüşü arasındaki benzerliği açıklayan bol miktarda materyal var. Önce toplumsal ilişkiler mecrasına dönmemiz gerekiyor. Eğer toplumsal ilişkiler örüntüsü, Bernstein'ın çalışmasının gösterdiği gibi, konuşma formlarında iz bırakıyorsa, hiç kuşkusuz sözel olmayan iletişim formlarının örüntüsünü de etkiler. O halde bu şekilde kendilerini üreten konuşma formları, verili bir toplumsal ortamda olası toplumsal tepkileri denetliyorsa, iletişim için bedenin kullanılmasının paralel bir kısıtlama getireceğini düşünebiliriz.

İKİ BEDEN

Toplumsal beden, fiziksel bedenin algılanma şeklini kısıtlar. Toplumsal kategoriler aracılığıyla bilinen ve bu kategoriler tarafından daima değişikliğe uğratılan bedene ilişkin fiziksel deneyim, belirli bir toplum anlayışını ayakta tutar. İki bedensel deneyim türü arasında her birinin diğerinin kategorilerini pekiştirdiği sürekli bir anlam alışverişi vardır. Bu etkileşimin bir sonucu olarak bizatihi beden yüksek düzeyde bir sınırlı ifade aracı olur. Bedenin hareket ve duruş olarak benimsemediği formlar, toplumsal baskıları çeşitli tarzlarda ifade eder. Bakımda, beslenmede ve terapide bedene gösterilen özenin; uyurken ve egzersiz yaparken ihtiyaç duyduğu şeylere, geçmesi gereken evrelere, katlanması gereken acılara ve yaşam süresine ilişkin teorilerin, yani bedenin algılandığı bütün kültürel kategorilerin, toplumun kavrandığı kategorilerle yakından ilişkilendirilmesi gerekir, elbette bu kategoriler kültürel olarak ayrıntılandırılmış aynı beden kavramını kullandığı müddetçe.

Marcel Mauss, beden teknikleri üzerine denemesinde (1936) doğal davranış diye bir şeyin olmayacağını cesaretle öne sürmüştü. Beslenmeden yıkanmaya, duruştan harekete ve en önemlisi cinselliğe kadar her türlü eylem öğrenmenin etkisini taşır. Cinsel davranış kadar özünde toplumsal bir öğrenme süreciyle aktarılan hiçbir şey yoktur ve bu elbette ahlâkla yakından ilintilidir (agy. 383). Mauss, bedensel teknikler araş-

tırmasının bir sembolik sistemler araştırması içinde yer alması gerektiğini düşünüyordu. Sosyologların yaklaşımlarının Cambridge sosyologlarının geliştirmekte oldukları algı teorisi yaklaşımlarıyla eşgüdümlü hale getirileceğini umuyordu (agy. 372). Fakat bu değerli denemede vardığı son yer, “bütünsel insan [l’homme total]” araştırmasını organize etmek üzere bir program önermek oldu.

Mauss, kültürel olarak öğrenilmiş beden denetimini vurgularken, kendisinden önce ve sonraki araştırmacılar, bedensel ve duygusal durumlar arasındaki bilinçsiz örtüşmelere dikkat çekmişlerdir. Psikanaliz, Freud’un duygusal durumun fiziksel duruma “dönüşümü” dediği şeyi önemli ölçüde dikkate alır. Bu içgörü muazzam bir terapötik ve teorik öneme sahiptir. Fakat buradan sosyoloji için henüz dersler çıkarılmamıştır. Pek çok bilim insanı bilinçsiz bedensel eylemleme konusunda zekice gözlemlerde bulundu. Rudolph Otto’nun “doğal büyü” kavramını ayrı bir örnek olarak alıyorum:

Basit bir analogiyi açığa vuran, düşünülmeden ve herhangi bir teorik temeli olmaksızın meydana gelen davranış modları... Herhangi bir bowling salonunda ya da sahasında bunların farkına varılabilir. Bir oyuncu, doğru hareketi yapıp isabet kaydetme arzusuyla nişan alır ve topunu yuvarlar. Top yuvarlanırken başını eğerek sabırsızlıkla bakar, bedeni bir yöne doğru eğilir, bir bacağına ağırlık vererek kendini dengeler, kritik noktaya varıldığında öte yana eğilir, topu eliyle ya da ayağıyla itiyormuş gibi yapar, son kez çabukça bir harekette bulunur ve sonuca ulaşılır. Riskli an geçer ve top güvenli biçimde yerine gider.

(Otto, 1957: 117-18)

Bu türden gözlemler, Mauss’un aradığı türden genel bir sosyolojik teorinin uzağından bile geçmez. Keza Edward Hall’un çağdaş bedensel sembolizm araştırması da bana kalırsa bir

teori düzeyine ulaşmaz. *The Silent Language* (1959), mekân, zaman ve jest kullanımında çok iyi gözlemlenmiş görenek farklılıklarıyla ilgilenir. Fakat hepsi bu. Kültürel değişkenlerin açıklanabildiği bir hipotez ortaya atma girişimi yoktur. Lévi-Strauss'un sembolizmin yapısına ilişkin abidevi analizi Mauss'un istediği programa bundan daha fazla yaklaşmaz. Hareketlilik ve hareketsizlik, yeme ve perhiz, pişirme ve çiğ bırakma gibi kültürel olarak özelleşmiş tutumları sembolik yapılar analiziyle bütünleştirmeyi vaat etmesine rağmen, bütün insanlık için ortak bir evrensel düşünce yapısına duyduğu ilgiyle ayartılıp bu programdan uzaklaşmıştır. İnsan bedeni üzerindeki toplumsal denetimlerin, denetim şemalarına ilişkin geniş bir psikososyolojik analizde içerilebildiği bir perspektif sunduğu (*Mythologiques*, 1964, 1966, 1968), fakat bakışı neyin evrensel olduğuyla ve neyin herhangi bir mekân ya da zamanla sınırlanmamış olduğuyla belirlendiği için (yerel ve sınırlı) kültürel değişkenlere ilişkin herhangi bir şey önermediği görülür. Lévi-Strauss'un sembolizm analizi esas bileşenden yoksundur. Hipotezi yoktur. Kestirimleri, hiçbir şeyden etkilenmeyecek şekilde, tek kelimeyle çürütülemez durumdadır. Analiz materyali (sınırlı bir kültürel alan) ve analiz teknikleri (karşılaştırılacak "çift"lerin seçilmesi) göz önünde tutulursa, bir analistin sembolik davranışın altında yatan yapıları ortaya koymak için yola çıkıp can sıkıcı bir sonuçla karşılaşması mümkün değildir. Başarılı olacaktır, çünkü elinin altında yapıları açığa çıkarmak için tasarlanmış bir alet vardır ve genel hipotez açısından kendisinin tek işlevi bunları açığa çıkarmaktır. Özel sembolik yapı türlerini, kestirilen toplumsal değişkenlerle ilişkilendirmez. Kaçınılmaz biçimde, araştırmasından nihai olarak hepsi kültürün doğayla karşılaştırılması içinde çözülebilen bir yapılandırılmış karşıtlıklar dizisi çıkaracaktır. Lévi-Strauss bize bir teknik vermiştir. Kendi sorunlarımız için onu rötuşlamak bize kalmış. Sembollerin yapısal analizinin yararlı olması için bir şekilde

rol yapısına ilişkin bir hipotezle ilişkilendirilmesi gerekir. Buradan hareketle argüman iki evre geçirecektir. Birincisi, tüm deneyim katmanlarında uyum sağlama itkisi ifade araçları arasında uygunluk sağlar; böylece bedenın kullanılması diğer araçlarla eşgüdümlü hale getirilir. İkincisi, toplumsal sistemden kaynaklanan denetimler bedenın araç olarak kullanımına sınırlar koyar.

Birinci nokta, bilinen bir estetik ilkesidir. Bir mesaja uyan üslup, o mesajın verildiğı bütün kanalları koordine edecektir. Sözel form, sözdizimsel ve anlamsal olarak, ifade edilecek duruma denk düşecektir; gerginlik, gevşeklik, yavaşlık, hız, sözel olmayan türden bilgi sağlayacaktır; seçilen metaforlar anlamı zayıflatmayacak, ona katkıda bulunacaktır.

Gelin hep birlikte, hayatlarımızla ve konuşmamızla, kalplerimizle ve seslerimizle, sözlerimizle ve tarzlarımızla Tanrı'ya şükredelim. Tanrı bizden ona şükrederken hiçbir uyumsuzluğa yer bırakmayacak şekilde Haleluya'yı söylememizi ister. Bu yüzden, doğru sözler yanlış işlere yalancı şahitlik etmesin diye, gelin önce sözlerimizi hayatlarımıza, sesimizi vicdanımıza uyduralım.

M.S 418 yılında Augustinus Kartaca'da bu sözlerle vaaz verdi. Auerbach bu vaazdan daha kapsamlı bir alıntı yapmış ve özel bir retorik türünün örneğı olarak çözümlemiştir (Auerbach, 1965: 27-36). Augustinus'un sorunu, Hristiyanlığın muazzam biçimde zor paradoksunun sanki apaçık ve kabul edilebilir bir şeymiş gibi sunulabilmesiydi. O, Cicero retoriğinin kuşatıcılığını güçlü bir basitlikle birleştirerek bu sorunu çözmeye çalıştı. Cicero üç ayrı üslup düzeyi olduğunu öğretmişti: Yüksek, orta ve basit. Her düzeyin kendi konu sınıfına uygun olduğunu düşünüyordu. Buna göre bazı durumlar ve şeyler bizatihi yüceydiler ve onlardan buna uygun bir tarzda söz etmek gerekiyordu; diğerleri ise sadece basit üslupa yakışacak kadar sıradandı. Bu türden değerlerin bağ-

lanabileceği sorgulanmamış varsayımlar sınırlı bir dile işaret eder. Fakat Augustinus Hristiyanlığın bütün eski değerleri altüst ettiğini öne sürüyordu: En sıradan konular yüceltilmiş hale geliyordu. Bu nedenle o, üslupları nesne ve edimlerin ait olduğu sınıflardan ayırmaya yöneldi ve konuşan ile dinleyen arasında geçerli olan toplumsal ilişkilerle sıkı biçimde ilişkilendirdi. Yüksek üslup duyguları uyarmak için, orta üslup övgü ya da suçlama için, basit üslup da öğretmek içindi. Ritüeli yorumlamaya çalışan antropologların, biçimin konuyla ve toplumsal ilişkilerle olan ilişkisine dair bu uzun araştırma geleneğini hatırlamaları sağlıklı bir şeydir. Auerbach'ın kitabı, Hristiyanlığa özgü kavramların etkisiyle geleneksel söylem formunda meydana gelen değişikliklerin araştırılmasına ayrılmıştır. Basit üsluba *lingua humilis* dendiğine; bunun *humus*, yani toprakla ilgili olduğuna, tam olarak düşük/alçak, deniz seviyesinde olan ve önemsiz anlamına geldiğine dikkat ediniz. Hristiyan öğretisi sıradan üslubu yüceltilmiş olanla karıştırarak yerleşik değerler örüntüsüne saldırdı. Böylece bizatihi mesajın verilme tarzı mesajın anlamını artırıyordu. Aynı şekilde Barthes (1967), bir devrimci gazetenin Fransız editörünün başyazısını azıcık müstehcenlikle başlattığını yazar. Bunun tartışılan konuyla ilgisi, üslup bakımından aynı devrimci etkiyi yaratmasıydı. Herhangi bir iletişim türünde birden fazla frekans bandı kullanıldığı takdirde, anlamlar düzgün bir şekilde koordine edilmemişse bir belirsizlik ortaya çıkar. Bu yüzden toplumsal ve bedensel denetim ifadeleri arasında daima bir uyum bekleriz. Bunun birinci nedeni, her sembolik modun bir diğerindeki anlamı pekiştirmesi ve böylece iletişimin hedeflerinin ilerletilmesidir; ikinci nedeni ise, daha önce dediğimiz gibi, her bir deneyim türünün aktarılıp alındığı kategorilerin karşılıklı olarak türetilmesi ve iki yanlı olarak pekiştirilmesidir. Bunların ayrılması ve bilinçli, kasıtlı bir çaba dışında birinin diğeri hakkında yalancı şahitlik etmesi imkânsızdır.

Mauss'un doğal davranış gibi bir şeyin varlığını reddetmesi kafa karıştırıcıdır. Doğa ile kültür arasındaki ilişkiyi yanlış biçimde kurar. Burada, belirli türden durumları açıklamak için uygun bedensel stillere yönelik doğal bir eğilimi saptamaya çalışıyorum. Bilinçdışı olduğu ölçüde, evrensel olarak bütün kültürlerde buna uyulduğu sürece, eğilim doğaldır. Algılanmış bir toplumsal duruma tepki olarak ortaya çıkar fakat bu toplumsal durumlar daima kendi tarihine ve kültürüne bürünmüş vaziyettedir. Bu nedenle doğal ifade kültürel olarak belirlenmiştir. Ben sadece edebi üslupla ilgili olarak uzun süredir gayet iyi bilinen şeyi tüm bedensel üslupla ilişkilendiriyorum. Roland Barthes sözel olmayan bir anlam kanalı olarak çağdaş bir üslup tanımı yapar.

İmgelem, duyarlılık, söz dağarcığı bedenden ve yazarın geçmişinden doğar ve evreler halinde sanatının refleksleri haline gelir. Böylece üslup adı altında kendine yeterli bir dil evrilir; bu dilin kökleri, yazarın kişisel ve gizli mitolojisinin derinliklerinde, sözcüklerin ve şeylerin ilk çiftleşmesinin gerçekleştiği, yazarın varlığına ilişkin büyük sözel temaların, ne kadar karmaşık olursa olsun kesin olarak yerleştiği, ifadenin o alt-doğasıdadır. Üslupta daima ham bir şeyler vardır: Üslup, hiçbir net varış noktası olmayan bir formdur, niyetin değil baskının ürünüdür ve bir bakıma dikey ve yalnız bir düşünce boyutudur... Ritüelin özel kısmıdır; yazarın mit-yüklü derinliklerinden yükselir ve onun denetim alanının ötesinde açığa çıkar.

(Barthes, 1967: 16, 17)

Bahsettiğimiz türden bedensel üsluplar kendiliğinden doğar fakat aynı şekilde kendiliğinden yorumlanır. 1820'lerde Kardeşlik hareketinin liderlerinden John Nelson Darby'nin yarattığı izlenimi okuyalım:

Çökmüş yanaklar, kan çanağına dönmüş gözler, koltuk değneklerine yaslanmış sakat bacaklar, nadiren kesilen bir sakal, yırtık pırtık giysiler, bir misafir odasında karşılaşıldığında şaşırılan, ilk başta acınılan, genel olarak bakımsız bir insan... Mantık gücü keskin olan bu kişi sıcak duygulara, sağlam bir karaktere, saygılı bir hassasiyete ve tam bir fedakârlık eğilimine sahiptir. Çok geçmeden papazlığa yükseldi ve Wicklow dağlarının yorulmak bilmez vaizi oldu. Her akşam kulübelerde vaaz vermek için dışarı fırlıyor, dağlarda dolaşıyor, bataklıklardan geçiyor ve gece yarısından önce nadiren eve dönüyordu... Oruç tutmuyordu fakat yaban arazide yaptığı uzun yürüyüşler ve yoksul insanlar nedeniyle ağır bir yoksunluk içindeydi... Böyle bir olgu, onu kadim zamanlardan kalma sahici bir “aziz” gibi gören yoksul Katoliklerde büyük bir heyecan uyandırıyordu. Kanaatkârlıkla tükenen, dünya nimetlerini hiçe sayan ve onların yoksulluğunu paylaşan bu bedende açıkça kutsal bir işaretle görüyorlardı. İlk başta özensiz dış görünüşündeki gözle görülür yapmacıklıktan rahatsız oldum. Fakat kısa süre içinde anladım ki onun alt ve en alt tarikatlara ulaşabilmesi için başka bir yol yoktu ve çilecilikle ya da gösterişle değil fakat sonuç veren yararlı bir fedakârlıkla hareket ediyordu.

(Francis William Newman’dan alıntı, Coad içinde, 1968: 25, 26)

Bu pasajda fedakârlık sözcüğünün iki kez kullanıldığına dikkatinizi çekerim. Nelson Darby, bütün hayatı boyunca, Kardeşlik’in bir Kilise içinde örgütlenmesi en büyük ihanet ve günahmış gibi, örgütlenmeye karşı çıkan yazılar yazdı (agy. 127).

Şimdi argümanın ikinci evresine geliyoruz. Bir ifade aracı olarak bedenın kapsamı toplumsal sistemden kaynaklanan denetimlerle sınırlanır. Bilişsel uyumsuzluk deneyimi ne kadar rahatsız ediciyse, birbirini izleyen deneyim katmanlarında ve birbirini izleyen bağlamlarda uyum deneyimi de o kadar tatmin edicidir. Toplumsal ve fizyolojik deneyim düzeylerinin alınılanması arasında uyum yaratma yönünde bas-kılar olduğunu daha önce öne sürmüştüm (Douglas, 1966: 114-28). Bazı arkadaşlarım hâlâ bunu ikna edici bulmuyorlar. Mauss'un izinden giderek insan bedenine daima toplumun bir imgesi olarak muamele gördüğünü, toplumsal bir boyutu da işin içine katmadan beden üzerine düşünmenin doğal bir yolu olmadığını öne sürüp daha da ileri giderek onları ikna etmeyi umuyorum. Bedenin deliklerine duyulan ilgi, toplumsal çıkışlara ve girişlere, kaçış yolları ve istilalara yönelik zihinsel meşguliyeteye bağlıdır. Toplumsal sınırları muhafaza etme kaygısı yoksa, bedensel sınırlara ilgi gösterilmesini beklemem. Baş ve ayakların, beyin ve cinsel organların, ağız ve anüsün ilişkisi, hiyerarşi örüntülerinin ifadesi olacak şekilde ortak olarak ele alınır. Sonuç itibarıyla, artık bedensel denetimin toplumsal denetimin bir ifadesi olduğunu öne sürüyorum; ritüelde bedensel denetimin terk edilmesi, ifade edilmekte olan toplumsal bir deneyimin gereklerine denk düşer. Ayrıca, mütakabil toplumsal formlar olmaksızın başarılı biçimde bedensel denetim dayatma beklentisi pek azdır. Ve son olarak, uyumlu biçimde fiziksel ve toplumsal deneyimi ilişkilendirmeye çalışan aynı dürtünün ideolojiyi de etkilemesi gerekir. Sonuç olarak, bedensel ve toplumsal denetimler arasındaki uyuşumun izi sürüldüğünde, politik düşünce ve teolojide birlikte değişen tutumları ele almayı sağlayan bir temel oluşacaktır.

Bu yaklaşım deneyimin dikey boyutunu, yapısal sembolizm analizinde karşımıza çıkan ve anlamları deyim yerindeyse yatay olarak, verili bir örüntüdeki unsurların ilişkisiyle

bulmayı gerektiren mevcut eğilimden daha fazla ciddiye alır. Rodney Needham'ın, fenomenologları ve Bachelard'ı izleyerek derinlemesine analiz dediği şey budur (1967: 612). Dilbilim alanında, ses seçimini bu seslerin fiziksel çağrışımlarına göndermeyle yorumlamaya çalışmak pekâlâ bir açmaz olabilir. Yapısal dil analizi, ıslıklı ünsüzlerin akan suyla, yılanlarla ve buna benzer şeylerle yansımali çağrışımları olup olmadığını düşünmeyi bıraktı. Yapısal analiz belki de belirli bir sembolün psikolojik ya da toplumsal anlamıyla ilgilenmek durumunda değildir. Fakat antropologlar doğal sembollerin temelini anlamak için bu tekniği ritüel ve mit analizine uyguladıkları zaman, fiziksel ve toplumsal deneyime yapılan dikey göndermeler, genellikle toplam yapının uzantıları olarak, mazeret olmaksızın araya karışır. Kuşkusuz, analizin dikey boyutlarına ilişkin değerlendirmemizin doğal sembollerin temelini anlamak için açıklığa kavuşturulması gerekir. Bir ritüelizm karşıtlığı incelemesi, formelliğin ve enformelliğin ifade edilişine odaklanmalıdır. Rol yapısının güçlü biçimde tanımlandığı yerde, formel davranışın değer kazanacağını öne sürmek çok cüretkârca gözükmez. Bir sembolizm alanını genel formel/enformel karşıtlığı altında çözümleyecek olsaydık, her karşıt çiftin formel yanının, rol yapısının daha yoğun olduğu ve daha belirgin biçimde ifade edildiği yerde değer kazanmasını umardık. Formellik, toplumsal mesafeyi, çok iyi tanımlanmış, kamusal, yalıtılmış rolleri ifade eder. Enformellik karmaşık role, teklifsizliğe, mahremiyete uygundur. Bedensel denetim formelliğin değer kazandığı yerde ve en çok da kültüre doğadan fazla değer biçmenin en fazla vurgulandığı yerde uygun olacaktır. Bütün bunlar gayet açıktır. Formellik gerektiği zaman bir bireyin toplumsal hayat alanları arasında, bunun geçerli olmadığı yerde ise diğer alanlar arasında hareket ettiğini söylemeye gerek yok. Davranışın farklı biçimde tanımlanan bölümlerinde ortaya çıkan büyük

farklılıklara göz yumulabilir. Ve kadınların sokakta terlikle ve saç filesiyle yürümesinin ne zaman uygun olup olmayacağına karar vermek için kullandıkları ölçütlerin ne olduğunu ele aldığında Goffman'ın gösterdiği gibi (1971: 127), tanımlama zaman, mekân ve kişiler bağlamında olabilir. Bazı bireyler bütün görünüşlerini aynı formellik aralığına sığdırmakla, diğerleri bazı durumlarda özenli, bazı durumlarda gevşektir. James Thurber bir keresinde, yazdıkları kadar özensiz giyinen yazarların ahlâksızlıkla yargılanacaklarına dikkati çekmişti. Bu kişisel deneyim alanı, bir artışın uygun görüldüğü yerde çok daha formel mesafe ve güç sembollerine yönelik bir talep oluşturabilir ve tam tersine, başka durumlarda formalite sembollerinde bir hafifleme olur. Bir semboller dizisinden onun karışıtına geçme ihtiyacı ve yeteneği genellikle ani değişiklikler bağlamında tartışılır. Fakat ben burada ani değişikliklerle değil, bir denetim kaybı, genel bir yatışma olasılığı ve bunun sembolik ifadesiyle ilgileniyorum.

Buraya kadar iki kural belirledik: İlkine göre, bir mesaja uygun üslup bütün kanalları koordine edecektir; ikincisine göre, bir araç işlevi gören bedenın kapsamı, ifade edilecek toplumsal sistemin talepleriyle sınırlıdır. Bu ikincisi, güçlü toplumsal denetimin güçlü bedensel denetim gerektirdiği yönündeki bir üçüncü kuralı ima eder. Bir dördüncüsü, zayıf baskıdan güçlü baskıya geçen boyutta, toplumsal sistemin, ifade formlarını ileri derecede cisimsizleştirmeye ya da buharlaştırmaya çalışmasıdır; buna saflık kuralı denilebilir. Son ikisi birlikte işlediği için bedensel ifade aracını nasıl dikte ettiklerini göstermeden önce, saflığı kısaca ele alacağım.

Toplumsal ilişki, kasıtsız ya da yersiz organik süreçlerin denetlenmesini gerektirir. Dolayısıyla toplumsal ilişki kendisini uygunluk ölçütleriyle donatır ve bu ölçütler evrensel saflık kuralını oluşturur. Sınıflandırma sistemi ne kadar karmaşık ve bunu sürdürmeye yönelik baskı ne kadar güçlüyse,

toplumsal ilişki de o ölçüde, bedensizleştirilmiş ruhlar arasında yürütülüyormuş gibi görünür. Sosyalleşme çocuğa organik süreçleri denetim altına almayı öğretir. Bunların içinde en uygunsuz ve istenmeyen, atık ürünlerden kurtulmaktır. Dolayısıyla bu türden her fiziksel olay –dışkılama, işeme, kusma ve bunların ürünleri– formel söylem için değişmez biçimde aşağılayıcı bir emare taşır. Bu emare, yukarıda değinilen devrimci gazete editörünün bildiği gibi, istendiği takdirde formel söylemi kesintiye uğratmak üzere evrensel olarak kullanıma açıktır. Diğer fizyolojik süreçler, hapşırma, burun çekmek ya da öksürmek, söylemin parçası olmadığı için denetlenmelidir. Denetlenmemesi halinde, çerçeveleyici formel yordamlar onları doğal anlamından yoksun bırakabilir ve söylemin kesintisiz devam etmesini sağlar. Son ve saflık kuralından türetilmiş olarak toplumsal mesafeyi ifade eden iki fiziksel boyut vardır; biri, ön-arka boyut, diğeri uzamsal boyuttur. Ön, arkaya kıyasla daha itibarlı ve saygıdeğerdir. Daha geniş alan daha fazla formellik, yakınlık ise mahremiyet anlamına gelir. Bu kurallara göre, düzenlenmiş bir örüntü, farklı kültürler arasındaki görünürde kaotik değişken içinde yer alır. Fiziksel beden toplumun bir mikrokozmosudur, iktidar merkeziyle yüz yüze gelmekte, toplumsal baskının artması ve gevşemesiyle doğrudan uyum içinde taleplerini daraltmakta ve genişletmektedir. Fiziksel bedenin bir dikkatleri üzerine çeken bir kendi mahrem isteklerine bırakılan üyeleri, toplumun üyelerini ve onların bütüne karşı yükümlülüklerini temsil eder. Fiziksel beden aynı zamanda, saflık kuralına göre, kavramsal olarak toplumsal bedenle kutuplaştırılır. Boyun eğdirilen gereksinimleri aynı zamanda toplumsal gereksinimlerle çelişir. İki beden arasındaki mesafe, toplumdaki baskı ve sınıflandırma aralığıdır. Karmaşık bir toplumsal sistem, kendisi için, insanların ilişkilerinin hayvanların ilişkilerine kıyasla bedensiz olduğunu gösteren davranış tarzları tasarlar. Toplumsal hiyerarşiyi ifade etmek

için değişik seviyelerde bedensizleştirmeye başvurur. Daha fazla nezaket, yemek yerken daha az ağız şapırdatmak, daha az çiğneme, nefes alırken ve yürürken daha az ses çıkarma, dikkatle ayarlanmış bir sesle kahkaha atma, öfke belirtilerinin daha fazla denetlenmesi, ruhban sınıfına ve aristokrasiye özgü imgeyi daha belirginleştirir. Farklı kültürlerde yemek farklı bir yere sahip olduğu için bu genel kuralın sofra adabında işlediğini görmek, giyim ve kişisel bakım alışkanlıklarına kıyasla daha zordur.

Düzgün ile dağınık arasındaki karşıtlık, formel/enformeli ifade eden genel sembolik karşıtlıklar dizisinin bir unsurudur. Dağınık saç, rahatsız edici toplumsal denetim formlarına yönelik bir protesto biçimi olarak, içinde yaşadığımız dönemde geçerli bir semboldür. Benim genel tezimle tam olarak bağdaşabilen bir ahlâka işaret eden pop-sosyoloji de eksik değildir. Borsacıları ya da akademisyenleri alın; meslek örneklemini yaşa göre tabakalaştırın; saç uzunluğunu darmadağınık saçlardan ayırma konusunda dikkatli olun; saç dağınıklığının sıklığını giyimdeki disiplinsizlikle ilişkilendirin. Düzgün/dağınık ayrımı altında diğer seçeneklere, tercih edilen içkilere, tercih edilen buluşma mekânlarına vb. ilişkin bir değerlendirme yapın. Tahmin, meslek normlarına en az bağlılığın, dağınık saç kümesinin seçildiği yerde görüldüğü şeklindedir. Ya da meslekleri ve zanaatları karşılaştırın. Üst orta kesimi hedefleyenlerin –halkla ilişkiler sahası çalışanları ya da kuaförler gibi– ve uzun bir süreden beri temel ahlâka bağlılık gösterenlerin –muhasibeciler ve avukatlar gibi– dağınık seçeneğe karşı olacakları, hafif içkileri, biçimli saçları ya da restoranı tercih edecekleri kestirilebilir. Sanat ve akademi, potansiyel olarak topluma yönelik yorum ve eleştirilerin yapıldığı meslek sahalarıdır: Onlar, taşıdıkları sorumluluğa göre, dikkatle uyarlanan bir dağınıklık sergilerler. Peki ne kadar dağınık olabilirler? Dağınıklığın ve beden konusundaki aldırışsızlığın sınırları nedir?

Görünüşe bakılırsa, tam bir gevşeme halinde olma özgürlüğü kültürel olarak denetlenmelidir. Çoğu uyanışçı (revivalist) hareketin, erken bir evrede, Durkheim'in "coşku" dediği şeyi yaşamasına ne diyeceğiz? Duygular yükselir, her türlü formellik kınanır, dinî ibadetin gözde örüntüleri trans halini ya da glosolaliyi, titremeyi, sarsılmayı ya da diğer tutarsızlık ve dağılma ifadelerini kapsar. Doktrinel farklılaşma özünüyle karşılanır. Potansiyel üyelik bakımından hareketin evrensel olduğu düşünülür. Coşkunluk evresi genellikle farklı sekterlik biçimlerine ya da dinî bir tarikatın büyümesine neden olur. Fakat coşkunluğun ya rutinleştirilmesi gerektiği ya da fos çıkacağı doğru değildir. Normal ibadet formu olarak belirsiz biçimde sürdürülmesi mümkündür. Gerekli olan tek şey, toplumsal örgütlenme düzeyinin yeterince düşük ve rol örüntüsünün yeterince yapılandırılmamış olmasıdır. Coşkun dinî formlara açıklama getirmek için, aşırı gayret, değişim, yoksunluk ya da gerilim aramak zorunda kalmayız. Bunlar ılımlı devlet dinlerinde bulunabilir. Talcott Parsons'ın yapılandırılmış ve yapılandırılmamış karşıtlığına ilişkin tanımı, bilinç denetimini en büyük ölçüde terk ederek toplumsal dayanışma sergileyen kabileleri saptamaya yardımcı olur.

Yüksek düzeyde yapılandırılmış bir durumda, durumun normlarının gerektirdikleri dışında bir olası tepkiler asgarisi vardır; uyum dikkatle tanımlanır; ve psikolojik olarak durum genellikle çok karmaşık değildir.

(Parsons ve Smelster, 1956: 236)

Yapılanma ne kadar düşüğe enformelliğe verilen değer o kadar fazladır, akli bir yana bırakma ve paniğe ya da deliliğe kapılma eğilimi ne kadar fazlaysa denetimsizliğin bedensel ifadelerine izin verilen alan o kadar geniştir. Bir yanda ritüelizm için genel toplumsal gerekleri, öte yanda coşkunluğu özetleyebiliriz:

TOPLUMSAL BOYUT

A	<i>Ritüelinin Koşulları</i>	SEMBOLİK DÜZEN
(i)	yüksek sınıflandırma, güçlü denetim	yoğunlaşmış sembolik sistem; rollerin ve durumların ritüel farklılaşması; sembolik edimlere atfedilen büyüsel etki (örn. günah ve ayinler)
(ii)	kişilerarası ilişkilerin kamusal rol örüntülerine tâbi olması gerektiği varsayımı	içsel ve dışsal arasındaki sembolik ayrımlar
(iii)	farklılaşan ve kendi üzerinde yükselen toplum	bilincin denetimi üzerinde
B	<i>Coşkunluk Koşulları</i>	yüksek değerleri ifade eden semboller
(i)	kafes ve grup tarafından zayıf denetim	dağılan semboller; kendiliğinden ifade tercihi, ritüel farklılaşma yok; büyüsellik yok
(ii)	kişilerarası ilişkiler ile ilişkilerin kamusal örüntüleri arasında kabul edilmiş pek az ayrım	içsel/dışsal'ın sembolik ifadelere ilgi yok
(iii)	kendisinden farklılaşmamış toplum	yükseltilmiş olmayan bilinçlilik denetimi

İkinci örnek, bir denetim dininden ayrı olarak, bir esriklik dininin toplumsal koşullarını sağlar. Etnografik okuma, burada yazdığım gibi, bilince yönelik tutumun sadece nötr olmadığını, uygun bir toplumsal yapı her ne zaman bireysel davranış denetimini gerektirirse yüksek bilinç değerine ilişkin olumlu bir ifadenin oluştuğunu gösterir. Bu nedenle, toplumsal boyutun güçlü biçimde denetlendiği yerde, transa girme gibi durumların tehlikeli bulunduğunu ve bunlardan korkulduğunu görme eğiliminde oluruz. Benim genel hipotezime göre, biza-

tihi toplumsal örgütlenmedeki eklemlenme sorunu, bedenden kopma, bedenle bağlantıyı yitirme durumunda sembolik ifade kazanır. Dinî trans kültü mevcut teze özellikle uygun bir materyaldir. Bu tam olarak gerçekleştiğinde, raporlarda çok canlı bir dil kullanma eğilimi ortaya çıkar; etnograf esriklik ya da korkuyu aktarmaya çalışır. Genel atmosfer ve ruh hali kayıtlıdır. Trans hali gerçekleştiğinde seyredenlerin ne düşündüğü çoğu kez gayet açıktır. Samburu halkı arasında trans hali düzenli biçimde gerçekleşir fakat dinin parçası değildir, onunla bağlantılı hiçbir inanç yoktur (Spencer, 1965: 263). Nuerler arasında, transın tehlikeli olduğu iddia edilir; Dinkalar arasında hayırlı olduğu iddia edilir. Trans, hipotezimin sınanması için iyi bir noktadır. Bir bedensel ayrılma formu olduğu için transın daha çok onaylanacağı ve toplumun yapısı ne kadar zayıfsa o kadar hoş karşılanacağı yönünde tahminde bulunulabilir.

Raymond Firth trans halini üçe ayırmıştır. Ben bu sınıflandırmaya dördüncü bir sınıf ekleyeceğim. Firth'ün dizileri baskın bir ruha sahip insan grubunun asgari denetiminden azami denetimine kadar gider. Birincisi, insanın kendi kontrolünü ruha bıraktığı, ruhun insanı ele geçirmesi [possession] durumu vardır. Ruh iktidardadır. Ruh tarafından ele geçirilen kişinin arkadaşları ruhu yatıştırmaya ve uzaklaştırmaya çalışırlar. Daha sonra, istilacı ruhun, ele geçirdiği insan aracılığıyla konuştuğu ruh medyumluğu vardır; bu durumda grup ondan gizemli bilgiler ve güç almaya çalışır. Üçüncüsü şamanizmdir. Burada ruh genellikle evcilleştirilmiştir ve ev sahibi niteliğindeki insanın isteklerini yerine getirir (Firth, 1967: 296). Belki de çarpıcı bir şekilde burada tamamen ayrı bir trans kategorisi atlanmıştır. İnsanın bilincini kaybettiği fakat bunun istenmeyen ya da tehlikeli bir şey olarak görülmediği bir durum olabilir; izleyenler, durumu denetlemek, kullanmaya çalışmak ya da değiştirmek, baskın etkinin gücünü kırmak ya da onu uzaklaştırmak için hiçbir girişimde bulunmayabilirler. Bunun

iyicil bir güç için bir kanal olduğunu varsayarlar. Aslında bu olumlu trans kültüdür. Toplumsal hayatın sifıra yakın olduğu yerde bunun temel ahlak kültü içinde yer alması beklenir. Canlı biçimde betimlenen, alıntı yapmaya değer iki örnek vereyim.

Batı Dinkaları, kendisini kırmızı bir ışıktan açığa vuran Et'i bir ilah sayar ve ona tapınır. Bir ilahi şöyle başlar: Et tıpkı ateş gibi tutuşur. Ancak Et sağduyu ve hakikat bahşeder, kendisini sakın bir yürekte, barışçılıkta, uyum ve düzende gösterir. Godfrey Lienhardt bir kurban törenini şöyle anlatır:

Yakarmalar devam ederken, bazı balıkçı mızrağı ustalarının bacakları titremeye başlar. Bu, uylukların sarıltmasından gelen bir titremedir. Bunun, bedenlerinde uyanmaya (pac) başlayan Et ilahı olduğu söylenir.

Et ilahı özellikle, bazen bütün vücuda yayılan, bacaklardaki ve uyluklardaki bu titremeye ifade ediliyordu. Balıkçı mızrağı ustaları içlerindeki Et'in artan gücüyle yakarmaya devam ettiler. Serbest ilahların ele geçirdiği kişilerin yaptıkları gibi, "histerik" bir hal almadılar. Bu mızrak ustası klanlarına mensup iki genç adam, bizzat usta olmasalar da kendi içlerindeki Et'in "uyanışı"na dair belirtiler göstermeye başladılar. Onlar çok daha az denetimliydi, kolları ve bacakları şiddetli biçimde titriyordu. Biri oturuyor, biri ayakta duruyor ve her ikisi de gözleri açık, boş bakışlarla önelerine bakıyorlardı, sonra biraz doğruldular. Onlara yaklaşmak ve her ikisinin de herhangi bir şey gördüğü izlenimine kapılmadan yüzlerine yakından bakmak mümkündü.

Bu evrede hiç kimse onlara fazla dikkat etmiyordu; Et'in onları evde ele geçirmesi halinde güvende oldukları ve bu durum çok uzun sürerse kadınların ziynet eşyalarını ele geçirilen kişilere vererek ve onla-

rın ellerini öperek Et ilahına kendi bedenlerinde saygı göstermek suretiyle bu duruma son verdikleri söylendi. Nitekim daha sonra kadınlar bu adamların ellerini öptüler fakat ziynet eşyalarını vermediler.

Yakarmalar hız ve yoğunluk bakımından arttıkça, Et ilahı daha yaşlı bir adama hakim oldu ve adam buzağıya çarpıp yaslanarak, yakaran balıkçı mızrağı ustaları arasında sendeleyerek, insanları itip kakarak ilerledi. Oldukça sersemlemiş bir adam gibi davranıyordu. Bu evrede ziyaretçi balıkçı mızrağı ustaları, buzağının bağlandığı kancanın üzerindeki halka desenli suka-bağından süt döküyorlardı. Her biri Et'in sukabağına, sadece bu törende kullanılan sukabağına dokunmadan önce ve sonra kendi ellerini öperek kendi süt dökme işlemini yaptı. Bir balıkçı mızrağı ustası bu saygı edimini tamamladığı zaman, seremoninin geri kalanında özdenetim göstermesine rağmen, bana kendi Et'inin "uyanmakta" olduğunu söyledi.

Et ilahının bedende yerleşmesi ya da uyanmasının mızrak ustası klanlarının bütün yetişkin erkek üyelerinde çok iyi bilinen bir heyecan duygusu uyandırdığı görülür. Kadınlar bu duyguyu yaşamazlar. Pakwin klanından bir Hristiyan Dinka bana bir hayvanın klan ilahına kurban edilişi sırasında, kendisinde Et'in uyanışı, bilincini kaybederek düşmesine yol açabilecek şekilde bir bitkinlik hissi verdiği için yaklaştırmaya cesaret edemediğini söyledi.

(Lienhardt, 1961: 136-8)

Bu durumu sergileyenlerin bedenlerinde Et ilahının yüceltilmesi, en azından etnografinin bakış açısından, bu insanların en önemli dinî edimidir.

Burada baskın ruhun korku yaratmadığı, etkisiz hale getirilmediği ya da uzaklaştırılmadığı, ne bir kehanet için ne de

belirli bir hastalığın iyileştirilmesi için kullanıldığı bir ele geçirilme kültüyle karşı karşıyayız. Ruhun ziyaretine büyük bir saygı gösterilir; varlık kendisi için, bir tanrı ile ona tapanlar arasında aracısız bir birlik formu için istenilir.

Peki Batı Dinka halkının trans kültürünü kendi argümanımıyla ilişkilendirecek olan toplumsal yapıları hakkında ne söyleyebilirim? Yararlı olacak tek şey, kafes ve grubun Batı Dinka halkı, onların bölgesindeki diğer Dinkalar ve diğer Nil vadisi halklarıyla ilgili olarak yakından incelenmesi olacaktır. Neticede Dinka halkının, aynı kültürel postülatları paylaşan fakat transa ilişkin tutumlarında farklılaşan diğer halklara kıyasla toplumsal kısıtlamalarla daha az denetlendikleri açığa çıkacaktır. Sonraki bölümde bu konuyu ele alacağım.

Bundan sonra, transa ilişkin daha değişken bir yaklaşımı kabul etmek kolaydır. Lorna Marshall'a göre, Kalahari çölünün Nyae-Nyae bölgesinden !Kung Buşmanları tam bilinç kaybını tehlikeli bulurlar, fakat yarı-bilinçli ara trans evrelerini sağlık ve kutsanma aracı sayarlar. Onların ayinsel şifa dansı, bir forma sahip olan ve insanları birleştiren dinî bir edimdir. Amacı geneldir: Hastalığı iyileştirmek ve kötülüğü uzaklaştırmak. Erkekler üzerlerine küçük çingiraklar takarlar; kadınlar gürültüyle, hızla el çırpırlar.

Son derece hassas ve doğru bir şekilde el çırpılıp yere ayak vurulur, öyle ki, gayet iyi çalınan ve sağlam bir karmaşık ritim yapısı üreten perküsyon aletlerinin etkisini yaratır. Perküsyon seslerinin ötesinde, "kutsal şarkıları" söyleyen erkeklerin ve kadınların sesleri birbirine karışır... Çeşitli dansların ardından büyücü doktorlar tedaviye başlarlar. Neredeyse bütün !Kung erkekleri büyücü doktordur. Şu ya da bu nedenle bunların hepsi bu işle uğraşmayı seçmez ancak grubun içinde her zaman faal olan birkaç kişi vardır. Büyücü doktorlar içsel tatmin ve duygusal rahatlama dışında hiçbir karşılık kabul etmezler. İçlerinden bazılarının kendi

halklarının iyiliği için derin bir sorumluluk duyduklarını, tedavinin başarısız olmasından kaygılandıklarını ve başarılı olması halinde bir tatmin duygusu yaşadıklarını biliyorum. Diğerlerinin iyileştirmeye çalıştıkları insanlarla daha az ilgilendikleri, daha çok kendilerine dönük oldukları görülür. Tedavi sırasında büyücü doktorların hepsi çeşitli derecelerde kendilerini trans haline sokarlar. Bu durum, bir kendinden geçme dönemini, bir yarı-bilinç halini ya da derin bilinç kaybını kapsar. Kaskatı kesilebilirler, ağızlarından köpük gelebilir ya da komaya girmiş gibi yatabilirler. Bazıları alışkanlıkları sayesinde kısa bir süre, bazıları ise saatlerce trans halinde kalabilirler. Bir adam, bir danstan sonra günün büyük kısmında yarı trans halinde kalıyordu... Tedavi bir süre devam ettikten sonra, büyücü doktorlar kendinden geçme haline girmeye başlarlar. Artık insanların arasına karışmazlar, homurdanma ve çılgılık benzeri spazmları giderek sıklaşır ve şiddetlenir, öğürürler, sarsılır ve sendelerler. Ateşe koşup ayaklarıyla çignerler, yanan kömürleri elleriyle tutarlar, saçlarını yakarlar. Ateş onlardaki şifa verme gücünü harekete geçirir. Ateşin içine düşmemeleri için diğerleri onları tutar... Derin bir bilinç kaybı ya da yarı-bilinç haline geçebilirler, gözleri kapalıdır, yürüyemezler.

Tam bir kendinden geçme haline erişmeyen ya da bu halden geçmeyen büyücü doktorlar, dikkatlerini bu hali yaşayanlara yöneltirler. !Kung böyle bir anda, büyücü doktorun ruhunun bedeninden ayrıldığına inanır... Buna “yarı-ölüm” derler. Bu tehlikeli bir andır ve adamın bedeninin dikkatle gözlenmesi ve sıcak tutulması gerekir. Büyücü doktorlar trans halindeki kişinin üzerine eğilirler. Haykırırlar, gurultuya benzer sesler çıkarırlar. Onun kulaklarına vurarak açmaya çalışırlar. Koltuk altlarındaki teri alırlar ve vücudunu ovarlar.

Bazıları bizzat transa girerek onun üzerine düşerler. Bu durumda diğerleri onlarla ilgilenir ve vücutlarını ovarlar. Adam derin bir trans halindeyken kadınların şarkı söylemeleri ve tutkuyla el çırpmaları gerekir. Korunmak için müziğin iyileştirici gücüne ihtiyaç duymaktadır.

Şifa dansı Buşman halkından bir grubu başka bir şeyin yapamayacağı ölçüde uyumlu bir eylem içinde bir araya getirir. Öyle bir ustalıkla ayaklarını yere vurur, el çırpır ve şarkı söylerler ki topluca tek bir organik varlığı andırırlar. Bu yakın konfigürasyonda –hep birlikte– tanrılarla yüz yüze gelirler. Güçlü ilahi varlıklara, kendi bireysel tapınmalarındaki gibi yakarmazlar ve iyiliklerinden ötürü onlara şükretmezler. Bunun yerine büyücü doktorlar, insanlar adına, transa girme yoluyla kendilerini sıradan davranışlardan kurtararak, korku ve ataletin üstesinden gelerek tanrılarla savaşa atılırlar ve onları, sopalar fırlatarak ve sözcüklerle sataşarak, getirebilecekleri kötülükleri uzaklaştırmaları için zorlamaya çalışırlar.

(Marshall, 1962: 248-51)

Burada trans, davet edildiği ve yararlı bir etki yarattığına inanıldığı halde, tamamen güvenli olarak görülmez. Başka Buşman gruplarına ilişkin çeşitli yeni ve kapsamlı araştırmalar yapılmaktadır. Bunlar, verili bir toplumsal ortam içinde tezi mi test edeceğini umduğum karşılaştırmalara bir fırsat sağlayabilir. Toplumsal denetim hatları boyunca oluşan ayrıntılı değişiklikleri kafes ve grup aracılığıyla anlamak için farklı Buşman grupları arasındaki olumlu trans kültürünü incelemek isterdim. Trans kültürü konusunda, rollerin nasıl dağıtıldığını incelemek isterdim: Bütün erkekler ve kadınlar tarafından mı uygulanıyor, yoksa doğuştan seçilmiş uzmanlar ya da eğitilmiş ve erginlenmiş uzmanlar tarafından mı? Trans haliyle ilgili

olaraksa, bedensel denetimin ve bedenden kopuşun değişik derecelerine yönelik tutumlarla ve ister trans halindekiler ister diğerleri için olsun bu tutumların taşıdığı tehlikelerle ilgilenirdim. Transa atfedilen iyileştirici güçlere ilişkin olarak, bunların ne kadar genel ya da ne kadar özgül kabul edildiğini sorardım. Kafes ve grubun toplumsal denetiminin daha yoğun olduğu yerlerde, transla ilgili rol dağılımında daha fazla uzmanlaşma, trans konusunda daha fazla tehlike hissi bulmayı ve trans haline daha spesifik, sınırlı bir şekilde tanımlanan faydalar atfedilmesini beklerdim. Önceki bölümdeki diyagrama dönecek olursak, sıfıra doğru kaymaların, az sayıda amaç için çok çeşitli bedensel ifade imkânı sağlaması gerekir. Bu konuma doğru, bedenden tam bir kopuş mümkündür.

Trans halinin asla tehlikeli değil, fakat yararlı bir iktidar kaynağı ve genelde topluluk için bir rehber olarak görüldüğü yerde, çok gevşek biçimde yapılandırılmış bir topluluk, önemsiz grup sınırları, tanımlanmamış toplumsal kategoriler ya da uzaktan denetim, fakat aynı zamanda kişilerüstü güçlü kurallar bulmayı umuyorum. Örnek olarak Calley'in (1965) Londra'daki Batı Hint Adalı cemaatlere ilişkin değerlendirmesini ele alalım. Kıyaslamayı aynı toplumsal alanda etkileşen kişilerle sınırlama kuralı, onların bedensel ifade tekniklerini, kültürel bir geleneği paylaştıkları Trinidad ya da Jamaika'nın Pentakostalistleriyle karşılaştırmama kesinlikle izin verecektir. Fakat aynı zamanda onları, Londra'daki işyerlerinde, publarda ve iş bulma bürolarında etkileşim içinde oldukları nakliye işçileri ve diğerleriyle karşılaştıramam gerekir. Calley, yoksulluk ve sıkıntıyı telafi etme teorisinin, Londra'da kendi ülkelerine kıyasla maddi bakımdan daha zengin olan Batı Hint Adalıların dinî davranışlarını açıklamadığını görmüştür. Bu Londra Pentakostal kiliselerine ilişkin açıklaması, bireylerin çok gevşek biçimde bağlı oldukları, akışkan ve sürekli değişen toplumsal birimlere dair net bir tablo sunar. Yeni bir Kilise'nin kurucu papazı, cemaatini bir arada tutmak gibi zor bir görev-

le karşı karşıyadır. Rekabet kolayca iki ya da daha fazla gruba bölünmeye yol açar. Görüşme yerlerinin gelip geçiciliği (agy. 107) bireylerin kendi işleriyle gelip geçici bağlantılarına denk düşer (agy. 140). Calley üstü kapalı biçimde bunu ilkel toplumdaki bölünme ve kaynaşma eğilimleriyle karşılaştırır. Fakat ben sadece onların toplumsal akışkanlık durumlarını içinde yaşadıkları Londralıların sürekli bağlılıklarıyla karşılaştıracam. Pentakostalistler için, isimlerinin de gösterdiği gibi, Kutsal Ruh'un en büyük bağışı, bilinmeyen ya da öğrenilmemiş dilleri konuşabilme yeteneğidir. Bu, içgörü, öngörü ve şifa verme gücünü yanında getirir. Fakat paradoksal olarak bu tanrı vergisi yetenek tamamen anlaşılmaz nitelikteki Haleluya uğultularıyla kendisini gösterir. Kişi ne kadar anlaşılmaz olursa, bilincini kaybetmiş olduğuna ve kendisine bildirileni denetleyemediğine dair o kadar çok kanıt oluşur. Anlaşılmazlık ilahi esinin kanıtı olarak görülür. Aynı doğrultuda "Vecde gelip dans etme", istemsiz biçimde eğilip doğrulma ve istemsiz biçimde dönme ve sarsılma da bir kutsanma belirtisi olarak görülür (agy. 80-1).

Aynı ortamda pazar sabahlarını arabalarını yıkayarak, çim biçerek ve çiçekleriyle uğraşarak ya da topluca Pater Noster'i söyleyerek geçiren İngilizleri düşünüyorum. Bu İngilizlerle karşılaştırıldığında Batı Hint Adalılar pek çok bakımdan zayıf biçimde yapılandırılmışlardır. Gruplarının tanımı yetersizdir; tek bir ülkeden gelen ortak bir kökenleri, ortak bir örgütlenmeleri yoktur; aralarındaki toplumsal kategoriler zayıf biçimde oluşmuştur, yerel gruplara bağlılıkları belirlenmemiştir; Londra'daki ortamlarının diğer sakinleriyle ilişkili olarak, iktidarın ve otoritenin temsilcileriyle pek az yakın ve sürekli temasları vardır. Öğretmen, polis ve sosyal hizmet görevlisi olan Batı Hint Adalı sayısı çok azdır. Buna karşıt olarak, Batı Hint Adalı olmayan ve tesadüfi temasın ötesine geçtikleri kişiler daha belirgin biçimde kategorileşmişlerdir, işleri ve evleriyle bağları daha sürekli ve denetim kaynaklarıyla

genellikle daha güvenli bir ilişki içindedirler. Benim tezime göre, Londralı Batı Hint Adalıların, etkileşim içinde oldukları Londralılara nispetle sembolik anlaşılabilirlik ve bedensel ayrılma formlarına daha yatkın olmaları beklenir. Onların dini bir ödünleme değil, deneyimledikleri toplumsal gerçekliğin dürüst bir temsilidir. Toplumsal ve bedensel denetim formları arasındaki bu genel korelasyonun yararlı bir içgörü sağlaması halinde, bunun fizyolojik olarak tanımlanmış trans hallerinin oluşumuna ilişkin herhangi bir şeyi göstermediği anlaşılmış olur. Bu sadece bedensel ayrılmaya ilişkin tutumlar hakkında bir öngörüdür ve bu tutumlar etnograf tarafından değerlendirilebileceği için, bedensel ayrılmanın derecesi ilk olarak bir yerel kültür kurgusu şeklinde ele alınmalıdır. Dinde transın yerine ilişkin kesin bir şey öne sürmüş gibi görünürsek, bu kültürel olarak koşullanmış beden deneyimine ilişkin bütün argümanla tutarsız olacaktır. Bilinç kontrolünü tam anlamıyla bırakmak ancak toplumsal sistem birey üzerindeki denetimini gevşettiği ölçüde söz konusu olabilir. Dinî davranışı yoksunlukla açıklama yaklaşımı bakımından bunun pek çok içerimi vardır. Çünkü bu formu edinen dinî hareketler farklılaşma olmaksızın toplumsal dayanışmayı ifade etmektedirler: Bu durumun yoksunluğun bir sonucu olup olmadığı meselesi her bir örnek için ayrı ayrı ele alınmalıdır.

Bu örneği toplumsal durumu tekrarlama yönünde bir eğilimin gözlemlendiği diğer sembolik davranış dizilerine ekleyebiliriz. Bütün geçiş ritüellerindeki ortak formu ilk ayırt eden Van Gennep (1960) olmuştur. Gennep, bir toplumsal statüden diğerine aktarım ifade edilirken, maddi geçiş sembollerinin kaçınılmaz biçimde kullanıldığını ve bizatihi ayinin önce topluluktan ayrılma sonra onunla yeniden bütünleşme şekline büründüğünü kaydetti. Kültürel sınırları aşacak şekilde geçerli olması halinde bu doğal bir sembolik formdur. Daha derin bir düzeyde toplumsal kargaşa deneyimi güçlü bir etki yaratan kirlilik ve tehlike sembolleriyle ifade edilir. Ya-

kın bir tarihte şakanın bir başka doğal sembol olduğunu öne sürmüştüm (Douglas, 1968c). Toplumsal durumda hakimiyet her ne zaman çökme eğiliminde olursa, şaka doğal ve zorunlu bir ifade halini alır çünkü şakanın yapısı durumun yapısına paraleldir. Aynı anlama gelmek üzere, burada da yüksek derecede bilinç denetimi gerektiren bir toplumsal yapının kendi tarzını yüksek bir formellik düzeyinde, saflık kuralının katı biçimde uygulanmasında, organik sürecin aşağılanması ve bilinç denetiminin kaybedildiği deneyimlere yönelik ihtiyatlı tutumda bulacağını öne sürüyorum.

Bir arkadaşım, bu argümanın ilk versiyonunu eleştirirken, Freud'un yaklaşımını ters çevirmeye çalıştığım için beni kınamıştı. Aslında ben bedenın taşıdığı toplumsal imgelemin kabul edilmesinde ısrar ediyorum. Bu yaklaşım herhangi bir şeyi tersine çevirmiyor ya da psikanalitik teörının elinden herhangi bir şeyi almıyor, sadece onun içinde olduğu toplumsal perspektifi genişletiyor. Psikanaliz çok sınırlı bir toplumsal alanı dikkate alır. Ana-babaları ve çocukları, diğer bütün ilişkilerin içine yerleştirildiği toplumsal çerçeve haline getirir. Bu kısıtlama ona büyük bir teorik zarafet ve güç kazandırır. Fakat kategorilerini kontrollü bir şekilde daha geniş toplum deneyimine doğru genişletmek zordur. Psikanalitik teörının ülkelere ve kültürlere makro uygulanımı için uğraşanlar hayali olarak istedikleri gibi yorum yapabilirler; herhangi bir başkası, aynı olaylara ilişkin karşıt bir teşhiste bulunmakta özgürdür. Kafes ve grup, toplumsal baskıların bir bireye ulaşma ve onun bilincini yapılandırma tarzını daha kontrol edilebilir bir şekilde betimlemeye yönelik araçlar olarak sunulmuştur. Sıfır ile bireyin kültürünün sağladığı en tutarlı sınıflandırmalar dizisi arasındaki dikey uzaklık, bu alanda mümkün yüceltme aralığıdır. Diyagram boyunca soldan sağa doğru yayılan aralık en az seçeneğe sahip olanların hayal kırıklığı olasılığını temsil eder. Sağ kadranda bir araya toplanan bir toplum, güçlü bir yüz yüze baskı ve düşük sınıflandırmayla çocukluk dönemin-

deki kardeş kıskançlıklarını canlandırarak devam edecektir. Birlikte çalışan güçlü grup ve güçlü kafes, ana-baba otoritesinin gücünü devam ettirecektir. Klasik psikozları diyagrama yerleştirmek ilginç olabilir. Fakat bu, konudan sapma olur.

Bu bölümün esas yükü kitabın başlığındaki temayı yakalamaktır. Doğal semboller, tek tek anlamsal öğelerde bulunmayacaktır. Fiziksel beden ancak toplumsal sisteme denk düşen bir sistem olarak, onu bir sistem şeklinde ifade ederek evrensel anlam taşıyabilir. Onun doğal olarak sembolleştirdiği şey, bir organizmanın parçalarının bütünüle olan ilişkisidir. Doğal semboller bir bireyin kendi toplumuyla ilişkisini bu genel dizesel düzeyde ifade edebilir. İki beden, benlik ve toplumdur: Kâh neredeyse birbirlerine karışacak kadar yakınlaşırlar, kâh birbirlerinden uzak düşerler. İkisi arasındaki gerilim anlamların işlenmesini sağlar.

TEST ÇALIŞMALARI

Simone Weil (1951) hayatının bir evresinde toplumsal bağlarını kopardığı zaman, kadim Yahudileri yasaya bağlılıklarından, din adamlarının yasalara aşırı saygısından ve Dionysosçu gizem kültürlerini reddetmelerinden ötürü kınamıştı. Weil için böyle bir yargıda bulunmakta bir sorun yoktu. Ancak işgale uğramakla birlikte hâlâ direnen bir ulusun liderleri için coşkun bir din formunu benimsemek imkânsızdı. Onların katı bir cinsel ahlâkı, bedensel sınırlara yönelik güçlü denetimi ve buna denk düşen bir dinî kültür vazetmeyi bırakmalarını beklemek, siyasi mücadeleden vazgeçmelerini istemek olurdu. Toplumla bağlarını zayıflattığında katı bir dinî bağlılık geliştirme seçeneği Simone Weil'in nazarında ne kadar açıksa, siyasi mücadeleyi sürdürdükleri müddetçe, Tanrı'ya şarapla, şarkıyla, dansla tapma seçeneği de Yahudilerin nazarında o denli açıktı.

Toplumsal bir durumun sembolik tekrarına ilişkin ilke bizi yoksullar ve ezilenler arasındaki uyanışçı hareketlere ilişkin farklı bir anlayışa götürür. Ödünleme teorisi bunu çok üstün-körü biçimde fiziksel acıya, sivil ve ekonomik haklardan yoksunluğa göndermede bulunarak açıklar. Bu açıklamanın, bu hareketlerde genellikle baskın olan hali vakti yerinde kadınlar topluluğunu kapsamadığı görülür. Böylece cinsel hüsrana dönülür. Aşağıdaki pasajda Norman Cohn binyılcı hareketlerdeki kadın unsurunu açıklamak için basit bir Freudcu yaklaşımı benimser:

...maddi imkâna ve boş zamana sahip, fakat toplumsal işlevi ya da prestiji olmayan kadınlarda duygusal düş kırıklığı. Hıristiyanlık tarihi boyunca bu durum uyanışçı hareketlerin yükselişine katkıda bulunmuştur ve günümüzde de bulunmaktadır. Böyle bir hareketin kendisi için belirlediği idealin, esas olarak kişisel etkenlere –ilk planda dinî önderin, sadece belirli kadın tiplerine hitap edecek özel kişiliğine– bağlı olduğu görülür. Ne var ki, Özgür Ruh Kardeşliği'nin İncil'lere aykırı ve erotik binyılcılığı, tekrarlayan bir ihtimali gösterir... Cinsel hayatın genel itibarıyla Hıristiyanlığa nispetle daha az suçluluk duygusuyla dolu olduğu toplumlarda bununla karşılaştırılabilecek hareketler ortaya çıkar mı?

(Cohn, 1962: 41)

Yanıt, evettir: Rasgele cinsel ilişkiyi benimseme eğilimi baskıya verilen bir yanıt değildir. Bunun baskının en az olduğu yerlerde görülmesi daha muhtemeldir. Cohn alternatif sebeplerden, siyasi baskıdan ve beklenmedik afetlerden de söz eder (bkz. aşağıda 9. Bölüm).

Coşkun dinî uyanışçılığa dair benim açıklamam, olgunun hem yoksul ve yoksunlar arasında hem de zengin ve ayrıcalıklı sınıflardan kadınlar arasında gerçekleştiği ve muhtemelen doğal afetlerden sonra ortaya çıktığı öngörüsünde bulunmak amacıyla sadece tek bir hipotez kullandığı için daha derli topludur. Her durumda, güçlü toplumsal eklemlenmenin eksikliği, grup ve kafesin gevşekliği, insanları bedensel denetimin zayıflığında uygun ifade formlarını aramaya yöneltir. Bu, toplumun kıyısında olanların marjinalliklerini ifade etme şeklidir. Belirli bir türden toplumsal yapılanma deneyiminin, belirli bir tarzda, duygusal olarak dikkati dağıtan yoksunluk ilkesine başvurmaksızın ifade edildiğini söylemek yeterlidir. Yerleşik otoriteyle ilişkisi bağlamında onun toplumsal yapı alanı, peygamberlerin ve yeni kültürlerin içinden çıkıp yüksel-

diği ıssız ve yabani alandır. *Spirit Mediumship and Society in Africa* (haz. Beattie ve Middleton, 1969) başlıklı makaleler derlemesi örnek bakımından zengindir. Robin Horton, Kalabarilerin bölgesinde ruh tarafından ele geçirilme vakalarının başlıca çeşitleri üzerine yaptığı katkıda konuyu ele alır. Büyük ruhlarla küçük ruhların kişiyi ele geçirmesini karşılaştırır.

Büyük ruhlar tarafından ele geçirilme, geleneksel olarak belirlenmiş bir içerikten sapılmasını caydırıcı nitelikteki bir kamusal inceleme ve denetime tâbidir. Esas önemi, bazen tekrarlayan aralıklarla, bazen de komünal kriz zamanlarında ruhların varlığını, özelliklerini ve destekledikleri değerleri insanlara hatırlatmasıdır. Genel oluşumu, ruhlarla aracılık yapan kişi adına bireysel yeniliğe pek az yer bırakır. Öte yandan, küçük su ruhlarının çarpması kamusal inceleme ve denetimden neredeyse âzâdedir. Bunlar da ruhların varlığının ve özelliklerinin insanlara hatırlatılmasına hizmet etmekle birlikte, çok daha geniş bir anlam alanına sahiptir. Böylece, toplum içinde kendilerine atfedilen konum aşırı biçimde can sıkıcı olanlara kişisel bir uyum aracı sağlar. Aynı zamanda hem anlatsal hem de dramatik sanat için fırsat oluşturur. Nihayet, dünyaya ilişkin yeni fikirlerin yayılmasını sağlayan bir araçtır. Bütün bu bağlamlarda, bireysel yenilik izlenimi çok barizdir.

Bu farklılıkların kolayca açıklanabileceğini düşünüyorum. Her şeyden önce, kurucu kahramanlar ve büyük yerel su ruhlarıyla ilgili öğretiler topluluğun dünya görüşü içinde hayati bir yer işgal eder. Bunlar, yerleşik toplum ve ekoloji düzeninin sürekliliği için gerekli araçları hem yorumlar hem geçerli kılar hem de gösterirler. Bu türden öğretilerdeki her değişim, şeylerin yerleşik düzenine yönelik potansiyel olarak vahim bir tehlikedir. Dolayısıyla bu türden değişikliklerin gerçekleşmemesini sağlayan sürekli bir kamusal

denetleme vardır. Büyük ruhlar tarafından ele geçirilme vakası, önemli uyarılar sağladığı ve bu öğretileri anlattığı için, denetlemenin kapsamında yer alması gerekir.

Küçük su ruhlarıyla ilgili doktrinler ise tam aksine topluluğun dünya görüşü için oldukça marjinaldir. Kitlesel olarak bu küçük ruhların, bireysel yaşam süreçlerinin taşıdığı özelliklerin açıklanmasında önemli bir role sahip oldukları doğrudur. Fakat hiçbir ruh birkaç kişiden daha fazlasıyla uğraşmaz. Yine bu küçük ruhlar, tanımları gereği, toplumun neredeyse hiç ilgilenmediği uzaktaki derelerin sahipleridir. Dolayısıyla bu sınıftan bazı ruhlar ne bir bütün olarak topluluk için ne de onun önemli bir kesimi için önemlidirler. Bu yüzden onlarla ilgili öğretiler büyük ruhlarla ilgili öğretilere uygulanan inceleme ve denetimden muaftır. Ve bu özgürlük onların kişileri ele geçirmesine kadar varır.

Bunun bir sonucu, küçük ruhlarla ilgili vakaların, dünyanın açıklanması, öngörülmesi ve denetlenmesiyle ilgili olanlardan farklı bir arzular ve ihtiyaçlar çeşitliliğinin etkisi altında gerçekleşmesidir. Böylece bu vakalar, statünün sevimsiz atıflarından kaçınacak bir yol bulma ve yine hem anlatsal hem de dramatik sanat formlarını işleme mücadelesine kapılır. Bir diğer sonuç, bireysel “kariyer”in, ele geçirme vakasının içeriğine kişisel katkıda bulunmakta özgür olmasıdır: Bu bağlamların her ikisinde de bol miktarda kullanılmakta olan bir özgürlük.

Bu özgürlük aynı zamanda, küçük su ruhları tarafından ele geçirilme vakasını, inanç ve öğretilerde yenilikler için umut verici bir kanal haline getirir. Bu yenilikler sonunda topluluğun bütünü için önemli hale

gelebilir. Bu ruhların, ele geçirdikleri kişilerin ağzından dile getirdikleri şeyler, kamusal inceleme ve denetimden özgür oldukları için, yeni fikirlerin araçları olarak hizmet edebilirler. Büyük ruhlardan birinden gelmesi halinde bunlar daha en başta engellenecektir. [Bu kabileler arasında] Hristiyanlığa ilk kez geçildiği zamanlarda, *oru*¹ dönemi sona erdiğinde küçük bir su ruhunun insanlara kiliselere katılmalarını söyleyerek dolaştığını hatırlayın.

Aynı özgürlük sayesinde, bu marjinal ruhların topluluğun dünya görüşünün özünü yenileyen ve yeniden uyarlayan materyali sağlayabilmesi de mümkündür. Bu konuda fazla bulguya sahip değiliz fakat bir örnek öğreticidir. “Kadınlar’ın *oru*’su”nun çarptığı insan örneklemimizde iki adamdan birinin taşıdığı ruh örneğidir bu. Önce bu ruhun topluluğun ilgi ve faaliyet alanından çok uzaktaki bir derenin sahibi olduğu ilan edildi. Daha sonra onun yöredeki suların denetleyicisi olduğu, yerleşik su ruhu Duminea’yla birlikte hareket ettiği duyuruldu. Bir Shell keşif heyetinin ziyareti sırasında, komşu derelerin petrol kaynaklarından onun sorumlu olduğu düşünüldü ve petrol bulunduğunda, topluluk bu keşfin itibarını ona bahşetti. Bir süreliğine topluluk onu bir kamusal kült nesnesi olarak görmenin eşiğine kadar geldi.

Bu örneği aklımızda tutarak, köy kahramanlarının insanlarla birlikte yaşayan su yaratıklarının dünya-sından çıkıp geldiklerini anlatan bazı mitlere yeniden bakabiliriz. Bu türden mitlere ilişkin entelektüel bir yorum sunmuş bulunuyorum. Fakat bunu (oldukça spekülatif olmakla birlikte) daha tarihsel bir yorumla tamamlamak mümkün görünüyor. Bu yoruma göre,

¹ Bazı Afrika dinlerinde insanı ele geçiren ve gündelik hayatta etkili olan ruh/ruhlar. -yhn

kahramanlar ve diğer büyük ruhlar başlangıçta *oru kuro*'nun¹ başlarının üzerinde küçük su ruhları olarak topluluğa sunuldu ve toplumsal bir altüst oluş ve değişim yeni yorumsal kavramları gerektirdiği bir sırada kendileri için daha büyük haklar iddia ederek ortaya çıkana kadar bir köşede kuluçka halinde durdular. Başka bir yerde, eski zamanlarda Kalabarilerin topluluk için artık yararlı bulunmayan ruhlardan nasıl kurtulduklarını betimledim. Burada kendi hayatlarında ortaya çıkan zorluklarla baş etmek için nasıl yeni ruhlar bulduklarına ilişkin bir ipucu bulabiliriz.

(Horton, 1969: 45-7)

Ioan Lewis, “Ruhlar Tarafından Ele Geçirilme” üzerine verdiği Malinowski konferansında (1966) temel ahlâki kült ile yan kültürler arasındaki yararlı ayrıma başvurur: Merkezî iktidar ve otorite odağının periferisinde kalan insanların, ana panteonun periferisine ait ve ahlâken güvenilir ruhlar tarafından ele geçirilmeye eğilimli olduklarını ortaya konmuştur. Böylece maddi olmayan güçlerin paylaşılması merkezden kenarlara kadar uzanan bir boyutta insanların yerleşimini yansıtır. Bu yüzden kadınlar kocalarına, serfler efendilerine tâbidirler ve aslında tâbiyet durumunda olan herkes kendi periferi kategorisini inşa eder. Bu insanların neden bedensel ayrılma kültürlerine eğilim gösterdiklerine ilişkin bir hipotez olmadığı için argüman periferide gerçekleşen ele geçirilme kültürleri için açıklama ve tanıma aracı olarak sinsice yoksunluk teorisine doğru kayar. Peki Londralı Batak İrlandalı ne olacak? Bu argüman belirgin ve bilinçli biçimde yoksun olan ve buna rağmen tahmin edilen tarzda tepki göstermeyen insanlara ilişkin pek çok vakayla temas kuramaz.

Ruhlar tarafından ele geçirilme kültürlerinin esas üyelerini sıklıkla kadınların oluşturması rastlantı değildir. Toplumsal

¹ Oru taşıyanlar, orunun etkisi altında olanlar. –*yhñ*

işbölümü kadınları kendi toplumlarının merkezî kurumlarına –siyasi, hukukî, idarî vs– erkekler kadar dahil etmez. Hatta kadınlar denetime tâbidirler. Fakat deneyimledikleri denetimler daha basit ve daha az çeşitlenmiştir. Toplumsal sorumlulukları, az sayıda insani temas aracılığında, daha çok ev içiyle sınırlı tutulmuştur. Aldıkları kararlar çok geniş bir kurumlar yelpazesine yansımaz. Toplumsal hayat ağları, onları yeterince etkin biçimde bağlasa da, gevşek bir dokudadır. Toplumsal ilişkileri, kapsamı bakımından aynı zamanda kurumsal olan ilişkileri kadar baskıya maruz kalmaz. Kölelerle ve serflerle paylaştıkları toplumsal durum budur. Kamusal rol yapısındaki yerleri belirgin biçimde sadece bir ya da iki referans noktasıyla, sözgelimi kocalarıyla ve babalarıyla kurdukları ilişkiyle tanımlanmıştır. Toplumsal hayatlarının geri kalan kısmına gelince, bu kısım, kadınlar örneğinde diğer kadınlarla, köleler ve serfler örneğinde diğer köleler ve serflerle, görece yapılandırılmamış, kişilerarası düzeyde gerçekleşir. Kuşkusuz, bir kadının kendi cinsiyetinden diğer kişilerle oluşturduğu ilişkiler ağının yapılandırılmamış olduğunu söylersem hata yapmış olurum. Elbette ince bir örüntüleme söz konusudur. Fakat bütün olarak toplum için taşıdığı önem, kamusal rol sistemi içinde erkeklerin birbirleriyle kurdukları ilişkilerin öneminden daha azdır. Kadınlar arasındaki bir anlaşmazlık, kocaları arasındaki bir anlaşmazlığın yarattığı etkiyi yaratmaz. Birbirleriyle toplumsal ilişkilerine daha merkezî bir yapı kazandırmak isterlerse bunu ancak erkeklerini katarak yapabilirler. Birbirleriyle bağlantıları ancak bağlı oldukları erkekler arasındaki bağlar kadar güçlüdür. Kadınlar, serfler ve köleler (özellikle azat edilmiş köleler), toplumlarının merkezî yapısına kaçınılmaz olarak ancak zayıf biçimde ilâştirilirler. Küçük bir terslik onlara, daha karmaşık bağlantıların daha iyi bir toparlanma şansı verdiği kişilere kıyasla geri dönüşü olmayacak şekilde zarar verebilir. Seçenekleri çok azdır. Güçlü bir kafesi deneyimlerler. Bu nedenle bu deneyimi kutsayan dinî hareket-

lere duyarlıdırlar. Toplumun sınıflandırmalarını içselleştirmiş olan ve toplumsal baskıları, güçlerinin yettiği amaçların gerçekleşmesi için destek olarak kabul edenlerin aksine, bu sınıflar periferaldir. Kendi ruhsal bağımsızlıklarını tahmin edilen tarzda, daha kaba, daha biçimsiz bir görünümle ve denetimi kaybetmeye daha hazır bir tutumla ifade ederler.

Bu farklılığı açıklarken erkek ve kadın giyimi arasındaki farklılık üzerinde durmak istemiyorum. Çünkü bu, cinsel işlevlerle karmaşık hale getirilmiştir. Bunun yerine, dinî önderlerin farklı görünümünü düşünün. Onlar genellikle toplumun periferisinde ortaya çıkarlar ve genellikle kılıksız, bakımsız bireylerdir. Kendi bedenlerinde, periferik kökenlerinin onlara esinlediği, toplumsal normlardan bağımsızlığı ifade ederler. Vaftizci Yahya'nın çölde yaşaması, postlara bürünmesi ya da Nuer kâhinlerinin sıradan bir Nuer'in hoşlanmayacağı şekilde sakallı ve uzun saçlı olmaları rastlantı değildir. Toplumsal olarak periferide olmak, her yerde, aynı tuhaf ve düzgün olmayan fiziksel ifade formlarını beraberinde getirir.

Eski çağlarla ve uzak mekânlarla sadece kendimizi anlamak için ilgilendiğimizi her zaman aklımızda tutmamız gerekir. *Ceteris paribus* kuralı daha yerel bir örnek kullanmama imkân tanıyor. Lloyd George'un uzun ve dağınık saçlarının sadece diğer kabine üyelerinin saçlarından daha uzun ve dağınık olduğuna, iki yüzyıl önceki Yuvarlak Kafalar'ın saçlarından daha uzun ya da Kral yanlılarınınkinden daha kısa olmadığına dikkatinizi çekerim. İki çağdaşının bu uzun saçlı başbakanla ilgili kanaatlerinin onu diğer periferik dinî liderlerle aynı safa yerleştirmesi olağanüstü ilginçtir. 1916'da savaşın ortasında ulusal kaos olmasaydı asla iktidara gelemeyeceği ve sadece tekrarlayan büyük krizler sayesinde 1922'ye kadar iktidarda kaldığı öne sürülmüştür. Politika sahnesinde yükselişini bile, akıl ve denetimin vahim bir şekilde kenar bölgelerden gelen birine terk edildiğini ima eden bir ifadeyle "miçoların isyanı"na (Taylor, 1970: 189) borçluydu. Başladığından çok

daha zengin olarak emekliye ayrılan tek politikacı oydu. Kişisel hayatının düzensizliği sır değildi. Temel ahlâk kültü ona uymuyordu. Konuşurken ilahi bir esine kapılmış gibi titriyor ve ter içinde kalıyordu. 1919 Barış Konferansı'nda onu gören Keynes şunları yazmıştı:

Çağımızın bu olağanüstü simasının, bu sirenin, bu keçi ayaklı ozanın, kadim Kelt dünyasının kâbuslar gördüren büyüleri ve efsunlu ormanları arasından çıkıp günümüze gelmişe benzeyen bu yarı-insan ziya-retçinin yarattığı izlenimi, onu tanımayan okura nasıl aktarabilirim? Kişi onun yanında nihai bir amaçsızlık; manevi sorumsuzluk; bizim kurnazlık ve acımasızlıkla, iktidar aşkıyla karışık Sakson iyi ve kötü anlayışımızın dışında ya da uzağında, Kuzey Avrupa folklorunun görünüşte güzel büyücülerine çekicilik, esriklik ve korkutuculuk bağışlayan bir varoluş tadı alıyor.

(Keynes, 1933: 36-7)

Burada periferik bir peygamber-liderin coşkulu tasvirini buluyoruz. Bu tasvir, görünüş, ahlâk ve toplumsal köken bakımından etnografik örneklerle denk düşer. Buradan hareketle hipotezimi daha güçlü biçimde sınamaya çalışacağım. Buna göre, toplumsal örgütlenme içinde belirli boyutlarda radikal biçimde farklılaşan ama ortak bir kültürü paylaşan insanların, dinî davranışlarında önceden kestirilen çeşitlilikler göstermesi gerekmektedir. Çeşitlilikler üzerinde özgün diyagrama göre yoğunlaşacaksam sağ üst kadrın boyunca farklı olası örüntüleri karşılaştırmaya çalışacağım demektir. Kafes ve grubun daha zayıf ve daha güçlü denetimini karşılaştırmaya çalışacağım. Bir örnek olarak, dinî davranışlarının hayati yönleri bakımından baştan aşağı farklılaşan, Nil vadisinde yaşayan iki komşu kabileyi, Nuer halkı ile Dinka halkını karşılaştıracacağım. Batı Dinka halkı için trans hali merkezî bir kült, kutsanma ve güç kaynağı olarak olumlu görülür. Nuerlerde trans tehlikelidir.

Bu farklılığı açıklamak için nesnel olarak tanımlanabilen toplumsal değişkenleri arayacağım.

Birbirine baskın düzenleyen, birbirini esir alıp köleleştiren ve Sudan bölgesinin akraba dilleriyle konuşan bu komşu göçebe kabilelerin her ikisi de erkek tarafından akrabalık bağları temelinde örgütlenmiştir. Nuerler, Evans-Pritchard'ın pek çok kısa ziyaretiyle gözlemlenmiş ve bunların kayıtları neredeyse tamamen yayımlanmıştır. Evans-Pritchard, Nuerlerin dini üzerine büyük bir cilt yazmadan önce, ekolojilerini, politik kurumlarını, akrabalık ve evliliklerini betimleyen monografiler kaleme almıştı ve bu çalışma hazırlık aşamasındayken de, onların hayatlarının farklı yönleri üzerine sayısız kısa makale yayımladı. Dinkaların etnografisi üzerine çalışan öğrencilerinin karşılaştığı sorunun hassas ve karmaşık olduğunu düşünebiliriz. Birincisi, Dinkaların pratiklerinin Nuer pratiklerine uygun düştüğü ve bunlardan ayrıldığı durumları belirterek Dinkalara dair paralel bir kaydı uzun uzun aktarmak bıkırtıcı olabiliyordu. İkincisi, böyle bir program, kültürü öğretmenin bakış açısıyla gören daha genç birinin farklı perspektifine izin vermezdi. Bu perspektif farklı yönleri aydınlatabilir, daha derinleşebilir ve yine de Nuerler üzerine yapılan önceki çalışmalarla mükemmel biçimde uyumlu olabilirdi. Öte yandan, Dinka kurumlarının nasıl işlediğine dair keşifler, iki arkadaştan biri ya da diğerinin ya da ikisinin birden, kendi çalışmasının diğerinin bulgularına ilişkin güveni sarstığını gördüğü rahatsız edici bir durum üretebiliyordu. Godfrey Lienhardt'ın Dinka araştırmalarında vurguladığı ve atladığı çeşitli noktaları, bu türden inceliklerin yarattığı karmaşaya atfedebiliriz.

Ekolojik baskılar ve politik kurumlar söz konusu olduğunda Lienhardt iki halk arasındaki farklılıkları çok kapsamlı biçimde özetleme alternatifini benimsemiştir (1958). Aile yapısı, ensest, dış-evlilik ve evlilik söz konusu olduğunda ise, bunları atlama çözümünü benimsedi. Din söz konusu olduğunda, sembolik davranışın yorumunu yeni ve derin düzeylerde ele

alarak kendi özgün perspektifini benimsedi. Bu nedenle, Nuer ve Dinka toplumsal deneyiminin, onların sembolik düzenindeki farklılığı açıklayacak şekilde farklı olup olmadığına ilişkin merakım evlilik kurallarına dair ayrıntılı bilgi eksikliğiyle karmaşıkmaktadır. Toplumsal ve sembolik davranışlarının geri kalanının oluşturduğu örüntüden, Dinkaların daha az zorlayıcı, daha az kapsamlı ensest ve dış-evlilik kuralları uyguladığı, izin verilen ve yasaklanan cinsel ilişki kategorilerini tanımlamak için sığırların el değiştirmesi örüntüsünü kullanmakta daha az tutarlı olduğu tahmininde bulunacağım.

Fakat önce ruh tarafından ele geçirilmeye ilişkin tutumlarında ortaya çıkan sembolik düzeydeki karşıtlığı ele alayım. Nuerler bunu tehlikeli görür. Evans-Pritchard şöyle der: “Bir adamın bir ruh tarafından ele geçirilmesi geçici ya da kalıcı olabilir. Kalıcı olduğu zaman kişi bir kâhin haline gelir...” (1940a). Hastalıklar genellikle geçici vakalara atfedilir: Ruhunu yatıştırmak için ona kurban sunulur ve hasta iyileştikten sonra da ‘unutmadığını göstermek için’ kurban sunmaya devam etmelidir. ‘Aksi halde aynı dert tekrar baş gösterebilir.’ İyileşme süreci, kurbandan ayrı olarak, kişiye yakın olan biri ele geçirilene kadar şarkı söylenen, davul ve zil çalınan, el çırpılan bir seansı içerir. Evans-Pritchard’ın naklettiği vakada ruhun taleplerini duyuracak aracı haline gelen kişi hasta adamın babasıdır. Alıntı yapıyorum:

Şarkı söyleme, zil çalma ve el çırpma devam ederken, Rainen baştan ayağa seğirmeye ve sarsılmaya başladı, sonra aniden sıçrayıp kulübenin zeminine düştü ve nöbet geçiriyormuş gibi kaskatı kaldı. Bir süre yüzüstü kasılıp kaldıktan sonra doğruldu, derken tekrar yığıldı. Sonra, yaklaşık on beş dakika kadar, can çekiyormuş gibi kıvranarak ve titreyerek kulübenin içinde oradan oraya atıldı. Bana Müslümanlara özgü bir şekilde boğazı kesilen ve ölmenden önce çırpınan bir tavuğu hatırlattı. Çevredeki insanlar onu durdurmasa-

lardı kendisini yaralayabilirdi. Beklendiği üzere ertesi gün bana kollarındaki ve bacaklarındaki morluklardan ötürü yakındı. Arada bir köpek gibi havlıyordu. Nuerler bu spazmları betimlerken ruhun ele geçirdiği kişiyle boğuştuğunu söyler.

(Evans-Pritchard, 1956: 36)

Ruh tarafından ele geçirilme hadisesinin, ilk kez kişinin hastalanmasıyla anlaşıldığına dikkat ediniz: Bir sonraki evrede, adını açığa vurmadan ve armağan talep etmeden önce, şiddetli bir boğuşmaya gireceği bir başkasını ele geçirir. Sonra, zorlu bir pazarlığın ardından, gitmeye ikna edilir. Seans, ruh tarafından kalıcı olarak ele geçirilmiş bir kâhinin gözetimi altında gerçekleşir. Kitapta yer alan bir Nuer kâhininin tuhaf resmine (agy. s. 306) dikkatle bakın. Bu resim, “her ikisi de sıradan bir Nuer’in itirazına neden olan” uzun saçlı ve sakallı birini göstermektedir. Kâhinler normal Nuer toplum yapılanmasının dışında kalır. Bir ruh tarafından esinlenen bir kâhin ona bir isim vermek zorundadır.

[Bu isim], ruhu, kâhinin o bölgede şöhret ve nüfuz konusunda rekabet halinde olduğu diğer kâhinlerin ruhlarından ayırır; zira buradaki bağlılık, kişisel taraf-tarlık yoluyla bu bağlılığı oluşturan bireylere yöneliktir ve en azından öncelikli olarak toplumsal gruplara bağlılık değildir.

(agy. 117)

Bu ölçüde onlar, toplumsal denetimin zayıf olduğu yerde bedensel denetimin gevşeme eğiliminde olduğuna dair tezi-mi güçlendirir. Nuer kâhinleri tuhaf ve bakımsız görünürler; nesep dallarının dengeli karşılığından ayrı, kendilerine özel bir toplumsal boyutta nüfuz kazanmak için birbirleriyle rekabet ederek normal toplumsal yapının dışında faaliyet gösterirler. Normal Nuer değerleri göz önüne alınırsa kâhinler farklı ahlâki standartlara sahiptirler. Açgözlü, doymak bilmez

ve tuhaftırlar. Ruhların neden olduğu hastalığı iyileştirirler ve kendi fiyatlarını ruhlara tahsis edilen sığırlarla belirlerler. Ruha adanılan sığır, evlilik ödemeleri ve tazminatların seküler kanallardan servet akışını sınırlandıracak şekilde el değıştirmesini temsil eder. Aslında kâhinler tek tek kendi görevlerinde yeterince iyi olsalar da, ruhlar Nuer halkının çoğunluğu için belirgin biçimde sıkıntı veren bir konudur, zira Nuerler onların hem yardımlarını isterler hem de uzak olmalarını.

Özetle, Ioan Lewis'in terimleriyle, ruh tarafından ele geçirilme, Nuer halkının temel ahlâk kültürünün parçası değil, periferal bir kültürdür. Oysa Dinka halkının benimsediğı dinin merkezinde ruhlar tarafından ele geçirilmenin iyicil bir formu yatmaktadır ve Nuerlerdeki özelliklerin hiçbirine sahip değildir.

Dinka mızrak ustası klanları ve savaşçı klanları, dengeli bir iktidar ikiliğı üretecek şekilde soy ve politika bakımından birbirleriyle bağlantılıdır. İlki ritüelde ikincisi de politik liderlikte uzmanlaşmıştır (Lienhardt, 1958: 118-19).

Herhangi bir Dinka politik katmanında liderlik ister istemez klanın iki farklı sınıf ya da kategorisinin, savaşçılar ile eşit ve tamamlayıcı statüde olan mızrak ustalarının varlığını gerektirir... Dinka balıkçı mızrağı ustaları sadece onlara taraf olanların istemeleri halinde kan davalarını ortadan kaldıran ritüel araçlar değildir; leopar postlu Nuer şeflerinden farklı olarak, politik grupların birbiriyle ilişkilerini tanımlayan erkek tarafından akraba grupların oluşturduğu yapının dışında durmazlar...

(agy. 130-1)

Mızrak ustalarının bakımsız, ahlâksız, açgözlü, tuhaf ya da doymak bilmez olmalarının söz konusu olmadığını söylemek gereksiz. Onlar toplumsal yapının dışında değil, onun normal bir parçası olarak işlev gösterirler.

Ruh kavramına gelince, Dinkalar ritüellerinde kendilerini ruhlara bırakmaktan iyi şeyler doğacağını beklemeye daha yatkındırlar. Her bir klanın kendi ilahları vardır fakat mızrak ustası klanları Et ilahını kolektif olarak benimserler. “Et” sözcüğü, kurban edilen hayvanın derisi yüzüldükten sonra etin, kendine ait bir hayata sahip olduğunu gösterecek şekilde seğirmesinden gelir (Lienhardt, 1961: 136-7). Et ilahı ruh tarafından ele geçirilme vakasının başlangıcında bacakların ve uylukların titremesiyle tezahür eder. Et ilahı, onun vasıtasıyla konuşan insanın kesinlikle doğru konuşmasını sağlar. Et, doğruluk ve adalet anlamına gelir. Benim genel karşılaştırmam için, daha küçük, başka ilahlar tarafından ele geçirilen Dinkaların “histerikleştiğini” ve tehlikeli bir durumda olduğunu belirtmek gerekir (agy. 57 vd. ve 137); oysa kurban ayinlerinde mızrak ustalarının titremesi her zaman daha denetimli ve güvenlidir. Böylece Dinkalar kendi dininin merkeziyle ve periferisiyle; ve kendi toplumsal kategorilerinin merkezi ve periferisiyle uygun biçimde birleşen iki bedensel denetimsizlik derecesine sahiptir.

Nuerlerin ruh tarafından ele geçirilme vakalarına yönelik tutumu, onun ilk planda tehlikeli olması ve ikinci evrede anormal, özelleşmiş bir rol, özelleşmiş görevi birinci evrenin tehlikelerini ortadan kaldırmak olan bir rol üretmesidir. (Bu evreler arasındaki ayrımı Ioan Lewis büyücülük ve ele geçirilmeyle ilgili bir tezde geliştirmiştir.) Dinkalar, trans halinin, uzmanlaşmamış iyicil gücün ilk dışavurumu olduğunu düşünür. Acı, çilecilik ya da eğitim yoluyla özel inisiyasyon gerektiren türden bir rolle sınırlı değildir, bir klanın bütün yetişkin erkeklerine açıktır ve normalde hepsi tarafından deneyimlenir.

İki kabile kültüründeki farklı dinî eğilimleri doğru biçimde özetlediğime inanıyorum. Nuer kâhinlerini Dinka mızrak ustalarıyla karşılaştırarak bedensel ayrılmaya verilen farklı bir değeri vurgulayabiliyorum. Nuer kâhinlerinin savaşta ilahi

bestelemek ve savaşanları coşturmak gibi özel bir işlevi vardır. Onun rolü, Dinka mızrak ustalarınıninkiyle paralel değildir. Dinka mızrak ustalarının klanları, savaşçı klanların yanı sıra, din konusunda uzmanlaşmıştır. Nuerler arasında Dinka mızrak ustalarının gerçek benzeri, leopar postlu rahiptir. Bazı Nuer soylarında üyelere “rahiplere özgü bir güç” aktarılır (Evans-Pritchard, 1956: 292-3). Burada etkin bir lanetleme, kutsama ve bazı durumlarda kurban töreni yapma gücü söz konusudur. Her dilde bu iktidarın kaynağını betimlemek için tam olarak aynı sözcük kullanılır. Et anlamına gelen *ring*. Gelişimlerinin bir evresinde Nuer rahip soylarının da seküler soylarla Dinkalara benzer bir örüntü içinde simetrik olarak bitiştiği görölür (agy. 293). Dinkalar arasında, Et, kültünü betimlemiş olduğumuz baş ilahtır. Bu bir fiziksel ayrılma kültürüdür ve etin özellikleri zihinsel ve ahlâki niteliklere dönüştürölür. Nuer rahipleri “rahiplik gücünün manevi kaynağına işaret eden... etimizin ruhu”nu çağırır (agy. 109). *Ring*’in –et– hayatın diğer yönlerine kıyasla fiziksel yönle ilgili birçok çağrışımları olmasına rağmen (agy. 55, 154, 159) Nuer et kavramının Dinka et kavramıyla yakın paralellik içinde olduğu ortaya çıksa bile, Dinkalar için ilahi gücün kanalı olarak rahiplerin ruh tarafından ele geçirilmesinin çok daha fazla öne çıkması ve merkezî olması, onların dinini Nuer dininden ayıracaktır. Değerlendirme konusundaki zorluklar ne kadar büyük olursa olsun şu mesele ortada duruyor: Bağlantılı iki dili, bağlantılı tarihleri ve farklı politik kurumları olan ve çoğu kez birbiriyle savaşan iki komşu halk, bedensel moda farklı derecelerde önem vermektedir.

Nuer kozmosunun daha akılcı ve yasalarla sınırlayıcı olduğu görölür. Hastalık ve günah arasında kurdukları bağlantı o kadar sıkıdır ki, kem göze, putların ve hayaletlerin faaliyete inanmalarına rağmen “genellikle acıların kendi kusurlarından kaynaklandığını hissettikleri görölür” (agy. 21, 22 ve 176). İnsanın doğasından kaynaklanan ahlâki kusurlar birik-

meye eğilimlidir ve felaketi hazırlar (agy. 193). Talihe inansalar da talihsizliği bu inançla açıklamazlar (agy. 195). 'Karris' unsuru, kozmolojik düşüncelerinde alt sıralarda yer alır. Evrenlerinde açıklanamayan şoklar ya da sürprizler yoktur. Ölüm olduğunda gösterişli biçimde değil sessizce matem tutarlar çünkü gösterişli matem Tanrı'nın onlara her istediğini yapma hakkına tam olarak sahip olmadığı izlenimini uyandırabilir. İnsanlığa ve onun kaderine ilişkin genel bakışları kötümserdir. Evans-Pritchard doğal afetleri defetmeyi amaçlayan kurbanlardan bahsetmekle beraber, Nuerlerin, avlanma, tarım ya da mevsimler konusundaki talihlerini değiştirmekte ayinlerin etkisiyle pek ilgilenmediklerini ya da buna dair bir umut beslemediklerini söyler. "Nuerler gözlerini daha çok içe, sığırlarıyla birlikte yaşadığı kapalı ve küçük toplumsal dünyaya çevirir. Kurban törenleri doğal krizlerle değil, ahlâki ve manevi krizlerle ilgilidir" (agy. 200). Nuerler belirli koşullar gerçekleştiğinde kaçınılmaz biçimde ortaya çıkan kirlenmeyle Dinkalardan çok daha fazla ilgilenir. Kendiliğinden talihsizlik getiren suç sınıflarını kabul ederler. Ensest böyle bir sınıftır; zina, üvey akrabalara saygısızlık ve cinayet diğer sınıflardır. Her suç sınıfı belirli bir hastalık sınıfına yol açar. Ensest, deri hastalığı üretir; zina, mağdur kocanın bel bölgesinde ağrılara neden olur vb. Eşinin akrabalarına cinsel organlarını teşhir eden ya da insan kanı döktükten sonra temizlenmeden su içenlerin başına bir dizi talihsizlik gelebilir. Nuer kurbanlarının çoğu, hastalığa neden olacağı düşünülen böyle bir suçun kefaretidir. Bu, Nuer dininde tabuların gözetildiği bir alandır ve putlar, efsunlar, büyüler konusundaki genel gönülsüzlükleriyle uyuşmaz. Fakat hayatlarının bu iki alanında, yani evlilik kuralları ve savaşta klan ve kabileye sadakat konusunda, toplumsal kısıtlamalar güçlü biçimde hissedilir. Zina, evlilik ve cinayet, sığırların el değiştirmesi için başlıca fırsatlardır ve Nuerler, Dinkalardan daha az sığıra sahiptir. Kendiliğinden tehlikeli bulunan bu suçlar, Nuerlerin toplum içinde yaşama-

nın sınırlarını en güçlü biçimde hissettiği toplumsal ilişkileri ifade eder.

Tam tersine Dinkalar kirlilik ya da tabular konusunda çok daha az duyarlı görülür. Lienhardt'ın Dinka dini üzerine kitabında kurban ayinlerindeki kefarete unsuru yeterince vurgulanmaz. Bu durum gözlemcinin farklı bir noktaya odaklanmasıyla ilgili olabilir. Fakat ben böyle düşünmüyorum. Dinkaların kesinlikle daha iyimser bir dünya görüşüne sahip olduğu görülmektedir. Evrenlerinin rasyonel olmasını beklemezler: "Dinkalar, genellikle kendi denetiminin ötesinde ve olayların en makul insani beklentiye ters düşebildiği bir evrende yaşar" (Lienhardt, 1961: 54). Günah bilinçlerinin çok daha az olduğu görülür. Entrikacı ilah Makardit kavramında belirgin biçimde talihsizlikle bağlantılı olan bir 'kapris' unsuru vardır. Makardit,

Adil İlah'a ilişkin Dinka nosyonlarıyla daha uyumlu başka sebeplere bağlanamayan acıların ve talihsizliklerin nihai açıklamasını temsil eder... Makardit, iyi şeylerin sona ermesine, insan hayatının ve doğurganlığın kaçınılmaz ve bazen acımasızca kesilmesine nezaret eder... özellikle kadınlarla bağlantılı olan habis bir ilahdır.

(agy. 81-3)

Demek ki talihsizlik düzenli biçimde insanların kusurlarına bağlanmaz. Dinkaların ölüm nosyonu Nuerlerinkinden daha az felsefi ve pasif midir? Ölümden söz etmeye katlanamamaları ve ölümlerini kürekle arkalarına doğru toprak atarak mezarı bakmadan gömmeleri ne anlama gelmektedir? (Lienhardt, 1962.) En ünlü mızrak ustalarını hayatın ölüme karşı bir tür toplumsal zaferini canlandırmak üzere diri diri gömmelerine yol açan inançlarının ayırt edici niteliği nedir? (Lienhardt 1961: 318.) Rasgele cinsel ilişkinin bu türden bir seremoniyi izlediği söylenir. Daha katı bir Nuer, evlilik bağlarının ve en-

sest kurallarının ihlal edildiği bu türden izinli orji anları yaşamaz mı? Yoksa etnograf bunları kayıt altına mı almadı?

Tanrı, Nuerlere göre tehlikelidir (Evans-Pritchard, 1956: 177, 195-6, 198). Onu belirli bir mesafede tutmak ile yardım almak için yakında olmasını istemek arasında gidip gelirler. Dinka tanrısı, gördüğümüz gibi, kendisine tapınanların bedenlerini kişisel olarak ele geçirir. Besbelli uzakta değildir. Peki tehlikeli midir? Burada karşılaştığımız olgunun, benzer şeyleri farklı şekilde gören iki raportörün farklı eğilimleri olmadığını iddia ediyorum. Tam aksine, yakın ilişkileri onlara aynı eğilimi kazandırır; dikkatli bir gözlemle ne kadar mümkün olabileceyse o kadar birbirine yakındır bu eğilimler. Farklılıklar tam da Lienhardt'ın *Tribes without Rulers*'da (1958) özetlediği küçük ekoloji ve toplumsal yapı farklılıklarından hareketle kestireceğimiz farklılıklardır.

Birincisi, Dinkalar sayısal olarak Nuerlerden dört kat fazladır; nüfus bakımından daha yoğun biçimde yaşarlar. Çoğu Dinka yerleşimi aralıksız şekilde savanlara dağılmıştır; onların sınırlandırılmış yerel birimler konusundaki bilinci, yağışlı mevsimlerde münferit köylerde yaşayan ve yağmursuz mevsimlerde büyük sığır kamplarında yoğunlaşan Nuerlerinkinden daha zayıf olmalıdır. Dinka yaylacılık örüntüsü, biri yağmursuz mevsimde –bu kalıcı yerleşimleridir– diğeri yağışlı mevsimin doruğunda olmak üzere iki toplanma evresine sahiptir.

Taşkınlar mevcut otlak alanı azalttığında, (sığır kamplarındaki) bu türden küçük gruplar yakınlaşır ve çevrede birkaç iyi bölgede kaynaşır. Yağmur mevsiminin sonuna doğru, kabile çobanları alt gruplar halinde kamplarda kümeleşirler.

(Lienhardt, 1958: 100)

En önemlisi, Dinkalar kendi politik topluluklarından sığırların bir araya getirildiği yerler olarak söz ederler ve bunlar

sürekli yerleşimlere kıyasla, bileşim bakımından daha akışkan ve bir diğeriyle uzamsal ilişkilerinde daha az sabittirler... Dinka ülkesi yağışlı mevsimde yer değiştirmeye ve yerleşimlerin genişlemesine, Nuer bölgesinin büyük bir kısmının kendi halkına koyduğu kadar katı sınırlamalar koymaz. Bu farklı ekolojik koşullar Nuer ve Dinka politik bölümlenmeleri arasındaki bazı farklılıklarla tutarlıdır.

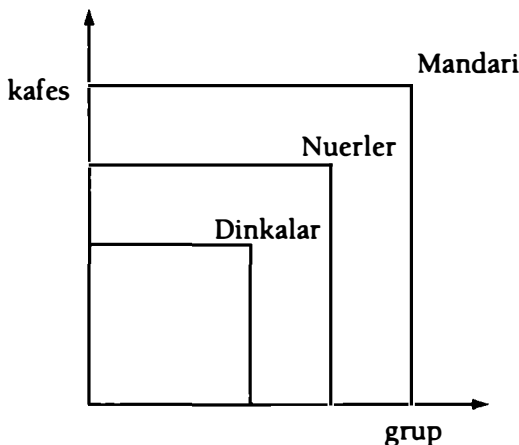
(agy. 101)

Lienhardt, grupların genişlemesi, kısımlara ayrılması ve birbirinden kopması kabulüne dayanan Dinka politik teorisini betimlemeye devam eder. “Bölünme ve kaynaşma tek bir soy çerçevesinde gerçekleşmez” (agy. 104). Politik teorileri bir yayılma teorisidir. Nüfus yoğunluğunun çok daha fazla olmasına rağmen, Nuerler için geçerli olmayan bir anlamda, hareketli bir toplumsal sistemdir. “Kendi tarihlerini insanların yeryüzünde yayılması ve ayrılması olarak görürler... kişisel liderlik ölçütü nosyonunu kapsayan bir nosyondur bu” (agy. 118). Politik çerçeve Nuerlerinkinden daha düzensiz ve daha akışkan, soyağaçları daha karmaşıktır (agy. 106); soyların formel tabakalaşma düzenleri daha azdır. Buradan hareketle, Dinkalarda ensest ve başlık parası kategorileri Nuerlerdeki kadar katı olsaydı bu şaşırtıcı olurdu sonucuna varıyorum. Dinkalar, ortak düşmanlara karşı Nuerler kadar geniş çaplı olmayan bir işbirliği yeteneğine sahip olduğunu kabul eder (agy. 108). Bu olgular sıfıra doğru küçülen kafes ve grup hatları boyunca Dinkaları Nuerlerden çok daha ileriye yerleştirmenin makul olduğunu gösterir. Onların formel günah düşüncesinin Nuerlere kıyasla çok daha yüksek düzeyde gelişmiş olduğu iddia edilseydi şaşırtıcı olurdu, çünkü bu insanlar daha az kapsayıcı ve daha kolay biçimde kaçınılan kategorilerle birbirlerine bağlıdır. Uzlaşma tekniklerinin ve dinî zorlama tekniklerinin yeterince geliştirildiğini düşünmüyorum. Nuerlerin Dinkalara

nispetle büyü ve tabu konusunda daha hassas olmasını beklerdim. Toplumsal yapılarındaki farklılıklar, sembolik davranışla ilgili hipotezimin ışığında, dinleri hakkında tutulan raporlardaki farklılıkları doğrulayacak kadar bol görünüyor. Aksi söz konusu olsaydı ve Dinkaların günah konusunda daha bilinçli, saflıkla daha ilgili olduğu, ruh tarafından ele geçirilme tehlikesinden daha fazla korktuğu bildirilmiş olsaydı, başka yerlerde görülen düzenli örüntüler öznel bir eğilim gösterirdi. Fakat Dinka dininde bedensel ayrılmanın daha olumlu ve daha merkezî kullanımının, kestirilen toplumsal değişkenlerle ilişkili olduğu ortaya çıkmaktadır.

Kanıtlamayı tamamlamak için Nil vadisinden başka bir kabileyi, Mandari'yi de dahil etmek istiyorum. Benim etnografi yorumumda Mandari, kafes ve grubun gücünü gösteren bir diyagramda aşağıdaki gibi görünür.

Diyagram 5 Nil Vadisinde Yaşayan Üç Kabile



Kafes ve grup en çok Mandari için güçlüdür; Nuerler için daha zayıftır; Dinkalar içinse Nuerlere kıyasla daha zayıftır.

Elbette grup çeşitli olası sadakat düzeylerine işaret eder.

Mandari en geniş bağılıklardan birine yönelik güçlü bir bilinç taşır:

Akılda tutulması gereken en önemli nokta... küçük ülkesindeki küçük Mandari halkının geniş bölgelerdeki güçlü ve kalabalık komşularla kuşatılmış olması ve aynı zamanda Mandari halkının, çeşitli sınıflardan özgün toprak sahiplerinin etrafına dağılmış farklı seviyedeki göçmenlerden oluşmuş olmasıdır.

(Buxton, 1963b: 49)

“Mandari ülkesi, aralarındaki ilişkiler dostça, rekabetçi ya da açıktan açığa düşmanca olan çok sayıda küçük şeflikten oluşuyordu” (Buxton, 1958: 71). O halde, küçük yerel şeflik düzeyinde, grup sadakati Mandari için önemliydi. Her bir şeflik içindeki ilişkiler bir hiyerarşiye göre tabakalaşıyordu. Bu tabakalaşma ilk göçmen gruplara toprakla ritüel bağlar atfediyor ve onların toprak sahibi olarak iddialarını meşru kılıyordu. Politik öncelikle ilgili haklar, adaylara potansiyel adaylar olarak davranmalarının da gösterdiği gibi, çok şiddetli bir rekabet konusu haline gelmiştir (Buxton, 1963b). Kafes ve grup kısıtlamalarının aşırı yüklü duygusal deneyimler olduğu görülüyor. Onların günaha ve saflığa ilişkin tutumlarının çok formalist olduğunu görmek memnun edici. Mandari için günahlar ya da kirlilik özgül edimlerdir; bunlar günahkârın niyetleriyle daha iyi ya da daha kötü hale gelmezler. Jean Buxton 1971’de ansızın öldü. Bu konuyu daha önce onunla konuşmuştum ve Mandari kültürünün eğilimlerinde daha fazla büyüsellik olduğuna dair izlenimimi genel olarak doğrulamıştı. Mandari’nin günah ve hastalık türlerini sınıflandırdığı karmaşık renk ve ısı kategorilerine ilişkin University College London’daki bir seminerde heyecan veren bir anlatım sunduğunu hatırlıyorum. Mandari halkı kurban edilecek hayvanları cinsiyetine göre saptar ve arındırılacak her suç için bir işaret koyar. Fakat benimsedikleri kuralların titizliği nedeniyle, ha-

talı bir biçimde “sıcak”, kırmızı ya da erkek olan hayvanları, önceden belirlenmiş “soğuk”, beyaz, siyah ya da dişi formlara dönüştürmek için nafile ritüel değişikliklere yönelirler. Günaha yüksek düzeyde büyüsel, formel yaklaşımları, ruh tarafından ele geçirilmeye yönelik tutumlarıyla uyum içindedir. Bu yaklaşımın, anahatlarını ortaya koyduğum Nuerlerin yaklaşımlarına önemli ölçüde denk düştüğü görülür. Ele geçirilme tehlikelidir, ilk evrede hastalığa neden olur ve ikinci evrede karşılaştıkları tehlikelerle baş etmekte ustalaşan uzmanlar üretir (Buxton, 1968: 40). Buxton, bir *nyok*’un, ölü bir köpeğin intikamcı ruhunun neden olduğu bir hastalığa yakalanan kişiye uygulanan “ayrıntılı uzman tedavisi”ni betimler.

Nyok, “Ahrrr’ Ahrrr!” diye çılgınlık atar ve doktor hayvanın ini üzerinde onunla boğuşur. Mızrağı sıkıca tutarak öne arkaya sallanırken, tedaviyi izleyenler de onu tutarlar; ağzından köpükler gelir ya da burnundan kan boşanır. *Nyok*’un sonunda gücünü kaybettiği ve mücadeleyi bıraktığı söylenir... Tedavi diğer ruh kovma ayinleriyle ve ele geçirilen kişinin ritmik biçimde sarsıldığı kasılma terapisiyle uyumludur.

(agy. 60)

Böylece kafes ve grup temelinde Nil vadisinde yaşayan üç halkı karşılaştırmış oluyorum. Materyal çok anlamlıdır. Onların dinî davranışlarının hipotezi doğruladığını düşünme eğilimindeyim. Toplumsal kısıtlamalar ne kadar zayıfsa bedensel ayrılma o nispette onaylanır ve topluluğa iyicil bir güç aktarmak için tamamlayıcı nitelikteki merkezî bir ritüel olarak görülür. Toplumsal baskılar ne kadar güçlüyse, ritüeldeki ve günahın tanımındaki büyüsellik o nispette artar.

Nuerler-Dinkalar karşılaştırmasının daha geniş bir tartışmayla ilgili olacak iki yönüne dikkati çekmek gerekir. Birincisi, kafes ve grup denetimi nüfus yoğunluğunun bir işlevi değildir. Söz konusu Dinka halkı, bir milkareye altmış kişilik,

Nuerler ise kabaca yedi kişilik bir nüfus yoğunluğu içinde yaşar. Kafes ve grup toplumsal ilişkilerdeki düzenin ve kısıtlamanın bir işlevidir ve seyrek nüfuslarda olduğu kadar yoğun gruplarda da düzen ve kısıtlama basit bir şekilde eksik olabilir. Dinka halkının toplumsal ilişkileri bozabileceğini ve kolayca yeni bir başlangıç yapabileceğini düşündüğü görülür. Onların genişleyen bir ekonomi içinde yaşama duygusunun başarılı bir sığır besiciliğinden türemiş olması mümkündür. İnsanlar genişleyen, azalan ya da durağan görülen kaynakları paylaşıyorlarsa, bu durum toplumsal hayatın kalitesinde büyük bir farklılık yaratır. Paul Spencer (1965), Kenya'daki Rendille ve Samburu göçmenlerini karşılaştırırken bu değişkene dikkat çekmiştir. Rendille toplumunda işleyen çok daha katı toplumsal denetimi, bu halkın "deve sürüleri büyüyecek olursa da insan nüfusundan *daha yavaş* büyüdüğüne inanması"na bağlar; "Samburu halkı ise sığır sürülerinin insan nüfusundan daha hızlı arttığına" ve en yoksul kişinin zengin sürüler oluşturabileceğine inanmaktadır (s. 293). Eğer Nuerler durağan, Dinkalar ise genişleyen bir hayvan popülasyonuna sahip olduğuna inanıyorsa, bu durum ikincisinin toplumsal denetimi daha hafife almasının sebebine ilişkin başka bir açıklama olacaktır. Ekonomik genişleme ve kısıtlama aslında kozmolojiyi mutlak nüfus yoğunluğundan daha fazla etkileyen önemli değişkenler olarak ortaya çıkar.

Bu argümanı kuşatan yorumlama zorluklarını önemsiz görerek bir yana itmek istemem. Tamamen aynı nedenler yüzünden, herhangi bir türden örnekleyici materyal bulmak aşırı derecede zordur: Hiçbir rapor son noktayı koymaz; hiç kimse önyargıdan kaçamaz; her etnografik gözlemde muazzam bir öznel seçme unsuru vardır. Benim özel hipotez türüm, hipotezin geçerliliğine ilişkin çok kapalı ve objektif bir değerlendirmeye bağlıdır. Hipotezi kanıtlamak için değil test etmek için özel olarak tasarlanan araştırmadan başka yapacak şey yoktur.

Formel ayinden trans halinin mutlak onaylanmasına geçişi

incelerken, günahla ilgili olarak birlikte değişen fikirlere çeşitli yerlerde göndermede bulundum. Artık bunları daha açık hale getirmek gerekiyor. Sembolik davranış dahilinde azami formellik ve denetimden, azami enformellik ve denetimsizliğe kadar uzanan dizilerin beraberinde, haksızlıklara yönelik tutumlarla ilgili benzer diziler vardır. Azami formellik kutbunda, haksızlık yapma düşüncesi içsel dürtüyü ya da failin zihinsel durumunu dikkate almaz. Haksızlık yapmak kendi başına kötüdür, yarattığı tehlikeler kendiliğinden harekete geçer, birileri kendiliğinden sorumlu tutulur ve haksızlık *ex opere operato* bilinir. Aşırı büyüsellik durumunda bu, ritüele ilişkin tutuma tam olarak paraleldir. Azami enformellik kutbunda, haksızlık yapma düşüncesi bütünüyle ruhsal durumlarla ilgilidir. Edimin fiili sonuçları failin arzularından ve niyetlerinden daha az düşünülür. Sorumlu olma durumu, doğru saiklerin sağlama alınmasıyla son bulur. Bir örnek olarak cinayeti ele alırsak, yelpazenin bir ucunda kanın kendiliğinden kirlenmesini, öteki ucunda cinayetten ayrı olan kasıtsız öldürmeyi buluruz. Bu değişkenlerin, formellik ve enformellik içindeki değişkenlerle düzgün biçimde örtüşmesini ve her ikisinin birden ilgili bağlamlarda bireyler üzerindeki kafes ve grup etkisiyle uyum içinde olmasını bekliyorum. Böylece, daha etkili ve her şeyi kapsayan toplumsal kısıtlamaların yaşandığı yakın komşulara oranla günah düşüncesinin bu derece tabulara boğulmadığı ve daha içsel olduğu bütünlüklü kültürleri bulmayı umuyorum.

Bunun nasıl test edilebileceğini göstermek için kendi metodolojik sınırlamalarımın uzaklaşmama ve büyük ölçüde birbirinden ayrı halkları karşılaştırmama izin verin. Bu günah meselesinde pigmeleri Tanzanya'daki Hadza avcılarıyla karşılaştırmak, onları birlikte tartışmamı gerektirecek kadar aydınlatıcıdır. Daha önce Mbuti pigme kamplarının akışkanlığını betimledim. Onların gruplaşmaları, yaşadıkları hayatın içinde o kadar tanımsız, o kadar önemsizdir ki, görünüşe göre Hadzalar dışında Afrika'daki hiçbir kabile grup üyeliğini onlardan

daha az vurgulamamaktadır. Hadzalar, yeni kamplar kurarak ve kurulmuş olanları terk ederek kampın içinde ve dışında daha da özgür biçimde hareket eder. Kamp gruplaşmalarının betimlenmesi onları inceleyen etnograf için (J. C. Woodburn, 1964) ciddi bir yöntem sorunu oluşturur. Onların günah düşüncesini pigmelerden daha bütünlüklü olarak içselleştirmelerini bekleriz. Fakat böyle değildir. Mbuti pigmelerinde ne ölüm ne doğum ne de menstrüasyonla ilgili bir kirlenme kavramı vardır. Fakat Hadzalar menstrüal kanın kirletmesinden korkar. Bu tabuyu yorumlamak için grup sorusunu bırakıp kafese dönmek gerekir. Pigmeler sınırlanmış gruplardan ne kadar özgürlerse toplumsal kategorilerden de o kadar özgürdürler. Ne cinsiyet ne yaş ne de akrabalık, onların davranışını katı biçimde belirlenmiş kategoriler içinde düzenler. Turnbull şöyle yazar:

Bir akrabalık sisteminin varlığını inkâr etmek elbette gülünç olur fakat akrabalık sisteminin, toplumsal denetimin odak noktası olarak başka Afrika toplumlarında olabileceği kadar önemli olmadığı kesindir. Bence bu, geleceğe ilişkin olduğu kadar geçmişe ilişkin de neredeyse tam bir ilgi eksikliğiyle toplumun *ad hoc* doğasına reddedilemez biçimde bağlıdır... Etkin akrabalık terminolojisi durumu hemen yansıtır ki bu durum ancak her terim köy toplumundaki kullanımıyla ilişkilendirildiği zaman karmaşık hale gelir. Terminoloji akrabalarından çok kuşakları ayırır ve ayrım gözetmek sizin gerçek akrabalık sınırlarının ötesine geçer...

(Turnbull, 1965: 109-10)

Cinsiyet konusunda da, ayrı eril ve dişil alanlara pek az vurgu yaparlar. Erkekler ve kadınlar kulübe yapma hatta avlanma görevlerini paylaşırlar. Toplumsal kategoriler belirgin biçimde zayıftır. Herkes adına toplumsal denetim sistemini işletenler genç erkeklerdir.

Bu durum, onların günaha ilişkin genel ilgi eksiklikleriyle mükemmel biçimde uyumludur. Bu kültür tarzında halk, Mary Kingsley bahsettiği, “İsa’yla biraz konuşmak her şeyi halleder,” öğretisini yayan misyonerlere rahatlıkla inanacaktır. Enformellik onların dinî pratiklerinin dayanak noktasıdır. Turnbull’un anlatımında “mahremiyet” ve “sevinç” sözcüklerinin ne kadar tekrarlandığını saymadım fakat oldukça sık geçiyordu.

Kamptan kampa ve eşten eşe süren hareket içinde Hadzalar lidersiz ve özgür olduğunda bile, o kadar hükmedici ve kapsayıcı bir toplumsal kategoriyle bölünür ki, Woodburn bunu grup benzeri olarak betimlemekten kendini alamamıştır. Hadzalar her neredeyse ve her ne yapıyorsa, daima cinsiyetler arasındaki bölünmeyle denetlenir. Bu bölünme, her biri kendisini bir diğerine karşı savunma ya da ona şiddetle saldırma yeteneğinde olan iki düşman sınıf arasındadır. Olağanüstü biçimde yoğun olan bu cinsel ayırım bilinci Hadzaların başarılı olduğu tek sürekli örgütlenme düzeyidir. Erkeklerin eş rekabetinin, anneler ile kızlar arasında kocalardan azami ölçüde ticari mal edinmek ve karşılığında gönülsüzce cinsel tatmin sağlamak için yapılan örtülü anlaşmanın arka planı budur. Cinsiyetler arasındaki işbölümünün çok alt düzeyde oluşu, uzun vadeli bir evlilik ilişkileri dizisi inşa etme bakımından ek bir zorluk oluşturur. Bir erkeğin karısı üstündeki hakimiyetiyle ilgili güvensizlik hissini ve menstrüal kirlenmeye inançlarının pratik bir değer taşıdığını unutmayın. Menstrüe olan bir Hadza kadını, kendisinin temasıyla kirlenecek bazı faaliyetlerden kaçınmalıdır. Fakat bu sadece ona kalmış değildir. Kadının o sıradaki kocası kim olursa olsun, kampın avda başarılı olma şansını tehlikeye atmamak için erkeklere özgü faaliyetlerden geri durmak zorundadır. Dolayısıyla onun menstrüal semptomları, kendisiyle karısı arasındaki fizyolojik bağı ve bu bağı göz ardı etmenin yaygın tehlikelerini doğrulayarak düzenli olarak teyit ettiği bir hak talebidir (Woodburn, 1964: 204-78; Douglas, 1968b).

Burada, saflık ve tehlikeye ilişkin genel bir kaygı eksikliğinin orta yerinde, belirli, sembolik sınırlara karşı güçlü bir saygı hissi buluyoruz. Koca ile karısı arasındaki (bütün kampa yönelik tehlike tehdidiyle yaptırırma bağlanan) bağın sembolik ifadesi, yüksek düzeyde değerli olan bir ilişkiyi yansıtır. Bu ilişki aktif bir davranış düzenleyicisi olan toplumsal bir kategoriyi, kadın ve erkek ayrımını ifade eder ve karısıyla eş doğrultuda kocayı evlilik gereklerinin kısıtlı bağlamına katacak şekilde cinsiyetler arasına sınır koyar. Böylece genel oluşumu içinde bütün kadınları bütün erkeklerden ayıran ve onları tehlikeli bulan kural, özel oluşumu bakımından her bir kadını diğer kadınlardan ayırır fakat kocasından ayırmaz; erkek de, evlilik durumundan ötürü diğer erkeklerden ayrılır. Böylece kirlenme kuralı dahil edici ve dışlayıcı keskin hatlar çeker. Bu formel tabuyu, diğer durumlarda tabuya rastlanmayan bir sistem içinde toplumsal ilişkilerden kaynaklanan baskının ifadesi olarak görmek için fazla hayal gücü gerekmez. Dolayısıyla bu durumu, toplumsal ilişkiler inceden inceye belirlenmediği, kolayca ihlal edildiği, pek az yükümlülük ve ayrıcalık getirdiği zaman, haksızlık yapmanın formel yönünün göz ardı edildiğine dair hipotezin kanıtlanması için bir başlangıç noktası olarak alıyorum. Toplumsal ilişkiler ne kadar akışkan ve formdan yoksun olursa, haksızlık yapma fikri o kadar içselleştirilir. Tam bir kanıtlama, daha önce de üzerinde durduğum gibi, Hadzaların toplumsal ve sembolik davranışının bu açıdan yakın komşularıyla karşılaştırılmasını gerektirir ve aynısı pigmeler için de geçerlidir. Fakat bu türden bir incelemenin önemi gösterilmedikçe, analiz çalışması gerçekleştirilmiş olmayacaktır.

Bu örnekler, günah konusuna ilişkin mevcut teolojik tutumları önemli ölçüde aydınlatır. Daha ileri, aydınlanmış bir doktrin olarak ele kabul edilen şey, sadece daha az farklılaşmış bir toplumsal ilişkiler deneyiminin olağan ifadesi olarak görülür. Burada, günah ve benlikle ilgili fikirlerin oluştuğu

bir sosyolojik matris belirtisi buluruz. Hiçbir evrimci örüntü ortaya çıkmaz. Burada söz konusu olan, liberal hoşgörünün bağnaz hoşgörüsüzlük üzerinde kazandığı zaferin tarihi değildir. Benliğin toplumla ilişkisi kafes ve grubun kısıtlamalarıyla değişir: Bunlar ne kadar güçlüyse, formel ihlal düşüncesi ve onun tehlikeli sonuçları o kadar gelişir ve iç benliği serbestçe ifade etme hakkına o kadar az önem verilir. Toplumsal ilişkiler kafes ve grup tarafından ne kadar farklılaştırılırsa, birey kendi tutkularını öngörölmüş kanallara aktarmak ya da bunları hep birlikte denetlemek için o kadar teşvik edilir. Küçük ölçekli ilkel toplumsal sistemde (İster yüksek sınıflandırma ister küçük grup geçerli olsun.) sürekli bir geri besleme süreci kamusal roller örüntüsünü büyük bir farklılığa yol açmayacak şekilde değiştirir. Bireyin kendi çıkarlarını görme tarzı ile genelde toplumun ondan beklediği tepki az çok çakışacaktır. Ona yönelik bütün baskılar kişisel baskılardır. Bunlar bireyi denetledikleri ölçüde birey de eylemleriyle onları değişikliğe uğratabilmektedir. Modern sanayi toplumundaki bizlerle küçük ölçekli ilkel toplumdaki onlar arasında yatan büyük farklılık, geri besleme kaybıdır. Bireyin üzerindeki baskılar onun tepkisiyle değiştirilmez. Endüstriyel sistem hakkında hava durumundan daha fazla tartışılacak ve açıklanacak bir şey yoktur. En güçlü toplumsal denetimler kişisel modda uygulanmaz.

Kendimizi genellikle güçlü kafesle özdeşleştirdiğim diğer ilkel toplumlarla buluruz. Onlar, toplumsal denetim güçlendikçe günah duygusunun zayıflaması paradoksunu bizimle paylaşırlar. Toplum, tutkularımızın kendisinin öngördüğü kanallarda akmasını giderek zorlayıcı biçimde talep ettikçe, onun yönlendirmelerine giderek daha fazla sağırlaşırız. İç benliğin tam olarak ifade edilmek yönündeki daha ısrarlı talebini ısltmemizin nedeni, toplumun sınıflandırmaları ile bizim amaçlarımız arasındaki ayrışımıdır.

KÖTÜLÜK SORUNU

İster toplumsal ister dinî nitelikte olsun, acı ve adaletsizlik herkes için sorun oluşturmaz. Nitekim, dikey çizginin solu-na yerleşmiş bir toplumun herhangi bir bölümünde bu konular üstüne sınırlı bir şekilde düşünülür (bkz. diyagram 4, s. 122). Toplumsal denetimin güçlü olduğu sağa doğru, üç toplumsal deneyim tipinden hareketle, kötülüğün karakteristik biçimde farklı tarzlarda sorun teşkil ettiğini öne süreceğim. Şimdi Bernstein'ın aile denetim sistemlerine ilişkin analiziyle karşılaştırmanın en önemli noktasına yaklaşıyoruz. Her bir aile tipi için, baskıcı talepleri onaylamanın zorunlu bir yolu vardır. Her farklı toplumsal ortam tipi için de aynı şekilde baskıyı haklı çıkarmanın zorunlu bir yolu vardır. Başvurulan sınıflandırmalarla, evrendeki materyal bir denetim cephanesine dönüşür. Her toplumsal sistemde insanların acı çekmesi denetimleri güçlendiren bir tarzda açıklanır. Kötülüğün nasıl anlaşıldığını görmek için sınıflandırmanın ve kişisel baskının, kafes ve grubun birlikte çalıştığını görmemiz gerekir.

İlk önce yüksek sınıflandırmayı, güçlü kafes ve grubu hızla bertaraf edebiliriz. Bu insanlar talihsizlik vakalarını ahlâk yasasını savunmak için kullanırlar. Hastalık ve kaza ya ahlâki kusurlara atfedilir ya da acıyı varoluş düzeninin parçası olarak kapsayan genel bir metafizik şema içinde ona soyluluk havası verilir. Sorunun bu klasik formunu canlandırmak bakımından etnografik çalışmalarda bir eksiklik söz konusu değildir.

Sıfıra doğru inerken, güçlü kişisel baskı uygulayan fakat zayıf sınıflandırmaya sahip küçük gruplara rastlarız. Burada genellikle büyüden duyulan korkuya denk düşen bir kötülük teorisi gelişir. Bu, kötü niyet ve kıskançlığın hakim olduğu bir kozmostur. Jane Austen, Emma'yı kendini beğenmiş bir tutumla şöyle konuşturur: "Çok az bir gelir aklı meşgul eder, mizacı bozar. Zar zor geçinenler ve çok küçük, genellikle çok alt seviyeden bir topluluk içinde çaresiz kalanlar pekâlâ hoş-görüsüz ve öfkeli olabilirler." Cadılık sendromuna eşlik eden şey yoksulluk değil daralma, ve de en önemlisi, toplumsal bağlardaki kargaşalıktır. Küçük rekabetçi topluluklar tehlikeli bir evrende, hemcinslerinin yönettiği meşum güçlerin tehdidi altında olduklarına inanma eğilimindedirler. Dua, oruç ve tanrıya kurban sunmak yerine, ritüel faaliyet cadı avcılığına, cadılığın ortadan kaldırılmasına, cadılığın etkilerinden arınmaya ve cadıların öldürülmesine hasredilir.

Bu tip için antropolojik model, Marwick'in (1952, 1965), Mitchell'in (1956) ve onları izleyen diğerlerinin yaptığı çalışmaların bir tür cadılık durumunu tanımladığı Orta Afrika'dan gelir. Burada, cadılık suçlamaları rakiplere kara çalmak ve liderlik rekabetinde onları alaşağı etmek için kullanılır. Roller açıkça tanımlanmış ve ardıllık kuralları belirlenmişse, suçlamalar bu etkiye sahip olmayacaktır. Fakat bu durumun özü, insanların kendi rolleri hakkında çelişik görüşlere sahip olabilmeleridir. Ağabeyin cömert ve otoriter olduğu düşünülür, fakat onun rolünü ikna edici bir biçimde sürdürübilme yetisi, kardeşlerinin her birinin ve hepsinin köyün lideri olmak için onunla rekabet ettiği bilgisiyle zayıflatılır. Belirsizlik, akraba ve komşulardan oluşan kapalı bir çevrede rekabete izin verir. Rekabet halinde, evrenin tehlikeli güçlerinin, bütün talihsizliklerden sorumlu tutulan rakibin denetimi altında olduğu iddia edilir. Burada başarısızlık kötü talihe ya da kurbanın ahlâki kusurlarına değil, komşusunun düşmanca, okült güçlerine atfedilir. Nihayetinde, söylentiler aracılığıyla kamuoyu

tarafından yargılanan cadı, köyün bölünmesine ya da bir sınıma yoluyla aklanmaya izin vermelidir. Orta Afrika uzmanlarının çalışmaları bu özel cadı-kozmolojisine yol açan toplumsal yapıyı tam olarak ayırt etmemizi sağlar. Fakat bu, ne şekilde olursa olsun, bir Orta Afrika fenomeni değildir. Orta Amerika'da, Trio ve Shevante halkları arasında çalışan Peter Rivière de (1970) benzer bir analiz yapabilmektedir. Cadılık suçlamaları ya topluluğun istenmeyen bir mensubunu ihraç etmek için ya da köyü, her biri tehlikeli öğelerin savuşturulması gerektiğini düşünen iki bölüme ayırmak için kullanılır.

Cadılığa ilişkin inançların ortaya çıktığı toplum buysa, bu koşulların hakim olduğu her yerde buna yakın bir şey bulmayı beklemeliyiz. Özetle dış sınırları açık biçimde belirlenmiş, iç ilişkileri karmaşık ve küçük ölçekli kalmakta ısrar eden toplumsal birimler söz konusu olduğunda, faal bir cadılık kozmolojisi aramamız gerekir. Bu inançların bazı genel özelliklerini açığa çıkararak kediler ve süpürgelerle ilgili çağrışımları kontrol altına almamız gerekir. Öncelikle, cadılık suçlaması, kozmik ölçüde kötülükle suçlamaktır. Cadı, sıradan bir hırsız ya da zinakâr, hatta sıradan bir hain bile değildir. Sapkın bir doğaya sahip olmakla ya da insan türünün düşmanlarıyla işbirliği yapmakla suçlanır –Avrupa'da şeytanla, diğer kıtalarda etçil canavarlarla–. Sembolik olarak normal bir insanın hayat tarzının tersine, gündüz yerine gece yaşadığı düşünülür. Sahip olduğu güçler anormaldir; uçabilir, aynı anda iki yerde olabilir, şekil değiştirebilir. En önemlisi, insanları aldatan, dış görünümü içsel doğasını kendiliğinden ele vermeyen biridir. Bütün dünyada çok yaygın bir şekilde cadılar meclisine denk gelen bir düşünceyle karşılaşılır. Her biri farklı toplumsal gruplardan gelse de, cadı, kendi kardeşlik topluluğuna karşı yükümlülüklerini, içinde bulunduğu çevreyle kurduğu bağa üstün tutar. Cadı sonunda onları tatmin edemezse, onu yok ederler.

Cadının doğasına ilişkin bu inançları, bunları ciddiye alan

toplumun doğasına ilişkin bir işaret olarak ele alırsak, cadılığa inanan toplumsal sistemin gerçeğe yakın bir resmiyle karşılaşırız. Çünkü gördüğümüz gibi burada siyasal yapı net bir dış sınıra ve haset ile adam kayırmanın geliştiği ve sürekli biçimde mensupların kendine özgü beklentilerini birbirine kattığı karmaşık bir içsel duruma sahip olma eğilimindedir. Dolayısıyla cadının normal görünüşlü ve dışarıdan bakıldığında normal insani sınırlamalara sahip bedeni, gizli ve olağanüstü biçimde kötücül güçlerle donatılmıştır. Cadının sadakati, kendi grubuna sıkı bir şekilde bağlı olmak yerine, başıboş haldedir. Şehvet ve gücün yabancı kişileşmeleriyle tek başına mücadele eder. Cadının toplumsal yapı içinde sağlam kökleri yoktur. Görünüşte mevcuttur, fakat sadece bedensel olarak; gerçek iç benliğiyle toplumsal kısıtlamadan kurtulmuştur.

Cadılığın sembolizmine daha yakından bir bakış, iç ve dışla ilgili sembollerin hakimiyetini gösterir. Bizzat cadı içi çürümüş biridir; kurbanlarına, onların saf, masum iç dünyalarına saldırarak zarar verir. Bazen ruhlarını çekip alarak onları içi boş kabuklar halinde bırakır, bazen yiyeceklerini zehirler, bazen bedenlerini delen oklar fırlatır. Yine bazen onları incitmeden önce, bedensel özsularına, dışkılarına, menilerine, tükürüklerine ulaşması gerekir. Bu türden bedensel atıklar çoğu kez onun zanaatının silahlarıdır. Saldırı sembollerinin analizini yapacak olursak, toplumsal sistem deneyimi ile en çok korkulan saldırı türü arasında sıkı bir örtüşme buluruz. Yerel topluluk içindeki cadının ruh emme ve zehirleme yoluyla, uzaktaki cadının ise uzaktan fırlatılan silahlarla saldırmasını bekleriz.

Cadının karakteristik biçimde kavrandığı kozmik ölçek hakkında bu kadarı yeterli. Bir cadıyı tahayyül etmek için insan doğasını düşünmek, onun mekân ve zamandaki sınırlarını ele almak ve adalet ve iyiliğe olan doğal yatkınlığına inanmak gerekir; cadı normal bir insanın tersidir. Şimdi inancın toplumsal kullanımlarına gelelim. Bu küçük ve basit toplum-

sal yapılarda, çok küçük rol farklılaşmasıyla, mesafe koyma, düzenleme ve uzlaştırma teknikleri çok az gelişmiştir. Cadı doktrini denetim biçimi olarak kullanılır çünkü talihsizliklerin sorumluluğunu sorun çıkaranlara ve sapkınlara yükler. Suçlama, haklı bir kurallara uyum talebidir. Bünyesinde açık çatışma olmayan bir toplulukta cadılık korkusu sürülme ve bölünmeyi haklı çıkarmak için kullanılır. Bunlar, otoritenin çok zayıf kaynaklara sahip olduğu topluluklardır. Belirli bir büyüklüğün ötesinde, rol yapılarına daha keskin bir tanım getirilmedikçe süreklilik gösteremezler. Düşük örgütlenme düzeyleriyle ancak bazı sınırlı hedeflere ulaşılabilir. Muhafızların sürülmesi bir denetim yöntemi, grubun bölünmesi ise daha zorlayıcı bir yöntemdir. Her iki durumda da grup küçük ve düzensiz kalmaya devam eder. Normal insanlar ve insan görünümündeki cadılarla meskûn bir kozmos öğretisi bu türden toplumsal sistemlerdeki yenilenme ve süreklilik dinamiklerine gayet uygundur.

O halde cadılık kozmolojisinin dört genel özelliği vardır: Kötü dışarı ve iyi içerisi düşüncesi, saldırı altında olan ve korumaya gerek duyan içerisi, kozmik ölçekte insan kötülüğü ve bu fikirlerin politik manipülasyonda kullanılması. Kara kedi ve süpürge sembolleri, bir kez genel terimlerle saptandığında daha geniş çapta tespit edilebilen bu inançlar kompleksinin yerel ifadeleridir. Hatta toplumsal önkoşulların var olduğu her yerde bulunabileceğini öne sürmeye cesaret ediyorum.

Dışlayıcı Kardeşlik tarihinden bir İngiliz mezhep hareketini örnek vereyim.

Afrika cadılığından İngiliz mezheplerine geçmek için mazeret bulmak gerekmez. Bu konuda Bryan Wilson (1967) mezhepçilik üzerine bir dizi değerli araştırmayla başı çekmiştir. Dışlayıcı Kardeşlik'e ilişkin tartışmasını tam da böyle bir karşılaştırmayla bitirir:

Kardeşlik hakkında, Durkheimci bir bakışla söylene-
bilecek bir şey vardır: Onların Tanrı'ya tapmaları top-

luluğa tapmaktır (bu fikrin bir kabile halkı için geliştirilmiş halinden çok uzak olmayan bir anlamda). Bu tapınma daha girifttir; ilişkiler daha bilinçli biçimde kabul edilmiştir; ve yine de meclis Tanrı'nın bir formu olarak görülür... Topluluk, meclis, bireysel ve ailesel kutsallığın türetildiği özel bir kutsallık anlamı taşır; kendi varlığını sürdürmek için sert "toplumsal hijyen" önlemlerine başvurur.

(agy. 336)

Bu önlemler cadı avına ve cadı kovmaya eşdeğerdir. Wilson'ın "İçer Kapanmacı Mezhep" olarak sınıflandırdığı Dışlayıcı Kardeşlik, insan örgütlenmesini reddetme konusunda benimseydiği ilkelere bağlı kalır. Böylece mezheplerin iki kuşak içinde tarikatlara evrilmesi eğiliminden saparlar. Büyümemiş ve farklılaşmamışlar, 100 yıl kadar seküler toplumdan uzak kalmışlardır. Kendilerini saf bir grup olarak muhafaza etme karşılığında ödedikleri bedel, dünyanın geri kalan kısmıyla aralarına yüksek bir duvar dikmek ve sürekli olarak hizipleşmektir. Cadılığa dair inanışların hakim olduğu sistemlerdeki gibi, doktrin bir sürgün ve ayırma silahı olarak kullanılır. Doktrin, cadılığa dair inançlardaki gibi, insanlığın bir bölümünün saf ve iyi, geri kalanının ise iğrenç olduğunu kabul eder.

Azizler şimdiden göksel yerlerde; azizlerin İsrail'den ayrılması; dünyanın geri kalan kısmından farklı görünüşleri; bunlar, İsa'nın iradesi ve insanın iradesiyle ilgili öğretilerle vardıkları ayrılıkçı sonuçlarla güçlenen kavramlardır. İsa'nın "Benim değil, senin istediğin olsun," ifadesi, Baba'nın iradesi ile Oğul'un iradesinin asla birbirine ters düşmediğini doğrulayan bir form olarak görülür. İnsanda herhangi bir uyuşmaz irade de olmamalıdır çünkü özgür irade "kör bencillik" olarak görülür. İnsan'ın yegâne iradesi günah işleme iradesidir. Tam tersine, azizler Kutsal Ruh'un yönlendirme-

siyle hareket etmelidirler. Bu yaklaşım kardeşliğin birey üzerindeki otoritesini bir kez daha doğrular ve dış dünyaya karşı dingin olmayı teşvik eder.

(agy. 285)

Kardeşlik, kendi mensuplarının bütün azizleri sevdiğini iddia eder fakat bu sevgi fiilen ancak Kardeşlik içinde olanlara gösterilebilir. Kardeşlik teorik olarak azizlerin Kardeşlik dışında da var olabileceklerini kabul etmekle birlikte, zaman zaman bu durum tamamıyla teoriden ibaretmiş gibi davranmaktadır. Kiliseye ilişkin doktrinler konusunda dürüstlük vurgusunun artması, aforozun sıklığı ve daha titiz bir etigin geliştirilmesi; bütün bunlar, kardeşliğin Kilise'nin tek dışavurumu olduğuna dair örtük varsayımla gerçekleşir. Nitekim 1860'larda, [John Nelson] Darby'nin liderlik ettiği Park Street meclisinde, başka bir yerdeki sapkınlığın fiilen Londra yargısının denetimine bırakıldığı bir sistem geliştirildi. Londra, bu dönemde Bay Stewart adlı birini ihraç etti. Walworth meclisi ihracın gerekçelerini araştırdı ve bunların tatmin edici olmadığına karar verdi. Sonuç olarak toplanmalarını Peckham bölgesine taşıdılar. Londra, Peckham'ı ihraç ederek tepki gösterdi. Bu, cemaatte bulunan herkesin fiilen aforoz edilmesi anlamına geliyordu. Kısa süre sonra Peckham'dan Bay Goodall adında biri Sheffield'ı ziyaret etti ve bir masa başında mensuplar tarafından kabul edildi. Bu buluşma öğrenildiğinde, uzun süredir benimsenen her türlü lekeyi tasfiye etme ilkesi dikkate alınarak Sheffield da Londra tarafından aforoz edildi. Soruşturma sırasında Darby, yeryüzündeki Tanrı Kilisesi'ne göndermede bulundu ve "[Tanrı Kilisesi'nin] Londra'da temsil ettiği şeyin dışında olmak... onun tamamen dışında olmaktır," dedi.

(agy. 294)

Bu hayranlık verici kitapla çalışmak, çeşitli mezheplerin dış dünyayla ilişkilerinin analizini bu tartışma açısından, yani kafes ve grubun onların doktrinleri üzerindeki etkileri açısından yapmak çok cazip geliyor. Bu mezheplerin çoğu, Wilson'ın mezhep öncesi evre dediği şeyin içinde, toplumsal örgütlenmenin bütün formlarından uzak durarak başladı. Otoritenin ve formelliğin bu toptan reddini belirli bir süre için sürdürmeyi başaranlar, bedelini olağan biçimde doktrinel boşlukla ödediler. Birliklerini korudular ve bütün gelenleri hoş karşıladılar fakat hiçbir şeyi temsil etmediler. Böyle bir deneyimin ardından doktrinel bir içerik ihtiyacı duyanlar, saflarını belirleme, bağlarını güçlendirme ve mezhepçilik ve hizipleşmeye doğru gitme eğiliminde olacaktırlar. Bir orta yolu izleyenler, dünyayı kendi doktrinlerine uydurmaya çalışanlar ve amaca uygun bir örgütlenme gerçekleştirenler mesajlarının tekilliğini evreler halinde kaybederler çünkü mesajları ancak farklılaşmamış toplumsal ilişkilerin belirli bir alt düzeyini ifade ettiği sürece önemli görülecektir. Bu yolla Plymouth Kardeşlik Grubu 1829'da kurumsalcılığa ve kiliseye ilişkin doktrinlere tepki göstererek bütün gerçek inananları kutsal metin etrafında birleştirme çabasına girişti:

Cemaat, doktrinel meseleler ya da ibadet usulleri konusunda her zaman anlaşılmamakla birlikte, Kutsal Kitap'tan vazgeçmeyenlerin oluşturduğu, hiyerarşiden uzak enformel laik meclisi kabul edenleri bir araya getiren ortak hayat bağıydı; ama bu kişiler. Onların ilkesi, diğer dinî meclisleri ziyaret etmekte hatta oldukça farklı dinî kanaat gruplarıyla birlikte ibadet etmekte özgür olmalarına rağmen, manevi duygudaşlık, ortak bir hayata katılım idi.

(agy. 244)

Burada tam olarak cadılık kozmolojisi için belirlenmiş toplumsal yapıyı betimledik. Mezhep, duygudaşlığı ve iyi niyeti vurgulayarak ve örgütlenme ilkelerinden kaçınarak özel bir

insan doğası fikrini temel almıştır. İhraçlar grubun canlı, fakat hiyerarşisiz ve formalitesiz birlik imkânına inanmaya devam etmesini sağlayan denetim yöntemi olarak kullanılır. Bu kozmolojiye daha yakından baktığımızda beklenen ilkeler buluruz. İçeride her şey o kadar iyidir ki Kardeşlik dahilindeki herkes azizdir; dışarısı kötüdür. Kardeşlik'e dahil olmayanların yozlaşmış oldukları iddiasının yanında, kurumsallaşmış davranışın, Kiliseleri sivil güçle ilişkilendirmenin, manevi çalışmayı dıșsal formlar oluşturarak benimsemeye çalışmanın genel kötölüğü söz konusudur. Ruhun bedenle, kendiliğindenliğin ve özgürlüğün kurumsallaşmış formla karşıtlığı, işaretlenen şeyin işaretle karşıtlığı, doktrinel karşıtlıklarda, Tanrı'nın insanla olan karşıtlığıyla eşitlenir. O halde içerisi-dışarısı'nın önemi kozmik ölçülere taşınır ve sapkın olan, dışarısıyla biraz ilişkili olmak isteyen azizdir.

Mezhepçiliğin bu yönleri, dış görünüşü 5. Bölüm'de betimlenen John Nelson Darby'nin hayatında açıkça ortaya çıkar. Onun hayatı bu konularda muhaliflerle süren sonu gelmez bir mücadeleyleydi. Muhalifler onun standart önerilerinin süreklilik sağlamak için yetersiz olduğunu hissediyorlardı. Kilisenin *Harap Durumu ve Onu İlk Düzenine Döndürmek İsteyen Kili-se Mensuplarının ve Muhaliflerin Çabaları Üzerine Düşünceler* (1841) başlıklı broşürde şöyle yazmıştı:

Kiliseler kurma projesi, herkesin arzuladığı şeyin, yani azizlerin tek bir bedende birleşmesinin gerçekleştirilmesi yolunda engeldir. Bunun sebebi öncelikle, bu girişimde bulunanların, Kutsal Ruh'un onlara verdiği gücün ötesine geçerek kendi içlerinde maddiyatı güçlendirmiş olmalarıdır.

(alıntı, Coad içinde, 1968: 125)

Biyografi yazarı şu sözlerle devam eder:

Darby, broşürünü, süregelen cemaatler için çok yetersiz olan kendi standart önerileriyle bitirdi. Mev-

cut yönetim düşürüldü ve bu duruma çare bulmaya çalışanlar İlahi İrade'yi kavramakta başarısız oldu. İki ya da üç kişi onun adına bir araya geldiğinde İsa'nın [manen] orada bulunacağı vaadi hâlâ geçerliydi. Hristiyanlar bu vaatten yararlanmalı, Tanrı'yı beklemek için toplanmalıydılar ama hepsi bu kadar. Bu türden toplantılar için vaat ve yetke vardı fakat kilise kurmaya çalışanlar için bunların hiçbirisi geçerli değildi. Liderleri ya da papazları seçmek, bir kilise örgütlemektir ve halihazırda kanaat önderlerinin atanması bile imkânsızdır. Kilise yönetiminde etkili tek güç Kutsal Ruh'un tasdikiydi.

(agy. 127)

Darby için hata yapmak yanlış olmakla kalmıyordu, "hata kötü bir şey, doğrudan Tanrı'nın onuruyla ilgili bir şeydi" (agy. 87). Bu yüzden, eski bir arkadaşı ve öğrencisiyle anlaşmazlığa düştüğünde, sapkınlığı kötülük ve şeytanla ilişkilendirerek şöyle yazmıştı:

Zihnim senin sözünü ettiğin kaygı sürecinden geçti; kaygı devam ederken zihnimi öyle bir kuşku kapladı ki sanki en dipte düşmanın [Şeytanın] ne anlam çıkaracağını bilemediğim bir faaliyeti söz konusuuydu.

(agy. 143)

Tanrı'nın ve şeytanın kozmik içerimleri; içerisi ve dışarı; içerideki saflık, dışarıdaki yozlaşma; burada, mensubiyetin açıkça belirlenmesiyle ve içsel roller karmaşasıyla karşılaşılacak küçük gruplarla bağlantılı fikirler kompleksi yatmaktadır. Darby'nin kendi tutumlarından çıkardığım olgu, onun kişiliğini gündeme getirir. Cezalandırma duygularının ve Mutlak Kudret'in düşüncesiyle kendi düşüncesini özdeşleştirmenin, böylece kişisel çatışmaları kozmik bir ölçekte genişletme yeteneğinin psikopatik dışavurumlar olduğunu göstermek bu

tartışma için bir sapmadır. Gerçekten de böyle bir durum söz konusu olabilir ve elbette Darby de bu eğilimlere anormal derecede sahip olabilirler. Taraftarlarının pek çoğu için de aynısı geçerli olabilir. Fakat psikolojik açıklamayı, toplumsal yapının kozmolojiyle ilişkisini göz ardı etmeksizin kendi başına tatmin edici göremeyiz. Özgür ve açık bir toplumsal bağlamın, verili ilişkilerin işlemediği aniden kısıtlanmış bir bağlama dönüşüğünü deneyimleyen herhangi birinin, toplumsal bağların daralmasından ve karışmasından etkilenen bütün kişilerin tutumlarında değişim olacağını kabul etmesi gerekir. Liderlerin elbette bu korkuları ve rahatsızlıkları keskin biçimde ifade edebilmelerini sağlayan psikolojik özellikleri olabilir, fakat bu kişilerin, kendi taraftarlarını niçin toplumsal yapısı fark edilebilir biçimde başat semboller örüntüsüne denk düşen, önceden kestirilebilecek nişlerde bulabildiklerini ancak sosyolojik bir analiz açıklayabilir.

Sınırlı küçük topluluklara özgü felsefi bakış açısındaki benzerliğe dikkat çektik. Bu bir metafizik düalizm formu olarak betimlenebilir. Çünkü onun biri iyi diğeri kötü olan iki insanlık türü doktrini ve bazı insanların kötülüğünün kozmik kötülük güçleriyle birleştirilmesi, tarihçilerin tartıştığı, düalist denilen dinlerin bazılarıyla temelde benzerlik taşır. Aslında felsefi düalizmi belirli toplumsal yapı türleriyle ilişkilendirebilirsek, fikirler tarihini yeniden incelememiz gerekir. Tarihçiler artık, felsefeler bir toplumsal boşluk içinde özerk biçimde hareket edip çarpşıyorlarmış, parçalanıyorlarmış, gelişıyorlarmış, zayıflıyorlarmış ve birbirlerinin yerine geçiriliyorlarmış gibi yazmaması gerekir. Zerdüş çoktanrıçılığa neden isyan etti? İyi bir tanrının kötülükten sorumlu olamayacağını neden düşündü? Ya da daha ikna edici biçimde belirtmek gerekirse, neden cezalandırıcı bir Tanrı fikrini hoşgörüyü karşılayamayan fakat evreni biri iyi diğeri kötü olmak üzere eşit ağırlığa sahip iki savaşı kudrete bölen bir adamın peşinden gidenler oldu? Kötülük sorununa dair kaygı duymak belirli bir top-

lumsal deneyim türüyle başlar. Herkes bunu bir sorun olarak algılamayabilir. Tanrı'nın sorumluluğu sorunu tarihçilerin genel olarak kullandıkları terimlerle ortaya çıkmaz:

Ancak kişi her şeye gücü yeten, her şeyi bilen, dünyayı içindeki her şeyle birlikte yaratan bir yaratıcıyı kabul ettiği zamandır ki dünyadaki her şeyin neden yaratıcının ve hükmedenin iradesine uygun gelişmediği sorusu... başka deyişle, kötülüğün dünyaya nasıl olup da geldiği sorusu ortaya çıkar. Bu soruyu yanıtlamak için yapılan bir girişim, aslında farklı formlarda düalizmdir... Aristoteles zaten Platon'un düalizmiyle çarpıştığına ve kendi monizmi, Stoacılarınkiyle birlikte, yerini pagan ve Hıristiyan Yeni-Platonculuk dönemlerine bıraktığına ve ancak on ikinci yüzyılda yeniden canlandığına göre, Batı felsefesinin bütün tarihi bu ışıktaki sürekli birbirinin yerini alan düalizm ve monizmin tarihi olarak görülür. Platon düalizmi *ex stirpe* [en başından, kökeninden] icat etmedi, çünkü Empedokles, Anaksagoras, Orpheusçular ve Pythagorasçılar daha önceden düalizmin habercisi olmuştu.

(Duchesne-Guillemin, 1958: 1, 71-2)

Antropoloğun zihni, sosyolojik içgörülerini bu türden bir perspektif içinde kötülük sorununa uygulamak için gerekli olan geniş bilgi birikimi karşısında tereddüde düşer. Çünkü yüzyıllar boyunca düalizm kesinlikle çeşitli formlar almıştır. Bazıları ruh ile madde arasındaki zıtlığı daha fazla vurgular; bazıları kötülüğe aracı olan insan failleri, diğerleri de şeytanları vurgular. Her birinin toplumsal koşullara uygun şekilde değişmesini bekleriz.

Daha önce bahsettiğim Londra'daki Batı Hintlilerin Pentakostal Kilisesi, lidere meydan okuyup başarısız olan bir mensubu "ihraç" eder. Bu şekilde ihraç edilen kişi gidip kendi liderliği çevresinde yeni bir kilise kurar. Ona yöneltilen, ge-

nellikle cinsel bozuklukla ilgili suçlamalar, Kardeşlik'in gözünde bizim bakış açımıza oranla daha köklü ve şeytani bir kötülük formunu ima ediyor olabilir. Fakat Calley'in anlatımından böyle bir şey ortaya çıkmamaktadır. Sınırları sürekli değişen ve mensupları çok akışkan olan bir toplulukta bir cadılık kozmolojisi bulmamız pek mümkün değildir. Mezhep hareketlerinin kafes ve grup ölçütlerine göre dikkatli analizinin, tutarlı biçimde değişen kozmoloji ve toplumsal yapı örüntülerini açığa çıkarması gerekir.

Cadılığa dair inanışların hakim olduğu bir kozmoloji ancak toplumsal örgütlenme düzeyinde bir değişimle dönüştürülebilir. John Middleton, verili ve rekabetçi toplumsal örüntüler arasında, kozmolojik vurguda öngörülen değişiklikte birlikte çevrimsel bir hareket betimlemiştir (Middleton, 1960). Yeni bir Lugbara soyunun erken gelişim evrelerinde, liderlik erkek tarafında kıdeme göre belirlenir. Bu evrede, cadılık inanışları örtük olarak orada olmakla birlikte, faal olmadıkları görülür. İyi ya da kötü her türlü talih, soyun kıdemlisi aracılığıyla davranışı düzenleyen cezalandırıcı atalardan gelir. Fakat soy çoğaldıkça ve kıdemli kişi yaşlanıp güç kaybettikçe, ardılık sorunları grubu rakip hiziplere böler. Liderliğin bir kişiye yüklenmesinin yerini rekabet alır. Atalar arka plana çekilirken, liderlik rekabetine girişenler cadılık suçlamaları hakkında ileri geri konuşmaya başlarlar. Ardılık sorunu bir kez çözüldüğünde (zayıflayan kıdemli kişinin ölmesi ya da itibarını kaybetmesiyle) liderliğin bir kişiye yüklenmesi durumu ve atalar yeniden hakim olurlar.

Birbirlerini sık sık cadılıkla suçlayan insanlar cadıların ortadan kaldırılmasına yönelik hareketleri benimsemeye hazırırlar. Orta Afrika'da bu hareketler, söz konusu inanışların hakim olduğu kendine yeterli küçük köylerde kabileden kabileye bir yangın ateşi gibi yayılır. Bu hareketler cadılığın sona ermesiyle yeryüzünde gerçekleşecek yeni bir altın çağa ilişkin fantastik vaatlerde bulunurlar. Fakat şunu da belirtmek gere-

kir ki cadılığı ortadan kaldırmaya yönelik hareketler, uygun bir terimle binyılcı denilen hareketlerle aynı değildir. Cadılıkla ilgili hareketler, bir topluluktan diğerine geçmekle birlikte, verili bir toplum ve onun üyelerinin özel sorunları için sunulan çözümler olarak yayılır. Bunlar genel olarak dünyayı ya da bütün kabileyi kurtaracak formüller değildir. Potansiyel bakımdan tehlikeli insani patlayıcı maddeyi etkisiz hale getirecek teknikleri satan bir arındırma müfrezesi gibi köyden köye dolaşırlar. Turlarını tamamladıkları zaman topluluk yeniden (geçici de olsa) sakin bir uyum haline ulaştığını düşünür. Zira büyülenme durumu devam ettiği müddetçe cadı olduğundan kuşkulanan herkes zararsız hale getirilir ve cadılık denetim altına alınır. Ondan sonra hayvanlar semirecek, mahsul bollaşacak, çocuklar güçlü büyüyecek ve hiç kimse iyice yaşlanmadan ölmeyecektir. Sınırlı toplumsal grubun sembolizmi, cadılığa karşı hareketlerde çok açık biçimde görülür (Douglas, 1963; Richards, 1935; Marwick, 1950). Bedenin mükemmelleşmesi ve ömrün tamamlanması, grubun birliğine yönelik yegâne tehdit olan cadılığın denetim altına alınmasına bağlıdır. Cadılık karşıtı hareket hizipleşmeyi ortadan kaldırır, grubun zayıf içsel örgütlenmesini destekler. Fakat sonunda bir çocuk hastalanır, mahsul kıtlaşır ve çekişme yeniden patlak verir. Kültün gücünü kaybettiği söylenir.

Cadılık karşıtı hareket kötülüğe ve acıya son verme vaadiyle binyılcı bir olasılık taşısa da, gerçek binyılcı hareketten radikal biçimde farklılaşır. O, küçük yerel grupların sorunlarına odaklanırken, binyılcılık dünya için bir mesaja sahiptir. Fakat binyılcı hareket gibi cadı temizleme hareketi de gelip geçer ve topluluğu bir zamanlarki haliyle bırakır; topluluk hâlâ cadı inanışlarına yatkındır ve hâlâ cadıları öldürecek ya da etkisiz hale getirecek yeni, daha etkin bir hareket beklemektedir. İkisi de toplumsal yapıyı kendi kozmolojisinden kalıcı bir şekilde ayırmayı başaramaz.

Cadı korkusunun hakim olduğu kozmoloji, sıkı biçimde

sınırlanmış bir birime uygundur. Birliktelik serbest ve istenmeyen bağlardan kurtulmak da kolaysa, kötülük sorunu bu özel formu kazanmaz. Cadılığa dair inanışların hakim olduğu kozmolojilere göçebe avcılar ve çobanlar arasında nadiren rastlanır.

Nuerlere komşu olan Dinka göçebe çobanları, cadılığa bir olasılık olarak inanırlar. Bir cadıyı ele veren fiziksel anormallikleri gösterebilirler fakat çok nadiren cadılık suçlamasında bulunurlar (Lienhardt, 1951). Birinci bölümde değindiğimiz Arizona'daki Navaho koyun çobanları cadılığa inanırlar. "500 kişilik bir Navaho grubundan hayatta olan on dokuz kişi cadılıkla suçlandı (resmen değil, dedikodu olarak). Ölümünün üzerinden on ila otuz yıl arası bir zaman geçmiş olan on kişi de aynı şekilde suçlanmıştır. Son otuz yıl içinde altı resmî suçlama –'yargılama'– olmuş ve iki 'cadı' öldürülmüştür" (Kluckhohn, 1944: 58). Kluckhohn'un "dağın" ya da "ayrılmış bölgenin" ötesindeki cadılarla ilgili anekdotlardan daha fazlasına ulaşması yıllarca süren çalışmaları gerektirdi fakat yine de yılın büyük bölümünü, diğerlerinden yalıtılmış olarak bir araya gelen küçük gruplar halinde geçiren Navaholar için cadılık önemli bir kaygı konusuydu. Öte yandan, daha sonra Aberle tarafından gözlemlenen, besi hayvanlarının azaltılması ve nakit ekonomisi yüzünden sıkıntı çeken ve peyote kültürüyle rahatlayan Navaholar, cadılığa olan ilgilerini kaybetmişlerdir (Aberle, 1966: 203-4). Cadılık inanışlarının genellikle, iç ve dış hareketin kısıtlandığı, etkileşimin kaçınılmaz biçimde sık olduğu, rollerin tanımlanmadığı ya da yerine getirilemeyecek şekilde tanımlandığı küçük kapalı gruplarda gelişmesi muhtemeldir. Strindberg çocukluğunun geçtiği evi bu türden bir toplum olarak betimler. 1850'lerde İsveç kent toplumu sınıflara ya da daha ziyade ticaret ve mesleğe göre doğal bölümlere ayrılmıştı ve bunlar birbirini denetliyordu:

Çocuğun daha sonra hatırladığı ilk izlenimler korku ve açlıkla ilgiliydi. Karanlıktan, dayaktan, başkalarını kız-

dırmaktan korkuyordu. Düşmekten, yaralanmaktan, yolda olmaktan korkuyordu. Ağabeyleri tarafından dövölmekten, hizmetçiler tarafından tokatlanmaktan, büyükannesi tarafından azarlanmaktan, babası tarafından sopalanmaktan ve annesi tarafından değnekle dövölmekten korkuyordu... Çocuğun üzerinde ağabeylerinin yaşlarından gelen ayrıcalıklarından babasının mutlak hakimiyetine kadar değışen, çeşitli hakları ve yetkileri olan bir otoriteler hiyerarşisi beliriyordu. Ve yine babasının üzerinde onu daima mülk sahibiyle tehdit eden “yönetici” vardı... Fakat onun üzerinde de general vardı... Çocuk bir kralın neye benzediğini bilmiyordu fakat generalin Kral'ın huzuruna çıktığını biliyordu... Annesi akşamları Tanrı'ya dua ettiği zaman, çocuk Tanrı hakkında belirgin bir fikir oluşturmıyor sadece O'nun Kral'dan daha yukarıda olması gerektiğini düşünüyordu.

(Strindberg, 1967: 18-19)

Burada çocuğun toplumsal hiyerarşinin tabakalarını kendiliğinden belirgin biçimde hissederek ilişkilendiğı uzaktaki bir Tanrı'nın mükemmel betimlemesi vardır. Daha sonra aileyi kuşatan karışıklık ve sorunları –ve kalabalık duygusunu– betimler.

Üç odada baba ve anne, yedi çocuk ve iki hizmetçiyle birlikte kalıyordu. Eşyalar, masa ve yatlardan ibaretti. Ütü masalarının ve sandalyelerin üzerinde çocuklar, beşiklerde ve yatlarda çocuklar. Vaktinin çoğunu evde geçirmesine rağmen babanın kendine ait bir odası yoktu... Aile geçmişte çok kusurlu bir kurumdu ve şimdi de öyle. Kimsenin çocuk yetiştirecek zamanı yoktu. Hizmetçilerin bıraktığı yerden okul devam ediyordu. Aile aslında bir yeme, yıkanma, ütüleme kurumuydu ve ekonomik de değildi. Yemek pişirmek,

alışveriş yapmak, manav ve sûtçü işlerini halletmek-ten başka bir şey yoktu. Yıkama, ütöleme, kolalama ve ovalama. Az sayıda kişinin aynı anda yapması gereken pek çok şey... Çocuk sadece görevleri olduğunu işitir, hakları olduğunu işitmezdi. Başkalarının istekleri dinlenirken onunkiler göz ardı edilirdi. Ne yapsa yanlıştı, nereye gidecek olsa ayakaltında oluyordu, ne söylese birini rahatsız ediyordu. Sonunda kıımıldayacak cesareti kalmadı. En yüce görev ve en büyük erdem bir sandalyede oturup sessiz kalmaktı.

(agy. 30-2)

Bu, düş kırıklığı yaratacak ve uzun dönemde belirsizlik ve karmaşaya yol açacak şekilde tanımlanan rollere dair benzersiz bir anlatım sağlıyor bize. Strindberg, duyarlı bir çocuk olarak,

sürekli bir yanlış yapmama kaygısı içindeydi. Fakat haksızlık konusunda hep dikkatliydi ve kendisine yüksek bir standart koyarak, erkek kardeşlerinin hatalarını dikkatle gözlemliyordu. Onlar cezalandırılmadıkları sürece, derinden derine haksızlığa uğradığını hissediyordu; onlar haksız yere ödüllendirildikleri zaman, adalet duygusu inciniyordu. Bu yüzden kıskanç olduğu düşünülüyordu.

(agy. 32-3)

Ağabeylerden biri babanın gözdesiydi, diğeri ise annenin. Kendisiyse kimsenin gözdesi değildi. Biriktikçe aile içinde kendisine ketum, kıskanç ve sevimsiz bir rol tipinin yakıştırılmasına neden olan adaletsiz bir hali ve bu yüzden çektiği acıyı betimleyerek devam eder. Toplumsal ortama ve grup mensuplarının tepkisine ilişkin bütün betimlemesi, cadılık inanışlarına neden olan durumlarla tekinsiz bir paralellik içindedir. Ve elbette burada kusurlu, anormal bir kişilik sahibi olmakla suçlanan kişi, kimsenin gözdesi olmayan çocuktan, August Strindberg'den başkası değildir.

Bu türden bir toplumda yaşamak, düzensiz bir rekabet halinde diğer insanlarla birlikte kalabalık içinde yaşamaktır. Haklı olarak bu insanların adalete olan güvenleri sarsılmıştır. Tanrı'nın değirmeni yavaş döner ama ince ince öğütür düsturu onlara göre değildir. Dinkalar ve Nuerler gibi göçebe çobanların hayatında iklim ve merayla ilgili riskli durumlar hiçbir şekilde önceden kestirilemez; insanlar ise oldukça güvenilirdir. Bahsettiğimiz diğer farklı toplum türündeysen riskler ve hayal kırıklıkları insanlar tarafından üretilir.

Bu karışıklık, Nuerler ile Dinkaları Nil vadisinde yaşayan bir başka halk olan Anuaklarla karşılaştıran Godfrey Lienhardt (1962) tarafından çok açık biçimde gösterilmiştir. Şöyle der:

Anuak halkı, temelde yerleşik tarım toplumudur, genellikle kendine yeterli ve çok kalabalık, bireysel temasın sürekli ve yoğun olduğu ayrı köy toplulukları halinde yaşarlar. Dinkalar-Nuerler ise ister istemez yaylacı olan, düzenli biçimde dağılan ve yeniden toplanan yerel topluluklardan oluşan, öncelikle kırsal hayvancılıkla uğraşan bir halktır. Yaptıkları işin doğası bakımından Dinka-Nuer mensupları bireysel olarak Anuaklara kıyasla daha yalnız bir hayat yaşarlar.

Anuakların belli bir noktada toplanmasına kıyasla Dinkalar-Nuerlerin sık aralıklarla dağılımı, Anuakların bireylere ve kişiliklere gösterdiği çok daha büyük ilgiyle ilişkilendirilebilir. Onlar kapsamlı bir psikolojik söz dağarcığına sahiptirler ve köy politikaları... hiziplerin yanı sıra karakterlerin karşılıklı ilişkisiyle yürütülür. Anuaklar insanlarla, Dinkalar-Nuerler ise daha çok sığırlarla ilgilenir. Anuakların insanlara yönelik bu canlı ilgisi, liderlik konusunda grup ve birey çıkarlarının kollanması adına sık sık düzenlenen komplolarla yürüttükleri köy işlerinde ortaya çıkan pratik bir zorunluluktur. Rekabetçi statü ve nüfuz sistemi her hırslı bireyin daha geniş bir politik etkinlik alanında

yer almasına izin verir... belirli bir lider tarafından küçümsendiğini hisseden bir Anuak sonunda liderin yerini alma girişiminde birleşen insanları bulur ya da bir soylular mahkemesine giderek destek arayabilir. Anuaklar, adam kayırmayı ve göze girmek için rekabeti esas alan kurumlara sahiptir. Bu kurumlar Nuerler-Dinkalar arasında gelişemezdi, zira onların arasında bu durumdan faydalanabilecek önemli bireyler yoktur.

(Lienhardt, 1962: 74-85)

Anuak kozmolojisine dair daha fazla bilgi vermemize pek gerek yok. Dinkalar-Nuerler talihsizlik ve ölümün toplumsal düzene denk düşen manevi güçler tarafından gönderildiğine inanırken, Anuak halkı ölümleri cadılara ya da hayaletlerin intikamına atfeder. Bunlar hayattheyken bir şekilde haksızlığa uğramışlardır. Nuerler-Dinkalar, hastalığa kurban ve duayla tepki gösterir. “Anuakların içindeki yegâne din uzmanıysa Ajuan denilen biridir. Bu kişi genellikle bir kadındır ve başlıca geleneksel görevi cadıları bulmak, büyüünün üstesinden gelmek ve hayaletlerin lanetlerini kurbandan uzaklaştırmaya çalışmaktır” (agy. 85).

İnsanların birbirleriyle nasıl ilişki kuracakları konusunda yaptıkları seçimler, karşılaştırmalı din öğrencisini ilgilendiren gerçek materyaldir. Bu, aydınlatıcı içgörülerini sebebiyle, psikanalize eklenmesi gereken eksik boyuttur. Mesela Jung’un Reform’la ilgili yorumları, Avrupa kültüründe sembollerde görülen yoksullaşmaya bir zihin diyalektiğinin sonucu olarak yaklaşır:

Reform hareketindeki ikonoklazm hiç abartsız kutsal tasvirlerin surlarında bir gedik açtı ve o zamandan beri bu surlar peş peşe yıkılmaya devam ediyor. Aklın uyanışına ters düştükleri için kuşkulu hale geldiler... Protestanlığın gelişim tarihi müzmin ikonoklazmın tarihidir. Bir duvarın ardından bir diğeri yıkıldı. Ve bu yıkım faaliyeti, kilisenin otoritesi bir kez dağıldığında çok zor da olmadı. Büyük şeylerin yanı sıra küçük olanla-

rın, özel olanların yanı sıra genel olanların, parça parça nasıl çöktüğünü ve şimdiki hayat koşullarımızda kaygı verici sembolizm yoksunluğunun nasıl meydana geldiğini hepimiz biliyoruz.

(Jung, 1940: 60-1)

Biliyor muyuz? Genelde bu hareketin teknolojinin gelişmesi kadar kaçınılmaz olduğunu, hatta bunun genelde bilginin artışıyla, “bilinçlenme”yle ilgili bir şey, bir tür vaktinden önce olgunlaşma ve büyüme olduğunu Jung’la birlikte örtük biçimde kabul etme eğilimi gösteririz. Şöyle der:

Tanrıların zaman zaman ölmesi, onların hiçbir anlam taşımadığını, insan eliyle tahtadan ve taştan yapılmış işe yaramaz şeyler olduğunu insanın keşfetmesinden ötürüdür. Aslında insan böylelikle o zamana kadar bu imgelerle ilgili hiçbir düşünce edinmemiş olduğunu keşfetmiştir.

(agy.)

Daha sonra kendi başına bir kazanım olarak sembollerin reddedilmesini savunur ve bunu, iyi bir iç dünya ve ruhun bir değer taşımayan dış dünyaya, içeriğin de boş forma tercih edilmesi bağlamında sunar.

Protestan insanın boş yere kendi gelişiminden yoksun bırakılmadığı, çıplak kalmadığı kanaatindeyim. Bu gelişmede bir karşılıklı tutarlılık yatmaktadır. Hiçbir düşünce içeriği olmadan onu temsil eden her şey, ondan koparılıp alınmıştır... Hıristiyanlığın dünyevi yoksulluk andının, duyuları dünyanın iyi şeylerine kapatması gibi, manevi yoksulluk da ruhun sahte zenginliklerinden feragat etmeye çalışır.

(agy. 63-4)

Jung bireyin özel sembolik hayatının mutlak anlamda yoksullaşmadığını kabul etme konusunda bir ilk olabilir. Arketipler

teorisi ve rüyaların analizi buna bağlanır. Dolayısıyla, kastettiği aşırı yoksulluk, kamusal olarak kabul edilen sembolik yapılardaki tutarlılık kaybıdır. Ve bu, toplumsal yapıların tutarlılığından türer ve bu alandaki gerilemeyle birlikte geriler. Böylece birey için bir güç ve kendini tanıma kaynağı olarak manevi yoksulluğun coşkuyla övülmesi çok şaibeli hale gelir. Zira öncelikle, kendini tanıma alanı öteki benliklerin sınırlı deneyimiyle küçültülmüştür. İkincisi, tam anlamıyla kendini tanıma, benliğin gelişmesini etkileyen toplumsal koşulları dikkate alacaktır. Ve üçüncü olarak, kafes ve grup baskılarının asgari düzeyde olduğu sınıra yakın noktanın bireysel kişiliğin gelişimi için ideal koşulları temsil ettiği varsayılmaz.

KİŞİLERÜSTÜ KURALLAR

Cadılıkla ilgili inanışlar insanlık içinde bir bölünmeyi ifade eder: Bir yanda saf, iyi insanlar, diğer yanda hiçbir şekilde insanlığa ait olmayan tamamen habis insanlar vardır. Bu düalizmin küçük, kapalı topluluklarda yaşama deneyimiyle güçlendirildiğini öne sürdük. Şimdi bu deneyimin eksik olduğu toplumlara geliyoruz. Bir insanın kendi kariyerini, yeteneğini en iyi şekilde kullanarak ve başkalarıyla mümkün olduğunca çok ilişki halinde inşa etmesinin beklendiği yerde, insan doğasına ilişkin çok farklı bir görüş ortaya çıkar. Bu rekabetçi koşullarda kişiler, insanlık ile insanlık dışı arasındaki bir çizgiye göre ayrılmazlar. Onların yetenek bakımından eşit olmayan bir biçimde donatılmış oldukları düşünülür, fakat eşitsizlik tesadüfidir, kestirilemezdir ve ahlâki yargıyla bağlantısızdır.

İki Yeni Gine kabilesi bu konuda küçük farklılıklar gösterir. Birincisi, Yeni Gine'nin kuzey sahilindeki Madang Mıntıkası'nda bulunan Gariyalardır. İçlerinden 2500 kişi, Bagasin Bölgesi'nin 35 milkaresine yerleşmişti. Bir kült evinin çevresinde gruplaşan konutlardan ibaret küçük köylerde yaşıyorlardı. Ortak ikamet bağlarının kişisel sadakat bağlarıyla uyumlu olmadığına dikkat ediniz. Lawrence, şöyle der:

Yapı, bireyin ve onu kuşatan kişilerarası ilişkiler ağının bakış açısından görülmelidir. Bir adam kendi yöresinde yaşayanları, kendi güvenlik çevresine mensup olanlara –güvenli ilişkiler kurduğu kişiler– ve olmayanlara

göre ayırıyordu. Onun güvenlik çevresi dört kuşaktan iki taraflı akrabaları, normalde hiçbir kan bağı olmayan fakat özel sözleşme ilişkileri olan insanları; ticaret ortaklarını; domuz alışverişi yaptığı kişileri; ve periyodik olarak taksitle başlık parası aldığı ya da verdiği hısımları kapsıyordu... Bir adamın güvenlik çevresinde yer alanlar, toprak kirası sistemi nedeniyle onun yöresinde herhangi bir yere yayılmış olabiliyorlardı... bahçe arsaları genellikle ayrı yerlerdeydi. Bunları kullanmak için hepsi düzenli biçimde bir yerleşim yerinden diğerine taşınmak zorundaydı. Baba tarafından akraba olanlar nadiren yerleşik hale geliyorlardı ve köyler, bazıları bir-biriyle ilişkili bazıları ilişkisiz düzensiz insan kümelerinden oluşuyordu... Bir liderin otoritesi hiçbir zaman yeterli bir şekilde tanımlanmış değildi: Lider özgül bir grubu değil, kendi köylerinin ve bazen komşu köylerin genellikle geçici sakinlerini temsil ediyordu. Toprak sahipliğinin dağılımı ve bunun neden olduğu göç, liderin taraftarlarının kendi sadakat duygularını lider ile onun rakipleri arasında bölmesini sağlıyor ya da gücü gölgelelirse bu destek derhal geri çekiliyordu.

(Lawrence, 1964: 24-5)

Sadakat-mensubiyet bağlarının değişme olasılıkları ve toplumsal kategorilerdeki kargaşa gayet güzel betimlenmiştir. Gariolar aynı genel toplumsal örgütlenme tipinin farklı formlarına sahip olan öteki kabilelerle ticaret yapıyordu. Lawrence'ın dediği gibi:

Ana hatlarıyla ortaya konulan bu topluluklardaki hiç kimse, bütünsel yapıyı anlamıyordu. Bireyler kendi işlerini saf anlamda benmerkezci bir bakış açısından yürütüyordu: Bazıları bir soya ya da yerel bir gruba mensubiyete, diğerleri hısım, aile, takas ya da ticaret bağlarına işaret eden, kişilerarası ilişkilerin oluşturduğu gruplar halinde.

(agy.: 28)

Lawrence, bu insanların kendilerini içinde gördükleri evreni betimleyerek devam eder. Bu, iyimser bir görüştü. Dünya insan için vardı ve insan ondan zevk alma hakkına sahipti. Dünya, etki bakımından erkeklerin birbirlerini mal ve kadın takasına zorladıkları karşılıklılık kurallarına çok benzeyen apaçık kurallarla manipüle edilebiliyordu. Din, risklerin üstesinden gelmeyi sağlayan bir teknikti. Sistemde hiçbir ahlâki geri besleme yoktu; Lawrence biraz şaşkınlıkla şunları söyler:

Saflık ve günah gibi manevi değerler namevcuttu. Yapılan iyilikler karşılığında öteki dünyada ödüllendirilme düşüncesi ya da birbirinden ayrı “iyi” ve “kötü” istikametleri yoktu. Ölen kişiyle ilgili meseleler kendiliğinden düzene giriyordu. Erginleme görevi gören tabular bile hiçbir soyut etik anlama sahip değildi.

(agy.)

Bu, olağanüstü pragmatik bir dindi.

Uzamsal olarak... kozmos neredeyse hiçbir doğaüstü özelliği olmayan birleşik bir fiziksel alan şeklinde kavranıyordu; bu alanda insanlar sadece birbirleriyle değil, ilahlarla, ruhlarla ve totemlerle de tepkimeye girer.

(agy. 31)

Başarılı bir adamın nitelikleri kişisel üstünlük ve gizli ritüel bilgisidir.

Liderler “gerçekten bilen” ve diğerlerinin –“gerçekten bilmeyenler”in– faaliyetlerini en fazla fayda sağlayacak şekilde yönetebilen adamlardı. Üstün bir kişiliğe sahip olan ve öngörülemeyen koşullar tarafından asla yenilgiye uğratılamayan başarılı liderin bu yetisinin, taraftarları ayartarak daha az talihli rakiplerden uzaklaştırdığına dair popüler bir kanaat vardı.

(agy.)

Burada bu türden bir toplumsal yapıya denk düşmesini beklediğimiz dinle bir an için karşılaşırız. İktidar teorik olarak herkese açık bir yerdedir fakat ancak yetenekli bir adam bilinen kurallara göre harekete geçip onu elde edebilir. Kozmosun ahlâki yargılarla bir ilgisi yoktur. Ritüele yönelik tutumlar oldukça büyüselidir. Bu, ben-odaklı bir toplumsal yapıda bekleneneceği üzere ben-odaklı bir dindir.

Şimdi başka bir Melanezya araştırmasından alıntı yapıyorum. Yaklaşık 5.000 kişiden oluşan 'Are'are halkı, Malaita adasının güneyinde yaşar. Daniel de Coppet, yerleşim kurallarının ve toprak haklarının, antropologların genellikle benimsedikleri tanımlamaya uymadığına işaret eder. Geniş bir dağlık alanın üzerindeki defin alanları, bireylerin çevresinde yayıldıkları sabit referans noktalarıdır. Çünkü tarım yapma hakları, bu alanlarla kurulan soy bağlarıyla belirlenir. Kişi hepsinin arasından, kendi atalarından herhangi birini seçebilir. Dolayısıyla her bir kişi geniş bir seçenek alanına sahiptir. Bölgesel sınıra işaret eden bir kelime yoktur; bir yerel bölgenin içinden ya da dışından bahsedilemez. Sadece defin alanlarıyla ilgili olarak soya göre tanımlanan konumlar önemlidir. İnsanlar herhangi türden sınırlı bir bölgenin içinde kapalı değildir. Diğer pek çok Melanezya halkı gibi 'Are'are halkı da ilişkilerini ifade etmek için kabukları ya da hayvan dişlerini para olarak kullanır. Bunlar karmaşık bir ticari ve ritüel alışveriş örüntüsü içinde düzenlenir.

Her birey dünya üzerindeki ve kendi akranları üzerindeki gücünü gösteren belirli sayıda unsur taşır. Öncelikle, kişinin kimliği bazıları baba bazıları anne tarafından gelen çeşitli isimlerden oluşur. Kişi doğuştan gelen tanımlanmış toprak haklarına sahiptir ve ana-babasının her birinin ölümü üzerine mülklerinden bir pay alır. Aynı zamanda kendi teknik bilgisinin yanı sıra ahlâka, ritüellere ve toplumsal kurallara ilişkin bilgisini ve tevarüs edilen ya da satın alınmış

doğaüstü güçleri de kullanabilir. Nihayet, ayinsel alış-verişler sürecinde yarattığı her türlü borç ve alacaktan sorumludur.

(de Coppet, 1968)

Bu ortak başlangıç noktasından hareketle “Büyük Adam” herhangi bir özel unvan, herhangi bir hiyerarşi ya da kuruluş olmaksızın, hiçbir vergi salma ve işgücü talep etme hakkı olmadan kendisini lider olarak dayatır. Bu tamamen kişisel bir başarıdır. Gücü sadece taraftarlarının rızasına dayanır. Taraftarlarının sayısı ne kadar fazlaysa, liderin prestiji ve gücü o kadar artar. Burada temel olarak aynı toplumsal durum vardır. Bir karşılıklılık ve karşılıklı bağımlılık ilişkisi, başlangıçta eşit olmaya dair bir öncül ancak fiiliyatta büyük bir eşitsizlik örüntüsü. Herkes kendi geçimi ve güvenliği için Büyük Adam’a bağımlıdır. Büyük Adam, sıradan insanın kendi çevresini, giderek daha büyük örüntüler içinde karşılıklı alışveriş örüntülerini oluşturabildiği politik ve ritüel çerçeveyi yaratır. Onun ihtişamı taraftarlarının şaşaasını arttırır. O, büyük ölçekli yerel ittifaklar kurar, şiddeti denetler, anlaşmazlıkları çözer. Bütün bunları cömertlikle, zorlu çalışmayla, şölen ve ödünleme kurallarını hünerli biçimde manipüle ederek yapar. Kurallar son derece karmaşıktır. Onun için başarıya çıkan bir merdiven olan şey, yegâne özgürlük umudu ödeme gücü kavgasından ve itibar mücadelesinden vazgeçmek olanlar için baskıcı bir kafestir.

Bu türden bir toplumsal sistemin diğer iyi bir örneği, Solomon Takımadaları’ndan Bougainville Adası’ndaki Siuai halkını inceleyen Oliver (1957) tarafından verildi. Yine burada da yüksek düzeyde bireyci, rekabetçi bir toplum, tekil Büyük Adamlar’ın çabalarıyla düşük bir başarı düzeyinin üstüne yükseltilir. Liderler taraftarlar için rekabet ederler, yerelması ve domuz bulmak ve rakiplerine meydan okudukları, onları utandırdıkları şölenler için her türlü lüks maddeyi elde etmek üzere diğer insanları bütün güçleriyle çalışmaya zorlarlar.

Başarılı lider en yakındaki lidere meydan okur; daha sonra, kendi mıntıkasında başarılı olunca, bir başka mıntıkanın liderine meydan okur. Her başarı kendi muhitinin şanını artırır. Liderin kendini kanıtlayamaması halinde insanlar duygusuz bir tutumla çevrelerinden tam olarak yararlanmayı keserler. Hiçbir şekilde coşku ve işbirliği olmaz. Liderin en parlak döneminde, başka türlü ulaşamayacakları daha yüksek bir örgütlenme düzeyine ulaşırlar. Yaşlanan liderlerin taraftarlarında doğal bir azalma olur. Başka yerlerde başka liderler ortaya çıkar ve toplumsal örgütlenme düzeyi bir yerde azalırken bir başka yerde yükselir. Bu toplumda herkes, bir lidere ancak kendi kişisel yeteneklerinin yardımcı olduğunu bilir. Onların kozmosu bu durumu, tam da her bir kişiye kendi manevi yardımcıları zümresini izafe ederek açıklar. Büyük Adam kendisi için çalışan en büyük, acımasız şeytanlara sahiptir (agy. 444-6). Evreler halinde, bu kültürlerden, başarıyla çok fazla ilgilenen bir toplum tipinin tablosunu çizeriz. Kendisi için çok iyi çalışan, başkalarına da yarar sağlar. Bu, özel girişim ve yüksek düzeyde yönetim becerileri üstüne kurulu bir sistemdir. Kozmos, ahlâki olarak tarafsız ve temelde iyimserdir. Güç yetirip kullanabilecek olduktan sonra herhangi biri herhangi bir büyümlü Excalibur kılıcına uzanabilir. Kendi davasını savunurken büyüye başvuran biri kınanmaz. Amaçların onaylandığı yerde, araçlar da onaylanır. Hayranlık uyandıran erdemler hırs, kurnazlık ve güçtür. Bütün Yeni Gine toplumları bu örüntüye tam olarak uymaz. Mesela K. Burridge (1965), Kuzey Madang Mıntıkası'ndaki Tangu halkını da kendi evrenlerini ahlâki yargılarla irtibatsız (s. 225), büyüsel (s. 246), kestirilemez ve değişken (s. 239-40) kabul eden bir toplum olarak betimler fakat büyücülükten duyulan korkuya çok daha fazla önem verildiğini kaydeder. Meggitt (1965), [Yeni Gine] Batı Yayılları'nda yaşayan Mae Enga'nın, atalarının hayaletlerinden duydukları korkunun hükümü altında olduklarını ifade eder. Her iki toplumun da önceki argümandan çıkarabileceğimiz özellikleri aç-

ğa vurduğu görülür: Büyücülüğün yoğun olduğu Tangu halkı için daha küçük ve daha kapalı gruplar, atalardan korkan Mae Enga içinse iyi tanımlanmış yerel topluluklara ilaveten verili bir babasoylu rol sistemi. Fakat sadece kafes ve grubun tek bir kültürel alan içindeki kabilelerde nasıl hissedildiğinin yakından incelenmesi bu farklılığı aydınlatacaktır.

Bu kez Avrupa'dan bir örnek vereceğim. Ben-odaklı toplumsal sistemin tipik kozmolojisi içinde güç bireysel bir yetenektir. Doğaüstü güce bireysel başarıyı geçerli kılacak ve bireysel başarısızlığı açıklayacak şekilde atıfta bulunulur. Nitekim Töton atalarımız arasında talih, tıpkı kadim Grekler arasındaki kader gibi, başat kozmolojik fikirdi.

Tötonların, bir kan akrabalığı sistemine sahip olduklarını ve bu sisteme göre her bir bireyin bütün akrabalarına yardım etmekle yükümlü olduğunu hatırlayalım. Şimdi de Grönbech'in *The Culture of the Teutons*'daki (1931) değerlendirmesini okuyalım:

Ne yöne dönersek dönelim, şansın gücünü buluruz.
O, her türlü ilerlemeyi belirler. Şansın olmadığı yerde,
hayat bozulur. Onun, en güçlü iktidar, aslında dünyanın
yaşam ilkesi olduğu görülür.

(c. I: 127)

Grönbech bu iktidarın değişken ve bireysel doğasını betimleyerek devam eder. Her aile yelken açmak, savaşmak ya da balık avlamak için belirli bir şans türü üstünde hak iddia edebilirdi. Kral Eric Weatherhat şapkasını dilediği tarafa çevirerek rüzgârın yönünü değiştirebiliyordu.

Şefler arasında, doğuştan gelen bu zafer kazanma istidadı bütün ihtişamıyla ortaya çıkar. Nereye giderlerse gitsinler zaferi peşleri sıra getiren askeri deha sahibi adamlarla karşılaşırız. Harald Fairhair'ın ırkından bütün Norveçli krallar bu büyük zafer kazanma istidadına sahipti. Ve Carl Hakon Norveç hükümdarı olarak

bu makamı bir süre için doldurabildiğinde, bu ancak zafer kazanma, takip etme ve öldürme konusundaki şansı sayesinde oldu. İnsanlar onun tarafında yer aldılar, çünkü bu özel yetenek söz konusu olduğunda Hakon'un bir benzerinin olmadığı kanaatindeydiler. Beowulf öyküsünün açılışında, Hrothgar'ın krallığı hakkında benzer bir hava görülür; ona savaşta başarı ve onur nişanı verildi, böylece akrabaları, gençler büyüüp güçleninceye ve onun çevresinde toplanıncaya kadar onu izlediler... "Ve liderlerinin düştüğünü gördüklerinde son adama kadar dağılıp kaçtılar." Bu cümle sagalarda tekrar tekrar geçer ve doğruluğu tarih tarafından tekrar tekrar teyit edilmiştir. Eğer büyük adamın savaşdaki talihi bozulursa, daha küçük insanların daha küçük şansı ne getirebilir?

(agy.)

Profesör Maurice Freedman'ın Çin falına ilişkin değerlendirmelerinin, pek çok bakımdan yüksek düzeyde bireyci, rekabetçi bir toplumsal sisteme uygun bir kozmoloji inşa ederken ulaştığım noktaya bu kadar yakın düşmesi beni şaşırtıyor. 1968'de Kraliyet Antropoloji Enstitüsü'nde yaptığı başkanlık konuşmasında (1969'da yayımlandı) Feng Şui sistemini, binaların falını betimler. Bir bina araziye değiştirir ve böylece karmaşık bir güçler dengesini bozar. Arazi bir sistemin parçasıdır, tek bir unsurun formunda meydana gelen herhangi bir değişiklik diğerlerinin zararına olabilir. Bu durumda falcının görevi, ister bir bütün olarak köy topluluğu ister köyden herhangi bir birey olsun, müşterisi için en iyi bağlantıyı sezmektir. Arazi, ejderhalar ve fırça uçlu kalemler gibi bazı sembolleri akla getirir.

Bir kuyunun çöküntüsü ya da bir yolun kıvrımı muhtemelen bir ejderhanın atardamarını ya da kas girişini (en yaygın örnek olarak) kesmekte ve yoksulluğa, has-

talığa ya da kişinin çocuğunun olmamasına yol açacak şekilde talihsizlik getiren dehşet verici bir gücü serbest bırakmaktadır. Doğruca evimin kapısına giden bir yol, kendimi ancak büyük zorluklarla ve belki de büyük bir bedel ödeyerek koruyabileceğim bir oktur... Bir yerleşim yerinin genel özellikleri ile orada yaşayanların kaderi arasındaki bağlantı horoskopta yer alır... Falcı belirli müşteriler için yerleşim yerleri bulmak ve o yerleri, müşterinin yararına olacak, olası en iyi geleceği sunacak, sınırlı fırsatlar dünyasında onlara en iyi fırsatları sağlayacak şekilde düzenlemekle görevlidir. Mutluluk ve refah sınırsız değildir; bunlar her bir insanın başkalarının zararına kendisi için azamisini elde etmek üzere uğraşmak zorunda olduğu sabit bir kaynak oluştururlar.

(Freedman, 1969)

Burada insanı hayran bırakacak kadar karmaşık bir rekabet kozmolojisi varyantıyla karşı karşıyayız. Yeni Gine ve Töton modellerinin sınırsız fırsatla ilişkilendiği yerde, Çin modeli sınırlıdır ve rekabet daha da şevkle sürdürülür. Ayrıca bu, hem harflerin hem de rakamların dünyasında başarılı olan alimler topluluğu için de geçerlidir. Fakat bu büyük farklılıklar bir yana, aynı zamanda ahlâki olarak tarafsız, manipüle edilebilir bir sistemdir, diğerleri gibi ben-odaklıdır. Bu sistemin, toplumun farklı kesimlerindeki verili statülerin önemine göre değişecek şekilde kullanılmasını beklerim. Maurice Freedman, kendi mezarını oğlu bir gün İmparator olacak şekilde düzenleyerek Ming hanedanını devirmeye çalışan bir kum falcısı hakkındaki eski bir efsaneden söz eder. Fakat oğul bazı özel talimatları yerine getirmek ve önceden belirlenen yas günlerinin dolmasını beklemek zorundaydı. Sabırsızlığı, yas süresini bir gün erken sonlandırmasına yol açtı ve böylece inceden inceye hazırlanan, tam bir dakikliğe bağlı olan planlar boşa çıktı. Demek ki, kum falının güçleri üzerindeki ahlâki ve top-

lumsal sınır, ahlâki yargılarla ilgisi olmayan farklı bir teknolojiye aktarılabilmektedir. Bu sanata ilişkin bütün duyguların, kısıtlama ve genişleme dönemleri arasında ya da toplumun genişlemekte ya da kapanmakta olduklarını hisseden kesimleri arasında değişim göstermesini beklerim. Genişleyen toplumsal sistemde Feng Şui'nin elbette iyimser bir sanat olması fakat müşterilerinin azalması gerekir. Kısıtlanmış sistemde yaptığı iş müşterilerinin haklı korkularından beslenir. Burada falcıya danışma eğilimi daha fazla, mezarları ve binaları değiştirme eğilimi daha çok, arazideki genel itibarıyla uğurlu unsurlar karşısında kaygısız, kendin yap tarzındaki özgüvenli yaklaşım daha az olacaktır. Bizim kendi endüstriyel danışmanlarımız da belli sınırlar dahilinde ekonomik daralmanın kendi iş sınıfları açısından olumlu olduğunu düşünürler.

Sanayi dünyasında rekabetçi kozmoloji modelleri bulmamız zor değildir. Dünyayı ahlâki olarak tarafsız, kendi özel yetenekleriyle kullanmaları için hazırlanmış, büyük güven duydukları teknik bir sistem olarak gören insanlar ararsak, büyük sanayi patronlarımız arasında buluruz. Ben, Lord Thomson of Fleet'i seçiyorum. Onun biyografisi, bu bakımdan büyüleyici biçimde samimi ve ayrıntılıdır (Braddon, 1965). Toronto'daki çocukluk evi ile Londra'da bulunan şimdiki şirket merkezi arasında yaşadığı geniş coğrafi hareket alanı, betimlediğim Yeni Gine toplumları içindeki serbest hareket imkânlarıyla paralellik gösterir. Sorumluluklarının giderek artan coğrafi ölçeği, onu aynı standartlarda gerçekten de büyük adamlarla aynı safa yerleştirir. Para kazanma saplantısı, daha sonra soyululuk unvanı edinme saplantısı; bütün bunlar, Yeni Gine'deki iktidarı elde etme, taraftar kazanma ve prestij sahibi olma özlemine çok benzer. Colonial Cordage Şirketi'nde bir büro görevlisi konumundan 140 gazetenin patronluğuna giden yolda Lord Thomson yerel ya da başka türden hiçbir grup sınırının baskısına boyun eğmemiştir. Sadece kendisinden ve ailesinden sorumludur. Eylemlerinin ahlâki niteliği, başarısız

işyerlerinin kapatılması ya da birleştirilmesi konusunda şirket kurbanlarının meydan okumasıyla karşılaştığında, daima “Biri maaşların bedelini ödemeli,” demeye hazırды. Onun için iyi olan, çoğunluk için de, sayısı gittikçe artan çalışanları için de en iyisiydi.

Önce, onun neden grup kısıtlamalarından kurtulmuş biri olarak sınıflandırılması gerektiğini alıntılarla göstermek istiyorum. Kariyerine sıkı ortaklıklar damga vurmuştur fakat birlikte yola çıktığı ortakların pek azı onun nihai zaferini paylaşacak kadar ayakta kalmıştır. Ailesi bir yana, kişisel ilişkileri genellikle mekanikleşmiştir; ilişkilerinin büyük kısmı kısa sürelidir ve kişisel değildir.

1953’ten 1957’ye kadar tuttuğu günlükler “Smokin, 20 dakika konuşma” gibi notlarla doludur. Bu türden ifadelerin bolluğu onun özel ve formel olmayan ilişkilerinin azlığıyla eşleşir.

(Braddon: 1965: 265)

Resepsiyonlarda, geceler boyunca,

şapkasını ve çuval gibi siyah paltosunu çıkarır, kalabalığa karışıp sürekli konuşur ve dişlerini göstererek gülümser. Yine de bir grubun içinde değil daima yalnız görülür.

(agy. 265)

Tanıdığı herkese her yıl Noel kartları gönderen (s. 276) ve sekreterinin her hafta kendisine doğum günleri kutlanması gereken kişilerden oluşan uzun bir liste sunduğu biridir. Bir dizi statü edinerek yoluna devam etmiştir, gözünü her zaman pervasız bir tutumla en zor zirvelere çevirmiştir.

Sandığım kadar iyi olduğumu kanıtlamak istiyorum...
Bu dünyada her şeyden çok istediğim şey bir Şövalyelik unvanıdır.

(agy. 169)

Soyluluk konusunda şu itirafta bulundu: “Bu unvan her zaman yüz gazeteye sahip olmaktan çok daha büyük bir zlem oldu çünkü akıl almaz görünüyordu; yüz milyonda bir şans.”

(agy. 311)

Açıktır ki ihtiras ne kadar akıl almazsa, cazibesi o kadar büyüktür. Daha fazla yaşasaydı İran şahı olmaya da çalışabilirdi. alışanlarının kendisine Roy diye hitap etmelerinden hoşlanması fakat toplumsal kurallara uyma konusunda kaygılı olması da çok ilginçtir.

“Roy... burada tam beyefendi olan biri var mı?”

“Sadece sen ve ben,” dedi Thomson, mutlu bir ifadeyle. Aristokrasiye takdim edildiği için kendisini mutlu hissettiği bir dönemden geçiyordu ve o gece, özel bir partide, bir dkle, beş kontla ve pek çok şval-yeyle tanışmıştı.

(agy. 207)

Bu çevrelerde iyi bilgilendirildiğinden emin olarak kendisini koruyordu. (“Bu adama nasıl hitap edeceğim? Lordum diye mi yoksa Piskopos Hazretleri diye mi?”)

(agy. 273)

Bir formel ilişkiler ve zümreler dizisinin varlığı, onun ben-merkezci etkinlik alanını geliştirdiği bir ereve sağlar. Toplumsal evreni, enerjiyle ve kurallara titiz bir şekilde uyulmasıyla manipüle edilecektir.

% 5 faizle borç alınan paradan % 10 kr etmeyen birine ne olacağı sorulduğunda, Thomson’ın yanıtı basitti. Bankanın böyle bir dangalağa kredi açmaya hakkı yoktu.

(agy. 185)

Ve başından itibaren onu hep bilançolara odaklanırken görürüz. Yılanlar ve merdivenler oyunu gibi, bilançolar da onu başarıya rakiplerini ise başlangıç noktasına gönderen kuralları temsil eder. Dinamizmi, iş ve zamana ilişkin tutumları karakteristiktir:

İlk yönetim kurulu toplantısında açılışı tam saat 10'da başlattı ve saat 14.30'da toplantı hâlâ hararetle devam ediyordu. Acıkan bir müdür, Chapman'a, "Bu adam saat nedir bilmez mi?" diye sordu. "Yapılacak iş varsa bilmez," diye yanıtladı Chapman. Böylece Chapman ve Thomson, *Scotsman*'ın mali işlerinin katıksız kaosuna planlama ve rasyonelleştirmenin dayatılması gerektiğini açıklığa kavuşturmuş oldular.

(agy. 171)

Aynı zamanda ahlâka pragmatik bir yaklaşım görürüz: Dürüstlüğün karşılığını almak sağlam bir ilkedir (s. 236, 273). Dindar olmadığını itiraf eder. Bir televizyon mülakatı:

"Dindar mısınız?"

"Hayır, maalesef değilim."

"Sembolik de olsa benimsediğiniz bir din var mı?"

"Evet, ben bir Protestanım, genel anlamda konuşursak. Protestan kilisesine giderim."

"Geleneksel bir Tanrı inancınız var mı?"

"Elbette."

"Böylesine kötü bir dünyada zengin olan biri Hıristiyanlığa uygun bir hayat yaşadığını söyleyebilir mi sizce?"

"Her açıdan," diye karşılık verdi Thomson, sert bir tavırla. "Evet! İçten içe Altın Kural'a inanırım. 'Sana yapılmasını istemediğin bir şeyi sen de başkasına yapma.'"

(agy. 275-6)

Lord Thomson'ı kılık değiştirmiş bir Yeni Gineli kahraman olarak düşünmek hoş olur: Şölenler, kâr-zarar hesapları, dinamizm; bütün bunlar, ister gazeteler parayla, ister domuzlar deniz kabuklarıyla satın alınsın, aynı anlama gelir. Oliver neşeli bir Siuai liderini anlatırken bu konuda ipuçları vermektedir:

Soņi gibi zeki bir adam domuz toplamak için yıllar öncesinden plan yapar. Orim onu şöyle anlatır: “Öteki adamlar kahvehanede oturup hiçbir şey konuşmadan tambul çiğnerler. Soņi böyle değildir. Onun kalbi domuzlarla ve kabuk paralarla; şunu alıp bunu vermekle; taraftarlarını çoğaltmakla, *potu*'sunu (şöhret) arttırmakla ve *anurarasını* (nakit yerine geçen kabuk) paylaşmakla doludur. Büyük bir şölenin ardından, bir başarı elde etmek için haftalarca köle gibi çalışan ve iyice tükenip yerlere serilen taraftarlarına dinlenme fırsatı vermez. Sabahın erken saatlerinde tahta gonglar bir kez daha çaldı, bu gürültü muhtemelen beklenmedik olduğu için ses onlara her zamankinden daha yüksek geldi. Birkaç uykulu yerli kahveye doğru yürürken, Soņi'nin bağırıp çağırıldığını işitti: “Yapılacak işler varken yine evlerinizde saklanıyorsunuz, gece gündüz çiftleşişıyorsunuz! Size kalsa, hayatınızın geri kalanını dünkü domuzları koklayarak geçirirsiniz. Şunu bilin ki, dünkü şölen bir şey değildi. Bir sonraki gerçekten büyük olacak. Sihan, en büyük domuzunu almak için Konu'yla anlaşma yapmanı istiyorum; ve sen Maimoi, Mokakaru'ya git ve Uremu için bir domuz bul, vb.”

(Oliver, 1949: 25)

Bir sonraki şölen için borç ve ortak bulma faaliyeti asla sona ermez. Her ne zaman bir gazete satın alınırsa, Thomson'ın günlüğünde bir şölen ve hazırlık niteliğinde daha küçük şölenler vardır. İşten ayrı bütün faaliyetlerinin, gitgide daha şa-

şaalı şölen hazırlıklarından oluştuğu görülür. Yeni Gine'yle çarpıcı benzerlik gayet açıktır.

Başarı kozmolojileri arasında bireyin davranışına uygulanan farklı denetim türlerini anlamamız gerekir. Mesela, ahlâki kaygılardan azade bir teknik olan Çin falı, ahlâki denetimlerin tam olarak Tanrı kavramında temsil edildiği karmaşık bir sistemin parçasıdır. Tötonların kişisel başarı fikri, şans ve onur arasındaki yakın ilişkiyle yumuşatılır. Fakat kişisel başarının, oyunun yazılı kuralları dışındaki kısıtlamalar dikkate alınmaksızın gerçekleştirilmesi mümkündür. Sanayi toplumunda, mali dürüstlük ve kredibilitenin başarı için gerekli olduğu kabulüyle, yapılan işlemler için sınırlı bir ahlâki temel elde edilir. Yeni Gine'de bir liderin taraftarlarına olan bağımlılığı duyarlı bir geri besleme sistemi yaratır. Başkalarıyla iş yapan herkes karşılıklılık ilkesine saygı göstermek durumundadır ve şöhet kadar utanca da duyarlıdır. Bizzat rekabet içinde üretilen bu ahlâki kısıtlamalar, namuslu kişi, dürüst komisyoncu kavramlarını şekillendirirler de, bireyi toplumun nihai amaçlarıyla ilişkilendirmek için başka herhangi bir şey yapmazlar.

Burada ortak vicdanı olmayan bir toplumsal sistem tipine sahip olduğumuz görülür. Lowie (1925), Durkheim'in yaklaşımının bağdaşmadığı bir örnek olarak Crow yerlilerinin dininin bireyleri derecelendirip kazançlarını buna göre belirlemesini kanıt göstermek yoluyla bu toplum tipinin varlığına işaret ediyordu. Bu tam da Durkheim düşüncesinin ilkel ekonomik koşullarda var olamadığı toplum tipidir: Yüksek düzeyde rekabetçi bireycilikle birleşmiş düşük düzeyde ekonomik karşılıklı bağımlılık ve her bir kişi için özel koruyucu ruhlardan oluşan bir din. Böyle bir durumda, ister Amerikan Yerlileri arasında ister Yeni Gine'de ya da burada, bizim aramızda olsun, her bir birey kendisi adına dikkat çekici bir başarının (ya da sadece mütevazı bir başarının) cezbesiyle sisteme bağlıdır.

Toplumsal bir grubun benlik ve toplum sembollerini nasıl tutarlı bir bütün haline getirebildiğini bir kez daha düşü-

nürsek, ben-odaklı kafes sisteminin, benlik kavramıyla hiçbir şekilde karşılaştırılamayacağı görülür. Kimlik ve benliğin değeriyle ilgili sorunlar, başarının dışavurumları dışında çözülebilir değildir. Ve güçlü kafes sistemi yalnızca pek az kişinin başarı kazanabileceği bir sistemdir. Bu pek az kişi açısından, kuralların baş döndürücü bir özgürleşme getiren araçlar hükmünde olması mümkündür. Diğerlerinin büyük kısmı içinse, yolun kendilerine tıkalı olduğu kesin değildir: Bir gün şansları ya da onlara hükmeden ruh daha etkin hâle gelebilir. Fakat üç kuruşa hizmet etmek, asla erişemeyecekleri parlak ödüllere hayran olmak ve hayatları boyunca kaybetmek için olduklarını keşfeden bazı insanlar daima olmalıdır. Peki saygın Yeni Gine toplumu tarafından böylesine kınanan kötü büyücüler, kıskançlığın kalplerini yiyip bitirdiği söylenen gözleri kıpkırmızı tırnakları uzun caniler kimdir? İyi insanlar büyüü daima başarı getiren onaylanmış tekniğin parçası olarak kullanırlar. Bu durumda, onaylanmayan büyücülerin başarısız sayılmaları, işsiz olmaları, sistemin kayıpları olarak görülmeleri gerekir. Onların dünya görüşleri, kuralların işleyiş şekline ilişkin düşünceleri, sisteme nasıl baktıkları, karşılaştırmamız için en değerli bilgi olacaktır. Onlar kendi iç benliklerinin imgesini yozlaşmadan ve nefretten korumayı nasıl başarırlar? Kendi ahlâki yetersizliklerine inanmaları ve kendi öfke ve kıskançlıklarını, onlara yöneltilen suçlamaların doğruluğuna ilişkin bir kanıt olarak görmeleri mümkündür. Yoksa bu kişiler yeni bir kargo kültüyle kurtarılmayı bekleyen insanlar mıdır? Suçlanan büyücünün gözlerinden görülen dünyanın etnografisi henüz kayda geçmemiştir.

Başarılı liderlerin kişisel kısıtlamalardan özgürleşerek, aynı toplumda denetleyici baskıya en ağır biçimde maruz insanların dünya görüşüyle ortak bir yanı olan içinden çıkılmaz bir atmosfere ulaşmaları oldukça tuhaftır. Kısa süreli toplumsal sözleşmeleri ve kişisel baskılara dayanıklılıkları, kozmosu insanların değil, manipüle edilebilen nesnelerin hakim olduğu

akılcı bir düzen olarak görmelerini sağlar. Bu nesneler, onların işlerini yöneten kişidişı kurallardır. Onların dünyası bağımsız hayaletler ve cadılar ya da kötü insanlar tarafından denetlenmez. Günah yoktur: Sadece aptallık vardır. İnsan doğası aptal ve zeki arasında, “bilenler” ile diğerleri arasında bölünmüştür. Onlar toplumun benlik tarafından denetiminin sembolleştirilmesi için zafer şölenlerinden başka sembolik eyleme ihtiyaç duymazlar. Dolayısıyla burada toplum tarafından denetlenmekte olan benliğin her türlü sembolik temsiline yönelik, onu gizemli biçimde aşan ve onu daha büyük bir anlamla dolduran belirli bir körlük vardır. Onlar için bu, yasaları mükemmel biçimde anlaşılır ve gizemsiz olan akılcı bir dünyadır. Ve başarılı liderler için bütünüyle tatmin edici bir dünyadır.

Yeni Gine’de bu toplumsal yapı –ben-odaklı kafes– ve bu kozmoloji, tekrarlanan kargo kültleri için kalıcı, devam edegelen bir arka plan oluşturur. “Kargo” terimi Avrupa sermayesini, giysilerini, gıda maddelerini ve ticaret mallarını temsil eder. Bu kültlerin özü, efsanevi bir kahramanın kargoyu elde etmeye yönelik gizli ritüelleri insanlara açıklayacak olmasıdır. Periyodik olarak onlar, bir kâhinin sözüyle, çapalarını bırakırlar, mülklerini mahvederler, ritüelleri yerine getirirler ve kargonun teslimi için rıhtıma ya da havaalanına giderler. Kargo kültleri Melanezya’da büyük karışıklıklar ve idari önlemler doğurur; kalabalıklar şiddet yoluyla denetim altına alınırlar, liderler hapse atılırlar. Ancak sadece yeraltına itilmiş olurlar ve tekrar tekrar ortaya çıkarlar. Bu kültler hakkında artık hatırı sayılır bir literatür var. Kargo, Avrupa işgalinden türeyen bir sözcük ve bir fikir olduğu için kültler kaçınılmaz biçimde kolonyalizmin tezahürleri, yabancı bir kültürle temasın sonucu olarak çözümlenmiştir (Lawrence, 1964; Worsley, 1957; Thrupp, 1962: 17). Fakat benzer hareketlerin, daha düzenli aralıklarla olsa da, daha önce de gerçekleşmiş olması çok mümkün görünüyor.

Modern kargo kültü öteki binyılcı hareketlere çok benzer.

Mevcut ritüelleri gözden çıkarır ve bir altın çağı müjdeleyen yeni bir radikal ayin arar. Fakat ayırt edici ve önemli bir farkı vardır. Binyılcı hareketlerin çoğu toplumun maddi değerlerini reddeder ve onu tamamen başka bir şeye dönüştürmeye çalışır. Kargo kültü ise mevcut maddi değerleri, hatta bilhassa bunları kabul eder ve kendi yandaşlarına bu maddi değerleri kazanma araçları sağlamaya çalışır. Bu farklılık, çağdaş Hristiyanlıkta karşımıza çıkan yoksulluğa ilişkin iki ayırt edici tutuma denk düşer. Bir yanda yoksulluğu kutsayan ve zenginliğe karşı uyarılarda bulunan Dağdaki Vaaz vardır, öte yanda yoksulluğu yok etme ve herkese bolluk sağlama vaadi. Modern kargo kültürünün radikal çağdaş formu, kadim bir ahlâki yenilenme ritüeliyle ilgili uzun süren ve şiddetli bir çağdaş krize uyum sağlamak olabilir. Şimdiki krize, kendilerini zengin yabancılarla ilişki içinde bulan fakat karşılığında verilecek bir şeyleri olmadığı için onlarla iş yapamayan sahil Melanezyalıları neden olmuştur. Bu yüzden onlar Avrupalılarla karşılıklı ilişkilere giremezler. Dolayısıyla kendilerini temel bir insan hakkı olan toplumsal ilişkilerden mahrum bırakılmış, özellikle iş yapmak istedikleri insanlar tarafından mahrum bırakılmış durumda bulurlar. Bu dışlanma, göz ardı edilme, değersiz görülme duygusu güçlü kafes sisteminde düzenli bir deneyimdir. Bir adam sürekli biçimde yükseldiği için eski ortaklarını önemsiz görür, onlarla ticaret yapmayı ya da şölende onlarla eşit kişiler olarak yan yana gelmeyi reddeder ve daha kazançlı ilişkilere göz koyar. Lawrence gayet ikna edici biçimde kargo kültürünü geleceksel ritüel tekniklerini Avrupa durumuna uyarlama girişimi olarak betimler. Bu gündelik büyüde Garia halkından biri, diğer insanların kendisini “düşünmesi”ni sağlamaya çalışıyordu. Başkalarının kişinin kendisini “düşünmesi”ni sağlamak, onları işbirliğine yanaştırmak demektir. Toplumsal olarak unutulmak büyük bir risktir. Başka insanları ritüel aracılığıyla kişinin kendisini “düşünme”ye zorlamakla ilgili bu tabir, ancak bazılarının başarılı olabileceği, diğerlerinin önemsizleş-

meve, maddi ve toplumsal kayba uğramaya mahkûm olduğu bir sistemde ihmal edilmeme ve hor görûlmeme kaygısını çarpıcı biçimde ifade eder.

Bu toplumsal ilişkilerin içeriğı, eşit mal ve hizmetlerin değış tokuşu olarak betimlenebilir. Saf anlamda nominal bir ilişki pek az değıer taşır. Burada önem verilen, bir ilişkideki taraflardan her birinin... belirli yükümlülükleri –akrabalık ve değış tokuş ilişkilerinde olduğu gibi– yerine getirerek diğeri “düşünme”ye zorlanmasıdır. Bu yükümlülükler, kişisel şöhet ve karşılıklı çıkar kaybı riskinde otomatik ve eşit bir getiri gerektiriyordu... burada mal ve hizmet değış tokuşu yoktu, hiçbir ilişki duygusu, karşılıklı yükümlülük ve değıer söz konusu olamazdı, sadece kuşku, düşmanlık ve savaş riski vardı.

(Lawrence, 1964: 29-30)

Bu nedenle kargo kendisi için değıil, Papualının Avrupalıyla adil ve eşit şartlarda alışveriş yapabileceğı yeni ilişkiler için istenir. Kargo kültü özellikle güçlü bir ayin olarak görûlmektedir; bütün mevcut bağları ve ilişkileri, yeni, daha kârlı bir bağlantılar dizisi oluşturmak üzere fesheder. Toplumsal bir durumu bedensel sembolizmde yeniden üretme eğilimine ilişkin gördüğümüz şeyler ışığında, sarsıntı, aşırı heyecan ve rasgele cinsel ilişkinin pek çok kargo kültü ritüeline eşlik etmesi şaşırtıcı değildir. İnsanlar değersiz servet formlarıyla birlikte eski sistemi silip atmak ve yeni bir başlangıç yapmak isterler. Çok benzer ahlâki yenilenme hareketlerinin kargo kavramının icat edilmesinden çok önce Melanezya’da yaygın olmadığına inanmanın zor olduğunu düşünüyorum. Bir düzene kavuşturulmuş ödemelerle kültürlerin bir yöreden diğeri ne yayılma şekli, iyi bilinen bir sisteme işaret eder. Kenelm Burridge, Tangu’nun Avrupalıların gelişinden önce yenilenme kültürüne başvurduğunu gösterir (1960: 25). Benim hipote-

zime göre, güçlü bir biçimde ben-odaklı bir kafes yapısı etrafında gelişmiş bir toplum, içsel ahlâki zayıflığı nedeniyle, tekrarlanan çöküşe eğilimlidir. Bu toplum, bütün mensuplarının, azınlıkta kalanlar lehine eşitlikçi bir ilkeye bağlı kalışına süreklilik kazandıramaz. Kolektif vicdanı sembolize edecek ya da harekete geçirecek bir yönetime sahip değildir. Başarılı liderlerin yüceltilmesi ile kitlelerin başarı kazanma hakkının kutsanması arasında gidip gelen ben-odaklı bir kafes sistemi öngörülebilir. Bu durumda kargo kültü ve prototipleri, bizi geleneksel yapıya karşı devrim değil, toplumsal yapının görünüşteki işleyişine karşı isyan kültürleri olacaktır.

Pek çok kişi öğrenci isyanları ile şiddet yanlısı binyılcılık arasında paralellik görür. Ödünleme teorisi sebep olarak güvensizlik ve yoksunluğu önümüze koyar. Fakat benim hipotezim üniversite nüfusu içinde yeterli yapılanma konusundaki eksikliğe işaret eder. Belirli bir anabilim dalında çalışan akademisyenler, rekabet hastalığıyla kuşatıldıklarını hissedebilir ve cadı avına eğilimli olduklarını gösterebilirler. Ve öğrenciler de grup olmaksızın kafesi deneyimleyebilirler. Her biri, gününün her saatini denetleyen bireysel bir zaman çizelgesiyle, kişileştirdiği konferans salonlarından tecrit edilmiş yurt odalarına gider; içinde yer aldığı gruplar parçalı ve kısa sürelidir. Tâbi olduğu örgütlenmenin, özlemlerini garanti altına alacak yerde, bunları gerçekleştirmesine engel olduğu görülür. Toplumu, yabancı, meşum bir beden, hayatı baskılayan bir makine olarak deneyimler. Onun kirlilik ve saflık, madde ve zihin, beden ve ruh kategorileri çok eski bir örüntüye dayanır. Böylece kaba bir karşıtlık ortaya çıkar: Öğretmenleri tek bir evrende yaşarlar, sınırlara değer verirler, kutsal formlara karşı komploların kokusunu alırlar; o ise hiçbir özel formun kutsanmadığı başka bir evrende yaşar; aslında form içerikten ayrı ve ondan daha aşağıdadır; boş formun bir ifadesi, bizi kötülüğün simgesi olduğu için sınıflandırmaya karşı çıkar. Ben bunları yazarken, Illinois Üniversitesi, kütüphane kataloglarının tahrip edilmesi

hakkında soruşturma yapıyor ve öğrenime yönelik görünüşte anlamsız olan bu saldırıyı üzüntüyle karşılıyor. Fakat her türlü kategorinin tahrip edilmesi, kafes tarafından aşırı yapılandırılmış toplumsal hayatın aynısını üreten bir sembolik edimdir; bu, insanları daima yapılandırılmamış kişisel deneyimlere değer vermeye ve mevcut bütün yapı formlarını yok edecek olan felaket niteliğinde bir olaya inanmaya yönlendiren bir deneyimdir.

Özetlemek gerekirse: Kafes ve grup aracılığıyla saptadığımız dört toplumsal tipte, dört farklı kozmoloji görülür. Birincisi, kafes ve grubun güçlü, evrenin adil olduğu yüksek sınıflamayı kapsar. Acı ve sıkıntı ya bireysel hataların uygun biçimde cezalandırılmasından kaynaklanır ya da aşkın bir muhasebeyle açıklanır ki buna göre, bir insanın sahip olduğu erdemin neticesi kamu yararı hanesine yazılır ve hataları da aynı şekilde toplumun hesabına kaydedilir. Bu, düzenleyici ilkeler üzerine kurulu karmaşık bir kozmostur.

İkincisi, benim küçük grup dediğim toplumsal tipte, evren birbiriyle savaşan iyi ile kötü arasında bölünmüştür. Bu türden gruplarda liderlik kararsız, roller belirsiz ve tanımlanmamıştır. Grup sınırı hakların esas tanımlayıcısıdır: İnsanlar ya mensuplar ya da yabancılar olarak sınıflanır. Büyünün yarattığı tehlike sınır fikriyle ilişkilendirilir. Kötülük, kılık değiştirmiş yabancı faillerin yol açtığı yabancı bir tehlikedir. Grup üyeleri, aralarındaki sapkınları, dışarıdaki kötülüğün sızmasına izin vermekle suçlarlar. Bu suçlamalar grubun bölünmesine yol açar. Kozmos, kötülüğü temsil eden insan faillerin alçakça, akıldışı davranışıyla tehlikeye girer. Böylece arınma ritüellerine, casusları ya da cadıları kovmaya, sınırları yeniden çizmeye kafa yorulur. Pek çok insan kendi komşusunun saldırganlığının yarattığı korkudan endişe etmeden cadılığa inanır. Onların kendi kozmolojilerinde marjinal unsurlar olma eğilimi gösteren cadı inanışlarını bu kategoriye sokmuyorum. Cadılığa dair inanışların hakim olduğu kozmolojiler, içsel rol-

lerin yapılanmasına ve dışsal sınırların açıklığına ve geçirgenliğine denk dūřen bir alan içinde değişiklik gösterir.

Yukarıda cadılık konusunda söylediklerimde dinī hareketlerin tarihi için geçerli net yorumlar mevcuttur. Pratik ıkarımlar da söz konusu olabilir. Joe McCarthy'nin 1950'lerde Amerika'da önderlik ettiği türden yeni bir cadı avı dehşeti ortaya çıksaydı onu ve taraftarlarını kınamak yeterli olmazdı. Richard Rovere (1959) şöyle der: "McCarthy, daha önce gelen ve daha az önemli demagogları izlemiş olan budala ve vurdumduymaz pek çok kişiye takipçileri arasına kattı." Fakat cadılıkla ilgili bütün bir ulusun kuruntuya kapıldığı görülürse bu artık Arthur Miller'ın *Cadı Kazanı*'nda ima ettiği gibi sadece delilerin, iradesizlerin ve sinik manipülatörlerin eseri değildir. Cadı avı ayırt edilebilir bir toplumsal niş içinde gelişir: Dışsal olarak farklı, içsel olarak rekabetçi önemli hizipler. Cadı avı hareketleri denetim altına alınacaksa, siyasi gücün istenildiği ve kullanıldığı koşulların düzeltilmesi önemli olabilir.

Mesleğinin zirvesine yaklaşmış bir diplomatın Büyük Adamlar'ın korsanlık ortamında özgürce dönüp dolaşması pek mümkün değildir. Dışışleri Bakanlığı koşullarının, önceliğin dindarlıkla desteklendiği ister istemez düzenli ve öngörülebilir güçlü bir kafes ve grup sistemini yeniden üretmesi de düşünülemez. Küçük Orta Afrika köylerinin ya da ilk dönemindeki Plymouth Kardeşlik Grubu'na benzeyen bir mezhebin karmaşası ve belirsizliği daha yakın bir model sağlayabilirdi. Bu durumun geçerli olması halinde, siyasetteki komplo teorisi zirve toplantılarının atmosferini kuşkuyla karartır ve uzmanlar liderlerini suçluları kovup iyi toplumun sınırlarını daraltmaya zorlar.

şimdi üçüncü toplumsal tipe, güçlü kafes sistemine hakim olan rekabetçi liderlere geliyoruz. Onların başarı kozmolojisi-ni, bu kozmolojide karşımıza çıkan bağdaştırmacılık ve kişisel büyü alanıyla birlikte betimlemiş bulunuyorum. Ayırt edici bir tip olarak kabul edilmediği için, ilk antropologlar bulgularını

tamamen yanlış yorumlamış olabilirler. Dobu Adası sakinleri uzun süre cadılığa dair inanışların hakim olduğu bir kozmolojinin stereotipi kabul edildi. Uzak ortakların saygı duydukları hatta korktukları bu uzak mesafe tüccarları arasında her bir adam kendi başarı formülleri koleksiyonuna sahiptir ve tutkulu biçimde hem komşularıyla hem de akrabalarıyla rekabet eder. Fortune'un (1932) öncü niteliğindeki büyük araştırmasını, Dobu Adası halkının, cezalandırılma korkusunu saplantı haline getirmiş içe dönük ve ürkek paranoyaklar olarak mı görüleceğini yoksa kendi büyü yöntemlerini rakiplerine karşı kullanacakları endüstriyel sırlar gibi koruyan cesur işadamları olarak mı sınıflandırılacağını saptayan bir bakış açısıyla yeniden analiz etmeye değer.

Dördüncüsü, halk kitlesinin kişilerüstü kurallara tâbi olduğu, güçlü kafesin öteki ucunda yer alır. Bu tipin Büyük Adamlar'ın kaderindeki iniş çıkışlara ve onlara tâbiyetin istenip istenmediğine göre birbirini izleyen evrelerden geçmesi muhtemeldir. Yükselmekte olan lider, kariyerinin bir evresinde ödülleri vaat ederek muhtaçları çekecek, takipçilerini ilgisiyle şımartacaktır. Onun çevresinde oluşan toplum için bu evre, istihdam seviyesinde yükselen bir trend gibidir. Doldurulmamış görev yerleri iyimserlik yaratır ve taraftarlar sistemin kurallarını kendi hayatları için anlamsız bulmazlar, çünkü ödüller erişebilecekleri yerdedir. Lider, kariyerinin zirvesine çıktığı zaman, potansiyel taraftarlar piyasasının çoğunu elde etmiş olabilir. Sistem, lider onları yönlendirdiği ve bir arada tuttuğu sürece ayakta kalır. İstihdam fazlası gibi bir durum oluşabilir. Bu durumda taraftarlar öyle bir değer duygusu kazanırlar ki spekülasyon yapmaya, çevrede daha iyi bir lider aramaya, bağlılıklarını değiştirmeye cesaret ederler. Yine de bütün evrelerde kendilerini yanıltmış halde bulan birileri daima olacaktır. Hiç kimse bunun insanların içinde yaşlanacakları, rahat ve onurlu bir sistem olduğunu söylemez. Bir evrede kaçınılmaz biçimde lider de yaşlanır ve gücünü kaybeder. Mekanizma tıkanır. Ta-

raftarların en iyisi daha güçlü liderler tarafından ayartılarak uzaklaştırılır. Rakip imparatorlukların orta yerinde, bir halk kitlesi, geleceğinden emin değildir. Diğerleri tek bir adamın kaderine çok derinden bağlanmışlardır ve öbür cenahta kabul edilemeyecek ölçüde iyi muamele görmektedirler. Kargaşa ve kriz, Rönesans prenslikleri çökerken Avrupa'nın yaşadığı deneyimi andırır (Trevor-Roper, 1967). Ve bu durumda, Avrupa'da olduğu gibi, en erken dönemden beri bilinçte mevcut olan binyıl kavramı kendisini gösterir. Güçlü kafes yapısı sıradan mensupları binyılcı hareketlere uygun hâle getirir. Bu toplum, sağdan sola doğru bütün diyagrama yayılarak, sol tarafta olağanüstü pragmatik, spekülâtif olmayan ve materyalist bir inanç sistemi, sağ tarafta ise binyılcılığa yönelik bazen basılanan bazen açığa çıkan bir eğilim yaratır.

Bu dört toplumsal sistemi ve farklı inanışlarını sergiledikten sonra, tasarımın yalınlığını çoktan bozmuş olan bir etken, seyreklik dediğim etkene dikkati çekmek durumundayım. Diyagramın sağ tarafındaki trendler, nihai olarak, ya sınıflandırma ya doğrudan kişisel baskılar ya da her ikisi itibarıyla, insan denetiminin boyutlarıdır ve denetimin sıkılaşmasıyla vurgulanır. Bundan şu sonuç çıkar ki, çok az sayıda insan söz konusuysa, bu insanlar birbirleriyle seyrek ve düzensiz biçimde görüşüyorlarsa ve birbirlerinin refakatinden kaçınma imkânına sahiplerse, denetimde bir azalma vardır. Sonuç olarak seyrekliğin sifıra doğru kaymayla aynı etkiye sahip olması muhtemeldir. Sağa doğru kozmos daha cezalandırıcı, sola doğru daha iyicildir. Azalan insani temas aynı sonucu verme eğilimindedir. Dolayısıyla öteki insanların kategorilerinden ve baskılarından uzaklaşmak anlamına gelen her uzaklaşma şekli, dünyaya daha pembe bir renk verir. Geri çekilme ne kadar derinse içsel saflığa ve insan kalbinin iyiliğine inanç o kadar artar; ritüel formlara olan ihtiyaç ve aynı zamanda günah duygusu zayıflar.

SEMBOLLERİN DENETİMİ

Tekvin'e göre, atalarımız müphem meyveyi yediği zaman doğal bir masumiyet durumundan çıktı. İyinin ve kötünün bilgisine ulaşmak hâlâ tanrıya kafa tutmaktır ve insanlara özgü bir hedeftir. Ve daima kendimizi bilgiyi taşıyamaz durumda bulur, daima içsel olarak masum olduğumuz düşüncesini korumak için filtreler kullanırız. Bu filtrelerden biri, pek çok bilim insanının tam da inancın toplumsal belirleyicileri nosyonuna güçlü bir şekilde direnişidir. Bilim insanları daha ziyade inançların kendi içsel mantıklarına göre gelişerek, tarihsel bağlantının değişmesi üzerine başka fikirlerle çarpışarak ve yeni içgörülerle değiştirilerek otonom bir boşluk içinde serbestçe dolaştığını düşünürler. Bu tersyüz edilmiş bir maddeciliktir. Zihnin maddeye önceliği adına, bu görüşü savunanlar kendi entelektüel özgürlüklerinin koşullarını seçme sorumluluğundan kaçarlar. Zihnin özerkliğini sağlamak için öncelikle maddi varoluşun dayattığı kısıtlamaları kabul etmemiz gerekir. Bu da bizi özgün programımıza geri götürür.

Belirgin toplumsal örüntüleri ve bu örüntülerin her birini tamamlayan ve sürdüren gerekçelendirme teorisini saptadık. Geriye iki görev kalıyor. Biri, her bir dünya görüşünde söylenen söylenmeyenden ayırmaktır. Her bir teorinin saklı içerimleri vardır. Bunlar nihai gerçekliğin doğasına ilişkin dile getirilmeyen varsayımlardır. Dile getirilmezler, çünkü kanıksanmışlardır. Açığa çıkarmaya gerek yoktur, çünkü deneyimin

ortak temelidir bu. Bu türden ortak varsayımlar her söylemin, hatta onları araştırmak için geliştirilen ayrıntılı konuşma kodunun bile temelini oluşturur. Bunlar, fenomenologların işaret ettiği gibi, toplumsal gerçekliğin üzerine inşa edildiği temellerdir. Gerçekliğin toplumsal bir kurgu olduğu kabul edilmekle birlikte (Berger ve Luckmann, 1971), çözümlenebilen çeşitli gerçeklik türlerinde şimdiye kadar inandırıcı hiçbir düzen ayırt edilmemiştir. Her bir kozmolojide örtük olan şeyi bulmak için, argümanın geri kalanında yol gösteren aynı ipucunu izleyeceğiz: Benliğin toplumla ilişkisi. Bu ipucuyla kozmosun büyük inşa bloklarının birbirini nasıl dengelediğini göreceğiz ve aralarındaki boşlukların derinliğini ölçeceğiz. Söze dökülmeyen varsayımlar bireylerin gizli bilincinde toplumsal bağıntının nasıl oluştuğunu açığa vurur. Bunun açığa çıkmasıyla birlikte sahne son görev için, yani bu varsayımların görülebilir özünü teşkil ettiği medya ve toplum arasındaki ilişki için hazırlanmış olur.

Her toplumsal form ve eşliğindeki düşünce tarzı, bireyin kendini tanımasını şu ya da bu tarzda sınırlar. Güçlü kafes ve grupla birlikte, sabit toplumsal kategorilerin gereksindiği entelektüel kategorileri ezeli ve ebedi hakikatlermiş gibi kabul etme eğilimi söz konusudur. Zihin, toplumsal olarak oluşmuş kültür kategorileriyle sınırlanmıştır, tabir caizse eli kolu bağlı haldedir. Başka bir alternatif gerçeklik düşüncesi mümkün değil gibidir. Tanımlardaki küçük bir değişiklik aforoz anlamına gelir ve bu uğurda kan dökmeye değer. Anormal olan nefret uyandırır. Böyle bir sistemde saflık kodu özel ile kamusal arasında güçlü bir ayırım oluşturur ve daha geniş içerimleri de karşı konulmaz niteliktedir. Burada en tehlikeli şey, organik olanın toplumsal alan içinde patlak vermesidir ki ritüel arınmayı gerektirir. Bir toplumsal statüden diğerine geçen birey, olması gereken yerde olmayan bir madde gibidir, saf değildir ve ritüel aracılığıyla yeniden topluma kazandırılmalıdır. Ritüeller bütünün parçaya aşkınlığını kutsama işlevine sahiptir.

Tam tersine, yine sağ taraftaki kadranda sıfıra yakın olan her konum saflık yasaından ve anlamlarından daha az etkilenir. Fakat dünya görüşü ne kadar büyüleyici ve insan doğası anlayışı ne kadar umut verici olursa olsun, uzun süre kalıcı olmayacak kadar çoraklaşan geçici bir dinlenme yeridir burası. Bütün bireysel gelişme fırsatları örgütlenme eksikliğiyle sınırlanır. Kişisel etkileşimin alanı ve niteliği sınırlandırılmıştır. Benliği bilme imkânları diğer benliklerle sınırlı temasla kısıtlanmıştır. Örgütlenme bakımından ne kadar etkisizse, entelektüel olarak da o kadar boş ve önemsizdir.

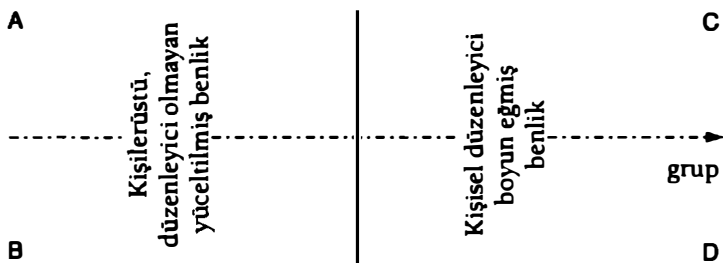
İkincisi, kusurlara katlanamayan kapalı topluluk: Onun imkânsız bir iyi üzerinde odaklanması başka biçimde sınırlayıcıdır. Tehdit edici kötülük kavramıyla yüzleşme konusunda burada da ilk örnekte olduğu gibi tam bir başarısızlık vardır. Sıfır noktasında kötülük örtük biçimde göz ardı edilir, burada ise açık biçimde dışlanır ve reddedilir. Böylece her iki sistem de bireyin benliğe ve benliğin kapasitesiyle tehlikelerine ilişkin yetersiz bir görüş beslemesine izin verir.

Üçüncüsü, güçlü kafes: Bu toplum bütün büyük ölçekli örgütlenme imkânlarını değerlendirmeye izin verir fakat bunu kişisel ilişkiler pahasına yapar. Yine en aşırı durumda, benliğin diğer benliklerden tecridinde kısır bir coşku vardır. Öteki kişilere, şeyler, araçlar, bir oyundaki piyonlar gibi davranılır. Dolayısıyla bu sisteme kapılan birey benliğin doğası üzerinde düşünme ya da onu komplike bir fail olarak sembolleştirme yeteneğine sahip değildir. Burada sembolik hayatın eşit derecede yoksullaştığını ve metafizik merakın öldüğünü görürüz.

Toplumsal yapılar kadrana dönecek olursak (diyagram 4, s. ...) artık bazı genel özellikler, bazı temel kozmoloji tipleri çıkarabiliriz. Önce grup sınırlılığının etkilerini ele alalım. Sıfırın soluna doğru, yatay denetim ekseni üzerinde kozmos kişilerüstü güçlerin ve ilkelerin hakimiyeti altındaymış gibi görünür. Bu dinlerde antropomorfizm zayıftır. Şeytanlar ya da tanrılar, etkili oldukları düşünöldüğü sürece, ancak belli

belirsiz bir şekilde insan suretinde resmedilirler. Tuhaf, yerinden olmuş ya da dağınık bir varlık gösterme eğilimindedirler. Antropomorfizmin ne ölçüde küçültülebileceğini anlamak için Ituri pigmelerinin dininde kozmik bir güç olarak orman fikrini; Nuer Tanrısı'nın tezahür ettiği çeşitli karmaşık kırılmaları; Ova Kızılderilileri'nin inandığı, insanlara yardımcı olan, yol gösteren hayvan ruhlarını hatırlayın. Bu dinler ahlâki düzenlemeler de getirmezler. Bu dünyada ya da bir sonrakinde geçerli herhangi bir ödüllendirme ve cezalandırma sistemi sunmazlar. Üst solda, evreni yöneten ilkeler insan başarı ya da başarısızlığının çarpanları görevi görürler. Bu bir olumlu geri besleme sistemidir; kurallara bağlı kalacak kadar güçlü olanlara topyekûn yükselme imkânı sağlar. Başarısız olanlara da topyekûn alçalma düşer. Yeniden bütünleşme ve uzlaşmaya yönelik hiçbir teknik yoktur çünkü topluluğa ters düşmek gibi bir kavram söz konusu değildir, sadece başarısızlıktan bahsedilebilir. Günah ve kefaret gibi kapsayıcı doktrinler yoktur. Bu toplumlarda, benlik kavramı toplumsal kısıtlamadan kurtulmuştur. Benlik, bütüne yapabileceği herhangi bir katkı için değil, benzersiz biçimde kendisi için değerlendirilir.

Diyagram 6. Kişilerüstünden kişisele



Dikey çizginin diğer yanında –burada grup güçlüdür– tam tersinin geçerli olduğunu görürüz. Evreni kontrol eden güç-

ler insan figürlerine göre biçimlendirilir. Bunlar, ölmüş babaların ve büyükbabaların ruhlarıdır, kültür kahramanı büyük kardeşlerdir ya da en kadim figür olan yaratıcı bir tanrıdır. Ya da şimdiki zamanda yaşayan gerçek insanlar, kutsama ve lanetleme güçleri olan özgür kişiler, kendi kötülük cephanelerine sahip cadılar ve büyücülerdir. Grubun güçlü olduğu bu tarafta, toplumsal denetim kozmosun içinde inşa edilir. Bu insanlar ve insan benzeri güçler ahlâki durumlar tarafından harekete geçirilir. Atalar, ödüllendirir ve cezalandırır; lanetler, ahlâki hataların öcünü alır; cadılar bile ancak ihmal ve kabalıkla kıskırtıldıkları zaman çarparlar. Benlik kavramı, içinde faaliyet gösterdiği karmaşık ahlâki bağlamlarla kuşatılmıştır.

Şimdi dikey eksene geliyoruz. Burada çok farklı bir ayrımlar dizisi görüyoruz. Küçülen kafes artan biçimde çileci bir davranış örüntüsü verir. Kafesin güçlü olduğu yerde hayatın dışsal tezahürlerine olumlu değer atfedilir. Zenginlik ve gösteriş, sembolik ifadeler olarak ya da kendi başına iyi olarak meşru kılınır. Harcamayla ilgili hiçbir suçluluk duygusu yoktur; toplumun ve benliğin dışsal ifadelerinin küçümsenmesi ya da bunlardan korkulması söz konusu değildir; dünya, toplum, kilise, bizi örgütlenme ve onun bütün belirtileri onaylanır. Sıfıra yaklaştığımızda, iki tür çilecilik vardır. Güçlü grupta çileci tutumlar dışsal olanın, zarfın, içi boş kabuğun, duyguların kirlenmesinin reddini ifade eder. Sıkı denetimler bedensel haz ve duysal deneyimin kapıları sıkı bir şekilde kontrol edilir. Yatay çizgide sıfıra doğru ilerleyince, insanların kardeşliğine maddi şeylerden daha fazla değer vermek başka bir çilecilik formu doğurur. Bu bölgeye ait olanlar, daha zor ve maddi bakımdan daha zengin biçimde ödüllendirilen başka hayat tarzlarının genellikle farkındadırlar. Onların kültürü genellikle bir seçim, yalın bir hayat yönünde bir tercih olarak görülür. Nitekim Mbuti pigmeleri, Bantu köyünde bir dönem bereketli bir yaşantı sürdükten sonra, mumlar ve sosisler eşli-

ğinde eğlenmek için tatil kampına koşan çocukların ruhuyla neşe içinde tekrar ormana kaçarlar. Nitekim Amerikan orta sınıfına karşı tepki, yoksulluğu benimsemekle bilinçli bir şekilde gururlanır.

Kişisel hayat tarzları, estetik duyuları bakımından Hareket'in içindeki pek çok kişi, refahı ve onunla bağlantılı sembolleri reddeder. Yoksulluktan kurtulma özlemi onların hayatlarında harekete geçirici bir dürtü değildir... anne ve babalarının sahip olma, biriktirme, maddi zenginlikle birbirini tamamlayan statü ve prestij edinme arzuları, onlar için anlamsız hedeflerdir...

(Jacobs ve Landau, 1967: 15-16)

Sonra toplumsal hayattan büsbütün kaçarak ve sifıra daha da yaklaşıarak, Walden'da inzivaya çekildiği kulübeden doğanın güzelliğini öven Thoreau'yu işitiriz. Aktif toplum münzeviye kulak verirse, diyagramımızın kuralları onu ıssız yerlerde haykıran ve kulak verilen başka seslerle birlikte sıfırdan sol alta doğru kaydıracaktır. O zaman toplum ile vazgeçme arasındaki alan, pasif bir ölçüm skalası olmanın ötesine geçer. Toplumun iki kesimini kapsayan bir diyalog doğar: Dünyayı övenler ile bu insanları ve beyhude hayat tarzlarını kınayan dünyadan el çekmiş kişiler. Dünyadan el çekenlerin ilkeleri toplum tarafından genel olarak kabul edildiği ve kamusal sınıflandırma şeklini kontrol ettiği zaman, bütün diyagram çok karmaşık hale gelir. Louis Dumont (1966), Brahmanlar ile Hindistan'ın hayattan el çeken mezhepleri arasındaki tam da böyle bir rekabetçi diyalogu tahlil etmiş ve Hinduizmin temel kavramlarına kadar izini sürmüştür. Roma ile çöl sakinleri, münzeviler ve yoksul keşişler silsilesi arasındaki paralel bir diyalog bizim kendi kültürümüzü karmaşık hale getirmiştir. Çileci geleneğin bilincinde olmaktan başka yapabileceğimiz bir şey yok.

Diyagram 7. Çilecilikten onaylamaya



Dünya görüşlerinin karşılaştırılması, sözü şimdiden yaşam tarzlarına getirdi. Böylece ifade mecrasını kozmoloji ve toplumsal yapıyla ilişkilendirecek olan ikinci göreve başlamış oluyorum. Daha fazla gecikmeden, ritüelin küçümsendiği toplumsal koşullara ilişkin sorularımızı yanıtlamaya hazırız. Ritüeli büyüsel bir etki kazanan sabit iletişim formlarının işareti olarak kabul ettik. Diyagram 4'ün üst yarısı toplumun ana gövdesini temsil eder. Bütün yönlerde sıfırdan yukarıya doğru uzaklaşıldıkça etkili işaretlere inanç güçlenir; sıfıra yaklaşıldıkça iletişim talebi ve sembolleri dışavurumcu bir işlevden daha fazla bir şeyle donatma eğilimi azalır. Büyüsellik, toplumsal denetimin bir ürünüdür. Sembollerin etkili olduğunda ısrarcı olmak, kutsala saygısızlıkta bulunanı otomatik olarak bir tehlikenin doğacak olmasıyla tehdit etmek ve saygılı davranana da yine kendiliğinden gelecek bir kutsama vaat etmektir. Büyüsellik yalnızca sistem herkesin onayıyla ayakta kaldığında işleyen bir karşılıklı zorlama aracıdır. Bir büyücünün sadece karizmasının sağladığı otoriteyle bir putu büyüsel güçle donatması işe yaramayacaktır. Büyü, gücünü bu türden bir ilişkinin içinde olduğu sistemin meşruluğundan alır. Büyü, yüksek voltajlı elektrik tellerine dokunulmaması için yapılan uyarılar gibi iletişim mecrasını korur. Kontrol sistemine veri-

len onay geri çekildiğinde, liderler itibarlarını kaybederler ve aynı şey yaptıkları büyüler için de geçerlidir. Bu, güçlü kafes ve grubun örgütlediği toplum kadar, diyagramın her iki tarafına yayılan, Büyük Adamlar'ın uzun bir taraftarlar zincirine baskı uyguladığı toplum için de geçerlidir. Çünkü büyü birinci durumda yerleşik kurumları, ikinci durumda ise tek başına lideri yetkilendirir. Liderin başarısı son bulursa, kendi cazibesinin ve manevi yardımcılarının gücüne olan inancı da sarsılır. Büyüsellik bir politik meşruluk barometresidir. Diğer her şey bunu izler. Asgari düzeyde sınıflandırılmış olan ve korumak istedikleri tek bir güçlü dış sınıra sahip küçük gruplar, bu sınırı büyüyle korurlar. Ritüeller, toplumsal etkileşim içindir. Sıfır noktasına daha yakın olan insanlar büyüyle ilgilenmezler. Burada önemli olan, içsel deneyim, derin düşünce ve benliğin içsel evrimidir. Durağan koşullarda tablo budur. Ritüele yönelik ilgi eksikliği ritüelizm karşıtlığı değildir. Fakat toplumsal değişimin kaçınılmaz biçimde ritüele karşı bir isyan olarak ifade edilmesi gerekir. Ritüel ve ritüel karşıtlığı, doğal semboller sisteminin toplum teorilerini hayata geçirebilme fırsatını bulduğu ifade şeklidir.

Yeni bir toplumsal durumda yaşadığını fark eden herkes, şimdiye dek gördüğümüz her şeyin mantığına uygun olarak, eski ortamında kullandığı kozmolojinin artık işlemediğini görür. Kozmolojiyi, kullanılmakta olan bir kategoriler dizisi olarak düşünmeye çalışmalıyız. Kozmoloji tıpkı netlik sağlayan merceklerle benzer ve deneyimden doğan birçok zorluğu katlanılabilir hale getirir. Kaplumbağanın ebediyen taşımak zorunda olduğu sert bir kabuk değil, çok esnek ve kolayca sökülebilen bir şeydir. Yedek parçalar fazla sorun olmaksızın uydurulabilir ve ayarlamalar yapılabilir. Zaman zaman, eskimiş görüşler dizisinin yeni zamanlar ve yeni bir toplulukta anlaşılır olması için büyük bir elden geçirme işlemi gerekir. Bu, dönüşümdür. Fakat ayarlamalar genellikle öylesine düzgün biçimde yapılır ki kişi geçmiş ile gelecek arasında belirgin bir

uyumsuzluk gelişene kadar değişikliklerin yeterince farkına varamaz. O halde, yavaş yavaş gerçekleşmekte olan evreli bir dönüşümün kabul edilmesi gerekir. Yeni bir bakış açısının kabul edilmesi kaçınılmaz biçimde hayatiyetten yoksun ritüele karşı bir tepkiye yol açar. Kişi hangi yönde hareket ederse etsin (sıfır konumunun dışında ve uzağında olmadıkça), bir yük teşkil eden ve bir yana atılması gereken, eski, uygun olmayan ritüeller vardır. Bunlar artık bir anlam taşımaz zira özünde bulundukları toplumsal eylem artık cazip değildir. Gayet anlaşılabilir hale gelen bir paradoksla, her dönüşüm (çoğu kez görüldüğü gibi) bir ritüelist inanca dönüşüm olsa bile, ritüel karşıtı bir duygu üretir. Dolayısıyla toplumsal değişim arttıkça kozmolojilerde daha radikal bir revizyon görülür, daha fazla dönüşüm/inanç değiştirme olayı olur, ritüele yönelik hor görüş de fazlalaşır. Aziz Augustinus gençliğinde altıncı yüzyıl Afrika Hristiyanlığına karşı isyan ederken maddi olarak Maniheizm-den daha dar görüşlü ve büyüsel herhangi bir inancı seçebilir miydi? Fakat onu bir özgürleşme edimi olarak seçti. Bu seçim, yerel Hristiyanlığın donuk öğretilerine nazaran ona entelektüel özgürlük sağlıyordu. Maniheizm öğretisinde seçtiği şey, otoritenin dolayımı ya da harici kurumlara saygı olmaksızın kutsal gizemlere doğrudan ulaşım ve dolaysız bilgiydi:

Bu nedenle Augustinus'un, çok faal olan zihninin bağımsızlığını tehdit eden inançları bir tarafa atmayı gerektiren bir dini benimsemiş olması pek de şaşırtıcı değildir. Çünkü bir Maniheist olarak Augustinus kendisini geleneksel Hristiyan dinini altüst eden düşüncelerden kurtarabiliyordu. Göz alıcı bir kesinlik tarafından ele geçirilmişti:

“Ruhumu ve ona yük olan bedenimi tanıdım

Ki onlar evren yaratıldığından beri birbirlerine düşman olmuşlardır.”

Bu denli samimi bir farkındalığı yumuşatmaya,

Katolik Kilisesi'nin yalın hakikatin çevresine diktigi, İbrani peygamberlerin sözlerinden oluşan yapı iskelesiyle örtmeye gerek yoktu. Maniheist'in inanmak için buyruğa ihtiyacı yoktu. Augustinus dinin özünü kendince kavrayabiliyordu. En çok önem verilen şey dolaysızlıktı. İsa'nın çarmıha gerilmesi kendi ruhundan ötürü acı çeken böyle bir insana doğrudan hitap ediyordu. Onun kahramanı Şüpheli Thomas'tı; Thomas kutsal sırlarla dolaysız temas kurmak istiyordu ve İsa onun bu isteğini geri çevirmemişti.

(Brown, 1967: 49)

Kültün merkezî şahsiyetleri ile kenarda kalmış takipçilerin bu kadar farklı anlamlar çıkarması ilginçtir. Çünkü ilk Maniheist öğretmenler aynı öğretiden tipik bir mezhepçi kozmoloji geliştirmiş gibidir. Onların sıkı biçimde örgütlenmiş küçük grubu, kimliğini ayrıntılı ritüellerle, kötü dış dünyanın amansız biçimde reddedilmesiyle, grubun ve kendi içsel benliklerinin saflığının sembolik araçlarla teyit edilmesiyle sürdürüyordu. Eğitimli takipçilerinin çoğuna entelektüel bir özgürlük kazandırıyorlardı ki, Mani'nin otoritesine bağlı oldukları için bu özgürlüğü kendileri yaşayamıyorlardı. Fakat ahlâki denetim sistemleri ve bedensel çilecilikleri, benliklerine hükmedebilmeleri için bir teknik sağlıyordu.

Son olarak, ritüelizm karşıtlığının başka bir kaynağı daha vardır. Güçlü kafes sistemi içindeki mesafeli liderlerin tebaa niteliğindeki taraftarları kendilerini başka insanlarla zayıf biçimde ilişkilennmiş bulurlar. Toplumsal kategorileri belli belirsiz tanımlanmıştır, başka insanlarla yaptıkları sözleşmeler kırılgan ve güvenilmezdir. Onlar ilkelerin hakim olduğu bir evrende yaşarlar. Sanki kaderlerini insanlar değil, şeyler belirlemektedir. Tıpkı ilkeler ve nesneler karşısında olduğu gibi, bu sorumlu kişilerle tartışmak ya da onlardan sevgi beklemek de yersizdir. Tahammül edilmesi en zor itaat şekli budur. Ne kadar zorlu olursa olsun, hava şartlarının egemenliği, insanlar

hem kendileri hem de kontrol altında tuttıkları kişiler birer nesneymiş gibi davrandıkları zaman ortaya çıkan adaletsizlik duygusunu yaratmaz. İlkelerin arkasında kişilerin olduğu ya da birilerinin ilkelerden yararlandığı algılandığında şiddetli bir ritüelizm karşıtlığı doğar.

Başarısız olanlar daha iyi bir ilişki bulma girişimi içinde ve kendi toplumsal bağlarını kopararak hareket ettikçe liderden lidere geçmek zorunda kalabilirler. Ya da kendilerini harekete geçemez durumda; birlikte farklılaşmamış bir kitle oluşturdukları, tıpkı onlar gibi hareket etmek isteyen ama bunu yapamayan insanlarla aynı yerde bulurlar. Birbirleriyle ilişkilerini yapılandırdıkları ince ayrımlar, kuralları onlara karşı işletenler için hiçbir anlam taşımaz. Yaş, cinsiyet, ilişki konularında bizzat ayırım yapsalar da, bu ayrımlar, onları amansız biçimde birbirlerinden koparan ya da sürü gibi bir araya gelmeye zorlayan kişilerüstü ilkeler bakımından hiçbir fark yaratmaz. Deneyimledikleri şey, başka insanların, onların birer fert olarak öne sürdükleri talepleri kabul etmekten kaçınmasıdır. Denetim altındaki insanlar onlara mekanik olarak ve sanki birer nesneymiş gibi davranırlar. Bunun, her zaman mevcut ritüelleri silip atan binyılcılık kültürünü hazırlayan bir deneyim olduğunu öne sürüyorum.

Ritüelizm karşıtlığı bu nedenle bir isyan dilidir. Böyle olmak zorundadır ve kaçınılmaz biçimde sadece anlamsız olanları değil, bütün ritüelleri kınaması gerekir. Bu durum daha gelişmiş bir iletişim, hatta daha anlamlı ritüeller gerektirdiği zaman bile, ritüelizm karşıtlığı, formelliği bütünyle mahkûm edişinde ayırım gözetmez. Burada Durkheim'ın içgörüsüne geliyoruz. Buna göre, toplumun ortak deneyimi kişinin içsel bilincini topluluk bilincine uyacak şekilde yapılandırır. Toplumsal ilişkiyle oluşturulmuş olan kamusal sembolik sistem denetim mührünü bireysel algıya vurur ve kavrama gücünü kendi evren kurgusu içinde kabul edilen olasılıklarla sınırlar. Küçük grup içinde bir insanın, kendi iç dünyasını araştırarak

daha fazla şey öğrenebilecekken yatağının altında cadı aradığı görülür. Güçlü kafes ve grupla birlikte yenilenme kaynakları ezilir ve verili kategorilerle bağdaşmazlığı sebebiyle aşağılanır. Yine de böyle bir toplum kendi sorunlarına umutsuz biçimde yeni çözümler arayabilir. Ödünleme teorisi geçerli olsaydı, nesneler tarafından denetlenen kitleler tepki olarak daha etkin biçimde farklılaşmaya çalışabilirlerdi. Fakat bunun yerine farklılaştırmama sembollerini alelacele benimser ve böylece acısını çektikleri durumu pekiştirirler. Sembolik deneyimde farkında olmamız gereken tehlikeli ters tepki budur. Yükselmiş olan biri yüksek konumunun sembollerini arar; değer kaybına uğrayan biri alçalmanın sembollerini arar. T. E. Lawrence küçük düşürüldükten sonra ancak itibarsızlık duygusuna uyacak bir toplumsal hayata katlanabildi. Kendinde hissettiği şeyi başka insanların gözünde doğrulamaya çalıştı.

Bundan sonra benim yolum, günün birinde gerçekten onların seviyesine düştüğümü, düşürüldüğümü hissetmek umuduyla kendimi aşağıladığımı (zira onların gözünde, senin gözünde ve Winterton'ın gözünde bir aşağılama görüyorum) [RAF'taki] bu insanlarla beraber olacak. Bana tepeden bakan ve beni aşağılayan insanları özlüyorum ve beni herkesin içinde utandıracak ve beni hor görmelerini sağlayacak edepsiz adımlar atamayacak kadar utangacım.

(Knightley ve Simpson, 1969: 255)

Böylece anlamlı kategoriler olmaksızın yaşama duygusuna sahip olanların ve farklılaşmamış, anlamsız bir kitle muamelesi görmekten acı çekenlerin kendilerini belirsiz, farklılaşmamış sembollerle ifade etmeye çalışmalarını bekleyebiliriz.

Onların farklılaşmamışlığa güçlü bir tepki göstermeleri ve baskı yapanların kabul etmek zorunda kalacağı açık kategoriler ve ayrımlar oluşturmaya çalışmaları gerekir. Örgütlenmeleri gerekir. Bu onları hiyerarşik ayrımlara sokacaktır. Fakat

dışavurulan eylem daha kolay, daha tatmin edicidir ve araçsal bir değere sahip olması mümkün olabilir. Dolayısıyla, yürüyüşleri ve kitlesel protestoları isyanın ifadeleri olarak kullanırlar. Bunlar aslında dikkatleri ıstıraba çekmek için en etkili araç olabilir. Fakat sembolik mod zihni sinsice kendi alanına çeker. Toplumsal ve fiziksel deneyim ile duygusal deneyim arasında uyum sağlama itilimi zihni de önüne katıp sarmalar. Devrimci binyılcıların, davalarının gücüyle bir biçimde denkleşen bir plan yapmayı başaramamalarının sebebi budur. Kendi teşhis ve tedavilerini dile getirirken sergiledikleri belirgin küstahlığın ya da gayriciddi taşkınlığın sebebi de budur. Sembolik mod zihnin gerçeklikle boğuşma özgürlüğünü baskı altına almış gibidir.

Kitle deneyimine, ayırım gözetmeyen insani dayanışma deneyimine eşlik eden kozmoloji, bu kozmolojinin başarısızlığına en hararetli bir biçimde çare arayanlar için tehlikeli bir cazibeye sahiptir. Yeni bir dinin coşku evresindeki uyanışçılar gibi davranırlar. Toplumsal farklılaşmayı reddederler ve bireysel değer, insani sıcaklık ve kendiliğindenlik duygusunu güçlendirmek için programlar önerirler. Saygı gösterdikleri bu değerlerin nihai zaferini ilan ederler. Fakat bunları güçlendirmek için bir şey yapmak şöyle dursun, geçmiş dönemlerde kendi taraftarlarını sembolik yürüyüşler ve seferlere yöneltmişler ve genellikle çok kötü sonuçlar almışlardır.

Burada yerim kısıtlı olduğundan argümanı ayrıntılı biçimde belgeleyemem. Ancak özetleyebilir ve örnekleyebilirim. Kafesin baskıcı biçimde uzaktan uygulandığı yerde, hassas ilişkilerde daha ileri düzeyde bir zayıflama, pasif kozmolojiyi devrimci binyılcılığa dönüştürebilir. Norman Cohn (1957) Ortaçağ Avrupası'nda binyılcılığı başlatan sebepleri listelemiştir. Cinsel düş kırıklığından kozmik kaygıya kadar farklı biçimlerde görünmelerine rağmen (Cohn, 1962), hepsi de toplumsal yapıdaki zayıflığın daha da kötü hale gelmesinden kaynaklanır.

Fakat Avrupa'nın en kalabalık ve ekonomik olarak en ileri bölgelerinde, arkalarında bu türden hiçbir örgüt olmayan çok sayıda yoksul halk vardı: Kırsal kesimde topraksız köylüler ve tarım işçileri, (örgütlenmeleri yasaklanan) şehirlerdeki günlük işçiler, (loncasız) kalfiye olmayan işçiler ve dilenciler ile işsizlerden oluşan hareket halinde bir nüfus. Taraftarlarıyla birlikte devrimci dinî liderler bu tür insanlardan çıkıyordu.

(Cohn, 1962: 39)

Felaket ya da felaket korkusu: Örneğin çeşitli halk seferberliklerini ve benzer hareketleri önceleyen kıtlıklar ve veba salgınları; dağınık haldeki Yahudilerin Kudüs'e doğru kitlesel hareketlerini önceleyen katliamlar.

(agy. 40)

Halk Haçlı seferlerinin doğuşuna tanık olan bölgeler, topraksız köylüleri de kapsayacak şekilde görece yoğun bir nüfusa sahip olan, Alpler'in kuzeyindeki bölgelerdi; Flanders, kuzey Fransa ve Rhine Vadisi... 1095'te İlk Haçlı Seferi sırasında kitlesel bir coşkunluk hüküm sürdüğü bölgelerin on yıldan beri kıtlık ve kuraklığa, beş yıldan beri de vebaya maruz kalmış olması dikkate değerdir, 1146, 1309 ve 1320 seferlerinin öncesinde de kıtlık görülmüştü.

(agy, s. 34)

Sınıflandırmanın zayıflamasıyla ortaya çıkan binyılcı coşku tek cilt içinde Brezilya ve Endonezya örnekleriyle yeter derecede kanıtlanmıştır (Thrupp, 1962: 55-69; 80-121 ve özellikle 80, 88, 92-3).

Bu türden çağdaş deneyimlerimiz için, binyılcı coşkunun görüldüğü karşılaştırılabilir nitelikteki söylemler bulmak zor değildir. Yoksulluk, sınıf ve ırk ayrımcılığı, sömürgecilik ve öğrencilerin huzursuzluğu odak noktasıdır. Her bir durumda sözcü olanlar aynı semptomlara işaret ederler: Nesneler tarafından kontrol ediliyormuş gibi insanlar tarafından kontrol edilmek, farklılaşmamak, köksüzlük.

1968 yılı Mayıs ve Haziran Paris Ayaklanmalarına ilişkin en derin kitaplardan birinin Epistemon müstearını kullanan yazarı, yirminci yüzyılın ortasında üniversite öğrencilerinin neden devrimci öncü rolünü işçi sınıfından devralmış olduğunu sorar. Yanıt olarak, üniversitelerin beslendikleri devrimci fikirlere ilişkin, Sartre'ın felsefi eserine öncelik verip övgüler düzerek ikna edici bir değerlendirme yapar. Tiyatroda, edebiyatta ve felsefede meydana gelen dağılmayı, bilgiye duyulan güvenin yitirilmesine kadar takip edip çok başarılı biçimde ortaya koyar. Fikirlerin evrimine Fransızlara özgü bir öncelik vermesine, o fikirlerin içinde geliştiği toplumsal yapıların evrimini ikinci planda görmesine rağmen, üniversite öğrencilerinin toplumsal dünyalarının köksüz, marjinal karakterini ustalıkla tartışır. Önceliği ters çevirmek şartıyla bu yaklaşım benim analizime mükemmel biçimde uymaktadır. Sartre'ın kendi biyografisinin de bu teşhise uyduğunu üstü kapalı biçimde zaten belirtmiştim. Bütün bir düşünce tarihi toplumsal yapıların kendi sembollerini üretme gücünün ışığında yeniden değerlendirilmelidir. Bu semboller aldatıcı biçimde kendilerini maddi/dünyevi döllenme süreçleriyle bağlantısız manevi hakikatler olarak, böylece saflık yasasına itaat ederek överler.

1960'lar Amerikası'nın yoksulları, mahkeme kararıyla gece-kondulardan tahliye nedeniyle "bürokratik olarak zorla kabul ettirilen köksüzlüğün kurbanları"dır; sosyal hizmet görevlileri bürokratikleştirilir, düşmanlaştırılır ve kişiliksiz hâle getirilir (Harrington, 1962: 157, 120). Boyun eğdirilmiş sömürge halk-

ları “ancak muğlak bir kitle olarak” görülür (Fanon, 1967: 34) ve onlar da böyle olduklarını bilirler:

Bu andan itibaren, kişinin çıkarları *herkesin* çıkarları olacaktır, çünkü somut gerçeklik içinde *herkes* askerler tarafından keşfedilecek, *herkes* katledilecektir –ya da *herkes* kurtarılacaktır.

(agy. 37)

Kırsal bölgelerdeki nüfus artışı ve sömürge yönetiminin yaptığı kamulaştırma insanların aile işletmelerini terk etmelerine ve bir gün buralara girmelerine izin verileceği umuduyla sürekli biçimde farklı şehirlerin çevresinde toplanmalarına yol açmıştır. Bu insanlık kitlesi, bu gecekondulu halkı içinde, *lumpen-proletarya*’nın kalbinde isyan kendi kentsel öncüsünü bulacaktır.

(agy. 103)

Siyahi özgürleşme hareketinin liderleri kendi düşmanlarını insanlık dışı bulurlar:

... kamyonetin sürücüsü arabayı kenara çekti. Oynadığı role uygun bir yüzü vardı, haber filmlerinde Little Rock’ta küçük kızlara tükürdüğünü ve Birmingham’da hırlayan polis köpeklerini insanların üzerine saldıgını gördüğüm yüzlere benziyordu.

(Newfield, 1966: 92)

Yeni Radikaller

bütün toplumun –akademiden tutun yoksulluğu önleme programına kadar– fazla bürokratikleşmiş hâle geldiğini, merkezîyetçilikten çıkarılması ve insanileştirilmesi gerektiğini söylüyorlar.

(agy. 204)

Öğrenciler de bürokrasiyi, öğretimin abartılmış bölümlenme-

sini, kesintili ve eksik anlamayı, hümanistik bir girişim olarak öğretimin değerine yönelik kişisel bağlılığın kaybedilmesini protesto ederler (agy. 163).

Solun geniş çapta yayılan isyanının, tam da denildiği gibi, birer nesneymiş esine insanlar tarafından kontrol edilmeye karşı bir isyan olduğunu düşünmemi sağlayan bulgu budur. Temeldeki toplumsal deneyim hakkında bu kadarı yeterli. Bu deneyim yaygın ritüel tarzında ifade bulur. Bir çare aracı olarak, şik yet i oldukları durumun sembolik ifadesine dayanır. Onların entelektüel bakış açısı, hem sembolik hem de işlevsel ayrımları kapsayacak şekilde her türlü kategorinin reddedilmesidir. Harrington “tanım oluşturanlar” hakkında dokunaklı biçimde yazar (agy. 137). Kendilerini ayırım gözetmeyen, akıl-sız bir bürokratik makineye tâbi hissedenden öğrenciler böylesi bir farklılaştırmayı reddetmektedirler.

Norman Cohn’un işaret ettiği gibi, binyılcı hareketlerin trajedisi, genellikle daha iyi bir topluma yol a mamış olmalarıdır. Hiç kimse, hareketi kışkırtan ortamdan daha fazla sefalet ve baskı yaratacak bir patlamaya yol açan reformu istemeyecektir. Böylesine verimsiz sonuçlar sembolik sistemin ters tepmesinden kaynaklanır. Bir duygu devrimiyle bürokratik makinenin duygusuzluğunu düzeltmeye çalışan biri, durumun denetimini doğal sembollere bırakır. Böylesi tanımlara, farklılaştırmalara, ritüellere saldırdıktan sonra, duruma çare olacak yeni tanımlar, farklılaştırmalar ve ritüeller bulmaya çalışmak çok zordur. Haçlılar döneminde, dilenciler ve  ks z  ocuklar, tam da al akg n ll l klerinin ve yoksulluklarının gücüyle Kutsal Topraklar’ı Müslümanlardan almak için yola çıkarıldılar.  ağdaşları, başarılı olabileceklerini ve bir altın çağın başlayacağını düşündüler. Fakat Haçlılar denize döküldüler ve ya boğuldular ya da Berberi korsanlar tarafından esir alındılar. Günümüzde, ruhban sınıfımız, yoksullarımız ve gençliğimiz, şiddet içermeyen yürüyüşlerle çaresizliklerini ortaya koyarak büyük yerleri ele geçirmek üzere bir araya geliyorlar.

Çağdaş ritüelizm karşıtlığının son kaynağı budur. Sembollere yönelik protestosunun sadece farklılaştırma ritüellerine karşı olduğu açıktır. Toplumsal deneyimi, kendi sembolik formlarıyla, göstermiş olduğum diğer üçü kadar sınırlanmıştır. Bundan çıkan sonuç, toplumsal örgütlenmenin ağır sorunlarına çözümün nadiren onların deneyimlerinden gelebileceğidir. Çünkü kaçınılmaz biçimde ancak kendi toplumsal hayatlarının biçimlendiği kozmolojik tipe göre düşünebilirler. Bu nedenle, sıfır noktasının cazibesini saptamak ve ona karşı direnmek için başka kişiler gerekir.

Binyılcı birey, (dış mekanizmalardan kurtarılmış haliyle) insan doğası ve kendi politikalarının sonucu hakkında iyimserdir. O, farklı sorunları birbiriyle kaynaştırır, tanımlama ve ayırma girişimlerine direnir. Tek sorunu kötücül sistemin yıkılmasıdır ve bunun için genellikle sembolik olan, olağanüstü bir etkiye sahip olması beklenen basit bir çözümü savunur. Teknik süreçlere ya da özel bilgiye saygısı azdır. Binyılcı, tıpkı köktenci mezhepler gibi, öğrenmeyi ve akademide (ya da ruhban sınıfı arasında) uzmanlaşmayı küçümser. Onun örgütü ancak istikrarsız patlamalarla işleyebilir çünkü uzmanlaşmış rolleri reddetmektedir. Düşüncesinin kapsadığı zaman dilimi dengesizdir; binyıl hemen ve ansızın gelecektir; zamana yayılmış farklılaşma onun için diğer farklılaşma türlerini tasarlamak kadar zordur.

Binyılcılık bütün formlarıyla çok ciddiye alınmalıdır. Onu kışkırtan sorunlara çözüm, çılgın kalabalığa katılmak değildir. Farklılaştırıcı doktrinleri ve farklılaştırıcı ritüelleri baştan atmak, hastalığın sembolü olan zehre başvurmaktır. Çevremizde bulunan ve bu heyecanı hissedenden ritüelizm karşıtları, boyun eğmek yerine, bu duruma neden olan köksüzlük ve çaresizlik karşısında pratikte duyarlılık göstermelidirler. Böylelikle, mensubiyet ve köklülük duygusunu destekleyen Cuma perhizi gibi küçük ritüelleri ortadan kaldıracak ve ruhbanlıktaki ve ayinlerdeki büyü unsurunu küçümseyecek yerde, dikkatlerini

kafes ve grup savunmalarını daha iyi hale getirmeye vereceklerdir.

Sorun, mekanizmanın insanlık dışı etkilerinin nasıl sembolleştirileceği değil, onun nasıl insanileştirileceğidir. Bürokratlar (bir farklılaştırmama sembolü) “eşitlik” parolasını işittikleri zaman, tıpkı simetri gibi eşitliğin de işleyişi bakımından mekanik bir ilke olduğunu fark etmelilerdir. O, insani ihtiyaç farklılığını kendi önceden belirlenmiş kurallarıyla budar. Sistemi insanileştirme yolu özel kategorilere değer vermektir. Genel kurallara katı bağlılıkla yönetilen kurum özerkliğinden vazgeçer. Eşitliği, kıdemliliği, alfabetik sıralamayı ya da başka bir katı ve kesin terfi ve giriş ilkesini benimsemesi halinde bu zorluğu aşması gerekir. Ayrıca kendi geleneklerini ve böylece kendi kimliğini ve özgün, özel amaçlarını terk etmesi gerekir. Çünkü bu insanileştirici etkiler, geçmişle sağlanan bir sürekliliğe, nepotizmin ılımlı formlarına, takvime bağlı olmayan hayır işlerine, olağanüstü terfilere ve her kim olurlarsa olsunlar kurucuların geleneğine öncülük etme özgürlüğüne bağlıdır. Ritüelizm karşıtlığı yerine, daha esnek kurumsal formları denemek ve bunların ritüel ifadesini geliştirmeye çalışmak daha pratik olacaktır.

Fakat bu, sıfır noktasının kutsal gizemlerine tapmak yerine dünyaya katılma, yozlaşma ve günahla kaynaşma, benliği dışsal unsurlarla kirletme, küçümsenen formlarla ilişki kurmak anlamına gelir. Bizler için daha kesin ve özgün düşünce kategorileri sağlamak durumunda olan teologlar anlamsız ritüelleri yok etmekle, ritüelizm karşıtlarının taleplerini karşılamak için teolojik araç gereçler kullanmakla meşguller. Ancak kafes ve grup diyagramı, akıntının götürdüğü yere gitmenin onlar için uygun bir çağrı olmayabileceğini gösterir.

MAĞARANIN DIŞI

Platon'a ait, duvarına gerçek sandığımız gölgelerin vurduğu mağara imgesi günümüzde popüler bir imgedir. Çeşitli entelektüel alanlarda bilginin koşullarından kurtulma yönünde kuvvetli taahhüt var. Bu taahhütle birlikte imkânsız bir özgürlük türü önerilmektedir: Her türlü zorunluluktan bağımsızlık. Bu düşünce özellikle sanat ve edebiyat çevrelerinde övülmektedir. Ruhban sınıfının toplum sembollerine özen göstermeye ilişkin eski sorumluluğunu omuzlayan insanlardır bunlar. Mağaranın, öteki bedenim imgesiyle dolayımlanan toplumsal beden olduğunu bilmek durumundadırlar. Bir linguistik filozofu dilin kısıtlamalarından ne kadar vazgeçebilirse, sanatçı da bu kısıtlamalardan o kadar vazgeçebilecektir. Aslında kaçma yanılması pekâlâ yeni bir hapis türü olabilir. Bernstein'ın çalışması, farklı kozmolojilerimizin bizi nasıl tutsak ettiğine dair bir şeyler gösterir. Melekelerimizin özgürce kullanılması ifade mecrasıyla sınırlanır. Bir konuşma kodunda soruşturulabilen fakat diğerinde soruşturulamayan deneyim alanları vardır. Biri için mümkün olan fakat diğeri için mümkün olmayan toplumsal ilişkiler vardır. Mevcut konuşma kodları yelpazesi, verili bir zamanda bir birey için toplumsal ortamın parçasıdır. Konuşma kodu toplumsal yapının doğasında var olan bir nitelik olduğundan, güçlü bir tek yönlü nedensel ilişki ima ediliyor gibidir. Konu üzerinde durmaya devam etmesi halinde muhtemelen Bernstein, kodlara hakim olma ve kısıtlamala-

rından kurtulma olasılıkları konusunda karamsar olurdu. Ona göre değişim başlatmak için sadece toplumsal yapıda şanslı değişiklikler olmasını umabiliriz:

Burada geliştirilmekte olan tez, verili bir kültürün biçimlenmesinde ya da değişmesinde, konuşmanın sonuçlarını etkileyen önemli etkenler olarak toplumsal yapıdaki değişikliklere vurgu yapar... Burada oluşturulan konuşma kodları toplumsal ilişkiler sisteminin bir işlevidir. Özel bir toplumsal etkileşim formu, söylenen, söylenenin ne zaman söylendiği ve nasıl söylendiği üzerinde seçerek edimde bulunur... Böylece konuşanların deneyimi, farklı konuşma sistemlerinin önemli ya da belirgin hale getirdiği şeyle dönüştürülebilir. Bu sosyolojik bir argümandır çünkü konuşma sistemi toplumsal ilişkinin bir sonucu olarak kabul edilir ya da daha genel olarak belirtmek gerekirse, toplumsal yapının bir niteliğidir.

(Bernstein, 1965: 151)

Konuşma örneğinin ötesine geçerek bunu genelde kültüre uygularsak, toplumu altyapı, yani temel fenomen, kültürü ise üstyapı, yani sadece epifenomen olarak gören bir teoriyi mecburen benimsememiz gerekmez. Bernstein hem konuşmayı hem de ilişkileri toplumsal yapının nitelikleri olarak görür. Toplumsal yapıda, öteki kişilerle şu ya da bu biçimde ilgilenmek için en azından küçük seçenekler vardır ve konuşma kodlarında, bu küçük ölçekli toplumsal seçenekler içinden yapılan seçimlerle değişiklikler olabilir. Bernstein, tezinden anladığım kadarıyla kişisel yaratıcılığı ve kültürel yeniliği reddeder fakat onları öncelikle doğrudan insan etkileşimi alanına yerleştirmek zorunda kalır. Eğer aynı analiz bütün iletişim araçlarına uygulansaydı ve yarattığı etkiler onları kullanan toplumun deneyimine tahsis edilseydi, sosyolojik belirlenimciliğe ilişkin kaygı elbette giderilmiş olurdu. Bu anlayışa göre

hem toplum hem de kültür birer soyutlamadır; son tahlilde bireylerin diğer bireylerle ilişkisinden ibaret olan süreç için geçerli birer kategoridir. Ayrıca, ayrıntılı kod, bir tür toplumsal sürecin değerini saptayan bir araç, ondan türetilen kodlar ve her ikisiyle birlikte gelişen değerler ve ilkeler sağlar. Uzun vadede bu kitabın argümanı şudur: İşlenmiş kod, bu kodu kullananları kendilerine dönmeye ve kendilerindeki değerleri araştırmaya, bunların bazılarını reddetmeye ve her nerede ortaya çıkarsa konumsal denetim ve iletişim formlarına değer vermeye zorlar. Kendi kozmolojimizin gücünden kendimizi özgürleştirmemiz için bilgimizi kullanmanın yegâne yolunun bu olduğu görülür. Hiç kimse, içerdiği yabancılaşma tohumlarının farkına vardığı ayrıntılı dili ve kişisel denetim sistemini kasıtlı olarak seçmez. Bernstein, konuşanı akrabalarıyla ve toplulukla birleştiren sınırlı kodun bazı avantajlarını sıraladıktan sonra şunu kaydeder:

Kod değişikliği, toplumsal kimliğin ve gerçekliğin yaratıldığı araçlardaki değişiklikleri kapsar. Bu argüman, akışkan bir toplumdaki eğitim kurumlarının beraberlerinde yabancılaştırıcı eğilimleri taşıdıkları anlamına gelir.

(agy: 168)

Tam tersine sınırlı kod bir kişinin kendi kimliğini dolaysız toplumsal dünyasının parçası olarak kavramasına izin verir; kişisel ve toplumsal bütünleşme birlikte kazanılır. Burada, toplumsal bedenin dayanışmasını fiilen ifade eden, insan bedeninin sembollerini bulmayı ummak durumundayız. İngiliz işçi sınıfı evine ilişkin çarpıcı olan ilk bulgu, yerleşim zorluklarına rağmen mahremiyet sağlama girişimidir. Bedensel işlevlerin mahremiyetine saygı, toplumsal ile özel arasındaki ayrıma duyulan saygıya denk düşer; evin arka tarafı yemek pişirme, yıkanma ve dışkılama işlevlerine uygun biçimde düzenlenir; oturma odası ve mutfak işlevi gören bölümden ayrılan

salon, kamusal ve toplumsal temsil dışında işlevsizdir. Mekân hiçbir şekilde boşa harcanmaz; bu salon, evin çehresidir, bedeninin geri kalanı adına sakince konuşur ve gülümser; gözyaşlarına boğulması halinde kişinin bu odadan telaşla çıkması gerekir. Orta sınıftan bazı aileler kamusal ile özel arasındaki engeli yıkmaya eğilimindedir. Onlar yapılandırılmamış, açık bir salonda, kendi yapılandırılmamış kişisel denetim sistemlerini uygun (belki de talihsiz) biçimde ifade ederek hep birlikte yaşamaya çalışırlar. Böyle bir ailede toplum ve ev imgesini beden imgesine uydurmanın zor olması gerekir; buna bağlı olarak, bireyin kendi toplumuyla bütünleşmesini sağlayan sembolik yapıları kendi kişisel kimliğine dahil etmesinin daha da zor olması gerekir. Böylece bedenin yabancı bir kabuğu, en içteki benliğin kendisinden kaçmak isteyebileceği bir şeyi, ihtiyaçları fazla ciddiye alınmaması gereken bir şeyi temsil edebileceği kestirilebilir. Bedenin içine kapatılan birey, kendi benzersiz deneyim potansiyelini kullanacaksa onun ötesine geçilebilir, hatta geçilmelidir. Böylece Bernstein'ın içgörülerini çağdaş kültürümüzün büyük bir bölümünü mükemmel biçimde aydınlatır. Yabancılaşma ve bütünleşme bir sembolik mod olarak bedenin farklı kullanımlarını belirtir. Onlara farklı toplumsal sistemlerden türeyen farklı kodlar demek meşru mudur?

Buraya kadarki bölümler Bernstein'ın çalışmalarından etkilenmiş olsa da, konuşma kodları analizini diğer sembolik sistemlere uygulama konusunda başarılı olmuş gibi davranmam. Bernstein'ın konuşmada olduğu gibi başka her maddede de bulunması gerektiğini öne sürdüğü, görece sınırlı ritüel formlar ile ayrıntılandırılmış ritüel formlar arasındaki farklılıkları görmek kolay değildir. Bireyi kendi toplumuyla ilişkilendirme görevinden giderek daha fazla uzaklaştırılmış ve onun benzersiz özel kaygılarını ifade etmek üzere giderek daha fazla özgürleştirilmiş bir sembolik hayat olasılığını düşünerek başlayabiliriz. Bu yaklaşım bir kez daha, Lowie'nin, Crow Yerlileri'nin inanışlarını, Durkheim'in her zaman için ve

özünde kolektif bir deneyim olarak din teorisi anlayışının itibarını sarsacak şekilde kullanmasını hatırlatmaktadır. Hangi ilkel toplumsal yapı tipi, sembolik düzenlerin toplumu ayakta tutmaya yönelik Durkheimcı görevden kurtarılmasına imkân sağlayacaktır? Bu şekilde ortaya atılan soru, sistemleri, ortak ahlâka riayet etmek üzere mensuplarından giderek daha az talepte bulunarak karşılaştırmamız gerektiğini gösterir. Toplumsal baskılar ne kadar zayıfsa, birey o kadar özgürdür. Fakat bu karşılaştırmalar alanı sadece sınırlı kodun bazı toplumsal sistemlerde zayıflayan ahlâki ve denetimle ilgili boyutlarını gösterecektir. Bizler hâlâ kendi aramızda işbölümüne denk düşen bir şey, kapsam bakımından daha evrensel ve sözdizimsel olarak daha esnek olmaya yönelik daha çok ayrıntılandırılan bir ifade mecrasını ortaya çıkaracak bir güç aramak zorundayız. Bu güç genel olarak savunulan varsayımlara dair mahrem bilgi olmaksızın iletişim ihtiyacı yaratacaktır. Tully aborjinlerinin “kaynana dili” dediği şey ilginç bir örnek oluşturur. Robert Dixon, bir adamın kayınvalidesiyle konuşurken kullandığı saygılı dilin, belirli göndermeleri olan terimlerden kaçınma ve jenerik terimlerin seçilmesiyle toplumsal bir meşafeyi ifade ettiğini söyler.

Günlük dilde yiyecek tiplerine göndermede bulunan yaklaşık bir düzine terim vardır... günlük dilde hiçbir jenerik “yemek” terimi yoktur. Ne var ki kaynana dilinde sadece jenerik bir terim söz konusudur...

(Dixon, 1968: 653)

Bu, linguistik bir örnektir. İki ayrı ritüel kodu ya da birinden diğerine geçişmeyi ifade etmek üzere daha özel ve daha evrensel nitelikte semboller arasında herhangi bir ayırım yapıp yapılmadığını görmek için sözel olmayan ritüelleri analiz etmek göz korkutucu bir görev olacaktır. Ne var ki, bazı Yeni Gine toplumlarının estetik faaliyetinde, ayrıntılı koda ilişkin anlamlı bir şey ortaya çıkar. Bu toplumlarda sanat diğer her

şey gibi, bireysel rekabet konusudur. İlkel sanat öğrencileri için çözülmesi gereken bir meseledir bu. Benim uzmanlığımın ötesinde olmakla birlikte ritüeldeki sınırlı ve ayrıntılı kod analojisini izlerken ele alınacak şeyler bundan ibaret değil. Ne var ki kendi ilgi alanım daha çok sınırlı kod çeşitlerine yönelik.

Bernstein pek çok farklı sınırlı kod türü olacağını kabul etmiştir. Benim kozmolojileri sınıflandırışım dört toplumsal tipi temel alır: Birincisi, güçlü kafes ve grup, sınıflandırma dizisinin en tepesindeki sınırlandırılmış sistem; ikincisi, sınırlandırılmış, bunun dışında yapılandırılmamış sistem (küçük grup); üçüncüsü, liderlerin sivrildiği güçlü kafes; ve dördüncüsü, onların taraftarlar kitlesi. Son ikisini bir an için göz ardı edecek olursak, sınırın güçlü olduğu iki sistemi birlikte ele alabiliriz. Bu sistemlere uygun beden sembolizminde iki farklı sınırlı kod görmek mümkün müdür? Bir örnekte, dinî vurgunun, bedeni, hayatın odağı ve sembolü olarak ele alması beklenir. Burada olumlu sembolik beslenme temalarının gelişmesini bekleriz; buna göre sosyal bedenle fiziksel beden kaynaşarak, yapılandırılmış, sınırlı bir sistemdeki bireylerin kimliğini netleştirir. İkinci örnekte, yapıdan yoksun sınırdan, yani kafesi olmayan grupta, bedenin bir kaygı nesnesi olmasını bekleriz; bu grupta, zehirlenme ve güçten düşme korkusu başat olacak ve ritüel görevlileri fiziksel ve toplumsal terapiyle daha çok ilgileneceklerdir. Burada, sınırlı kodun iki versiyonuna sahip olduğumuzu öne sürüyorum. Bunlar, insan bedeni imgesini manipüle ederek birey ile topluma aracılık etme işlevi görür. Her tip, bireylerin algılarına ve böylece seçimlerine kendi kısıtlamalarını uygular. Her sembolik sistem kendi önceden kodlanmış uyaranlarına ve tepkilerine sahiptir; bunlar kişinin kendi bedenine dair bilgisini derinlemesine etkiler ve onun bedensel imgelere tepki verme kapasitesi üzerinde seçmeci bir şekilde etkide bulunur. Bunlar bireyi toplumsal sistemle bütünleştiren sınırlı kodlardır.

Bu iki toplumsal tipin her ikisinde de, kapsama bakımın-

dan daha düşük dereceden alt sistemlerin bütünden soyutlanması mümkündür. Bu durumda bir başka sınırlı kodun devreye girdiğini görebiliriz. Beden hâlâ toplumun imgesidir fakat toplumun içinde bir yerlerde birileri onun hakimiyetini kabul etmemektedir. Sembolik beden aracının, daha geniş toplumdan gelen bir alt-kategorinin yabancılaşmasını ifade etmek ve sürdürmek için kendi sınırlı koduna sahip olduğunu öne sürüyorum. Bu kodun içinde beden ve daha geniş toplumun talepleri çok itibarlı değildir: Bedensel bakım, diyet, patoloji gibi konular bedensel olmayan diğer taleplerden daha az ilgi uyandırır. Beden hor görülür ve göz ardı edilir, bilinç kavramsal olarak kendisini taşıyan bedenden ayrılır ve bağımsız bir saygıya mazhar olur. Bilinçli deneyimleme, deneyimin en kişisel formu haline gelir, en geniş toplumsal sisteme asgari katkıda bulunur ve böylece tam olarak onaylanır. Ruh ve madde ikiliğinin inatçı bir tema haline geldiği yer burasıdır.

Sınırlı bir yabancılaşma kodunun var olduğunu kabul etmemiz halinde, Durkheimci dinî inanış analizi ile –Hristiyan, İslami, Budist ya da Hindu tarihinden– teolojik anlaşmazlıklar arasında cesur bir sentezin yolu açılmış olur. Edmund Leach (1966), Hristiyanlığın da merkezî temalarından biri olan bakkireden doğum dogmalarını farklı kültürlerde tanrılar ile insanlar arasında mümkün olan ilişki türleriyle ilgili teorilerle bağlantılandırma girişiminde bulundu. Bu sorunun, oluşturduğu bağıntılarla kendisinin de tatmin olamayacağı kadar karmaşık olduğunu öne sürmektedir. Aslında onun açık bir sosyolojik yaklaşım oluşturma girişimi, doğal ve ilahi üremeye ilişkin fikirlerin uyabileceği yerel kültürel örüntüler bulmak için yaptığı girişimler kadar ilginç değildir. Bu denemenin en büyük değeri, Leach'in, insan ve tanrı dogmalarının iç içe geçip geçmediğine ilişkin dogmaların ardında evrendeki fiziksel ve metafiziksel güçlere ilişkin felsefi fikirlerin yattığını ısrarla belirtmesidir. Fakat bizim de fiziksel ve diğer güçler arasında verili bir dengenin nerede oluştuğunu sormamız gerekir.

Durkheim'in ünlü "Toplum Tanrı'dır," sözü, bir toplum imgesinin bulunduğu her kültürde bu imgenin kutsallıkla donatıldığı ya da tam tersine, Tanrı kavramının ancak toplum kavramından oluşturulabileceği anlamına gelir. İlkinden, topluma yabancılaşmanın, onun imgesini kutsallıktan arındırarak ifade edileceği sonucu çıkar. İkincisinden de, iktidar merkezlerinden indirilen Tanrı kavramının, yabancılaştırılmış küçük, kişilerarası grup içinde yeniden oluşturulacağı sonucu çıkar. Böylece Tanrı imgesi görkemini kaybeder ve kurumsallaşmış formlarla herhangi bir ilişkisi olmaksızın, doğrudan, kalpten kalbe konuşan, mahrem, kişisel bir dost haline gelir. Bu nokta gayet açıktır ve bedenın kutsalı ifade etmek için bir araç olarak kullanılmasında, dış görünüşe saygı göstermekten, özel olarak iç dünyaya saygı göstermeye doğru bir değişim olur. Şimdi, ruhun maddeyle ya da zihnin bedenle ilişkisine dair felsefi anlaşmazlıkların, toplumun bireyle ilişkisine dair yoğunlaşmış ifadelerin değiş tokuşu olarak yorumlanması gerektiğini öne süreceğim.

Bu türden anlaşmazlıklar saman alevi gibi yanıp söner. Zaman içinde bir noktada etkin hale gelip bir diğerinde ortaya çıkmamalarının hiçbir özel nedeni olmayabilir. Fakat ben onların ancak yabancılaşmış bir alt grubun toplumsal bütünüle olan ilişkisi derin bir politik mesele haline geldiği zaman metaforlar olarak uygun hale geldiklerini öne sürüyorum. Teolojik anlaşmazlıklarda beden ya da et daha geniş toplumu, akıl ve ruh ise ilgili alt grupla özdeşleşen bireyi temsil eder. Bu terimlerle sürdürülen bir tartışmaya ihtiyaç duymak, bütün taraflarca gayet iyi anlaşılan sınırlı bir konuşma kodunu benimsemek gibidir. Bu konuşma kodu sembolik ilişkilerin seçimini belirler ve kanaatleri kendi içkin değerlerine doğru saptırır. Manevi unsurların maddi unsurlara üstün olduğunda ısrar etmek, bireyin özgürlüklerinde ısrar etmek ve onu istenmeyen kısıtlamalardan özgürleştirecek bir siyasî programı ima etmektir.

Karşıt görüş olarak ruhun madde aracılığıyla işlediğini, manevi değerlerin maddi edimlerle etkinleştiğini, beden ile zihnin nihai olarak birleştiğini, ruh ile maddenin birleşmesi gerektiğini söylemek, doğası gereği bireyin topluma boyun eğdiğini ve kendi özgürlüğünü onun formları içinde bulduğunu söylemektir. Bu anlayış bedeni kutsallaştırmaya hazırken, itiraz edenler, tanrının insanla fiziksel birliği anlamına geleceği gerekçesiyle bunu küfür sayarlar.

Antropolog dinî anlaşmazlığın seçilmiş sembollerinin keyfi olduğunu asla düşünemez. Çekişmeli konumları ayırt etmek için kullanılmaları halinde, bunlar toplumsal duruma ilişkin bir şeyler de ifade eder. Dolayısıyla antropologların, Tanrı'nın yerleşik kilise düzenine karşı bir isyanın ifadesi olarak insan bedenine girebileceğini inkâr eden doktrinlerin ne kadar yerinde olduğuna hayranlık duymaktan başka yapabileceği bir şey yoktur. Hristiyanlığın ilk yüzyıllarında doktrinler düzeltilip net bir şekilde dile getirilirken, teolojik anlaşmazlıkların çoğu Teslis'in İkinci Şahsı'nın mahiyetiyle ilgiliydi. Sonuçta ortaya çıktığı gibi, ortodoks Bedenlenme doktrini ruh ile madde arasındaki mükemmel dolayım üzerinde ısrar etti. Bu öğretiyeye göre, İznik'te tanımlandığı üzere, İsa tam olarak Tanrı, tam olarak insandı, her ikisi tek bir kişide gizemli biçimde birleşiyordu. İsa'nın aslında Tanrı değil sadece bir insan olduğunu ya da tam olarak bir insan olmadığını, Tanrı'dan tarihsel olarak sudur ettiğini öğreten üçüncü ve dördüncü yüzyıl heretik akımların hepsi ruh ile madde arasında bir uçurumun kabulü üzerinde anlaşırılar. Esas nitelikteki Bedenlenme öğretisinden her iki yöne doğru uzaklaşma, özgün Hristiyan mesajının etkisini azaltmaktaydı. Bu kadar açık olmamakla birlikte, her iki yönde hareket, ruhu yüceltmek ve maddeyi alçaltmak, böylece Durkheim'ın düşüncesini izleyerek, yerleşik toplumsal formlara karşı isyana ya da bu formlardan bir sapmaya uygun olan felsefi tutumu benimsemek demektir. Aryan öğretisi üzerine araştırmasında John Henry Newman (1901) bizatihi heretik-

liğin bir isyan tekniğinden başka bir şey olmadığı görüşüne eğilim gösterdi. Ona göre tartışma konusu ettikleri şey önemli değildi, heretiklerin asiliği benimsemeleri doktrinin ikinci derecede önemli olduğunu göstermeye yetiyordu. Savunduğum tezi tarihçilere ikna edici biçimde kanıtlamak kesinlikle çok zor, çünkü inceledikleri kurumların yayıldığı uzun zaman süreci içinde bir hareket, tıpkı Aryan öğretisi gibi, sınırlı yabancılaşma kodu içinde bir söylem dizisi olarak başlayabilir ve Constantius İmparator olup Aryan öğretisini, kendisinin Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi olmasıyla birlikte Roma'nın resmî doktrini olduğunu ilan ettiği zamanki gibi, çabucak sınırlı bir bütünleşme kodu içindeki bir söylem haline gelebilir. Aryan piskoposların büyük piskoposluklara yerleşmesiyle birlikte, savundukları doktrinler, çekişmeler devam ettiği sırada hararetle reddettikleri doktrinlerden ancak çok ayrıntı niteliğindeki noktalarda farklılaştı ve başlangıçta söz konusu olan meselelere gösterilen genel ilgi taraflardan birine yönelik temel bağlılık sembollerine kadar geriledi.

Fazla karmaşık olduğu için bu mevzuyu Hinduizm alanında kanıtlamak da zordur. Hinduizmin özel niteliği olduğu iddia edilen şey, yani bedensel saflığın hiyerarşiyi ve grup sınırlarını sembolleştirmek için kullanıldığı görüşü, aslında kendi içinde sadece bir doğal semboller sistemidir. Hindistan, bedensel modu pekâlâ emsali olmayacak ölçüde geliştirmiş olabilir. Durum buysa, yaklaşımımız, onun benzersiz gelişimini açıklamak için hiyerarşi ile iktidar arasındaki ayrıma yönelecektir. Profesör Dumont'un ısrarla belirttiği bu ayrım kast sisteminin temel ilkelerinden biridir (1966: 91-3). Hiyerarşinin iktidardan gerçekten ayrıldığı yerde, Hindistan sınırlı bir yabancılaşma kodu içinde iletişimde bulunur. Bunun ruhu maddeden ayırmasını ve hiyerarşinin en üst saflarını maddi rahatlıkla bağdaşabilen en uhrevi, soyut sembollerle donatmasını bekleriz. Dolayısıyla dünyayı inzivayla reddeden mezheplerin kanaatkârlığı doğal olarak dünyevi ve dünyevi olmayan Brah-

manlar için statü sembolleri sağlar. Brahmanlar, yönetici kasta muhalefetleriyle tanımlanırlar. Vejetaryenliği benimsemek, hem tanrılar hem de insanlar için, fiziksel olarak dolayımı, dışsal dinî formlardan ayrılarak iç dünyayı esas alan dinlere yönelmenin parçası olacaktır ki, bu dinler, geçici sorumluluktan el çeken vaizler tarafından daima tercih edilmiştir. Kendi görelî statüsü hakkında diğerleriyle iletişim kurmak için bu kodu kullanmaya çalışan her bir alt-kast, bu durumun ima ettiği içsel, manevî değişiklikleri gerçekleştirmekte başarısızlığa uğrar. Her alt kast, zorunlu olarak kendi yerel ve siyasî kaygılarıyla uğraşır. Sonuç olarak, maddî dünyadan çekilme konuşması, çarpıcı bir maddî anlam taşır: Formel maneviyat maddî jestlerle tutucu hale gelir ve çok dünyevî, siyasî amaçlara hizmet eder. Bedensel araç kullanımı kendisine özgü olan Hint altkütası, bu gelişimi hiç kuşkusuz resmî kilisesinin güçlü bir biçimde devletten ayrı olma anlayışına borçludur ki bu, iktidardan ayrılmış hiyerarşi öğretisinde örtük olarak dile getirilmiştir. Tam tersine, Roma Kilisesi kendi paralel ve farklı doktrininin gelişimini, dinî hiyerarşinin iktidarla erken buluşmasına borçludur. Bunu söylerken, ritüel formların belirlenmesinde önceliği ideolojik eğilime vermek istemiyorum. Gördüğüm kadarıyla bu kodlar esasında öncelikli olarak kimin kiminle ve nasıl ilişki kuracağına dair küçük kararlarla gelişmektedir. Doktrinler ve toplumsal formlar etkileştikçe bu kodlar ivme kazanırlar ve sonunda, daha sonraki bireyler kuşağının kendilerini içinde buldukları sembolik bir ortam yaratmaya başlarlar. Fakat bu sembolik dolayımın sonraki seçenekleri zorlama gücü ne kadar çok olursa olsun, tam da bir sistem olduğu için, herhangi bir bölümünün ihlal edildiği her defasında çözülebilir: Özgün Protestanlık için bu geçerlidir; kast sistemi içinde değişiklikler böyle ortaya çıkar.

Jung, yalınlıktan vazgeçtiği ve Doğu dinlerinin süsleriyle gösteriş yapmaya yöneldiği için Protestan Avrupa'ya sitem etmiştir. Sınırlı bir yabancılaşma koduna yönelik kanaatinden

vazgeçtiğini açığa vuran bir pasajda, Hıristiyanlığın eski dinî sembollerinin uğradığı anlam kaybını, anlamsız dış kabuğun soylu bir tutumla çıplak bireysel benliğe kadar soyulması olarak alkışlar. Kazanımlara rağmen, yabancı dinî formların benimsenmesinde büyük bir düşüş görür:

Eğer teosofistler gibi şimdi gidip çıplaklığını Doğu'nun muhteşem giysileriyle örtmesi gerekiyorsa, kendi tarihine vefasızlık etmiş olacaktır. Bir adam hem dilencilik yapıp hem de bir Hint kralıymış gibi davranamaz.

(Jung, 1940: 63)

Fakat teosofizme özgü bir şekilde egzotik kültürlerle yönelişte, herhangi bir mantık değişikliği ve Protestanlığın ilkelerine bir ihanet değil, sadece doğal bir evrim söz konusuydu. Zira Doğu doktrinlerine dönen bir Avrupalı, Hıristiyanlığın Tanrı'nın bedene bürünmesi ilkesini reddeden bir Avrupalıdır. Önce Komünyon, ardından kaçınılmaz biçimde Bedenlenme gelecekti; ilk aykırılığı yaratan toplumsal sürecin diğerinin de reddine yol açması zorunluydu. Toplum, kendisiyle güçlü ve sağlam bağlarla birleşmeyen bireyleri kapsadığı ölçüde, bu bireylerin kültürü muhtemelen saf ruhun kaba maddeden ayrılmasına romantik biçimde inanmakta, bunların birini kucaklarken diğerini her nasılsa reddetmeye çalışmaktadır.

Bu yüzyılda öznel deneyim koşullarının daha fazla farkına varmış olabiliriz. Burada kesinlikle özfarkındalık imkânları var gibi görünmektedir. Fakat bilinci tespit etmekle ilgili pratik sorun her zamanki kadar büyüktür. Lévi-Strauss toplumsal formlar aracılığıyla kendisini ifade eden bilinçsiz zihnin eylemini sergilemeye çalışmıştır. Toplumun kendisini eş değiştiren iki 'yarı'ya böldüğü bir 'yarı' sistemin, zihnin bölme ve yeniden bölme yönündeki doğal eğiliminin görülebilir bir temsilini oluşturduğunu öne sürer (1968: 132 vd). 'Yarı' sistemlerin dünya çapında dağılımı, en basit ve küçük ölçekli toplumlardaki görünümü, dirençleri; bunların hepsi, 'yarı'ları

inceleyerek bir tür toplumsal arkeoloji yapabileceğimizi gösterir. Bir 'yarı' sistemin kendi üyeleri üzerinde nasıl iktidar kurduğunu anlamak, kazma ve küreğin asla erişmediği bir alanda insanlığın tarih öncesi için kazı yapmaya benzer. Mağaralarda yaşayan atalarımız ikili ayrımlarla kültür/doğa karşıtlığını yaratmış, dilin inşa edildiği karşıtlıkları başlatmış hatta kendi toplumlarını zihnin imgesine göre yaratmış olabilirler. Lévi-Strauss'un örtük argümanı budur.

İyi ki düalist örgütlenmeyi ortaya çıkaran bu özel yaratıcılık taşkınına şimdiki halde esir değiliz. Toplumumuz 'yarı' sistemle sınırlı değil. Fakat 'yarı'ların kendi kendini devam ettiren gücü üzerine düşünmek bizi bilinçdışı zihinsel faaliyetimizin gücü hakkında uyarmadıkça, bu tarihöncesi dersleri kuşkusuz boşa gider. İlkel 'yarı' sistemlerinin esnekliği, bir kez oluştuğunda, bilinçdışı zihnin dürtüsü ile onun dışsal ifadesi arasındaki döngüyü kırmanın ne kadar zor olduğunu gösterir. Paris'te 1968 isyanları sırasında Quartier Latin'in duvarlarına karalanan yazılara kimbilir kaç insan anlayışla gülümsemiştir. "La honte est contre-Révolutionnaire" (Utanç karşıdevrimci-dir) ve "Le discours est contre-Révolutionnaire" (Konuşma karşıdevrimcidir). Fakat entelektüeller kendi davranışlarını kaldırım taşlarını söken isyancılarla aynı ışıktaki göremeyecek kadar yavaşlardı. "Plus je fais la Révolution, plus j'ai envie de faire l'amour" (Ne kadar devrim yaparsam o kadar sevişmek istiyorum). Ütopyacı Marksistler bir yana, reform yanlısı pis-koposlar ve radikal teologlar, doktrinel hoşgörülerinin içtenliğinin, kategorileri eleştirel bir tutumla tasfiye etmelerinin, entelektüel ya da idari ayrımlara saldırılarının, benzer bir toplumsal deneyimle oluştuğunu nihai olarak kabul etmelidir. "Kulakların duvarları var." 1968 Paris'inin bir diğer duvar yazısı özetle yalvarmaların ve katı reddiyenin boşuna olduğunu anlatır. Burada, bu sloganın söz konusu yer ve zamandaki politik doğruluğu üzerine yargıda bulunmuyorum. Algı sosyolojisi için genel bir ifade olarak bu slogan şöyle düzeltilebi-

lirdi: “Kulakların duvarları olmalıdır.” Meşruluk büyüyle giydirilmeli, sözcükler şeylere dönüştürülmelidir; briketler, çitler ve kompartımanlar bilginin koşuludur. Düşünürler, kategori sınırlarını yıktığı zamanki kadar bu sınırları kapadığında da, doğal semboller siteminin yıkıcı cazibesini kabul etmelidirler.

Açılış temamıza dönecek olursak, günümüzün görünen ritüelizm karşıtlığının, bir doğal semboller dizisi yerine bir diğerinin kabulü olduğunu anlıyoruz. Bu, sınırlı konuşma kodlarının birinden diğerine geçmeyi andırır. Bu analogiden iki ders çıkarılabilir; ilk olarak, herhangi bir toplumsal durum hakkında karar verirken herkesin kendi vizyonunu doğal sembollerin kısıtlamalarından koruması görevi; ikinci olarak, dinî yapıların kendi mesajlarını doğal semboller sistemi içinde oluşturma fırsatı. Birinci görevle ilgili olarak, belirli toplumsal formlar hakkında ancak ayrıntılı kodun analitik gücüyle nesnel olarak değer yargısında bulunulabileceğini kabul etmemiz gerekir. O halde bedensel araçla ifade edilen argümanlara dikkat etmeliyiz. Topluma yönelik güçlü biçimde öznel tutumlar bedensel semboller aracılığıyla kodlanır.

İkincisiyle ilgili olarak, Hristiyan vaizler bedendeki güncel anlama karşılık vermeyi başaramazlar. İşlenmiş kod burada çok fazla müdahil olmuştur. Ya da belki otorite konumunda olanları inananlarla dolaysız temas kuranlardan ayıran yaş farkı, bir başka yerde kendiliğinden istismar edilmekte olan semboller dinindeki ihmali açıklayabilir. Yarım yüzyıl önce radikalleri iğrendiren dinî temalar artık tiyatroda, romanda, görsel sanatlarda benimsenmekte ve seküler sembolik sistemin yapısına dahil edilmektedir. Artık yaşlanmış olan radikallerin dinî inziva temalarını neden reddettiklerini, mistiklerin arsız, cinsel imgelemine ve rasyonaliteye tamamen aykırı yeniden dirilme doktrinini neden aşağıladıklarını ve günümüzün genç radikallerinin fiziksel bedeni neden küçümsediklerini, mistikleri okuduklarını ve rasyonalite karşıtlığını beslediklerini sorabiliriz. Farklılık kuşkusuz politik iktidara yönelik

farklı tutumlarda yatar; birincisi bu iktidarı ararken, ikincisi onu reddeder. Kiliseler, etik duyarlık nehrinde yıkanırırken kıyafetlerinin çalındığına üzülebilirler. Zira şimdiki ruh ve madde ikiliği, manevi değerlere ilişkin bir teyit niteliğindedir. Kiliseler hayır işlerinde bulunulmasını vaaz ederken basit toplumsal görevi birçok doktrinle ilişkilendirmelidir. Bu doktrinler, Hristiyanlık tarihinde aynı sınırlı koda hizmet etmiştir: Kilise'nin İsa'nın mistik bedeni oluşu, inananların birliği, ölüm, diriliş, ölümsüzlük ve bilinmeyen dillerle konuşma.

KAYNAKÇA

- Aberle, David: *The Peyote Religion among the Navaho*, Londra, Aldine, 1966.
- Auerbach, Erich: *Literary Language and Its Public*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1965.
- Barth, Fredrik: *Nomads of South Persia. The Basseri Tribe of the Khamseh Confederacy*, Londra, Allen & Unwin, 1964.
- Barthes, Roland: *Writing Degree Zero*, Londra, Jonathan Cape, 1967.
- Barton, R. E: Ifugao Law: University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, 15.1: 186 vd., 1919.
- Ifugao Economics: University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, 15.5: 385-446, 1922.
- The Religion of the Ifugaos, Memoirs of American Anthropological Association, No. 65, 1946.
- The Kalingas: Their Institutions and Custom Law, University of Chicago Publications in Anthropology, Social Anthropology Series, Chicago, University of Chicago Press, 1949.
- Berger, P. ve T. Luckmann: *The Social Construction of Reality*,

- a Treatise in the Sociology of Knowledge*, Londra, Penguin, 1971.
- Bernstein, Basil: 'Some Sociological Implications of a Linguistic Form', *British Journal of Sociology*, 10: 311-26, 1959.
- 'Linguistic Codes, Hesitation Phenomena and Intelligence', *Language and Speech*, 5.1. October-December: 31-46, 1962.
- 'Social Class and Psycho-therapy', *British Journal of Sociology*, 15: 54-64, 1964.
- 'A Socio-Linguistic Approach to Social Learning', *Penguin Survey of the Social Sciences*, Gould, J. (haz.), Londra, Penguin, 1965.
- 'A Socio-Linguistic Approach to Socialisation', Gumperz, J. ve D. Hymes (haz.), *Directions in Socio-Linguistics* içinde, New York, Holt, Rinehart & Winston, 1970.
- *Class, Codes and Control, Vol. I, Theoretical Studies towards a Sociology of Language*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1971.
- Bernstein, B., H. L. Elvin ve R. S. Peters: *Ritual in Education*, *Philosophical Transactions of the Royal Society, Series B, Biological Sciences*, No. 772, Vol. 251: 429-36, 1966.
- Braddon, R.: *Roy Thomson of Fleet Street*, Londra, Collins, 1965.
- Brown, Peter: *Augustine of Hippo*, Londra, Faber & Faber, 1967.
- Bulmer, Ralph: 'Why is the Cassowary not a Bird?' *Man*, N. S. 2, 1: 5-25, 1967.
- Burridge, Kenelm: *Mambu, a Melanesian Millennium*, Londra, Methuen, 1960.
- 'Tangu, Northern Madang District', Lawrence P. ve M. J. Meggitt (haz.), *Gods, Ghosts and Men in Melanesia* içinde, Londra, Oxford University Press, 1965.
- Buxton, Jean: 'The Mandari of the Southern Sudan', Middleton, J. ve D. Tait (haz.), *Tribes without Rulers* içinde, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1958.

- *Chiefs and Strangers*, Oxford, Clarendon, 1963a.
- 'Mandari Witchcraft', Middleton, J. ve E. Winter (haz.) *Witchcraft and Sorcery in East Africa* içinde, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1963b.
- 'Animals, Identity and Human Peril. Some Mandari Images', *Man*, N. S. 3. 1: 35-49, 1968.
- Calley, Malcolm J. C.: *God's People: West Indian Pentecostal Sects in England*, Londra, Oxford University Press for Institute of Race Relations, 1965.
- Clark, Francis: *The Eucharistic Sacrifice and the Reformation*, Londra, The Newman Press, 1960.
- Coad, F. Roy: *A History of the Brethren Movement*, Londra, Paternoster Press, 1968.
- Cohn, Norman: *The Pursuit of the Millennium*, Londra, Secker & Warburg, 1957.
- 'Mediaeval Millenarism: Its Bearings on the Comparative Study of Millenarian Movements', Thrupp, Sylvia (haz.), *Millennial Dreams in Action* içinde, The Hague, Mouton, 1962.
- Cox, Harvey: *The Secular City*, Londra, Penguin, 1968.
- De Coppet, Daniel: 'Pour une etude des echanges ceremoniels en Melanesie', *L'homme*, 8. 4: 45-57, 1968.
- Dixon, R.: 'Correspondence: Virgin Birth', *Man*, N. S. 3. 4: 653-4, 1968.
- Douglas, Mary: *The Lele of the Kasai*, Londra, Oxford University Press, 1963.
- *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Londra, Penguin, 1966.
- 'Pollution', *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Vol. 12: 336-342, New York, Macmillan and the Free Press, 1968a.
- 'The Relevance of Tribal Studies', *Journal of Psychosomatic Research*, 12. 1, 1968b.
- 'Social Control of Cognition, Factors in Joke Perception', *Man*, N. S. 3. 3: 361-67, 1968c.

- Duchesne-Guillemin, L.: *The Western Response to Zoroaster: Ratanbei Katrak Lectures*, 1956, Oxford, Clarendon, 1958.
- Dumont, Louis: *Homo Hierarchicus – essai sur le systeme des castes*, Paris, Gallimard, 1966.
- Durkheim, Emile: *Elementary Forms of the Religious Life* (İngilizceye çev. J. W. Swain), Londra, Allen & Unwin, 1915.
- Durkheim, E. Ve M. Mauss: *Primitive Classification*, 1903, bir girişle İngilizceye çeviren Rodney Needham, Londra, Cohen & West, 1963.
- Epistemon: *Ces idees qui ont ebranle la France*, Nanterre, Fayard, 1968.
- Evans-Pritchard, E. E.: *The Nuer, a Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, Oxford, Clarendon, 1940a.
- 'The Nuer of the Southern Sudan', Fortes, M. Ve E. E. Evans-Pritchard (haz.), *African Political Systems* içinde, Londra, Oxford University Press, 1940b.
- *Nuer Religion*, Clarendon, Oxford, 1956.
- Fanon F.: *The Wretched of the Earth*, Londra, Penguin, 1967.
- Firth, R.: *Tikopia Ritual and Belief*, Londra, Allen & Unwin, 1967.
- Fortes, Meyer: *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*, Londra, Oxford University Press for the International African Institute, 1945.
- *The Web of Kinship among the Tallensi*, Londra, Oxford University Press for the International African Institute, 1949.
- *Oedipus and Job in West African Religion*, Cambridge University Press, 1959.
- Totem and Taboo, Presidential address 1966, *Proceedings of the Royal Anthropological Institute*, 1967.
- Fortune, R. F.: *The Sorcerers of Dobu*, Londra, 1932.
- Freedman, M.: Presidential Address to the Royal Anthropological Institute, *Proceedings*, 1969.

- Goffman, E.: *The Presentation of the Self in Everyday Life*, Londra, Penguin, 1971.
- Goodenough, E. R.: *Jewish Symbols in the Graeco-Roman Period*, Vol. 5, New York, Bollingen Foundation, 1956; Londra, Oxford University Press, 1968.
- Grönbech, W.: *The Culture of the Teutons*, Vol. 1, Londra, Oxford University Press, 1931.
- Gulliver, P. H.: *Neighbours and Networks: The Idiom of Kinship in Social Action among the Ndendeuli of Tanzania*, Berkeley, California, University of California Press, 1971.
- Hall, Edward T.: *The Silent Language*, New York, Doubleday, 1959.
- Harrington, Michael: *The Other America*, New York, Macmillan, 1962; Londra, Penguin, 1968.
- Herberg, Will: *Protestant, Catholic, Jew*, Londra, Mayflower, 1960.
- Higher Catechetical Institute: Nijmegen: *A New Catechism, Catholic Faith for Adults*, Londra, Burns & Oates, 1967.
- Horton, Robin: Book review: 'Divinity and Experience', *Africa*, 32. 1: 78, 1962.
- 'Types of Spirit Possession in Kalabari Religion', *Spirit Mediumship and Society in Africa* içinde, Beattie, John ve John Middleton (haz.), Londra, Routledge & Kegan Paul, 1969.
- Humphry, C. E.: *Manners of Women*, Londra, James Bowden, 1897.
- Jacobs, Paul ve Saul Landau: *The New Radicals, a Report with Documents*, Londra, Penguin, 1967.
- Jung, Carl G.: *The Integration of the Personality*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1940.
- Keynes, J. M.: *Essays in Biography* (Mr Lloyd George), Londra, Macmillan, 1933.
- Klein, Melanie: *Envy and Gratitude, a Study of Unconscious Sources*, Londra, Tavistock, 1957.

- *Our Adult World and Other Essays*, Londra, Heinemann, 1963.
- Kluckhohn, Clyde: *Navaho Witchcraft*, Cambridge, Mass., Peabody Museum, 1944.
- Knightly, Phillip ve Colin Simpson, *The Secret Lives of Lawrence of Arabia*, Londra, Nelson, 1969.
- Lawrence, P.: *Road Belong Cargo: a Study of the Cargo Movement in the Southern Madang District, New Guinea*, Manchester, Manchester University Press, 1964.
- Lawrence, P. ve M. J. Meggitt (haz.): *Gods, Ghosts and Men in Melanesia: Some Religions of Australia, New Guinea and the New Hebrides*, Londra, Oxford University Press, 1965.
- Leach, E. R.: *Virgin Birth*, Henry Myers Lecture, *Proceedings of the Royal Anthropological Institute*: 33-39, 1966.
- Levi-Strauss, C.: *Introduction to Marcel Mauss, Sociologie et Anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950.
- *Mythologiques I: Le Cru et le cuit*, Paris, Plon, 1964.
- *Mythologiques II: Du miel aux cendres*, Paris, Plon, 1966.
- *Mythologiques III: L'origine des manieres de table*, Paris, Plon, 1968.
- *Structural Anthropology*, Londra, Penguin, 1972.
- Lewis, I. M.: 'Spirit Possession and Deprivation Cults', *Man*, N. S. 1, 3: 307-329, 1966.
- Lienhardt, Godfrey: 'Some Notions of Witchcraft among the Dinka', *Africa*, 21. 1: 303-18, 1951.
- 'The Western Dinka', Middleton, J. ve D. Tait (haz.) *Tribes without Rulers* içinde, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1958.
- *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka*, Oxford, Clarendon, 1961.
- 'The Situation of Death: An Aspect of Anuak Philosophy', *Anthropological Quarterly*, 35. 2. Nisan: 74-85, 1962.
- Lowie, R. H.: *Primitive Religion*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1925.

- Maimonides, Moses: *The Guide for the Perplexed*, Arapçadan İngilizceye çev. M. Friedlander, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1956.
- Marshall, Lorna: 'Kung Bushman Religious Beliefs', *Africa*, 32. 3: 221-52, 1962.
- Martin, David: 'Towards Eliminating the Concept of Secularisation', *Penguin Survey of the Social Sciences*, Gould, J. (haz.), Londra, Penguin, 1965.
- Marwick, M. G.: 'Another Modern Anti-Witchcraft Movement in East Central Africa', *Africa*, 20. 2: 100-12, 1952.
- 'The Social Context of Cewa Witch Beliefs', *Africa*, 22. 2: 120-35; 215-33, 1952.
- *Sorcery in its Social Setting, a Study of the Northern Rhodesia Cewa*, Manchester, Manchester University Press, 1965.
- Mauss, Marcel: 'Les Techniques du corps', *Journal de la Psychologie*, 32. Mart-Nisan, 1936.
- Meggitt, M. J.: 'The Mae Enga of the Western Highlands', Lawrence, P. ve M. J. Meggitt (haz.), *Gods, Ghosts and Men in Melanesia içinde*, Londra, Oxford University Press, 1965.
- Merton, R. K.: *Social Theory and Social Structure* (gözden geçirilmiş baskı), Glencoe, The Free Press, 1957.
- Middleton, J. ve David Tait (haz.): *Tribes without Rulers. Studies in African Segmentary Systems*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1958.
- Middleton, John: *The Religion of the Lugbara*, International African Institute, Londra, Oxford University Press, 1960.
- Mitchell, Clyde: *The Yao Village*, Manchester, Manchester University Press, 1956.
- Neal, Sister Marie Augusta: *Values and Interests in Social Change*, Londra, Prentice-Hall, 1965.
- Needham, Rodney: 'Percussion and Transition', *Man*, N. S. 2. 4: 606-14, 1967.
- Newfield, Jack: *A Prophetic Minority: The American New Left*, Londra, Anthony Blond, 1966.

- Newman, J. H.: *The Arians of the Fourth Century*, Londra, Longman, 1901.
- Oliver, D. L.: *Human Relations and Language in a Papuan-Speaking Tribe of Southern Bougainville, Solomon Islands*. Papers of the Peabody Museum, Vol. 29. 2: 3-38, 1949.
- *A Solomon Island Society: Kinship and Leadership among the Siuai of Bougainville*, Londra, Oxford University Press, 1957.
- Otto, Rudolph: *The Idea of the Holy*, Londra, Oxford University Press, 1957.
- Parsons, T. Ve Neil Smelser: *Society and Economy*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1956.
- Paul VI: Encyclical letter: *Mysterium Fidei*, 1965.
- Decree: *Paenitemine*, 1966.
- Richards, A. I.: 'A Modern Movement of Witch-Finders', *Africa*, 8. 4: 448-61, 1935.
- Riviere, Peter: 'Factions and Exclusions in Two South American Village Systems', *Witchcraft Confessions and Accusations*, haz. Mary Douglas, A.S.A. Monograph No. 9, Londra, Tavistock, 1970.
- Rovere, Richard: *Senator Joe McCarthy*, New York, Harcourt, Brace & World, 1959.
- Sacred Congregation of Rites: Instruction on the Worship of the Eucharistic Mystery*, Londra, Catholic Truth Society, 1967.
- Sapir, E.: *Encyclopedia of the Social Sciences*, Vol. 9: 155-69, 1933.
- Sartre, Jean-Paul: *Words*, Londra, Penguin, 1967.
- Schbesta, P.: *Die Bambuti-Pygmaen vom Ituri*, Vol. 2, Part 3, *Die Religion*, Mem. Inst. Royal Colonial Belge, Brüksel, 1950.
- Smelser, Neil J.: *Theory of Collective Behaviour*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1962.
- Smith, W. Robertson: *Lectures on the Religion of the Semites*, Londra, Black, 1894.
- Spencer, Paul: *The Samburu: A Study of Gerontocracy in a Nomadic Tribe*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1965.

- Strindberg, August: *The Son of a Servant: The Story of the Evolution of a Human Being*. 1849-67, Londra, Jonathan Cape, 1967.
- Strizower, S.: 'Clean and Unclean', *Jewish Chronicle* (Londra), 26 Ağustos 1966.
- Taylor, A. J. P.: *English History 1914-1945*, Londra, Penguin, 1970.
- Thrupp, Sylvia L. (haz.): *Milennial Dreams in Action. Essays in Comparative Study*, The Hague, Mouton, 1962.
- Trevor-Roper, H. R.: *Religion, the Reformation and Social Change and Other Essays*, Londra, Macmillan, 1967.
- Turnbull, Colin, M.: *The Forest People*, Londra; Chatto & Windus, 1961.
- *Wayward Servants: The Two Worlds of the African Pygmies*, Londra, Eyre & Spottiswoode, 1965.
- Turner, V. W.: *Chihamba, the White Spirit. A Ritual Drama of the Ndembu*, Manchester, Manchester University Press, 1962.
- *The Drums of Affliction: A Study of Religious Processes among the Ndembu of Zambia*, International Africa Institute, Oxford, Clarendon, 1968.
- Van Gennep, A.: *The Rites of Passage* (İngilizceye çev. M. B. Vizedom ve G. L. Caffee), Londra, Routledge & Kegan Paul, 1960.
- Weil, Simone: *Waiting on God*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1951.
- Whorf, B. L.: 'The Relation of Habitual Thought and Behaviour to Language', *Language, Culture and Personality: Essays in Memory of Edward Sapir*, Menasha, Wisconsin, Sapir Memorial Publication Fund, 1941.
- Wilson, Bryan R. (haz.): *Patterns of Sectarianism*, Londra, Heinemann Educational Books, 1967.
- Woodburn, James: *The Social Organization of the Hadza of North Tanganyika*, Doktora tezi, University of Cambridge, 1964.
- Worsley, Peter: *The Trumpet Shall Sound: a Study of 'Cargo' Cults in Melanesia*, Londra, MacGibbon & Kee, 1957.

Mary Douglas, *Doğal Semboller*'de oldukça heyecanlı bir dil ve yaklaşım ile ritüelin modern dünyada hâlâ çok önemli bir yer tuttuğunu iddia ediyor. Özellikle yirminci yüzyılın ikinci yarısında toplumsal yapılar ve bireysel tavırlarda formellikten uzaklaşıldığı ve ritüelin hor görüldüğü gözleminden yola çıkan Douglas, gerçekte bir düzen, bir hiyerarşi, bir sınırlama dürtüsünün ve teamülünün insan varoluşuna her zaman eşlik ettiğini savunuyor.

"*Doğal Semboller* bugün de Mary Douglas'ın düşüncesini anlamayı sağlayan en önemli yapıt. Bu gerçek, onu antropologların yirminci yüzyılda yazdığı en önemli teori kitapları arasına yerleştiriyor."

—RICHARD FARDON

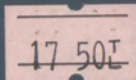
Doğu ve Afrika Araştırmaları Okulu

"*Doğal Semboller*... Durkheim geleneğinin büyük yapıtlarından biridir."

—*Times Literary Supplement*



Instagram: /ithakiyayinlari
Facebook: /ithakiyayinlari
Twitter: /ithakiyayinlari



www.ithaki.com.tr
İnternet satış:
www.ilknokta.com

